



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

MURRAY BOOKCHİN VE TOPLUMSAL EKOLOJİ

Emin ORAL

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2018

MURRAY BOOKCHIN VE TOPLUMSAL EKOLOJİ

Emin ORAL

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2018

KABUL VE ONAY

Emin ORAL tarafından hazırlanan “Murray Bookchin ve Toplumsal Ekoloji” başlıklı bu çalışma, 11/06/2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Nazile KALAYCI (Başkan-Danışman)



Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER



Prof. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☒ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

11/06/2018



Emin ORAL

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

- Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.

(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etmeniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

- Tezimin/Raporumun 10.09.2018 tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

- Tezimin/Raporumun.....tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.

- Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi

11/06/2018



Emin ORAL

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Tez Danışmanının **Prof. Dr. Nazile KALAYCI** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.



Emin ORAL

TEŞEKKÜR

Bu çalışmaya emek vermiş üç değerli isme, en başta, çalışmanın her sayfasını özenle tetkik ederek değerli tavsiyelerde bulunan ve cümlelerime açıklık kazandırmayı öğreten danışman Hocam Sayın Prof. Dr. Nazile KALAYCI'ya; sonra, çalışmanın ilk ve sonuç bölümünü yazarken yanımda duran ve bu bölümleri daha iyi anlamam için sesli okuyan Gülşah ERDEM'e ve son olarak, okuma süreci içerisinde aldığım notları unutmamam için büyük bir zahmetle temiz kağıtlara aktaran ve böylece bu çalışmanın en ağır yükünü üstlenen kardeşim Rumet Barış ORAL'a teşekkür ederim.



ÖZET

ORAL, Emin. *Murray Bookchin ve Toplumsal Ekoloji*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2018.

Bu çalışma, Murray Bookchin'in toplumsal ekoloji yaklaşımıyla ilgilenmektedir. Ekolojik ve diğer toplumsal sorunların çözümü için; felsefi, tarihsel ve ideolojik düzeylerde ortaya konulmuş olan söz konusu yaklaşımın yoğun içeriği, çalışma içerisinde araştırılmaktadır. Araştırmanın temel iddiası ise, ortak geleceğimizle ilgilenen ve bu gelecek için karar almak isteyen sorumlu okuyucuların, en uygun kararı Bookchin'in toplumsal ekoloji merkezli görüşlerine bağlı kalarak alabileceğidir.

Anahtar Sözcükler

Toplumsal Ekoloji, Diyalektik Doğalcılık, Hiyerarşi, Özgürlük

ABSTRACT

ORAL, Emin. *Murray Bookchin and Social Ecology*, Master Thesis, Ankara, 2018.

This study is in concern with the social ecology approach of Murray Bookchin. For the solution of ecological and other social problems; the intense content of the stated approach, which is put forth in philosophical, historical, and ideological levels, is investigated in this study. The main claim of the study is that that the responsible readers who are interested in our shared future, and are willing to take a decision for it can take the best decisions by sticking to the Bookchin's social ecology stated opinions.

Keywords

Social Ecology, Dialectical Naturalism, Hierarchy, Freedom

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM.....	ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	iii
ETİK BEYAN.....	iv
TEŞEKKÜR.....	v
ÖZET	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: EKOLOJİ HAREKETİ: TARİHSEL GELİŞME SÜRECİ, GÖRÜŞLER ve BOOKCHİN'İN YAPTIĞI ELEŞTİRİLER	11
1.1. EKOLOJİ HAREKETİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ.....	14
1.2. ÇEVRECİ EĞİLİMLERE ve DERİN EKOLOJİ TEMELLİ YAKLAŞIMLARA KARŞI ELEŞTİRİLER.....	29
2. BÖLÜM: DİYALEKTİK DOĞALCILIK	38
2.1. DİYALEKTİK DOĞALCILIĞIN FELSEFİ TEMELLERİ	41
2.1.1. Aristoteles'in Varlık Görüşü ve <i>Entelekheia</i> Temelli Nedensellik Anlayışı.....	44
2.1.1.1. <i>Ousia</i>	44
2.1.1.2. Aristotelesçi Nedensellik Anlayışı: <i>Entelekheia</i>	46
2.1.2. Düşüncenin Gerçeklikle Birliği: Hegelci Diyalektik	49
2.1.2.1. Diyalektik Düşünce.....	51

2.1.2.2.	Varlığın Diyalektik Gelişimi...	53
2.2.	EKOLOJİK BİR DOĞA FELSEFESİ: DİYALEKTİK DOĞALCILIK.....	59
2.3.	EKOLOJİK BİR İNSAN/TOPLUM FELSEFESİ: DİYALEKTİK DOĞALCILIK	64
2.4.	NESNEL ve DOĞALCI BİR ETİK: DİYALEKTİK DOĞALCILIK.....	70
3.	BÖLÜM: ORGANİK TOPLUMLAR.....	81
3.1.	ORGANİK TOPLUMLARIN TOPLUMSAL İLKELERİ	86
3.2.	İLKELCİLİK ve TEKNOLOJİ KARŞITLIĞI	90
4.	BÖLÜM: HİYERARŞİK ve SÖMÜRGEÇİ TOPLUMSALLAŞMA	95
4.1.	HİYERARŞİNİN TARİHSEL YÜKSELİŞİ	98
4.2.	SINIF AYRIMLARININ ve DEVLETİN ORTAYA ÇIKIŞI.....	104
4.3.	HİYERARŞİNİN ANLAMI, SONUÇLARI ve YENİ-AYDINLANMA....	110
5.	BÖLÜM: KOMÜNALİZM	115
5.1.	YEREL YÖNETİM SİYASETİ	116
5.2.	HALK MECLİSLERİ, KENT KONSEYLERİ ve KONFEDERALİZM..	120
5.3.	TOPLULUK TEMELLİ-AHLAKİ BİR EKONOMİ	125
5.4.	NE YAPMALI?	130
	SONUÇ.....	133
1.	ÇALIŞMANIN ÖZETİ.....	133
2.	JOEL KOVEL'İN TOPLUMSAL EKOLOJİ ELEŞTİRİLERİ, ELEŞTİRİLERE CEVAP ve ANARŞİZMLE AYRILAN YOL	142
3.	DOĞA ve TOPLUM İÇİN: DOST ve DÜŞMAN AYIRMA	152
	KAYNAKÇA	156

EK 1: ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU.....	162
EK 2: ORJİNALLİK RAPORU.....	164



GİRİŞ

Felsefî araştırmaların yerkürenin ve biz de dâhil olmak üzere içinde barındırdığı tüm yaşam türlerinin geleceğine olan ilgisi, artık sadece entelektüel bir merakla değil, bir sorumluluk bilinciyle de desteklenmelidir. Bu gerekliliğin ortaya çıkmasına neden olan tehlikeli değişim, birbirimizle ve doğal dünyayla kurduğumuz ilişkilerin benzersiz bir toplumsal ve ekolojik çığırından çıkma durumunu; ekolojik bir bunalımı/krizi yaratmış olmasıdır.

Göz ardı edilemeyecek tehlikeli boyutlara/sonuçlara varan iklim değişikliği sorununun¹ yanı sıra tropikal ormanlık alanlarda yaşanan genişlik kaybı,² küresel tatlı su kaynaklarının azalması,³ atıkların yarattığı çevre tahribatı,⁴ okyanus sularındaki asitleşme oranının artışı,⁵ eko-sistemlerin basitleşerek bir bir çökmesi ve tüm bu

¹ İnsan etkinliklerine (fosil yakıtların kullanımı, sanayi üretimi vb.) bağlı olarak yaşanan/hızlanan küresel iklim değişiklikleri sorunu, söz konusu etkinlikler yoluyla atmosfere salınan karbon dioksit (CO₂), metan (CH₄), kloroflorokarbon (CFC) ve ozon (O₃) türündeki sera gazlarının güneşten gelen ışınları atmosferde tutması ve böylelikle de yerkürenin ortalama yüzey sıcaklıklarında olağanüstü bir artışa neden olmasıyla tanımlanabilir. Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli'nin beşinci Sentez Raporu'na göre, küresel ortalama yüzey (kara ve okyanus) sıcaklığı verileri, (%95-100) insan türünün yarattığı etkiyle, "bölgesel eğilimlerin yeterli düzeyde hesaplanabildiği en uzun dönem olan 1901-2012 döneminde, 0,89°C'lik [0,69-1,08°C güven aralığında] doğrusal bir artış göstermiş ve bu dönem boyunca hemen hemen tüm Yerküre yüzeyi ısınmıştır" (Türkeş, Şen v.d., 2013). IPCC'nin dördüncü Sentez Raporu'nda iklim değişikliği sorununun olası riskleri olarak ifade edilen ekolojik sorunlar da (su kaynaklarının azalması, hava kirliliğinin artışı, salgın hastalıkların ortaya çıkışı, biyo-çeşitlikte azalma, kuraklık, şiddetli yağmurlar, daha güçlü fırtınalar vd.) bu sorunun diğer ekolojik sorunlara kıyasla neden daha ciddi bir sorun olarak değerlendirilmesi gerektiğini gösterir (Demirer, 2012, s. 59-60). Atmosfere salınan sera gazlarının oranında bir azalma yaşanmadığı takdirde, iklim değişikliği sorununun devam edeceğini ve Sanayi Devriminden günümüze kadar gelen süreç içerisinde iklim değişikliği sorununa bağlı olarak ortaya çıkan ekolojik sorunların daha da ağırlaşacağını tahmin edebiliriz.

² Doğal dünyanın akciğeri ve sayısız türün yaşam alanı olarak bilinen ve "bir asır önce 16 milyon metrekare olan orman alanlarının her 5 ila 10 yılda 1 milyon metrekaresi tahrip edilerek sadece yarısı bırakılmış, tropikal ormanların %20'si, 1960 ile 1990 arasındaki 30 yıl içinde yok olmuştur" (Marın ve Yıldırım, 2004, s.171-172).

³ BM'nin yayınladığı Su Raporu'nda, "2025 yılının kuraklık ve beraberinde meydana gelecek felaketler için bir dönüm noktası olduğu, bu yıldan itibaren dünya nüfusunun içte ikisinin su sıkıntısıyla karşı karşıya kalacağı, 2050 yılına gelindiğinde ise 9.3 milyara ulaşacak olan insan nüfusunun (60 ülkede yaşayan) 7 milyarlık kısmının su kıtlığı yaşayacağı" tahmin ediliyor (Demirer, a.g.e, s. 86).

⁴ "Her yıl, tüm dünyada 8 milyon ton atık okyanuslara ve denizlere karışıyor" (Demirer, a.g.e, s. 98).

⁵ Doğal karbon yutakları olan okyanuslar, atmosfere salınan karbondioksit gazının dörtte birini tutarak kendi içinde absorbe eder. Bu kimyasal süreç sırasında suyun ph derecesi düştüğü için okyanus suları asitleşir. Gaz salımları "şimdiki seviyelerinde devam edecek olursa, 2100 yılına kadar, okyanus yüzey sularının asit oranı neredeyse yüzde 150 oranında artacak ve geçmiş 20

gelişmelere bağlı olarak gerçekleşen canlı tür ve çeşitliğindeki azalmalar,⁶ yüzleşmek zorunda olduğumuz ekolojik krizin göze çarpan en ciddi işaretleridir. Ormanlık alanların kentleşme adına talan edilerek ‘anılarının küçük şehir parklarına hapsedilmesi’, artan nüfus yoğunluğunun kentlerin taşıma kapasitelerinde ve sosyal ilişki ağlarında ciddi problemler yaratması, ‘gürültünün kent yaşamında rahatsız edici bir fon müziğine dönüşmesi’, kentlerde solunan havanın içerdiği oksit ve hidrokarbon miktarının insan sağlığı için günlük bir zarara dönüşmesi ve tükettiğimiz gıda ürünleri ile içtiğimiz suların vücudumuza taşıdığı kimyasal maddelerin ve kirleticilerin her geçen gün bizleri biraz daha zehirlemesi, yukarıda sayılan ciddi küresel sorunlara eklenen ve çoğunlukla onlarla birlikte yaşamaya alıştığımız diğer ekolojik sorunları işaretler.

İfade edilen sorunlarla kısmen tanımlanabilecek olan mevcut ekolojik kriz, felsefi etkinliğin bilmek için bilmeye dayanan merakına, istenilen pratik bir değişim için gerekli olan düşünsel alt yapıyı sağlama görevini yüklemiştir. Söz konusu pratik değişim, doğal ve toplumsal dünyada sürmekte olan evrimsel gelişme ve ilerleme sürecine akılcı müdahalelerde bulunarak yaşadığımız ekolojik krize bir son verme anlamını taşımaktadır. Bu bakımdan, öne çıkan hayati görevin üstlenilmesine olanak sağlayacak olan sorumluluk bilincinin işler kılınmasıyla birlikte kaybedeceğimiz saf entelektüel merakın karşılığı olarak kazanabileceğimiz şey de doğal dünyanın ve içinde barındırdığı canlı türlerinin geleceği olacaktır.

Aslında, son yarım yüzyıl içerisinde karşı konulmaz bir yıkıcı güce erişen mevcut ekolojik krizin ortadan kaldırılması için geliştirilebilecek çözüm yöntemlerinin neler olabileceği üzerine kafa yormak bir yana, ekolojik bir krizin var olmadığını –sözgelimi geniş çaplı bir iklim değişikliği sorununun ya da çevre kirliliği ile insan sağlığının kötüleşmesi arasındaki kuvvetli bağın düşünüldüğü kadar güçlü olmadığını– savunan görüşlere rastlanmıştır. 2000 yılında Yeşilleri temsilen ABD başkanlığına aday olan

milyon yıldaki var oluş biçimiyle alakası olmayan bir deniz ekolojisi” ortaya çıkacaktır (Worldwatch Enstitüsü, 2015, s. 115).

⁶ “Türlerin yok olması bir bakıma doğal bir süreç olmasına rağmen, insan müdahalesi yoluyla türlerin yok olma hızı, türlerin doğal yolla yok olma hızından yaklaşık 100 ila 1000 katı daha fazladır” (Marın ve Yıldırım, a.g.e, s. 171). Sadece “Madagaskar’da son yarım yüzyılda 12 bin bitki türü ile 190 bin hayvan türünün %90’dan fazlasının; Ekvador’daki 190 bin civarında bitki türü ile 200 bin dolayındaki hayvan türünün yarısına yakınının yok edildiği bilinmektedir” (Görmez, 2015, s. 23).

Joel Kovel'in neo-Panglossçuluk⁷ örneği olarak tanımladığı, Hudson Enstitüsü'nün⁸ üyelerinden olan Michael Fumento'nun Wall Street Journal'da yayımlanan görüşleri, bu safdilliliğin en bariz örneği olarak hatırlanabilir.⁹ Fumento, Amerika'daki çocuklarda artan astım vakalarının hava kirliliğiyle ilgisinin olmadığını, kusurlu bir organizmaya sahip olarak doğan kurbağaların maruz kaldığı mutasyonların, ekosistemlere taşınan kimyasallar nedeniyle ortaya çıkmadığını ya da –Wilfred Beckermann gibi benzer karakterlerin paylaştığı– iklim değişikliklerinin sanıldığı kadar ciddi boyutlarda gerçekleşmediğini ifade eden görüşleri savunarak, “ekolojik krizin çevrecilerin kızgın ve oportünist beyinlerinden başka bir yerde var olmadığını” iddia etmişti (Kovel, 2005, s. 40).¹⁰

Fumento, Beckermann ya da bir başka iyimserin özelde çevre kirliliği ile iklim değişikliği gerçeklerini, genelde ise doğal dünyayı ve toplumsal yaşamın bütününe açık bir şekilde kuşatmış olan ekolojik krizi algılayamamasının sebepleri üzerine yazılacak birçok şey bulunabilir. Ancak, tehlikenin özellikle türümüz açısından dikkate alınması gereken bir boyuta eriştiğini sıradan bir gözün bile kolaylıkla fark edebileceği gerçeğine dayanarak, herhangi bir Pangloss'a kulak vermemizin yaşanabilecek felaketlere göz yumma anlamına geleceğini vurgulamak bizim için yeterli olacaktır.

Diğer taraftan, tahmin edileceği üzere, tüm iyimser yaklaşımlara rağmen, ekolojik sorunlarla mücadele etme amacıyla gelişen ekoloji hareketi içerisinde, mevcut ekolojik krizi fark ederek, krizi entelektüel bir sorumluluk bilinciyle ele alan birbirinden farklı birçok görüş ortaya çıkmıştır. Bu görüşleri, düşüncelerini yönlendiren ortak akıl

⁷ Pangloss, Voltaire'in *Candide, ou l'Optimisme* (Candide, ya da İyimserlik) adlı yapıtında Leibniz'in felsefi görüşlerini temsil eden ve her şeyde iyi bir tarafın olduğuna inanan iyimser karakterdir.

⁸ Gelecekbilimci Herman Kahn tarafından 1961 yılında kurulan ve ABD Hükümeti'nin referanslarıyla çok uluslu şirketlerin mali desteğini arkasına alan bir think-tank kuruluşu.

⁹ Makale “With Frog Scare Debunked, It Isn't Easy Being Green” başlığıyla 1999'da yayımlandı.

¹⁰ Kovel, ilgili kısmın devamında, Fumento'nun safdilliliğine karşı 2001 Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli'nde sunulan ve 420 ayrı ekosistemde olumsuz yönde bir değişimin olduğunu kesin olarak kanıtlayan 3000 civarı bilimsel çalışmayı zikrederek tartışmalara “resmen” son verildiğini ilan etmişti. Ancak Fumento'nun makalesinin ardından geçen 19 yılda, ABD Hükümeti'nin iklim değişikliği sorununa karşı benimsediği sorumsuz, ayak direten ve kibirli tutumunu değiştirmedini ve Beyaz Saray başkanlığı için iklim değişikliğine inanmayan Donald Trump'ın seçildiğini –ki Trump'ın göreve geldikten sonra ABD'yi 2016 yılında 195 ülke tarafından imzalanan Paris İklim Anlaşması'ndan çektiğini– göz önünde bulundurduğumuzda, ABD için Fumento'nun safdilliliğinin, Kovel'in iklim değişikliğinin bilimsel bir gerçek olduğuna dair resmi ilanına karşı tercih edilir bir yanının olduğunu anlamak zorunda kalırız.

yürütme biçimlerini ve ortaya koydukları benzer çözüm önerilerini ölçüt alarak kategorize etmek mümkündür. Çoğunlukla bu tür bir işlem, (i) ekolojik sorunları *çevre-merkezli dünya görüşünün* buyruklarına uygun bir biçimde; doğanın insan türünden bağımsız özsel bir değere sahip olduğu inancıyla değerlendiren *çevre-merkezci görüşleri*, (ii) ekolojik sorunları *insan-merkezli dünya görüşünün* buyruklarına uygun bir biçimde; insan türünün çıkarlarını ve geleceğini merkeze alarak değerlendirmeye çalışan *insan-merkezci görüşleri* ve (iii) ekolojik sorunları, ekoloji hareketi içerisinde ortaya çıkan çevre-merkezci ve insan-merkezci görüşlerin *katılaştırılmış biçimlerine* karşıt gelecek bir biçimde –söz konusu görüşlerin temelinde duran çevre-merkezli ve insan-merkezli dünya görüşlerini birbirine bağlayarak– değerlendiren *ılımlı* yaklaşımları ön plana çıkarır.¹¹

Kategorilerin her birinin içerdiği farklı görüşlerin tek tek incelenmesi; söz konusu görüşlerin ekolojik sorunların çözümü için ortaya koyduğu önerilerin hangi düşünsel kaynaklara dayanılarak ortaya konulduğunun araştırılması ve öne çıkarılan çözüm önerilerinin güncel problemlere uygulanma durumunda gösterebileceği başarının önsel bir analizi, doğal dünyanın ekolojik dengesini ve canlı türlerinin yaşam hakkını koruma sorumluluğumuzu yerine getirmede bizlere yardımcı olacaktır. Diğer taraftan oldukça zorlu bir amaca ulaşmaya çalıştığımızı ve ortaya konulmuş olan bazı yaklaşımların – ileride göreceğimiz üzere– ekolojik sorunların kaynağı hakkında derinlikli bir iç görüye sahip olmadığını göz önüne aldığımızda, ekolojik problemleri aşma iddiasıyla ortaya çıkan görüşlerden en uygun olanının korunması –farklı bir ifadeyle, ekolojik mücadele sürecine rehberlik edecek en iyi görüşün peşinden gidilmesi– daha doğru olacaktır.

Bu çalışma, ekolojik sorunların neden ortaya çıktığı ve nasıl ortadan kaldırılabileceği sorularıyla ilgilenmiş olan ve söz konusu sorulara karşı verdiği cevaplarla ekoloji hareketi içerisinde radikal bir bileşenin ortaya çıkmasına olanak sağlayan *Murray*

¹¹ Amaçlarımıza bağlı kalarak bu çalışmada *katı-çevre-merkezci* görüşleri *derin ekoloji* temelli yaklaşımlar olarak, *katı-insan-merkezci* görüşleri de *çevreci eğilimler* olarak ele alacağız. İlimli olmanın dostane bir üslupla iki görüş arasında bir barış yapmaya çalışmak anlamına gelmediğini, tam tersine, her iki görüşün radikal bir eleştirisini de sunmak olduğunu akılda tutarak, üç numaralı kategori için de *Murray Bookchin*'in *toplumsal ekoloji* eksenli görüşleriyle ilgilenemediğimizi belirtebiliriz.

Bookchin'in *toplumsal ekoloji*¹² eksenli görüşleriyle ilgilenmektedir. Çalışma, ekolojik sorunlara karşı yürütülecek toplumsal mücadele sürecine *Bookchin*'in toplumsal ekoloji eksenli görüşlerinin yön verebileceği inancını destekleyerek, toplumsal ekolojinin felsefi, tarihsel, ve ideolojik belirlenimlerini ve söz konusu belirlenimler sonucunda ortaya konulmuş olan ekolojik toplum ülküsünün yapısal özelliklerini açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. İlerleyen sayfalarda takip edeceğimiz bölümler, araştırma sürecine temel olan bu amacın gerçekleşmesi için attığımız adımlar olacaktır. Ancak, söz konusu bölümlerde yer verilecek konuların nasıl bir dizgeselliğe sahip olacağını anlamak için, bu noktada *Bookchin*'in öne çıkardığı görüşlere genel olarak değinmemiz ve bu genelliği bölümlere nasıl dağıttığımızı açıklamamız gerekmektedir.

İlk olarak bilinmesi gereken şey, *Bookchin*'in, toplumsal ekolojinin ekoloji hareketine radikal bir bileşen olarak katılımını, ekolojik kriz olgusunu radikal bir toplumsal kuramın yaratılması yolunda merkezi bir konuma oturtması yoluyla sağladığıdır. Dile getirilen radikalliğin ve nitelediği toplumsal kuramın ne olduğu, *Bookchin*'in ekolojik krize son vermek için öne çıkardığı geniş kapsamlı yol haritası üzerinden takip edilebilir. Söz konusu yol haritası, ekolojik mücadele sürecinin –toplumsal dünyanın gündelik ve yapısal işleyişinden yalıtılarak anlaşılmaya çalışılan– ekolojik sorunlarla mücadele sürecine indirgenmesine engel olarak, ekoloji hareketine daha geniş ve etkili bir bakış açısı kazandırmıştır. Bu bakış açısına göre, ekolojik sorunların çözüme kavuşturularak uygarlığın gündeminden çıkarılabileceğini ve dolayısıyla doğal dünyanın huzura kavuşturulabileceğini öne sürebilecek en uygun ekolojist görüşün başarmak zorunda olduğu şey, ekolojik sorunların ortadan kaldırılmasıyla sınırlı değildir: Ekolojik mücadele süreci, modern kapitalist piyasa toplumunun ve bu toplumun koruyuculuğunu üstlenen hiyerarşi temelli kurumsal mekanizmaların neden olduğu toplumsal tahakküm ve sömürü ilişkilerine de son vermelidir. Çünkü doğal dünyanın bütünlüğünü, karmaşıklığını, çeşitliliğini mahveden; ekosistemleri basitleştirerek çorak topraklara dönüştüren ve canlı türlerinin geleceği için büyük

¹² Toplumsal ekoloji, *Bookchin*'in ekolojik sorunlarla ilgili olarak ortaya koyduğu görüşlerin tamamını kapsayan en genel ifadedir: Bu ifade, *Bookchin*'in, ekoloji hareketini oluşturan farklı yaklaşımlara yönelttiği eleştirilerini, diyalektik doğalcılık öğretisini, komünalist ideolojisini ve daha birçok farklı başlık altında incelediği görüşlerini kendi içinde barındıran düşünsel bir matrisi tanımlar. Ayrıca bu ifade, *Bookchin*'in –geliştirdiği düşünsel matrisi tanımladığı kadar– kurucusu olduğu toplumsal mücadele hareketini de tanımlar.

tehlikeler barındıran mevcut ekolojik kriz, hiyerarşik olduğu kadar sömürücü bir karaktere de sahip olan mevcut toplumsallaşma düzeyimizin ürettiği toplumsal sorunların bir devamı olarak ortaya çıkmıştır.¹³

Bookchin'in ekolojik krizin çözümü için ortaya koyduğu ve toplumsal ekoloji hareketinin radikal içeriğini oluşturan bu yol haritası, daha şimdiden ekolojik sorunların kaynağı hakkında bilgi vermiştir. Buna göre ekolojik sorunların kaynağı, toplumsal dünyanın¹⁴ halihazırda devam eden hiyerarşi, tahakküm ve sömürü üzerine kurulmuş olan sistemik yapısıdır: Bookchin'e göre ekolojik sorunlar, insanlığın doğa üzerinde kurduğu tahakkümün bir sonucu olarak yaşanmaktadır. Ona göre, toplumsal dünya içerisinde binlerce yıldır süren insanın insan üzerindeki tahakkümü ve sömürüsü, geldiğimiz noktada, insanın doğa üzerindeki tahakkümüne ve sömürüsüne dönüşerek ekolojik bir krizin yaşanmasına yol açmıştır. Bu tahakküm ve sömürünün toplumsal dünyadan doğal dünyaya taşınması ise, toplumsal dünyanın hiyerarşi temelli yönetimiyle sağlanmıştır. Bu bakımdan mevcut ekolojik krizin kaynağı, toplumsal dünyanın hiyerarşi temelli gelişiminde ve hiyerarşik kurumsallaşmaların toplumsal tarihinde aranmalıdır.

Diğer taraftan aynı yol haritası, ekolojik krizin ortadan kaldırılması için yapılması gerekenler hakkında da bilgi vermiştir. Buna göre, mevcut ekolojik krizi sonlandırmak, bu krizin ortaya çıkmasına neden olan hiyerarşik ve kapitalist toplumsallaşma sistemimize son vermeyi ve yeni bir toplumsallaşma düzeyine geçmemizi gerektirecektir: Bookchin için doğal dünyanın huzura kavuşturulması, ekolojik sorunların ortaya çıkmasında ya da ölçeğinin genişleyerek ağırlaşmasında büyük bir rol oynayan mevcut toplumsal dünyanın yerine ekolojik dengeli, anti-hiyerarşik, toplumsal

¹³ Söz konusu sorunlar için, bazı ülkelerin bütün dünyayı birkaç defa tamamen yok edebilecek kadar yıkıcı bir güce sahip olan nükleer silahlara sahip olmasını, ülkelerin silah sanayisine büyük bütçeler ayırmayı seçip silahlanma yarışını devam ettirmelerini, açlık ve sefaletin dünyanın beyaz olmayan yerleri için neredeyse kalıtsal bir karaktere dönüşmesini, toplumsal cinsiyet ayrımcılığını, eğitim ve sağlık koşullarının gelir dağılımındaki adaletsizliklere paralel bir şekilde gittikçe kötüleşmesini ve diğerlerini hatırlayabiliriz. Bookchin bu sorunları yukarıda ifade ettiğimiz ekolojik sorunlara yakınlaştırarak, dikkatimizi tüm bu sorunların ortaya çıkmasına yol açan toplumsal dünyanın hiyerarşi, tahakküm ve sömürü üzerine kurulu düzenine çekmeye çalışır.

¹⁴ Toplumsal dünya terimi, Bookchin'in *ikinci doğa* olarak isimlendirdiği *insani* dünyayı ifade etmektedir. Bookchin'in gelişimsel bir bütünlüğe sahip olan doğa imgesi ve toplumsal dünyanın söz konusu imge içerisindeki konumu hakkında bilgi edinmek için bkz; bu çalışmanın 2. Bölümü.

özgürlükleri destekleyen ve ekonomik olarak sömürgeci olmayan bir toplumsal dünyanın getirilmesiyle –yani, toplumsal dünyanın huzura kavuşturulması; yeniden kurulmasıyla– gerçekleşecektir. Bu aynı zamanda, hiyerarşik ve kapitalist piyasa toplumunun ürettiği ekolojik sorunlardan tarihsel olarak daha önce ortaya çıkmış olan diğer toplumsal sorunların çözümünü de sağlayacaktır.

Bookchin'in toplumsal dünyanın mevcut yapısı yerine önerdiği yeni-toplumsal yapı modelinde hiyerarşik ve sömürgeci toplumsallaşmanın modern taşıyıcıları olan merkezi devlet yönetimlerine ve kapitalist çıkar gruplarını temsil eden kurumsal mekanizmalara yer yoktur. Yeni-toplumsal yapı modeli, Bookchin'in ekoloji hareketi ile diğer toplumsal mücadele geleneklerini kendi çatısı altında toplanmaya davet ettiği komünalist ideolojinin ilke ve uygulamalarıyla toplumsal dünyaya yerleştirilir ve bu bakımdan, yeni bir politik ve ekonomik sistem idealini içerir. Bu modelde toplumsal iktidar, yerel topluluklara; yerel toplulukların hiyerarşik olmayan politik kurumlarına devredilmiştir. Yerel topluluk üyelerinin özgürlükçü yerel yönetim siyasetini işler kıldığı bu kurumlar –ki bu kurumlar, halk meclisleri ile topluluk konseyleridir– merkezi devlet yönetimlerinin temsili demokrasi uygulamalarının yerine –özgür katılıma ve yüz yüze ilişkilere dayanan– doğrudan demokrasi uygulamalarını geçirir. Ekonomik yaşama kâr odaklı kapitalist ekonomi modeli değil, topluluk temelli-ahlaki ekonomi modeli yön verir ve bu ekonominin denetimi, yine aynı kurumlarla sağlanır. Dahası, yerel topluluk kurumları diğer topluluk kurumlarıyla konfederal bir politik çatı altında bir araya gelerek, özgürlükçü yerel yönetim siyasetinin küresel bir politik ve ekonomik sisteme dönüşümünü de sağlarlar.

Elbette ki komünalist toplum idealine, toplumsal bir mücadele süreciyle ve bu mücadele sürecinin sonunda ulaşılacaktır. Ancak bu mücadele, sadece ideolojik bir mücadele olmayacak; ussal geçerliliğini doğal dünyanın ve doğal bilincin diyalektik-doğalcı gelişimine borçlu olan nesnel bir etik öğretinin yol göstericiliğiyle sürdürülen etik bir mücadele de olacaktır. İnsanlığın toplumsal tarih içerisinde tecrübe ettiği özgürlükçü ve eşitlikçi deneyimlere ilham kaynağı olarak bağlanan bu etik, Bookchin'in diyalektik doğalcılık adını verdiği varlık-bilimsel öğretisi içerisinde gelişen doğa felsefesinin bir toplumsal gelişme ve ilerleme kuramına doğru yaşadığı dönüşümün en birleştirici

yönünü de temsil edecektir. Bu da bizleri daha en baştan Bookchin'in doğa, toplum ve insan anlayışının felsefi temellerini oluşturan diyalektik doğalcılık öğretisini öğrenmeye; söz konusu öğretinin toplumsal ekolojinin ifade ettiği yenilikçi düşüncelere nasıl düşünsel bir zemin olduğunu soruşturmaya sevk edecektir.

İlerleyen bölümlerde daha açık bir biçimde göreceğimiz şey, Bookchin'in ekolojik kriz olgusuna karşı ortaya koyduğu görüşlerin, hem ekoloji hareketine hem de liberter sol geleneğe büyük eleştiriler içerdiği ve takip edilebilecek yeni bir ekolojist-toplumsal mücadele kuramı sunduğu olacaktır. Sözgelimi Bookchin'in diyalektik doğalcılık öğretisi, ekoloji hareketine doğal dünyayla toplumsal dünyayı birbirine karşıt gerçeklikler olarak konumlandırmadan ya da birini diğerine indirgmeden organik bir akılcı tutumla bir arada düşünebilme becerisi kazandıracaktır. Daha genel bir açıdan bakıldığında, toplumsal ekolojinin, ekolojik sorunları bir takım yasal düzenlemeler, idari planlamalar ve teknik/teknolojik ilerlemelerle çözmeye çalışan çevreci bakış açısını ya da mistik deneyimlerle kozmik bir birlik isteğine kapılmayı çekici gösteren; biyosferik demokrasi talebinde bulunurken insan türünün en özel evrimsel yeteneklerini hiçe sayıp onları akıllı pirelere dönüştüren ve bireysel kurtuluşları yücelterek toplumsal kurtuluşu düşleyemeyen derin ekoloji temelli yaklaşımları geride bıraktığı ve bizlere ekolojik sorunların gerçek nedenlerini keşfettirerek bu sorunların kalıcı bir biçimde nasıl çözülebileceğini öğrettiği görülecektir.

Diğer taraftan komünalist ideoloji, kapitalizmle mücadelede fabrika yönetimini işçi komitelerine teslim etmeyi ve grev gibi –günümüz koşulları açısından yetersiz– stratejilerle toplumsal değişimleri gerçekleştirmeyi hedefleyen sendikalizmi tarihsel bir mücadele formu olarak imleyip geride bırakırken, Marksizm ve Anarşizm için çok daha incelikli bir politik eleştiri kaynağı haline gelecektir. Bu noktada hemen ifade edebileceğimiz şey, Bookchin açısından Marksizmin, toplumsal antagonizmaları dar sınıf analizleri yoluyla çözümleyerek, bu antagonizmaları gizemleştirilmiş bir proleter sınıfın devrimci mücadelesi ile ortadan kaldırma düşüncesine saplanan ve böylelikle de toplumsal çelişkilerin esas belirleyicisi olan hiyerarşi ve tahakküm olgularının tarihsel rolünü kavrayamayan bir ideoloji olduğudur. Buna bağlı olarak Bookchin'e göre, ekolojik sorunlar gibi sınıf-ötesi sorunlar da Marksizmin sınırları içinde kalarak açıklığa

kavuşturulamayacak; Marksizmin güncellenmiş versiyonlarıyla bu sorunların üstesinden gelinemeyecek ve dolayısıyla toplumsal dünyanın hiyerarşi tanımayan ve ekolojik dengeli bir yeniden kuruluşu bu ideolojiyle gerçekleştirilemeyecektir.

Anarşizm ise, toplumsal ekolojinin eko-anarşizm olarak tek bir kavramla ifade edildiği uzun yıllardan sonra Bookchin'in görüşlerinde, toplumsal iktidarı parçalanamaz noktaya gelene kadar imha etme çabası ve bireyin özerklik ve kendini gerçekleştirme mücadelesine yaptığı aşırı vurgusu nedeniyle günümüzde yürütülebilecek toplumsal bir mücadele sürecinin sahip olması gereken örgütlü bilince ve özgürlüğün kurumsallaşmasına karşı bir engel olarak görülecektir. Bookchin açısından Anarşizm, beledi yönetimlerce kurumsallaştırılabilecek halkın politik ve iktisadi iktidarı karşısında 'liberalizmin özerklik vurgusunun en uç formülasyonu' olarak görülecektir.

Buraya kadar ifade ettiklerimizden sonra, çalışmamızı oluşturan bölümlerin içeriği hakkında bilgi verebiliriz artık. Toplamda altı bölüm olarak tasarladığımız çalışmamızın ilk bölümü, ekoloji hareketinin kısa tarihine ve hareket içerisinde ortaya çıkmış olan çevreci eğilimler ile derin ekoloji temelli yaklaşımlara karşı Bookchin'in yönelttiği eleştirilere ayrılmıştır.

İkinci bölüm, Bookchin'in diyalektik doğalcılık öğretisiyle ilgilenmektedir: Bu bölümde, Bookchin'in diyalektik doğalcılık öğretisi içerisinde geliştirdiği doğa, toplum ve insan anlayışıyla, nesnel ve doğalcı bir temele sahip olan diyalektik doğalcı etiğin toplumsal bir gelişme kuramına doğru yaşadığı dönüşümle, uygarlık tarihi içerisinde ortaya çıkmış olan özgürlük mirası ile egemenlik mirası arasındaki diyalektik gerilime dayanarak kurulan diyalektik tarih öğretisiyle ve söz konusu tarih öğretisinin etik ve politik sonuçlarıyla ilgileneceğiz.

Üçüncü bölümde, organik toplumların ekolojik uyumu gözeten, hiyerarşi karşıtı, eşitlikçi ve özgürlükçü toplumsal yaşantılarıyla ilgileneceğiz: Bu bölüm, dördüncü bölümde ilgileneceğimiz toplumsal dünyanın hiyerarşi temelli tarihsel gelişimini daha iyi bir şekilde açıklayabilmek ve Bookchin'in kendi eserlerinde önemle ve geniş bir

biçimde üzerinde durduğu özgürlük mirasının tarihsel temsilcilerine bir örnek vermek için oluşturulacak.

Dördüncü bölümde, toplumsal dünyayı özgürlük mirası üzerinde kurduğu tahakkümle boyunduruğu altına alarak günümüze kadar varlığını koruyan baskıcı ve sömürgeci bir dünya düzenini ortaya çıkaran hiyerarşik toplumsallaşma sistemiyle ilgileneceğiz: Toplumsal dünyanın hiyerarşi temelli tarihsel gelişimini –bu toplumsallaşma biçiminin insan bilincinde, toplumsal dünyada ve doğal dünyada yarattığı, geniş kapsamlı sorunlarla birlikte– ele alacağız. Bu bölümde Bookchin’in Marksizme yönelttiği eleştirilerle de ilgileneceğiz.

Beşinci bölümdeyse, ekolojik ve toplumsal sorunların ortadan kaldırılmasını sağlayarak toplumsal dünyayı ekolojik dengeli, eşitlikçi ve özgürlükçü bir gelişme çizgisine çekecek olan Bookchin’in komünalist toplum modeliyle ilgileneceğiz: Söz konusu toplum modeline ulaşmak için takip edilecek olan komünalist ideolojinin içerdiği özgürlükçü yerel yönetim siyasetini ve topluluk temelli ahlaki ekonomi modelini – bunlara ulaşmak için işler kılınacak olan toplumsal mücadele yöntemleriyle birlikte– bu bölümde ele alacağız.

Çalışmanın son bölümündeysen, öncelikle çalışma süreci boyunca ele alınan konular için genel bir özet oluşturacağız. Daha sonra Joel Kovel’in toplumsal ekolojiye yaptığı eleştirilerle ilgileneceğiz: Söz konusu eleştirilere Bookchin’in görüşlerini göz önünde bulundurarak bir savunma geliştireceğiz. Ayrıca Kovel’in eleştirileriyle bağlantılı olarak, toplumsal ekolojinin anarşist ideoloji için nasıl incelikli bir eleştiri kaynağı haline geldiğini göreceğiz. Yapacağımız nihai bir değerlendirmeye de çalışmayı sonlandıracağız.

1. BÖLÜM: EKOLOJİ HAREKETİ: TARİHSEL GELİŞME SÜRECİ, GÖRÜŞLER ve BOOKCHİN'İN YAPTIĞI ELEŞTİRİLER

Ünlü iktisatçı Robin Hannel, herhangi bir siyasi stratejiyi formüle ederken atılması gereken ilk adımın ‘dostları ve düşmanları birbirinden ayırt etmek’ olduğunu ifade etmiştir (Hannel, 2014, s. 253): Formüle etmekle kastedilen şey, söz konusu siyasi stratejinin düşünsel çerçevesini yaratmak veya sunumunu gerçekleştirmek olarak anlaşılabilir.

İlgilenilen siyasi stratejinin Bookchin’in özgürlükçü yerel yönetim stratejisi olması durumunda, dost ve düşman ayrımı yapabilmenin kolay olacağını ilerleyen bölümlerde açıkça göreceğiz: Bu kolaylık, Bookchin’in kendi siyasi stratejisini oluştururken dostlarını ve düşmanlarını oldukça açık bir biçimde tanımlamış olması nedeniyle yaşanacaktır.

Ancak özgürlükçü yerel yönetim siyasi stratejisi, Bookchin’in uzun soluklu bir gelişme sürecine sahip olan –toplumsal ekoloji eksenli– görüşlerinin son durağıdır: Bookchin tarafından bu strateji, ekolojik sorunların çözümünü ve ekolojik uyumu gözeten, özgürlükçü bir toplumsal dünyanın kurulabilmesi amacıyla, toplumsal ekolojiyi tanımlayan görüşlerin son halkası olarak geliştirilmiştir. Toplumsal ekolojinin son halkasının içerdiği siyasi strateji tarafından temsil edilmesi ise, teknik olarak, stratejinin kendisinin *ekolojik sorunların kaynağının ne olduğu sorusuna* değil, –diğer toplumsal sorunlarla birlikte– *ekolojik sorunlarımızın çözümünün nasıl sağlanabileceği sorusuna* dönük bir cevap olması nedeniyle gerçekleşir. Bu da stratejinin doğru bir formülasyonu için Hannel’in öne çıkardığı yöntemi kullanmaya ek olarak, ilksel bir sorunun sorulması gerektiğine işaret eder. Söz konusu soru, toplumsal ekolojinin ekolojik sorunlarımızın çözümü için *neden* politik bir stratejiyi *şart* koşturudur.

Sorunun cevabı, Bookchin’in politik stratejisini var eden düşünsel temellerde, ekolojik sorunların kaynağının ne olduğu sorusuyla bağlantılı olarak toplumsal ekolojinin geliştirdiği temel savunularda aranacaktır. Dolayısıyla stratejinin doğru bir şekilde formüle edilmesi, stratejinin içinde yer aldığı düşünsel matrisin; toplumsal ekolojinin

formülasyonunu gerektirecektir. Bu bakımdan stratejiyi formüle etmek için atmamız gereken ilk adım da stratejinin dostlarını ve düşmanlarını belirlemekten daha çok, stratejiyi yaratan düşünsel matrisin hangi temel savunular üzerine kurulduğunu açıklığa kavuşturmak olacaktır.

Önemli bir riskin varlığına ve söz konusu riski göğüslemenin entelektüel zorluğuna rağmen, Hannel'in siyasi stratejilerin formülasyonu için öne çıkardığı dost ve düşman ayrımında bulunma yöntemini, ekoloji hareketi içerisinde ortaya çıkan herhangi bir yaklaşımın formüle edilme sürecini başlatmak için kullanabiliriz: Formüle etmekle kastedilen şey, söz konusu görüşün sunumunu gerçekleştirmek olarak anlaşılmalıdır.

Buradaki risk, ekolojik sorunlar için öne çıkan –olası iyimser, uygun– bir yaklaşımın, bir diğer yaklaşımın formülasyonu lehine düşmanlık kategorisi içerisinde tanımlanmaya mahkûm edilme ihtimalidir. Böyle bir ihtimalin gerçekleşmesi, söz konusu yaklaşımlar arasında olan bilgi-kuramsal karşıtlığın, görece daha katı olan politik karşıtlıkla; entelektüel karşıtlığın, entelektüel düşmanlık ile anılmasına da yol açabilir.

Kaldı ki bu riski göğüslemek daha en baştan, ekolojik sorunlarla ilgili olarak tartışılan temel konuların müphem doğaları tarafından zorlaştırılmıştır: Ekolojik sorunların *nesnel* nedenlerinin ne olduğundan; insanlığın verili gerçeklik içerisindeki konumunun/anlamının ne olduğuna veya insanlığın ekolojik sorunlara karşı üstlenebileceği etik sorumluluğun neye karşı ve ne derecede kullanılması gerektiğine kadar çeşitlendirilebilecek soruların ortaya çıkardığı konular, entelektüel kesinliğe ya da söz konusu konularla ilgili olarak kesin yargılarda bulunmaya kolaylıkla müsaade edebilecek türden konular değildir. Bu sorular için verilebilecek her cevap, görelilik ağına takılmayı göze alarak verilecektir.¹⁵

¹⁵ Elbette ki bununla, ekolojik sorunların ortaya çıkmasında büyük bir sorumluluğa sahip olan güçlerin –halihazırda uluslar arası ölçekte çalışan kirletici pazar toplumunun bütün koruyucularının– aklanabileceği kuramsal bir zeminin bulunabileceği kastedilmemektedir. Böyle bir zemin arayışına girişen bir aklın varacağı en iyi sonuç, ekolojik sorunlara sahip olduğumuz için kendimizi tebrik etmemiz gerektiğini keşfetmek olacaktır. Görelilik vurgumuzu, ekolojik sorunların altta duran nedenlerini daha iyi bir şekilde açıklayabilecek bir yaklaşımın ortaya çıkma ihtimalini gözettiğimiz için yapmaktayız.

Herhangi bir ekolojik yaklaşımın formülasyonu için Hannel'in dost ve düşman ayrımında bulunma yöntemini kullanmayı uygun bulmamızın gerekçesi ise, yöntemin riskini başarılı bir şekilde göğüslememiz halinde elde edebileceğimiz kazanımlardır.

Entelektüel kargaşalara kurban edilemeyecek kadar kritikleşen ekolojik sorunların nedenlerini anlamak için uygun bir bilgi-kuramsal temelin varlığına duyduğumuz ihtiyacın hemen karşılanması gerekliliği ve 'eksik ya da çarpıtılmış bir yaklaşımın peşinden gitme ihtimali'nin ekolojik sorunların çözüm sürecine verebileceği zararlar göz önüne alındığında, hareketi temsil eden yaklaşımlara karşı hem hassas olmanın hem de tetikte kalmanın gerekeceği açıktır. Hassasiyet, ekolojik sorunların çözümü için öne çıkan uygun bir yaklaşımın düşünsel izleklerini fark etmeyi, söz konusu yaklaşımın benimsenmesini ve koruma altına alınmasını sağlayacaktır. Tetikte kalma gerekliliğinin yerine getirilmesi ise, koruma altına alınan yaklaşıma karşı diğer yaklaşımlardan gelebilecek önemsiz itirazların önünü almayı sağlayacak ve daha iyisi, ekolojik sorunların gerçek nedenlerini gözlerden saklayarak sorunları ağırlaştırabilecek yaklaşımlara karşı bir saldırı olanağı yaratacaktır.¹⁶

Tam olarak bu noktada, herhangi bir ekolojik yaklaşımın formülasyonu için, Hannel'in yöntemini kullanmayı tercih etmemiz doğru olacaktır. Çünkü yöntemin ruhu, ekolojik sorunların çözümü için ortaya çıkan yaklaşımlar arasında yapmak zorunda olduğumuz bilgi-kuramsal seçimin gerçekleştiği düşünsel platformun hassas ve tehlikeli karakterine oldukça uygundur. Dost ve düşman ayrımında bulunma yöntemi, dostların ve düşmanların belirsizleşebildiği ekolojik tartışma alanında ihtiyaç duyduğumuz ihtiyat ve cesareti canlı tutacak ve neticede sorunların kaynağı ve çözümü için ortaya çıkan en uygun yaklaşımı benimsememizi ve entelektüel bir kararlılıkla korumamızı sağlayacaktır.

¹⁶ Ekolojik sorunların çözümü için, ekolojik sorunların ortaya çıkmasında büyük bir sorumluluğa sahip olan güçlerin –söz gelimi, merkezi devlet yönetimlerinin veya uluslararası şirketlerin de– 'iyimser' çalışmalar yaptığı gerçeği, tetikte kalmanın gerekli olduğuna daha güçlü bir şekilde işaret etmektedir: Kavalcının peşinden giderek nehir suyunda boğulan farelerin yaşadığı trajedinin, ekolojik sorunların sorumlularının peşinden giden insanlık tarafından gerçek dünyada canlandırılması şaşırtıcı olmayacaktır (Oldukça öğretici olan bu benzetmenin başka kişiler tarafından da kullanıldığını zannetmekteyiz).

Bu bakımdan, söz konusu riske rağmen, toplumsal ekolojinin formülasyonunu Hannel'in dost ve düşman ayrımında bulunma yöntemini kullanarak başlatmanın daha doğru olduğunu ileri sürmekteyiz: Böylesi bir deneme; ifade ettiğimiz riskle yüzleşmemize, toplumsal ekolojinin formülasyonunu gerçekleştirmemize ve –belki de– bu riskin üstesinden gelerek ekolojik sorunların çözümü için ihtiyaç duyduğumuz uygun yaklaşımı öne çıkarmamıza olanak sağlayacaktır.

Bu belirlenimlerden sonra, toplumsal ekolojinin formülasyonu için atacağımız ilk adımı daha açık bir biçimde ifade edebiliriz: Yapacağımız şey, toplumsal ekolojinin ekoloji hareketi içerisinde ortaya çıkan farklı yaklaşımların ortaklaşa bir biçimde sahip olduğu temel düşünme biçimlerine ve benzer çözüm önerilerine karşı yönelttiği eleştirilerin neler olduğunu saptamak olacaktır: Tam da bu eleştiriler, bizleri –içerdiği politik stratejiyle birlikte– toplumsal ekolojinin formülasyonu için ihtiyaç duyduğumuz düşünsel temellere götürecektir. Fakat bu da daha en baştan; ekoloji hareketinin tarihsel gelişimi hakkında bir iç görüş kazanmamız; hareketin gelişimi sırasında ortaya çıkan bazı görüşlerle ilgilenmemiz ve bu görüşleri kategorize etmemiz gerektiği anlamına gelecektir.

1.1. EKOLOJİ HAREKETİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ

19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında ABD'deki doğal yaban/yaşam alanlarının korunması için gerçekleştirilen eylemlere etkide bulunan *Amerikan çevre-korumacılığı*¹⁷ ve yine aynı dönemlerde ABD ile İngiltere'de faaliyet gösteren bir dizi çevreci kulübün/derneğin¹⁸ çabasını hariç tutarak, insanlığa dönük ilk ciddi ekolojik uyum çağrılarının 20. yüzyılın ortalarında yapılmaya başladığını ifade edebiliriz. Bu

¹⁷ Çevre sorunlarının yoğun bir şekilde yaşanmadığı ancak gelişmekte olan kapitalist toplumsallaşmanın yıkıcı etkisini –kır yaşamından uzaklaşma, kentleşme ve sanayileşme olguları aracılığıyla– yavaş yavaş hissettirmeye başladığı bir dönemde *Henry David Thoreau* (1817-1862) ve *John Muir* (1838-1914) tarafından yükseltelen Amerikan çevre-korumacılığı, doğayla iç-içe yaşama düşüncesine sarılmış ve yaban yaşam alanlarının insan eylemlerinden korunması gerektiğini savunmuştu. Thoreau, “yaban hayat alanlarının insanların maddi refahı için değil, ama tinsel yenilenmeleri ve eğitimi için” korunması gerektiğini vurgularken Muir için “doğa, kutsal bir tapınaktı” (Ünder, 1996, s. 88-89).

¹⁸ Bu kulüp ve dernekler için İngiltere'deki Alpçilik Kulübü (1857), Açık Alanları Koruma Derneği (1865), Kraliyet Kuşları Koruma Derneği (1865) ve ABD'deki Apalachian Dağcılık Kulübü (1876), Portland Dağcılık Kulübü (1876), Ulusal Audubon Topluluğu (1885) ve Sierra Kulübü (1892) zikredilebilir (Yardımcı, 2006, s. 28).

dönemlerdeki ekolojik bilinç, II. Dünya Savaşı'nın biyosfer çapında yarattığı yıkımın taze anılarıyla, 1950'li yıllarda ABD ile eski SSCB'nin yaptığı nükleer denemelerin korkusuyla,¹⁹ tarımsal üretimde kullanılmaya başlanan DDT türü pestisitlerin zararlı etkileriyle ve sağlık sistemindeki iyileştirmelere bağlı olarak hızlanan nüfus artışının doğal kaynaklar ve ekonomik kalkınma ideali üzerinde yaratabileceği baskının paniğiyle şekilleniyordu.

Döneme ait ekolojik bilinç, Aldo Leopold'ün 1949'da *A Sand County Almanac* (Bir Kum Yöresi Almanağı)²⁰ adıyla yayımlanan eseri, Rachel Carson'ın 1962'de yayımlanan *Slint Spring*'i (Sessiz Bahar)²¹ ve Murray Bookchin'in 1964'te yayımlanan *Ecology and Revolutionary Thought* (Ekoloji ve Devrimci Düşünce)²² adlı makalesiyle

¹⁹ "Bu denemeler ıssız bölgelerde yapılıyordu. Patlamanın gücüyle atmosferin yukarı tabakalarına savrulan nükleer maddelerin orada zararsız hale gelinceye kadar kalacağı sanılmaktaydı. Ama ABD'li fizikçiler 1954'te tüyler ürpertici bir keşifte bulundular. Her nükleer denemeyi takip eden haftalarda ABD'nin deney sahasından uzak çeşitli yerlerine radyoaktif yağmurlar yağıyordu. Kısa zamanda, bu radyoaktif yağmurun, sadece ABD'ye değil, dünyanın her tarafına yağdığı, denemelerden ortaya çıkan çeşitli maddelerin ekosistemde yayıldığı anlaşıldı. Bunların arasında, strosiyum (Sr-90) adlı radyoaktif maddenin, kimyasal olarak kalsiyumun yerini aldığı; tüm kalsiyumlu besinler, örneğin anne sütü yoluyla çocukların vücuduna girip, kemiklerde yerleştiği, kan kanserine neden olduğu saptandı" (Kışlalıoğlu ve Berkes, 2014, s. 67).

²⁰ Leopold tarafından *The Land Ethic* (Toprak/Yeryüzü Etiği) olarak adlandırılan *Almanağın* son bölümü, insan-merkezci bir doğa imgesinin ve gündelik yaşam pratiğinin karşısına çevre-merkezci bir bakışı ve etik anlayışı çıkardığı için dönemin ekolojik bilinci için öncü bir metin haline gelmiştir. Söz konusu bölümün sunduğu etik anlayış, insan türünün diğer canlılar ve doğal varlıklar gibi yeryüzünün sade bir üyesi/ekolojik yurttaşı olduğu kabulüne ve insanlığın doğal dünyaya ve içinde barındırdığı canlı türlerine karşı etik bir sorumluluğunun olduğu iddiasına dayanmaktadır (Ünder, s. 14 ve 208-209). *Toprak Etiği* açısından insani "bir eylem, biyotik topluluğun bütünlüğünü, dengesini ve güzelliğini koruduğu ölçüde doğru; ekolojik dengeyi bozduğu, tahrip ettiği ölçüde yanlış" kabul edilmelidir (Leopold'den aktaran Ertan, 2015).

²¹ 1950'li yıllardan itibaren tarımsal üretimde yoğun bir şekilde kullanılmaya başlanan böcek öldürücü ilaçların böcekleri yiyen kuşları da öldürdüğünü ve böyle giderse ilkbaharda kuşların sesinin duyulamayacağını *Slint Spring*'de dile getiren Carson, kimya sanayisinin faaliyetlerine karşı ABD kamuoyunda ekolojik bir karşıtlığın ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. "Doğanın kontrolü" gururla algılanan bir ifadedir diyordu Carson ve şöyle devam ediyordu: "Doğanın insanlığın rahatı için var olduğu sanısı, biyoloji ve felsefenin taş devrinde doğmuştur. Uygulamalı böcekbilimin kavram ve uygulamaları çoğunlukla bilimin Taş Çağı'ndan kaynaklanır. Bizim korkutan kötü talihimiz, böylesine ilkel bir bilimin kendini en modern ve korkunç silahlarla donatması, bunları böceklerle yönelttiğinde aynı zamanda dünyaya da yöneltiyor olmasıdır" (Carson, 2011, s. 297). Carson'ın bu düşünceleri kendisinin, ABD'nin tarımsal üretimini az-gelişmiş bir ülkenin üretim düzeyine düşürmeye çalışan 'sinsi bir etki', 'dünyayı böceklerle teslim etmek isteyen cahil ve histerik bir kadın' olarak suçlanmasına neden olmuştu (Ünder, a.g.e, s. 3).

²² Ekolojik sorunlarla 1952 yılında yayımladığı *The Problem of Chemicals in Food* (Yiyeceklerdeki Kimyasallar Problemi) adlı makalesiyle, pestisitlerin ve genel olarak büyük ölçekli-endüstriyel tarımın zararlarına dikkat çekerek ilgilenmeye başlayan Bookchin, bu ilgisini 1962 yılında benzer konuları işleyerek yazdığı *Our Synthetic Environmental* (Sentetik Çevremiz) adlı eseriyle sürdürmüştür. Bookchin'in dönemin ekolojik bilincine radikal bir içerik kazandıran;

yazınsal alanda görünürlük kazanmaya başlamıştır. Takip eden yıllarda ekolojik sorunların olası sonuçları daha fazla kişi tarafından önemsenmeye başladığı için, bu sorunların neden ortaya çıktığı ve nasıl ortadan kaldırılabilceği hakkında görüş bildiren çalışmaların sayısında bir artış yaşanmıştır. Ekoloji hareketinin yazın matrisinin genişlemesine olanak sağlayan bu çalışmalar da taşıdıkları ortak özellikler aracılığıyla, ekoloji hareketinin farklı düşünsel çizgilerini/geleneklerini yaratmış ve neticede insanlığın ekolojik uyum lehine yürüttüğü eylemlere düşünsel bir arka plan oluşturmuştur.

Ekolojik sorunların kaynağı ve çözümü hakkında görüş bildiren diğer çalışmalar için, ilk olarak Kenneth E. Boulding'in 1966 yılında *The Economics of the Coming Spaceship Earth* (Gelecek Uzaygemisi Dünyasının Ekonomisi) adıyla yayımlanan makalesini hatırlatabiliriz. Boulding, ekolojik sorunlarla ekonomik büyüme ideali nedeniyle; iktisadi bir açıdan ilgilenmiştir. O, çevre sorunlarının sürdürülebilir olmayan ekonomik etkinlikler nedeniyle ortaya çıktığını, bu sorunların, ekonomik kaynakların azlığıyla birleşerek ekonomik büyüme idealini engelleyeceğini ve bu nedenle ekonomik etkinliklere yön veren ekonomi modellerinin sürdürülebilir ekonomi modellerine dönüştürülmesi gerektiğini savunmuştur (Aslan, 2010, s. 23-24).²³ Ona göre, üretim hacmini sınırsızca arttırmayı hedefleyen, sürdürülebilir olmayan *kovboy ekonomilerinden*, “hanehalkları (tüketiciler) ve firmalar (üreticiler) gibi temel iki karar biriminin yanında; tükenbilir kaynaklar ve atıkların yok edilmesi süreçleri”ni de önemseyen *uzaygemisi ekonomilerine* geçilmelidir (Aslan, a.g.e, s. 25).

ekolojik sorunların doğal dünyaya uygulanan tahakküm nedeniyle yaşandığını; doğaya uygulanan bu tahakkümün, toplumsal dünyanın hiyerarşi temelli gelişimi doğrultusunda yaşanan insanın insan üzerindeki tahakkümünün bir devamı olarak ortaya çıktığını ve çözüm için hiyerarşik olmayan bir toplumsal dünyanın kurulması gerektiğini belirten görüşleri ise, 1964 tarihli *Ecology and Revolutionary Thought* adlı makalesinde bir araya getirilmiştir.

²³ Boulding, sürdürülebilir ekonomilere geçmenin gerekli olduğu düşüncesini, iktisat çalışmalarında kullandığı genel sistem teorisinin metodolojisine uygun düşecek bir şekilde ortaya koymuştur. Ludwig von Bertalanffy ve Norbert Wiener gibi kişilerce ortaya konan sistem teorisi için bkz; (Kaban, 1994). Boulding'in sürdürülebilir bir ekonomi modeli olarak sunduğu *uzaygemisi ekonomi modelini* genel sistem teorisiyle nasıl ortaya koyduğunu gösteren bir çalışma için bkz; http://arachnid.biosci.utexas.edu/courses/THOC/Readings/Boulding_SpaceshipEarth.pdf [Erişim Tarihi: 02.04.2018].

Lynn White’ın *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* (Ekolojik Sorunlarımızın Kökenleri) başlıklı makalesi, ekolojik sorunların felsefi-dinsel temellerinin bulunduğu; bu sorunlara –Batı Dünyasının benimsediği Hristiyanlık dini ile güçlenen– insan-merkezli, Batılı dünya görüşünün neden olduğuna dikkat çekmiştir (Ünder, a.g.e, s. 18). White’a göre, “daha çok bilim ve daha çok teknoloji sorunları çözemeyecektir”: Ekolojik sorunların felsefi-dinsel temelleri olduğu için bu sorunlar için aranan çareler de felsefi-dinsel bir temele sahip olmalıdır. O, “Hristiyanlığın başka bir koluna, Aziz Francesco’nun yoluna dönmeyi” önermişti (Ünder, a.g.e, s.18).

Paul Ehrlich’in 1968 yılında yayımlanan *The Population Bomb* (Nüfus Bombası) adlı kitabı ile yine aynı yılda yayımlanan Garrett Hardin’in *The Tragedy of the Commons* (Ortak Kaynakların Paylaşımı Trajedisi) adlı makalesi, ekolojik yazın alanında ortaya çıkan çalışmaların Neo-Maltushçu versiyonları olmuştur. Ekolojik sorunların kaynağını insan nüfusunun artışına bağlayan Neo-Maltushçu yaklaşım, kendini Ehrlich’in şu sözleriyle tanıtmıştı: “[Çevresel] bozulmanın nedenler zinciri, onun kaynağına doğru kolayca izlenebilir. Aşırı derecede çok araba, aşırı derecede çok fabrika, aşırı derecede çok deterjan, aşırı derecede çok böcek öldürücü, çoğalan duman, yetersiz lağım suyu arıtma tesisleri, çok az su, çok fazla karbondioksit –bunların hepsi kolayca *aşırı derece çok insana* kadar kolayca izlenebilir” (Ehrlich’ten aktaran Ünder, a.g.e, s. 16).

Hardin, ilk olarak, çevre kirliliği sorunu da dâhil olmak üzere, yol açtığı birçok olumsuz sonuçla birlikte düşünmemizi istediği ortak kaynakların kullanımındaki trajediye dikkat çekmişti. Bu trajedi, *homo-economicus*un ekonomik gelişme arzusu ile ortak kaynakların azlığı arasındaki uzlaşmazlıktır: “Her insan kendini, sürüsünü sonsuzca artırmaya zorlayan bir sisteme –sınırlı bir dünya içine– kilitlemiştir”, diyordu Hardin. Daha sonra bu trajediye insan nüfusunun istenmeyen artışını ekleyen Hardin, trajedinin sürdürülmesinin mümkün olamayacağı sonucuna varıyordu. Hardin için ortak kaynak paylaşımının trajik görünümüne son verebilmenin; “başka ve daha değerli özgürlükleri koruyabilme ve besleyebilmenin tek yolu doğurma özgürlüğünden, üstelik bir an önce vazgeçmekti” (Hardin, 1968).

60'ların son yıllarından 80'lere kadar devam eden zaman içerisindeyse, ekolojik sorunların kaynağı ve çözümü hakkında görüş bildiren bağımsız çalışmalara ek olarak; ekolojik uyum çağrısında bulunan bilimsel çalışmalar yayımlanmış, ulusal ve bölgesel düzeyde ses getiren çevreci eylemler gerçekleştirilmiş,²⁴ uluslararası düzeyde katılımın sağlandığı çevre konferansları düzenlenmiş,²⁵ sivil toplum örgütleri²⁶ ve devletlerarası desteğe sahip olan kurumsal mekanizmalar²⁷ kurulmuş ve böylelikle insanlığın ekolojik sorunlara olan ilgisi küresel bir nitelik kazanmıştı.

Söz konusu dönemler içinde Arnae Naess, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary* (Sığ ve Derin/Uzun Erimli Ekoloji Hareketleri) adıyla yayımladığı 1973 tarihli makalesinde, *sığ ekoloji* ile *derin ekoloji* arasında bir ayrım gidiyor; insanlığın ekolojik uyum lehine gelişen bilincinin çevre-merkezci bir düşüncenin ve duyumsanın rehberliğiyle derinleştirilmesi gerektiğini öne çıkarıyordu. Françoise d'Eaubonne, 1974 tarihinde yayımlanan *Féminisme ou la Mort* adlı

²⁴ Bu eylemlerin dikkat çeken ilk örnekleri ABD'de ve Hindistan'da ortaya çıkmıştır. California'nın Santa Barbara kıyılarına 80.000 ila 100.000 varil petrolün sızmasına neden olan patlama sonrasında Kongre üyesi Pete McCloskey ve Harvard'lı Deniz Heyes'in organizatörlüğüyle, 1970 Nisanında oldukça kalabalık bir yürüyüş gerçekleştirilmişti: Ülke çapında, "20 milyon insan petrol sızıntılarını, çevreyi kirleten fabrikaları, zehirli atıkları, lağım sarfiyatını, pestisitleri, otobanları, yaban hayatın kaybolmasını, türlerin yok olmasını protesto etmek için ayaklanmıştı" (<https://gaidergi.com/22-nisan-dunya-gunu/>). Hindistan'ın Garhwal bölgesinde ortaya çıkan Chipko Hareketi ise, Hükümet kontrolünde gerçekleştirilen orman kesimlerine Gandhici şiddet içermeyen toplumsal direniş yöntemiyle –Satyagraha ruhuyla– yürütülen sivil protestolarla karşı koymuştu. En etkili eylemini Goura Devi liderliğinde toplanan 28 kadınla gerçekleştiren hareket, ağaç kesimleri sırasında ağaçlara siper olarak kesimleri engellemiş ve Hükümet'e ağaç kesimleri konusunda geri adım attırmıştı (Shiva ve Bandyopadhyay, 1986).

²⁵ 1968 yılında UNESCO'nun Paris'te düzenlendiği Biyosfer Konferansı'nı bu konferansların öncüsü olarak hatırlatabiliriz. 60 ülkeden gelen 300'den fazla delegenin katıldığı bu konferansta biyosferin korunması ve biyosfer kaynaklarının rasyonel kullanımı üzerine konuşulmuştu (<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001471/147152eo.pdf>). 1971'de İsviçre'nin Founex şehrinde düzenlenen ve çevre-kalkınma alanında çalışan 27 uzmanın kendi görüşlerini bildirdiği panelden sonra yayınlanan rapor ise, "çevre ve kalkınma politikalarının entegrasyonunu öneriyordu" (Marin ve Yıldırım, 2004, s. 482).

²⁶ Bu örgütlerin bilinen ilk örneklerini 1969 yılında kurulan *Friends of The Earth* (Dünyanın Dostları) ve 1971'de kurulan *Greenpeace* örgütü temsil eder. İki örgütün uluslararası örgütlenme faaliyetleri halen sürmektedir; (<https://www.foei.org/>, <http://www.greenpeace.org/turkey/tr/>).

²⁷ Ulus devletlerin ekolojik sorunlarla ilgili olarak geliştirdiği faaliyetler, 1968 yılında toplanan Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun 2398 sayılı kararına bağlı olarak düzenlenen 1972 tarihli Stockholm Konferansı'yla başlamıştır. Konferans sonrasında yayınlanan deklarasyon, "çevresel sorunların 'küresel' boyutuna işaret etmiş ve sorunların çözülmesinde, büyük-küçük yahut gelişmiş-azgelişmiş ülke ayrımı yapmadan küresel işbirliğinin gereğine dikkatleri çekmiştir" (Marin ve Yıldırım, a.g.e, s. 413). Konferansı takip eden yıl içerisinde *BM Çevre Programı* (UNEP) adında kalıcı bir komisyon kurulmuş ve 1983 yılında kurulan *Dünya Çevre ve Kalkınma Komisyonu*'nun (WCED) temelleri atılmıştır.

çalışmasında, toplumsal dünyanın ataerkil kontrolünün, kadınların ve doğal dünyanın sömürülmesine yol açtığını; aşırı nüfus artışının ve çevresel yıkımların bu sömürünün dönemsel göstergeleri olduğunu belirtiyor ve toplumsal dünyanın *eko-feminist* ilkelerce dönüştürülmesi gerektiğini savunuyordu.²⁸ Yine bu dönemler içinde Friedrich Schumacher “*Küçük Güzeldir*”ini yazar²⁹ (1973). Richard Routley, çevre sorunları ile başa çıkmak için Batı’daki geleneksel etik sistemlerin yetersiz kaldığını ve yeni bir etik gerektiğini ortaya atar (1973). (Theodor) Roszak, mekanist doğa bilimini suçlu bulur (1974). (John) Passmore 1974’de, çevre sorunlarını Batı uygarlığının düşünsel geleneklerine bağlayan yorumlara karşı bir cevap olarak *İnsanın Doğaya Karşı Sorumluluğu* adlı ünlü eserini yazar” (Ünder, a.g.e, s. 14).

70’lerde ortaya çıkan bilimsel çalışmaları temsil edebilecek en önemli çalışma, 1972 yılında Roma Kulübü tarafından MIT’e hazırlatılan *Limits of Growth* (Büyümenin Sınırları) adlı rapor olmuştur. Rapor, “hızlanan endüstrileşme, nüfustaki hızlı büyüme, yaygın beslenme yetersizliği, yenilenemeyen kaynakların tükenişi ve çevrenin durumunda kötüye gidiş” gibi küresel ölçekteki kaygıları, büyümenin sürdürülebilirliğini test etmek için kullanılabilecek parametrelere dönüştürmüştü (Dobson, 2016, s. 103). Rapor, söz konusu parametrelere dayanılarak oluşturan modellemelere göre, “ekonomik büyüme bu hızda sürerse, mevcut ekonomik sistemin 21. yüzyılın sonundan önce çökeceğine”; bu çöküşün “aslen kaynakların tükenmesi ve gezegenin atık taşıma kapasitesinin aşılması nedeniyle” gerçekleşeceğine dikkat çekmiş; ekonomik büyümenin sınırları olduğunu savunmuştu (Şahin, 2011, s. 18).

²⁸ *Eko-feminizm*’in temel savunuları ve tarihsel kaynakları hakkında bilgi verebilecek bir çalışma için bkz; (Gaard ve Murphy, 1998). Ekofeminizm yaklaşımının önünü açan Françoise d’Eaubonne’nın görüşleri hakkında daha fazla bilgi edinmek için bkz; ifade edilen çalışmada yer alan Barbara T. Gates’in *A Root of Ecofeminism: Ecoféminisme* adlı makalesi (s. 15-23) ve (http://shodhganga.inflibnet.ac.in/bitstream/10603/143289/5/05_introduction.pdf) [Erişim Tarihi: 02.04.2018].

²⁹ “Schumacher, büyük ölçekli teknolojiye, büyümeye ve kâra vurgu yapan modern iktisat politikalarının, çevresel tahribat yarattığına, çalışma şartlarıyla insanları insanlık dışı hâle getirdiğine ve yaşadığımız gezegene zarar verdiğine inanmaktadır. Bu bağlamda *Küçük Güzeldir*’de ‘devliğe tapınmanın’ yol açtığı insani ve çevresel tahribatı ele alır, çözüm olarak da ‘yerelleştirme’ düşüncesini ortaya koyar. İktisadi hayat için ‘en akılcı’ yöntem olarak üretim, tüketim ve örgütlenme biçiminin olabildiğince yerel ve küçük yapılanmalarla olmasını önerir. Ayrıca yerel ihtiyaçlar için yerel kaynakların kullanımını tavsiye eder” (Akkuş, 2011).

70'lerin ekolojistleri arasında olan Naess'in görüşleri, üzerinde durulmayı gerektirecek bir değerdedir. Çünkü Naess'in görüşleri –sonradan David Foreman, Bill Devall, George Sessions ve Gary Snyder'la geliştirilecek; gizemci/mistik ekolojiler ve Earth First! gibi katı topluluklarca benimsenecek ve Bookchin tarafından karşı çıkılacak– farklı bir ekolojik yaklaşımın; derin ekolojinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu gelişme, ekoloji hareketini oluşturan ve hareketin tanımlanmasını sağlayan temel düşünce gelenekleri arasındaki farklılığın açık bir biçimde belirginleşmesi anlamına gelecekti: Arna Naess'in düşünceleri, çevre-merkezli dünya görüşünün ekoloji hareketi içerisindeki formülasyonu haline gelecek ve insan-merkezli dünya görüşünün buyruklarına bağlı olarak temellendirilen çözüm önerilerinin karşısına çevre-merkezli dünya görüşünü temel alarak geliştirilen bir çözüm denemesi çıkaracaktı.³⁰

Bu doğrultuda ifade edeceğimiz ilk şey Naess'in, "sığ ekolojiyi, kirliliğe ve kaynakların tükenmesine karşı savaşan, esasen gelişmiş ülkelerdeki insanların sağlık ve refahını amaçlayan, korumacı-çevreci bir hareket olarak tanımladığıdır." Ona göre "sığ ekoloji, insan merkezci bir doğa görüşüne sahiptir; doğayı 'kendinde değerli' görmeyip, ona 'araçsal' bir değer atfetmektedir" (Önder, 2013). Naess'in derin ekoloji yaklaşımıysa, temel olarak, doğal unsurların ve gelişim süreçlerinin insan türünden bağımsız bir özsel değerinin olduğunu ve doğal dünyanın kendinde taşıdığı bu değer nedeniyle korunması gerektiğini öne çıkarmaktadır (Önder (2003); Çüçen (2011); Yaylı ve Çelik (2011)).

Bu ayırımdan hareketle Naess, derin ekolojinin ekolojik bilinç düzeyini ve hedeflerini belirleyen bir takım *ilkeler* öne çıkarmıştır.³¹ Ancak bu ilkeler, 'nihai ilkeler'³²

³⁰ Giriş bölümünden hatırlayacağımız üzere, ekoloji hareketi içerisinde ortaya çıkan görüşleri insan-merkezci dünya görüşü ile çevre-merkezci dünya görüşü arasında üstlendikleri konum üzerinden kategorize etmekteydik. Ekoloji hareketinin tarihsel gelişimiyle ilgili ifade edeceklerimiz tamamlandığında bu noktaya geri döneceğiz.

³¹ Naess'in 1973 tarihli makalesinde ele aldığı ve 1986 yılında Session'la birlikte ayrıntılandığı 8 ilke şunlardır: "1-Yeryüzündeki insanların ve insan dışındaki hayatın iyi durumda olması ve serpilip gelişmesi, kendinde değerlidir; içsel bir değere sahiptir. Bu değerler, insan dışındaki dünyanın insanın amaçları için yararlı olmasından bağımsızdır. 2-Hayat formlarının zenginliği ve çeşitliliği, bu değerlerin gerçekleştirilmesine katkıda bulunur. Bu zenginlik ve çeşitlilik, kendi içinde de değerlidir. 3-Hayati ihtiyaçlarını karşılamak dışında, insanların bu zenginliği ve çeşitliliği azaltmaya hiçbir hakları yoktur. 4-İnsan hayatının ve kültürlerinin serpilip gelişmesi, insan nüfusunun ciddi ölçüde azaltılmasıyla mümkün olabilir. İnsan dışındaki hayatın serpilip gelişmesi de daha az bir insan nüfusunu gerektir. 5-Hâlihazırda insanın, insan dışındaki dünyaya müdahalesi aşırı düzeydedir ve durum hızla kötüleşmektedir. 6- Dolayısıyla politikalar değişmelidir. Değişen politikalar, temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkileyecektir. Böyle bir değişikliğin getireceği sonuç, mevcut durumdan derin bir biçimde farklı olacaktır. 7-İdeolojik değişiklik, gittikçe yükselen bir hayat standardını

değillerdir: Derin ekolojinin ilkeleri, farklı dinsel ve felsefi kaynaklarda veya geleneklerde bulunabilecek nihai ilkelerden türetilebilecek, ‘sondan bir önceki ilkelerdir’ (Önder, a.g.y). Bu nedenle derin ekoloji ilkelerinin temellendirilme biçimi, kişiden kişiye göre farklılık gösterebilmektedir.³³

Ortaya konulan temellendirme örnekleri, kişisel yaşantı ve düşüncelerden de beslenen düşünsel sistemler; *ekosofiler*dir: “Ekosofiler, kısmen ekoloji biliminden ilham alan, bütüncü görüş anlamında ‘genel felsefeler’dir. Ekosofi, yeryüzü temelli bir bilgeliktir. Bilimsel bilgidir ve hümanist etikten çıkarsanamayacak daha derin bir bilme biçimini ve yerküreyle bütünleşmenin bilincini ifade etmektedir” (Önder, a.g.y). Naess’in ekosofisi ise, Budizm’den ve Spinoza felsefesinden esinlenen *Ekosofi T* olmuştur.

Ekosofi T’nin nihai ilkeleri, ‘kendini gerçekleştirme’ ve ‘biyosferik eşitlik’ ilkeleridir. Kendini gerçekleştirme ilkesi, insan ve insan-dışı varlıkların kendi potansiyellerine uygun bir tarzda gelişme iradelerine işaret etmektedir. Bu ilke, azami çeşitlilik, azami ortak-yaşam ve özdeşleşme normlarının işler kılınmasını gerektirir (Önder, a.g.y). Çeşitlilik, “hayatın potansiyellerini arttırır, yeni hayat biçimlerine ve bu biçimlerin zenginliğine fırsat verir”. Ortak yaşam, “karmaşık ilişkilerde bir arada varolmayı ve işbirliği yapma yeteneğinin geliştirilmesini” sağlar. Özdeşleşme normu, insanın kendini gerçekleştirme süreciyle ilişkilidir: “Kendini gerçekleştirme, insan benliğinin bir bütün olarak kozmos/evren düzeyine varana kadar, hep kendinden daha büyük bütünlerle özdeşleşmesini gerektirmektedir”³⁴ (Önder, a.g.y). Biyosferik eşitlik ilkesi de insan türünün doğal dünyanın sıradan bir vatandaşı olarak kabul edilmesi gerekliliğine ve

hedeflemekten ziyade, esas olarak hayatın niteliğini değerli kılma (içsel değer taşıyan konumlarda yer alma) yönünde olacaktır. Bu sayede de büyüklük/irilik ile yücelik arasındaki farka ilişkin derin bir bilinç oluşacaktır. 8-Yukarıda ifade edilen hususlara katılanlar, gerekli değişiklikleri gerçekleştirmeye çalışmakla doğrudan ya da dolaylı olarak yükümlüdürler” (Naess’ten aktaran Önder, 2003).

³² “Nihai ilkeler, kendisi başka ilkelerden çıkarsanamayan ama başka ilkelere kaynaklık edebilecek ilkelerdir” (Önder, a.g.y).

³³ İlkelerin temellendirilmesi için tanınan bu serbestlik, derin ekolojiyi eklektik bir yaklaşım haline getirmiştir. Bu ekolojik yaklaşımda “Hristiyanlıktan Heideggerci felsefeye, Taoizm, Budizm ve avcı-toplayıcı kabile dinlerinden Batı metafiziğine, Amerikan Kızılderili kültüründen Avrupa romantizmine, Spinoza’dan 1960’ların karşı kültürüne kadar her şeyden bir miktar bulunmaktadır. Bir ‘potpori’yi andıran kavramsal ve düşünsel mozaik temelinde yükselmektedir” (Yaylı ve Çelik, 2011).

³⁴ “Özdeşleşme sınırları ne kadar geniş olursa, kendini gerçekleştirme o kadar tam olur. Özdeşleşilebilecek en son sınır evren olduğundan, tam kendini gerçekleştirme bütün evreni - çevreyi- kendi’nin bir uzantısı olarak algılamayı ve korumayı gerektirir” (Çüçen, 2011).

özsel değerini kendi varoluşunda barındıran tüm yaşam formlarının kendilerini gerçekleştirme hakkına eşit bir biçimde sahip olduğuna vurguda bulunur (Önder, a.g.y).³⁵

1980’lerden günümüze kadar geçen zaman aralığında ise; derin ekoloji yaklaşımı *Earth First!* topluluğu tarafından katılaştırılmış, Marksist teori ekolojik sorunlara uyarlanmış, *sürdürülebilir kalkınma* çağrıları sıklaştırmaya başlamış, ekoloji hareketi, farklı ülkelerde kurulan siyasi partiler aracılığıyla toplumsal yönetime etkide bulunan bir hareket haline gelmiş³⁶ ve ulus-devletlerce desteklenen uluslararası komisyonların ekolojik sorunlarla mücadele etmek için yaptığı çağrılar, uluslararası düzeyde katılımın sağlandığı toplantıların gerçekleştirilmesini ve uluslararası bağlayıcılığa sahip olan sözleşmelerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.³⁷

Kuzey Amerika kökenli bir çevre topluluğu olan *Earth First!*, derin ekolojiden devrıldığı çevre-merkezci dünya görüşünün en uç formülasyonlarını canlandırarak derin ekoloji yaklaşımını katılaştırmıştır. Söz konusu uç formülasyonlar, *karşı-insancılık* ve *insan-sevmezciliktir* (mizantropi). Topluluğun çıkardığı dergide (Miss Ann Thropy imzasıyla) yayınlanan bir makalede –derin ekolojinin 4. ilkesini ve Naess’in Ekosofi T’sinin biyosferik eşitlik ilkesini akla getirecek bir biçimde– şu ifadelerle yer verilmiştir:

³⁵ “Naess, biyosferik eşitliğin, bütün türlerin mutlak eşitliği anlamına gelmediğini anlatmak için ‘eşit haklara sahip olmak’ ile ‘eşit kendini gerçekleştirme hakkına sahip olmak’ arasında bir ayırımı gitmektedir. Ona göre, bütün hayat formları için evrensel yaşama hakkından ve kendini gerçekleştirme düzeyinde eşitlikten söz etmek, bütün türlerin ‘eşit’ olduğunu savunmaktan farklıdır” (Önder, a.g.y).

³⁶ Hali hazırda birçok ülkede söz sahibi olan ekolojist partilerin ülke seçimlerinde elde ettiği kazanımların ilk ciddi örnekleri, Belçika ve Almanya’da ortaya çıkmıştır: “Kasım 1981’de iki Belçika partisi (Ecolo, Walloon ya da Fransızca parti ve bu partilere tekabül eden Flaman Agalev) Belçika Parlamentosu’nun Üst Meclisi’ne beş senatör ve Alt Meclisi’ne dört temsilci sokmayı başarıp, 1982’ de yerel meclislerde 120 koltuk elde etti... Alman Yeşilleri ise, Mart 1983’de yüzde 5.6’lık oy oranıyla Bundestag’da yirmi yedi koltuk kazanmayı başardı” (Porritt, 1988, s. 26-27).

³⁷ Bu toplantıların en önemli olanları şunlardır: (I) 1992 yılında BM’nin Brezilya’nın başkenti Rio de Janeiro’da düzenlendiği “Çevre ve Kalkınma” konulu *Rio Konferansı*, (II) Rio Konferansı’ndan beş yıl sonra BM’nin ABD’nin New York kentinde düzenlediği *Rio+5* konferansı, (III) BM’nin Güney Afrika’nın Johannesburg kentinde düzenlediği *Rio+10 Dünya Sürdürülebilir Kalkınma Zirvesi* ve (IV) BM’nin yine Rio’da düzenlediği *Rio+20 Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Konferansı*. Uluslararası bağlayıcılığa sahip olan sözleşmelerin en önemli olanları ise, 1992 yılında gerçekleştirilen Rio Konferansı’ndan sonra hükümetlerin imzasına açılan *İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi* ve *Biyolojik Çeşitlilik Sözleşmesi*’dir. Söz konusu toplantılar ve sözleşmeler hakkında detaylı bilgiler edinmek için bkz; (Marin ve Yıldırım, a.g.e, s.413-426 ve <http://www.intracen.org/itc/events/rio-20/> [Erişim Tarihi: 02.04.2018]).

“Köktenci çevreciler eğer insan nüfusunu yeniden akliselim hale getirecek bir hastalık icat edecek olsalardı, bu herhalde AIDS gibi bir şey olurdu nitekim bunun çevreye olası yararları şaşırtıcı olacaktır. Vebanın feodalizmin çöküşüne katkıda bulunması gibi, AIDS’in de endüstrileşmeyi sonlandırma potansiyeli vardır” (Dobson, a.g.e, s. 89).

Aynı katılık topluluğun eylem tarzında da gözlenmiştir. Bir süre önce diyor Dobson ve şöyle devam ediyor; “*Earth First!* Kaliforniya kızılâğaçlarının gövdelerine, ağaç kesicilerini ağaçları kesmekten caydırmak için çiviler çakmaya başladı. En az bir oduncu, ağaç gövdesinden çıkıp boynuna fırlayan motorlu testereyle ağır yaralandı” (Dobson, a.g.e, s. 89). Dahası topluluk üyeleri olan Dave Foreman ve Bill Haywood, ‘içinde sabotaj ilkelerinin ve sabotajın politik etkililiğinin açıklandığı ve tartışıldığı’ bir *Field Guide* derlemiş ve orada “çivilerin oduncuların erişimini engellemeye yetecek kadar yüksek seviyeye dek çakılması gerektiğini özenle açıklamışlardı” (Dobson, a.g.e, s. 220-221).

Herbert Marcuse ve Andre Gorz’la başlatılan Marksist teorinin ekolojik sorunlara uyarlanma çabası ise, James O’Connor (1998), John Bellamy Foster (1994, 2000, 2002, 2009), Joel Kovel (2003) ve Paul Burkett (2006) tarafından devam ettirilmiştir (Hannel, a.g.e, s. 101). Bu çabanın düşünsel temelleri, Marx’ın kar odaklı kapitalist ekonominin sömürücü ve yıkıcı karakterini gözler önüne seren geleneksel çözümlemelerine³⁸ ve yine Marx’a ait olan *metabolik çatlak teorisine* dayanır.

Marksist ekolojistler tarafından kullanılan metabolik çatlak teorisi, Marx’ın insanlık ile doğa arasında var olduğunu belirttiği metabolizmik³⁹ ilişki hakkındadır. Foster’ın belirttiğine göre Marx bu ilişkinin, kar ve sömürü odaklı kapitalist üretim süreçleri tarafından tahrip edildiğini; çatlatıldığını savunmuştu. Bu savunusu için, dönemin emperyalist güçlerinden olan İngiltere’nin kendi tarımsal üretiminin verimliliğini

³⁸ Ekolojik bir Marksizm’in oluşturulması yolunda kullanılan Marx’ın kapitalizm eleştirilerinin ve devrimci ideallerinin günümüz sorunlarını anlamak ve çözmek için yeterli bir iç görüş sağlamadığını düşünen Bookchin’in bu konu hakkındaki görüşleri için bkz; bu çalışmanın 3. Bölümü.

³⁹ İlişkinin tesisinde ya da kökeninde *emek* süreci bulunmaktadır: “*Kapital*’in temsil ettiği tam gelişmiş ekonomi politiğinde Marx, emek sürecini, ‘insan ile doğa arasındaki bir süreç; insanın kendi eylemleri aracılığıyla, kendisi ile doğa arasındaki metabolizmayı kurduğu, denetlediği, düzenlediği bir süreç’ olarak tanımlamak için ‘metabolizma’ (Stoffwechsel) kavramını kullanır (Foster, 2001, s. 195).

arttırmak için İrlanda'ya karşı uyguladığı 'toprak hırsızlığı' örneğini –Alman kimyager Justus von Liebig'in ve 19'uncu yüzyıldaki toprak krizini inceleyen önemli analistlerin izinden giderek– kullanan Marx, “toprağın besinlerinin yiyecek ve selüloz olarak bazen yüzlerce, binlerce kilometre ötedeki kentlere gittiğini, tekrar toprağa döndürülmek yerine, bu maddelerin ortalığı kirlettiğini ve insan sağlığına büyük zararlar verdiğini iddia ediyordu” (Foster, 2012, s. 23).

Marx, üretim hacmini genişletme adına ortaya çıkan bu zararın –metabolik çatlağın–, ortaklaşmış üreticiler toplumunda güçlenmemesi için, insanlığın, doğayla olan metabolik ilişkisini “burjuva toplumunun yeteneklerinin çok ötesinde ‘ussal’ bir tarzda yönetmek zorunda” kalacağını öne çıkarmıştır (Foster, 2001, s. 195-196). Bu doğrultuda “emek sürecinin ulusal yönetmeliklerle, gelecek nesillerin de ihtiyaçları göz önünde tutularak düzenlenmesi” gerekecekti (Foster, 2001, s. 24).

Sürdürülebilir kalkınma düşüncesi/hedefi ve yeşil ekonomi modeli ise, ekolojik sorunlarla ilgili olarak yürütülen iktisadi tartışmaların güncel versiyonlarını temsil etmektedir. Sürdürülebilir kalkınma düşüncesi/hedefi, 1983 yılında kurulan Birleşmiş Milletler Dünya Çevre ve Kalkınma Komisyonu'nun 1987 yılında *Ortak Geleceğimiz* adıyla yayınladığı rapor sonrasında ün kazanmıştır. “Raporda sürdürülebilir kalkınma, bugünün gereksinimlerini, gelecek nesillerin de kendi gereksinimlerini karşılayabilme olanağından ödün vermeden karşılamak olarak tanımlanmıştır” (Marın ve Yıldırım, a.g.e, s.253). Yeşil ekonomi modeli ise, sürdürülebilir kalkınma hedefini gerçekleştirmeyi gözetmesi bakımından, sürdürülebilir kalkınma düşüncesinin heterodoks iktisat alanındaki bir devamı veya tamamlayıcısı olarak düşünülebilir. Bu kavram, “yeşil siyasal düşüncenin ekonomi ayağını oluşturmakla birlikte, esasen 2009 ve 2011 yıllarında Birleşmiş Milletler Çevre Programı (UNEP) tarafından yayımlanan raporlarda yeni bir içerik kazanmıştır. Örneğin 2011 yılındaki UNEP raporuna göre yeşil ekonomi; ‘insanın refahını ve toplumsal eşitliği sağlarken, çevresel riskleri ve ekolojik kısıtlıkları ciddi biçimde düşüren ekonomik bir model’ olarak tanımlanmaktadır (Yalçın, 2016). Bu model, “dünyanın doğal sermayesini zenginleştirici ya da ekolojik kısıtlıklar ve çevresel riskleri azaltıcı sektörlerdeki yatırımlarla karakterize edilmektedir. Söz konusu sektörler arasında, yenilenebilir enerji, düşük karbon emisyonlu ulaşım,

enerji verimliliğine sahip binalar, temiz teknolojiler, gelişmiş atık yönetimi ve temiz içme suyu sağlanması, sürdürülebilir tarım, sürdürülebilir orman ve sürdürülebilir balıkçılık sayılabilir. Bu sektörlerde yapılacak yatırımların ulusal politika reformları ya da uluslararası politika ve piyasa altyapılarının gelişmesi yoluyla gerçekleştirilmesi ya da desteklenmesi gerekmektedir” (Özçağ ve Hotunluoğlu, 2015).

Ekoloji hareketinin tarihsel gelişimi hakkında bir iç görüş kazanmak için yaptığımız bu kısa sunumdan sonra, bu sunumu gerçekleştirmemizin temel nedenine geri dönebiliriz. Bu neden, toplumsal ekolojinin –içerdiği politik stratejiyle birlikte– doğru bir formülasyonunu sağlamaktı. Bu formülasyonu Hannel’in dost ve düşman ayrımında bulunma yöntemini kullanarak başlatacağımızı; toplumsal ekolojinin dostlarını ve düşmanlarını birbirinden ayırarak yola koyulacağımızı belirtmiştik. Bu başlangıcı gerçekleştirmek için atmamız gereken ilk ön adımı tamamladığımıza –yani, ekoloji hareketinin tarihsel gelişimi hakkında genel bir çerçeve oluşturduğumuza– göre, ikinci ön adıma –yani, ekoloji hareketinin tarihsel gelişimi içerisinde öne çıkmış olan görüşleri kategorize etmeye– geçebiliriz.⁴⁰

Ekoloji hareketinin tarihsel gelişimi sırasında ortaya çıkan yaklaşımları, çevre-merkezli ve insan-merkezli dünya görüşlerine olan yakınlıklarını göz önüne alarak birbirinden ayırt edebilir; kendi aralarında kategorize edebiliriz. Ancak farklı bağlamlarda, tanımları birbirleriyle uzlaşmaz, birbirlerine karşıt temellerde ortaya konulabilecek olan bu dünya görüşlerini ekolojik yaklaşımları kategorize edebilmek için kullanacaksak, bu dünya görüşlerinin kendi aralarındaki ilişkiyi zıt yönlerde gelişen iki uca sahip, geometrik bir doğru gibi düşünmemiz gerekecektir. Doğrunun uç noktalarında, bu dünya görüşlerinin temel öncüllerini *katı* bir biçimde savunarak kendi görüşlerini ortaya koyan ekolojistler –ekolojik yaklaşımlar– vardır. Uçların bağlandığı orta yerde ise, söz konusu dünya görüşlerinin temel öncüllerini *ılımlı* bir hale getirerek kendi görüşleri içerisinde kullanan ekolojistler –ekolojik yaklaşımlar– vardır.

⁴⁰ Genel olarak, herhangi bir görüşü kendisine benzer olan bir görüşle birlikte genel bir kategori altına yerleştirmek, söz konusu görüşler arasında olan bazı farklılıkların ihmal edilmesiyle mümkün olmaktadır. Her ne kadar bu ihmalin telafisi, söz konusu farklılıkların özel başlıklar altında vurgulanmasıyla sağlanabilse de ihmalin varlığı, her kategorileştirme işleminin kusurlu bir başlangıca sahip olduğu iddiasını doğru kılacaktır.

Diğer taraftan iki farklı dünya görüşü arasındaki ilişkinin ekoloji hareketini oluşturan yaklaşımların kategorizasyonu sırasında geçişli bir ilişki olarak ortaya çıkması, bu dünya görüşlerinin ekoloji merkezli kesin tanımlarını ortaya koymamızı zorlaştırmaktadır. Ancak bu dünya görüşlerinin düşünsel öncüllerine dayandırılarak geliştirilen ekolojik yaklaşımlar üzerinden, ayrımlara dayalı genel ifadeler yaratabiliriz. Bu doğrultuda ilk olarak çevre-merkezli dünya görüşüyle; bu dünya görüşünün ekolojikleştirilmiş versiyonlarıyla ilgilenebilir ve bu dünya görüşünü temel alarak geliştirilen ekolojik yaklaşımların hangileri olduğunu saptayabiliriz.

Çevre-merkezli dünya görüşü, insan-dışı türlerin ve doğal dünyayı oluşturan diğer unsurların insan türünden bağımsız; kendilerine özgü değerlerinin olduğunu ve doğal dünyaya ait olan bu sabit değer, insanlığın düşünme ve duyumsama süreçlerine ve etik ilişkilerine massedilmesi gerektiğini savunur. Bu dünya görüşü açısından insan türü, “evrimsel olarak akıl, vicdan, öznellik gibi özellikleriyle diğer türlerden ayrılrsa da bütün canlılarla ortak bir kökenden gelmektedir ve ekosistemi oluşturan halkalardan bir tanesidir” (Marın ve Yıldırım, a.g.e, s. 64).

Çevre-merkezli dünya görüşüne sahip olan ılımlı ekolojistler, bu dünya görüşünün temel özelliklerine uygun düşecek bir şekilde, ekolojik sorunlarla sadece insan türünün çıkarı veya geleceği adına değil; tüm yaşam türlerinin –daha genelde tüm ekosferin– çıkarı veya geleceği adına ilgilenirler: Sorunların çözümü, sadece insan türüne getireceği faydalar nedeniyle değil; doğal dünyanın kendi içinde taşıdığı özsel değer korunması için de istenir. Söz konusu ekolojistler, ekolojik sorunların çözümü için insanlığa, çevre-merkezci bir bilinç, duyumsama ve ahlak geliştirmelerini öğütler. Bu ılımlı çevre-merkezli yaklaşımın temsilcileri olarak H. David Thoreau’yu, Aldo Leopold’ü, Murray Bookchin’i ve Theodore Roszak’ı⁴¹ düşünebiliriz.

Çevre-merkezli dünya görüşüne sahip olan katı ekolojistler, bu dünya görüşünün uç formülasyonlarını sahiplenirler. Yukarıda da ifade edildiği üzere bu formülasyonlar, karşı-insancılık ya da insan-sevmezciliktir. Çevrenin korunma mücadelesini insana

⁴¹ Roszak’la ilgili olarak ifade edilen bu bilgi, Ünder’den aktarılmıştır (Ünder, a.g.e, s. 125).

rağmen, hatta insana karşı yürütülen bir mücadele olarak gören bu yaklaşım, derin ekoloji yaklaşımının katı temsilcileri olan *Earth First!* topluluğuyla örneklendirilebilir. Arnae Naess'in düşünceleri de çevre-merkezli dünya görüşünün ılımlı ve katı özelliklere sahip olan ortak bir formülasyonu olarak kabul edilebilir.

İnsan-merkezli dünya görüşü ise, var olanların bir varlık zinciri yaratacak şekilde; bir varlık zincirini meydana getiren halkalar olarak birbirlerine bağlanması durumunda, zincirin ilk halkasını insan türünün temsil ettiğini, etmesi gerektiğini savunur ya da bu zincirin başına insan türünün oturtulması gerektiğini öne çıkarır. Bu dünya görüşünü benimseyenler, düşünme, duyumsama ve etik ilişki kurma süreçlerini, insan türüne öncelik tanıyarak başlatırlar: Söz konusu süreçlere çevreyi veya çevreye ait özsel değeri dâhil etmek, ikincil bir önemdedir.

İnsan-merkezli dünya görüşünü temel alarak geliştirilen ekolojik bir yaklaşım, insan türünün diğer varlık formları karşısında özel bir konuma sahip olduğu yönündeki düşünceye dayanarak yola koyulur. Bu dünya görüşünü benimseyen ekolojistler, insanlığın türsel özelliklerine ve yeteneklerine güvenir, ekolojik sorunların çözümünü, öncelikle insana türüne sağlayacağı kazanımlar nedeniyle isterler. Söz konusu ekolojistler, istekler ya da gelecekle ilgili kaygılar söz konusu olduğunda, insan-merkezli dünya görüşünün buyruğuna uygun olacak şekilde, insan türüne ait olan isteklere ya da gelecek kaygılarına öncelik verirler. Ancak bu formülasyon, ekoloji hareketi içerisinde dolaşan insan-merkezli dünya görüşünün ılımlı formülasyonudur.

Ekoloji hareketi içerisinde dolaşan insan-merkezli dünya görüşünün uç formülasyonuysa, insan dışındaki yaşam türlerinin ya da doğal unsurların, kendilerine insanlar tarafından yüklenen anlam veya değerden başka hiçbir anlama veya değere sahip olmadığı düşüncesini işaretlemektedir: Bu uç formülasyonda insan türü, hiyerarşik bir varlık piramidinin tepesini; diğer canlı türlerine veya doğal unsurlara karşı sadece araçsal bir anlam veya değer atfeden doğanın efendisini temsil eder. Bu dünya görüşü içerisinde doğal dünya, kendisiyle mücadele edilmesi gereken bir alan olarak kabul edilir. Fark edileceği üzere bu formülasyon, ekolojik sorunların ortaya çıkmasına ya da ağırlaşmasına neden olan düşünme ve davranma geleneklerinin izlerini –doğanın

tahakküm altına alınarak sömürülebileceği inancını içeren düşünme ve davranış geleneklerinin izlerini– ele verir. Bu dünya görüşünü temel alarak geliştirilen ekolojik çözüm denemeleri de yine insan türünün çıkarlarını gözetir ve sadece söz konusu çıkarların gerçekleştirilmesine odaklanır.

Biri ılımlı diğeri katı olmak üzere iki farklı formülle dile getirilen insan-merkezli dünya görüşü, bu haliyle ekoloji hareketini oluşturan yaklaşımların çoğunluğuna yön vermiştir: Katı çevre-merkezli ekolojistleri hariç tutarak, insan-merkezli dünya görüşünün izlerinin, ekoloji hareketinin tarihsel gelişimini sunarken öne çıkardığımız tüm ekolojistlerde veya ekolojik yaklaşımlarda bulunabileceğini belirtebiliriz. Ancak bu, ekolojik sorunların çözümü için insan türünün eşsiz özelliklerine güvenen ekolojik yaklaşımlar ile bencil bir insanlık imgesini ekoloji hareketi içerisine taşıyan ekolojik yaklaşımlar arasında olan farkı göz ardı ettiğimiz anlamına gelmemektedir: Bu fark, çevre-merkezli dünya görüşünün ılımlı bir savunucusu olduğu kadar, insan-merkezli dünya görüşünün de ılımlı bir destekçisi olan Bookchin'in, ekolojik sorunları insan-merkezli dünya görüşünün uç formülasyonlarını yeniden üretecek şekilde ele alan *çevreci eğilimlere*⁴² karşı ortaya koyduğu eleştiriler(in)de gözümüze çarpacaktır. Bookchin'in insan-merkezli dünya görüşü ile çevre-merkezli dünya görüşünü dengede tutan insan anlayışını temellendirdiğimizde, söz konusu fark daha da açıklaşacaktır.⁴³

Bu noktada ikinci ön adımı da tamamladığımıza –yani ekoloji hareketi içerisinde ortaya çıkan yaklaşımları kategorize ettiğimize– göre, artık Hannel'in dost ve düşman ayrımında bulunma yöntemini kullanarak toplumsal ekolojinin formülasyon sürecini başlatabiliriz. Bu noktada yapacağımız şey, toplumsal ekolojinin ekoloji hareketi içerisindeki farklı yaklaşımların ortaklaşa bir şekilde kullandığı düşünme biçimlerine ve benzer çözüm önerilerine karşı yönelttiği eleştirileri aydınlatmak ve neticede toplumsal ekolojinin dostlarını ve düşmanlarını birbirinden ayırmak olacaktır. Bu yolda ilkin,

⁴² Çevreci eğilimler ifadesi Bookchin tarafından iki anlamda kullanılmaktadır. Bu ifade, hem ekoloji hareketi içerisinde yer alan bir gruba hem de söz konusu grubun temsil ettiği ekolojik bilinç düzeyine işaret etmektedir. Dolayısıyla çevreci eğilimler ifadesi, ekoloji hareketi içerisinde gelişen ekolojik bir yaklaşımı tanımlamaktadır: Arnae Naess'in sığ ekoloji terimiyle isimlendirdiği bu yaklaşım, Bookchin tarafından çevrecilik/çevreci yaklaşım/gölge ekoloji/yüzeyssel ekoloji/çevreci eğilimler şeklinde isimlendirilmiştir. Bölümün devamında söz konusu yaklaşımın *düşünme biçimine* ve çözüm önerilerine karşı Bookchin'in geliştirdiği eleştiriler yer almaktadır.

⁴³ Bkz; bu çalışmanın 2. Bölümü.

insan-merkezli dünya görüşünün etkisi altında gelişen çevreci eğilimlere karşı Bookchin'in yaptığı eleştirilerle ilgileneceğiz. Devamındaysa, çevre-merkezli dünya görüşünü benimseyen derin ekoloji temelli yaklaşımlara karşı Bookchin'in yönelttiği eleştirilere yer vereceğiz.

1.2. ÇEVRECİ EĞİLİMLERE ve DERİN EKOLOJİ TEMELLİ YAKLAŞIMLARA KARŞI ELEŞTİRİLER

Çevrecilik terimini ekolojiye, özellikle de toplumsal ekolojiye karşıt bir terim olarak kullanan Bookchin, bu terimi, “doğayı yalnızca insan kullanımı açısından daha yararlı hale getirilmesi gereken; hayvanlar, bitkiler, madenler ve benzeri gibi ‘nesneler’den oluşan, edilgin bir doğal çevre olarak gören mekanist, araçsal bir bakışın” ifadesi için kullanır (Bookchin, 2013a, s. 106; 1994, s. 101).

Çevreciliğin Bookchin tarafından yapılan bu formülasyonu, çevrecilik hakkında iki temel şey söylemektedir: (i), Çevrecilik, insan-merkezli dünya görüşünün temelleri üzerine kuruludur ve (ii), bu dünya görüşüne çevreciler tarafından kullanılan mekanist, araçsal bir bakış eşlik etmektedir. Formülasyonda yer almayan ancak çevreci yaklaşım hakkında bilinmesi gereken en temel özellikse, bu yaklaşımın aklın *çözümlemeci* ve *araçsal* biçimine –her iki biçimi birden içeren bir isimle *uzlaşımsal akla*⁴⁴– dayanarak geliştiğidir (Bookchin, 2014b, s. 91).

Bookchin, çevreci yaklaşımı ilk olarak bu yaklaşımın benimsediği akıl; akıl yürütme biçimini hedef alarak eleştirir. Kastedilen akıl olan uzlaşımsal akıl, “temel bir ilkeye, ünlü ‘özdeşlik ilkesi’ne ya da belirli bir görüngü sadece kendisi olabilir ve olduğundan başka olamaz veya zaman içindeki belirli bir anda, bizlerin onu doğrudan doğruya algıladığı şeyden başka bir şey olamaz anlamına gelen, *A'nın A'ya eşit olmasına*

⁴⁴ Bookchin, araçsal ve çözümlemeci us biçimlerinin her ikisini birden içeren bir ifade olarak neden *uzlaşımsal akıl/uzlaşımsal mantık* adını seçtiğini şöyle açıklar: Bu adı “seçmemin nedeni, çoğunlukla anlamdaşlarmış (sinonim) gibi birbirleriyle yer değiştirebilecek biçimde gönderme yapılan, iki mantık geleneğini de kuşatmasıdır. Gerçekte, birbirlerinden ayırt edilebilirler; Aristoteles'in *Posterior Analytics*'inden geliştirilmiş, oldukça biçimci ve soyut bir mantık olan çözümlemeci us ve felsefede pragmatik gelenek tarafından geliştirilmiş, daha somut ussallık taşıyan araçsal us. Bu iki gelenek, pek çok insanın gündelik yaşamda kullandığı sağduyusal us içinde, çoğu kez bilinçdışıyla ilişkili olarak birleştirilir; bu nedenle uzlaşımsal sözcüğünü kullandım (Bookchin, 2014b, s. 27, dipnot).

dayanır” (Bookchin, a.g.e, s. 27). Bookchin, özdeşlik ilkesi üzerinden gelişen uzlaşımsal aklın temel özelliklerinin,⁴⁵ doğal dünyadaki değişimleri ve süreçsel gelişimleri açıklamada yeterli olmadığını⁴⁶ ve yine benzer özellikler nedeniyle aynı yetersizliğin toplumsal tarihin açıklanmasında da geçerli olduğunu belirterek,⁴⁷ çevreci yaklaşımı daha en başından kusurlu bir yaklaşım olarak ilan etmektedir.

Bookchin, insan-merkezli dünya görüşünün ve mekanist, araçsal bakışın çevreci yaklaşım üzerindeki olumsuz etkisini ise, bu yaklaşımın doğal dünya imgesi ve ekolojik sorunlara karşı duyduğu ilginin temel nedeni üzerinden takip etmektedir.

Bookchin’e göre çevreci yaklaşım, doğal dünyayı, insan türünün hizmetine koşulmuş, ‘doğal kaynakların ya da hammaddelerin deposu’ olarak görme eğilimindedir (Bookchin, 1994, s. 101). Çevreci yaklaşım doğal dünyayı, insan toplumuna karşıt bir gerçeklik olarak; vahşi, insana yabancı, insanlığın başa çıkması ve zapturapt altına alması gereken bir alan olarak görmektedir (Bookchin, 2013c, s. 16). Bu bakımdan denilebilir ki çevrecilik, ekolojik sorunların ortaya çıkmasına neden olan düşünce ve davranış geleneklerinin yıkıcı özelliklerini; doğanın tahakküm edilebilir bir alan olduğu

⁴⁵ “Uzlaşımsal us, kesin olarak tanımlanmış görüngülerin çözümlenmesine dayanır ve doğruluğu bu görüngülerin içsel tutarlılığına ve uygulanabilirliğine bağlıdır... Bu yaygın olarak kabul görmüş us nosyonunda, kendilik (entity) bilgisinin işleyişsel uygulanabilirliği olacak şekilde, indirgenemez yapıtaşlarına dek çözümleyebildiğimiz ve işlevsel bir bütün olarak bu yapıtaşlarının nasıl çalıştıklarını belirlediğimiz zaman bir kendiliği bilmekteyiz. Gelişen bir şeyi ‘belirleyen’ sınırlar değiştiği zaman, –örneğin, kum toprak olduğu zaman– uzlaşımsal us sanki birbirinden bağımsızlarmış gibi kumu kum olarak ve toprağı toprak olarak ele alır. Bu tür usallıktaki *ilgi bölgesi*, bir şeyin veya görüngünün durağanlığı, bağımsızlığı ve temel olarak, benzer veya benzemeyen şeylerle ve görüngülerle mekanik etkileşimidir. Ayrıca uzlaşımsal usun tanımladığı nedensellik bir kinetik sorundur: bir bilardo topu bir diğerine çarpar ve her ikisinin birden –*etkin neden* yardımıyla– bir konumdan başka bir konuma hareket etmesine neden olur. İki bilardo topu değişmemiş; sadece bilardo masasında yeniden konumlanmışlardır” (Bookchin, a.g.e, s. 27-28).

⁴⁶ “Uzlaşımsal us hiçbir şekilde değişim sorununa yönelemez; örneğin bir memeliyi, onu memeli olmayan her şeyden ayıran, oldukça durağan niteliklerin belirlediği bir yaratık olarak ele almaktadır. Bir memeliyi ‘bilmek’ onun yapısını araştırmak, sözcüğün tam anlamıyla parçalarına ayırarak çözümlemek, yapıtaşlarına dek indirgemek, organlarını ve işlevlerini tanımlamak ve memelinin yaşamını sürdürmesi ve üremesini sağlayacak organların bir arada çalışma tarzını araştırmaktır. Benzer şekilde uzlaşımsal us, bir insanı yaşam-döngüsünün tikel evreleri açısından ele alır: Bir kişi bir zamanlar bir bebek, bir başkasında bir çocuk, ardından bir genç, bir delikanlı ve sonuçta erişkin bir insandır. Uzlaşımsal usa dayanarak bir bebeği çözümlediğimiz zaman, bir ergine doğru gelişme sürecindeki olmakta olan bir şeyi araştırmıyoruz demektir” (Bookchin, a.g.e, s. 27-28).

⁴⁷ Uzlaşımsal usun bir başka büyük varsayımı –özdeşlik ve nedensellik kavramlarından gelen bir varsayım–, tarihin, her biri kendinden önceki ve sonrakilerden bağımsız, ayrı ayrı görüngülerden oluşan katmanlı bir dizi, sadece katmanlar *dizisi* olmasıdır... Uzlaşımsal us bakış açısından, tarihsel değişimlerin nasıl olduğu veya tarihin ne anlam taşıdığı her zaman açık değildir (Bookchin, a.g.e, s. 30)

ve *doğal zenginliklerin* ele geçirilip bir *kaynak* olarak insan yararına kullanılabileceği fikirlerini, kendisine ait olan doğal dünya imgesi içerisinde, açık yahut örtük olarak sürdürmektedir.

Diğer taraftan çevreci yaklaşım ekolojik sorunlarla, insan-merkezli dünya görüşünün temel kaygılarıyla uyumlu olacak şekilde, insan türünün çıkarları veya türsel geleceği adına ilgilenir. Bu yaklaşımın ekolojik sorunlarla ilgili olarak benimsediği en temel hedef, “kamu sağlığına en az zararı vermek ve hammaddelerin gelecek kuşaklar için korunmasına gereken önemi vermek suretiyle, bu kaynakların verimli ve temkinli kullanılması”dır (Bookchin, 2013a, s. 142).

‘Kirlenme, kaynakların tükenmesi, nüfus sorunu, kentsel yayılma, radyasyon sorunları, artan kanser olayları, iklim sorunları’ üzerine yoğunlaşan çevreci yaklaşım, ‘bu sorunları bütünüyle kılğısal açılardan ele alır’, ‘büyük ölçüde yasalara ve teknolojik ilerlemelere’ güvenir ve sorunların uygun teknolojilerle,⁴⁸ ‘yasal eylem, kamu eğitimi ve kişisel örneklerle çözülebileceklerini’ düşünür (Bookchin, 2014b, s. 57-58).⁴⁹ Bookchin’in biyo-merkezcilik, hümanizm karşıtlığı ve mistisizmden oluşan bir karışım olarak söz ettiği derin ekoloji yaklaşımı ise, Bookchin tarafından genel olarak bu karışımı oluşturan parçalar üzerinden eleştirilmektedir (Bookchin, 2013b, s. 26). Eleştirilerin merkezinde, derin ekoloji yaklaşımın öncüsü olan Naess’in öne çıkardığı derin ekolojinin temel ilkeleri ve Ekosofi T’nin nihai ilkeleri bulunmaktadır.

Bookchin’in eleştirilerini, derin ekolojinin temel ilkelerinin bizlere ekolojik sorunların kaynakları hakkında yol gösterecek bir zenginliğe sahip olmadığı yönündeki iddiasıyla başlatabiliriz. Bookchin bu iddiasını, Naess’in derin ekoloji ilkelerinin başka felsefi,

⁴⁸ “Artık sık sık Meinel’in o anıtsal ‘güneş çiftlikleri’ tasarımıyla Steve Baer’in küçük, hoş bir canlılık sunan güneş enerjili ‘yığma taştan’ evleri arasında riyakarca karşılaştırmalar yapan ‘yeni teknoloji’ yazıları okuyoruz. Çayırarda ve okyanusların yüzeyinde, William E. Heronemus’un sıra sıra yel değirmeni dizilerinin hemen yanında Hans Meyer’in 3.5 metre yüksekliğinde rüzgar jeneratörlerini bulabilirsiniz. R. Buckminster Fuller’ın bir milyon insanın yerleşimine uygun tasarlanmış yükselen bir piramide benzeyen ‘Dört Satırlı Kent’i ile Moshe Safdie’in derli toplu modüler ‘Yaşam Ortamı’ betimlemesi bir arada bulunabilir (Bookchin, 2013a, s.140-141).

⁴⁹ “Çevrecilik, parçalı bir reform hareketi olarak anlaşıldığında, kendini kolayca devlet idaresinin cazibesine, yani seçim, parlamento ve parti etkinliklerine katılmaya kaptırabilir. Bir lobinin bir partiye, ya da imza toplayan bir kişinin bir parlamentere dönüşmesi büyük bir bilinç değişikliğini gerektirmez. Ezilip büzülerek iktidardan bir şeyler talep eden kişiyle, iktidarı kibirle kullanan kişi arasında karanlık ve yozlaştırıcı bir ortak yaşam söz konusudur” (Bookchin, 2013b, s. 180).

dinsel kaynaklarda veya geleneklerde bulunabileceği şeklinde ortaya koyduğu görüşe dayandırmaktadır. Bookchin'e göre Naess'in bu yol göstericiliği önemli bir eksikliğe sahiptir: Ekolojik sorunların toplumsal kaynaklarını görmemize olanak sağlayacak bir toplumsal kuramın eksikliğine (Bookchin, 2013b, s. 26). Bookchin'e göre bu eksikliğin sonucu olarak derin ekoloji temelli yaklaşımlar aslında "dikkatimizi toplumsal nedenlerden çok toplumsal semptomlara çekerek bizleri geniş ölçüde yanıltırlar. En önemli ekolojik değişimleri anlayabilmek için toplumsal ilişkilerdeki değişimlere bakmamızın zorunlu olduğu bir durumda, bu ekoloji bizi toplumdan kopararak 'tinsel', 'kültürel', ya da muğlak bir biçimde tanımlanmış 'geleneksel' kaynaklara yöneltilir (Bookchin, a.g.e, s. 41).

Birinci eleştirinin bir devamı olarak görebileceğimiz Bookchin'in ikinci eleştirisi, derin ekolojinin beslendiği kaynakların yol açabileceği sorunlarla ilgilidir. Hatırlayacağımız üzere Naess, derin ekolojinin temel ilkelerinin farklı kaynaklara başvurularak kurulabilecek kişisel düşünce sistemleriyle; ekosofilerle temellendirilebileceğini belirtmiş ve kendi ekosofisini temellendirmek için Budizm'den de destek almıştı. Naess'in derin ekoloji ilkelerinin temellendirilmesi için tanıdığı bu serbestlik ve kendi ekosofisinin dinsel bir özelliğe sahip olması, Bookchin'in derin ekolojiyi, ekoloji hareketini gizemciliğe ve mistisizme bulaştırmakla suçlamasına neden olmuştur (Bookchin, 2014b, s. 151).

Bookchin, insan aklına karşı güvensizliği ve kişisel sezgi ve duygulara öncelik vermeyi temel alan gizemci veya mistik eğilimlerin geçmişte yol açtığı sorunları da göz önünde bulundurarak,⁵⁰ bu eğilimlerin ekoloji hareketi içerisine taşınmasını önlemeye çalışmaktadır. Bookchin'e göre gizemci/mistik bir ekoloji, ekolojik sorunlarımızı çözmek yerine onları daha da ağırlaştıracaktır. Çünkü Bookchin'e göre gizemci/mistik ekolojiler; gizemli bir kozmik birlik düşüncesine dayanarak doğanın sunduğu farklı

⁵⁰ "Yirminci yüzyılın ilk yarısı büyük ölçüde, karşı-usçuluk, karşı-entelektüelcilik ve kişisel bir yabancılaşma duygusuyla desteklenen Nasyonal Sosyalizm gibi acımasız akımların öyküsüdür. Bu hareket, milyonlarca insanı sezgiye dayalı, karşı-toplumcu, sapkın bir 'ekolojist' ideolojiyle, özgürlükçü komüniter yerine, askeri ve öldürücü olan yeryüzü, halk ve 'kan ve toprak'a ilişkin bir 'karşılıklı bağlılık' ile seferber etmiş ve homojenleştirmiştir. Karşı-entelektüelcilik ve söylemceye dayalı milliyetçilik sayesinde ussal eleştiri tehdidinden yalıtılmış olan Nasyonal Sosyalist hareket, sonuçta Avrupa'nın çoğunu bir mezarlığa dönüştürdü. Ancak ideolojik olarak bu faşist totalitercilik, önceki yüzyılın Romantik akımının sezgisel ve gizemci inancından beslenmiştir - zamanında hiç kimsenin kestiremeyeceği bir şey" (Bookchin, 2014b, s. 25-26).

gelişim düzeylerini tek bir potada eritmekte, gerçekte farklı ve ileri bir gelişme düzeyi olan toplumsal dünyanın doğal dünyaya indirgenmesine neden olmakta, insanlığın doğal dünyaya uyguladığı tahakkümü –doğaya teslimiyet çağrısıyla– doğanın insana uygulaması gereken bir tahakküme dönüştürmekte, rasyonel düşüncenin yerine tanımlanamayan sezgisel kavrayışları; gizemciliği ikame etmekte, ekolojik sorunların gerçek nedenleri üzerine bir ilgi geliştirmedikleri için bu sorunların çözümünün kişisel reçetelerle sağlanabileceğini sanmaktadırlar⁵¹ (Bookchin, 2014b, s. 30-31/87/98-99; 1994, s. 31; 2013b, s. 12/27-28/41/50).

Bookchin’in derin ekolojiye yaptığı eleştirileri, Naess’in Ekosofi T’si üzerine yaptığı eleştirilerle sonlandırabiliriz.

Söz konusu eleştirilerin temelinde, Bookchin’in doğal dünyadaki varlıklara ‘özel bir değer’ atfetmenin insan-biçimci bir temele sahip olduğunu ifade eden düşüncesi bulunmaktadır. Bookchin’e göre insanlığın yüklediğinin dışında, doğal dünyada ya da doğal unsurlarda özel bir değer yoktur: “Bütün yaşam-biçimleri saygı gösterilmesi gereken bir ‘özel değer’ taşıyorlarsa eğer” diyor Bookchin ve şöyle devam ediyor: “İnsanın zihinsel, ahlâksal ve estetik yeteneklerinin onlara yüklemesinden dolayı, bu değeri taşıyacaklarını kabul etmek gerekir” (Bookchin, 2014b, s. 52). Bookchin’e göre aynı şey, derin ekolojistlerin ya da “biyomerkezcilerin ‘içsel değer’ adına, yaşam biçimlerine (hatta dereler, kayalar, ormanlar, dağlar ve benzerlerine) atfettikleri ‘haklar’ için de geçerlidir” (Bookchin, 1994, s. 47-48).⁵²

Bookchin tersi bir durumda, yani doğal unsurların özel bir değerinin olduğunu kabul etme durumunda, oluşabilecek saçmalıkları Ekosofi T’nin nihai ilkeleri üzerinden şöyle ifade etmektedir: “Eğer pek çok dirim-merkezcinin inandığı gibi, biyosferdeki bütün

⁵¹“New Age ya da mistik ekolojik çözümler sunan ‘alternatiflere’ gelince; metabolizması büyümeye, üretim için üretime, hiyerarşiye, sınıflara, tahakküme ve sömürüye dayanan bir toplumun salt ahlaki ikna, bireysel eylemler ya da teknolojiyi esas itibarıyla bir lanet olarak gören ve nüfus artışı ile kişisel tüketim kalıplarına başat meseleler olarak odaklanan bir primitivizm marifetiyle değiştirilebileceğine inanmaktan daha safdil bir tutum ne olabilir?” (Bookchin, 2015b, s. 78).

⁵² Bookchin’in ‘özel değer’ tartışmasıyla ilgili olarak ortaya koyduğu bu görüşlerin, doğal dünyayı ya da doğal unsurları değerden düşürmeyi amaçlamadığını belirtmekte fayda var. O sadece, söz konusu değerlerin insanlar tarafından doğaya yüklenildiğine dikkat çekmektedir.

organizmalar ‘özel açıdan’ ‘kendini-gerçekleştirme hakkı’na eşit derecede sahiplerse, bu önermenin tam mantığıyla düşünürsek, o zaman insanın sıtma ve sarıhumma taşıyan sivrisinekleri öldürme hakkı” da olmayacaktır (Bookchin, 2014b, s. 150).⁵³

Bookchin, nihai ilkelerin, biyo-merkezciliğin karşı-insancılığa hatta insan-sevmezcilığe kadar uzatılabilecek karakterini beslemesi nedeniyle de sorunlu olduğunu düşünmektedir. Bookchin açısından “insanlığın yaşama ve kendini gerçekleştirme ‘hakkı’nı; kelebekler, karıncalar, balinalar, maymunlar ve -evet- patolojik virüs ve mikroplarınkiyle eşdeğer” kılmak, insan türünün doğal dünya içerisindeki özel konumunu gör ardı etmektedir (Bookchin, 2014b, s. 130; 2013b, s. 26). Bu durum Bookchin tarafından, insanın kendinden nefret etme görüngüsü olarak tanımlanmaktadır. Görüngünün dayandığı akıl yürütme biçiminin nihai durağı da karşı-insancılık ya da insan-sevmezciliktir (Bookchin, 2014b, s. 129).⁵⁴

Aslında Bookchin biyo-merkezci tasarımı, ‘insani kibri’ dizginlemeyi ve insanlığın biyosfere verdiği zararları önlemeyi amaçladığı için olumlu karşılamaktadır. Ancak Bookchin, bahsedilen kibrin hangi insanlara ait olduğunu belirtmenin daha önemli olduğunu düşünmektedir (Bookchin, a.g.e, s.130). Bu, ekolojik sorunların gerçek sorumlularına işaret edeceği için önemlidir. Oysa Bookchin’e göre biyo-merkezcilik, genel bir insanlık imgesi yaratarak ekolojik sorunların sorumluluğunu tüm insanlığa yüklemekte ve yanlış olacak şekilde, insan türünün tamamını biyosferik eşitlik ilkesi altına girerek terbiye olmaya davet etmektedir. Böylesi bir sonuçta; insanlık türü haksız

⁵³ “Biyo-merkezci eşitliği, ‘yeterli neden olmadıkça diğer canlıları öldürme hakkımız yoktur’ koşuluyla sınırlayan, Derin Ekolojinin yazarı Bill Devall ve George Sessions’a bu mantığın pek yardımcı dokunmaz. ‘Yeterli neden’ gibi bir kaçamak söz, deyimini bütün mantıksal bütünlüğünden yoksun bırakacak denli belirsizdir. Gerçekte, mantık bütünüyle göreci bir etiğe yol açar. Devall ve Sessions’ın öldürmek için ‘yetersiz neden’ olarak düşündüğü şey, bugünkü sistem altında refahı ve daha doğrusu yaşamını sürdürmesi buna dayanan pek çok kişi için pekâlâ yeterli olabilir” (Bookchin, 2014b, s. 150-151).

⁵⁴ “Derin ekolojinin kabul görmüş çömezlerinden ve bir zamanlar Earth First!’ten olan David Foreman’ın Üçüncü Dünya üzerine aşağıdaki ‘ekolojik’ hükmü verebilmesi şaşırtıcı değildir: İnsanlara neden, Etiyopya’da yapabileceğimiz en kötü şeyin yardım etmek ve en iyi şeyin de yalnızca doğanın kendi dengesini sağlamasını, oradaki insanların açlıktan ölmelerine izin vermek olduğunu söylediğimde... bunun canavarlık olduğunu düşünüyorlar. Oysa seçenek (Çeviriyle ilgili ortaya çıkabilecek olası bir sorunun giderilmesi adına, Foreman için *yanlış* olan seçenek-E.O.), oraya gitmeniz ve asla tam bir yaşam süremeyecek olan o yarı ölen çocukları kurtarmanızdır. Gelişimleri durdurulmuş olacaktır. Ve on yıl içinde iki kat daha çok insan acı çekip ölecektir” (Bookchin, a.g.e, s. 130-131).

yere değerden düşürülür, ekolojik sorunların gerçek sorumluları göz ardı edilir ve sorunların çözümü imkansızlaşır (Bookchin, 1994, s. 43).

Giriş bölümünde ifade ettiklerimize ve bir sonraki bölümde yapacağımız araştırmalara dayanarak; bu özellikleriyle ele alındığında çevreci yaklaşım ile derin ekoloji temelli yaklaşımların, Bookchin'in toplumsal ekoloji yaklaşımıyla hiçbir biçimde uyuşmayacağını belirtebiliriz. Her şeyden önce, toplumsal ekolojinin kendisine temel aldığı akıl, akıl yürütme biçimi, uzlaşım sal akıl ya da derin ekoloji temelli yaklaşımların gizemci ve mistik kavrayışları değil, özdeşlik ilkesinin Hegelci diyalektik eleştirisinde temellenen diyalektik akıl, diyalektik düşünme biçimidir.

Çevreci yaklaşım üzerinden ele alındığında ikinci uyumsuzluk, insan-merkezli dünya görüşüne ve mekanist, araçsal bakışa ait olan çevreci doğa imgesinin, toplumsal ekolojinin organik, bütünsel ve canlılar arası karşılıklılığın ve karşılıklı-yardımlaşmanın esas alındığı doğa imgesiyle kıyaslanması durumunda ortaya çıkar. Benzer uyumsuzluk, derin ekoloji temelli yaklaşımların gizemci bir yolda teslimiyetlerini sundukları özsel değerlerle yüklü doğal dünya imgesiyle de yaşanır: Bookchin mekanist ve araçsal bakışın doğa imgesine olduğu kadar derin ekoloji temelli yaklaşımların doğa imgesine de karşıt olan kendi doğa imgesini, bilimsel ve felsefi temeller üzerinden yükselttiği diyalektik doğalcılık öğretisi aracılığıyla kurmuştur. Bookchin bu öğreti içerisinde doğal dünyanın evrimsel, doğalcı olduğu kadar diyalektik temellere de sahip olan, doğal bilinç merkezli bir tasarımını geliştirebilmiş ve devamında insan türüne, söz konusu dünya içerisinde ekolojik, etik ve özgürlükçü bir konum verebilmiştir.

Çevreci yaklaşım üzerinden ele alındığında üçüncü uyumsuzluk, ekolojik sorunların nedenleri ve çözümüyle ilgili olarak benimsenen yüzeysel, pragmatist tutuma karşıt olarak, toplumsal ekolojinin radikal bir tutumu benimsemesidir: Toplumsal ekoloji, ekolojik sorunların toplumun hiyerarşik ve sömürgeci yapılaşması nedeniyle ortaya çıktığını ve ancak söz konusu yapının yerinden edilip, yerine anti-hiyerarşik, eşitlikçi ve özgürlükçü bir yapının kurulmasıyla çözülebileceğini savunması bakımından, çevreci yaklaşımın sahip olduğundan daha radikal bir perspektifi öne çıkarmaktadır: Buradaki radikallik, ekolojik sorunların çözümü için mekanist, teknoloji odaklı, pragmatist ve

devlet desteği bekleyen legal çevreciliğe karşıt olarak toplumsal ekolojinin, insanlığın ekolojik bilinç gelişiminde; etik ve politik kabullerinde köklü değişiklikleri ve toplumun politik ve ekonomik alt yapısında devrimci düzenlemeleri şart koşan bir iç görüşünün olmasıdır. Benzer uyumsuzluğu, derin ekoloji temelli yaklaşımların, nüfus azaltımını AIDS virüsüyle sağlamayı salık vermesinde, insanlara –aslında ağaç kesmeye gönderilen insanlara– ağaçların canlarının olduğunu çivilerle göstermeye çalışmasında, tek kişilik arınma yolculuklarının yalnızlık ve etkisizliğinde gözlemleriz.

Sonuçta Bookchin, ekolojik sorunların gerçek nedenlerini anlayamadıkları ve sorunların çözümü için yeterli önerilerde bulunamadıkları için hem çevreci yaklaşıma hem de derin ekoloji temelli yaklaşımlara toplumsal ekoloji merkezli görüşleriyle karşı çıkmıştır: Bu karşıtlık fark edileceği üzere bir adım sonrasında suçlamaya dönüşmüştür. Bookchin, bu yaklaşımları; (i) ekolojik sorunların ortaya çıkmasına neden olan temel toplumsal dinamikleri unutturmakla, (ii) ekolojik –ve diğer toplumsal– sorunların gerçek sorumlularını gözlerden saklamakla, (iii) doğal dünyaya duyulan insani ilgiyi mekanist, pragmatist ve gizemci bir bakışa hapsetmekle ve sonuçta ekoloji hareketine ve insanlığın bilinç gelişimine engel olmakla suçlamıştır.

Biz ise, Hannel’in dost ve düşman ayrımında bulunma yöntemini kullanarak, bu yaklaşımları toplumsal ekolojinin düşman yaklaşımları olarak ayırt etmekteyiz. Yönteme başvurarak ekolojik bir yaklaşımın formülasyonunu gerçekleştirmenin bizlere sağlayabileceği kazanımları genel olarak ifade etmiştik. Bu noktada kazanımlardan birini elde ettiğimizi, diğerinin de elde edilme şartlarını yerine getirdiğimizi belirtebiliriz. Elde ettiğimiz kazanım, Hannel’in yöntemini kullanmanın içerdiği riskle (ekolojik sorunlar için öne çıkan –olası iyimser, uygun– bir yaklaşımın, bir diğer yaklaşımın formülasyonu lehine düşmanlık kategorisi içerisinde tanımlanmaya mahkûm edilme ihtimaliyle) yüzleşmektir: Bunu, Bookchin’in çevreci eğilimlere ve derin ekoloji temelli yaklaşımlara yönelttiği eleştirileri aracılığıyla sağladığımızı düşünüyoruz.

Elde etme şartlarını yerine getirdiğimiz kazanımsa, toplumsal ekolojinin formülasyonunu sağlamaktır. Daha önce belirttiğimiz üzere, Bookchin’in çevreci yaklaşıma ve derin ekoloji temelli yaklaşımlara karşı yönelttiği eleştiriler, bizleri

toplumsal ekolojinin düşünsel temellerine ulaştırmaktadır. Bu eleştiriler, söz konusu düşünsel temeller hakkında bizlere tohum halinde olan birçok veri sunmaktadır. Bu doğrultuda yukarıda yer verdiğimiz eleştirilerde, toplumsal ekolojinin doğal dünya imgesini, insan anlayışını, ekolojik sorunların kaynağı hakkındaki tespitlerini ve bu sorunların  z m  için ortaya koyduğu  nerileri genel bir biçimde ifade ettik. Geldiğimiz noktada geriye kalan, sözünü ettiğimiz düşünceleri ayrıntılandırarak araştırmaktır. Bu doğrultuda şimdi, toplumsal ekolojinin düşünsel matrisinin merkezinde bulunan diyalektik doğalcılık öğretisine geçebilir; toplumsal ekolojinin formülasyonuna başlayabiliriz.

Ancak Hannel'in yöntemini kullanmanın sağlayabileceği kazanımlar arasında olan ve yöntemi kullanmanın içerdiği riskin üstesinden gelmek olarak belirlenen kazanımla ilgili olarak yukarıda başlattığımız tartışmanın sonlanması için, toplumsal ekolojinin formülasyonunu tamamlamayı; çalışmamızın son, değerlendirme bölümüne geçmeyi bekleyeceğiz.

2. BÖLÜM: DİYALEKTİK DOĞALCILIK

“Doğa, doğa tarihinin kendisidir; gözlerimizin önünde farklı derecelerde devam eden evrimsel bir süreçtir ve bu süreci dikkate almadan doğa üzerine fikir yürütürsek ona saygısızlık etmiş oluruz” (Bookchin, 2013c, s. 19). Öyle ki bu saygısızlık, araçsal/faydacı bir bakışla birleştiğinde, doğanın durağan bir maddesel yapıya indirgenmesine; bir kaynaklar toplamı olarak görülmesine ve insan çıkarları doğrultusunda tahakküm altına alınarak sömürülmesine yol açar. Bu nedenle, öncelikle doğanın farklı derecelerde devam eden ve devam ettiği ölçüde zengin farklılaşmalara ve ilerlemelere olanak sağlayan ‘canlı bir evrimsel gelişim’ olduğu vurgulanmalıdır.

Doğanın gelişimsel niteliği üzerinde durmak önemlidir. Çünkü gelişim düşüncesi, doğadaki değişimin salt mekanik bir devinim olarak görülmesinin önüne geçtiği gibi, gelişim halinde olan bir doğa imgesine olanak sağlar ve insani perspektif açısından doğaya bir ‘tarih’ duygusu kazandırır. Böylelikle doğal dünya, farklı gelişim evrelerinin birikimsel olarak birbirini takip ettiği evrimsel bir süreç haline gelir: Geçmiş şimdinin içerisinde toplayan ve geleceği organize eden ‘bütünsel’ bir süreç. Bookchin’in de belirttiği üzere, doğal gelişme süreci içerisinde “eski olan asla bütünüyle ortadan kaybolmaz, yeni olan şeyin içinde devam eder. Fosil kayıtlarının bize söylediği gibi, memeli kolları ve kuşların tüyleri sürüngen pullarının daha sonraki farklılaşmalarıdır ve bütün hayvanların dişleri ise solungaçların daha sonraki bir farklılaşmasıdır” (Bookchin, 2014b, s. 47).

Doğadaki evrimsel gelişimin fark edilmesi, bizleri önemli bir soruyla karşı karşıya getirir: Doğal gelişme süreçlerinin ‘tutarlı’ bir biçimde incelenmesi mümkün olabilir mi? Bu soruyu takip ederek sorulabilecek ve birinci soruya verilecek cevabı ‘teknik’ bir cevap olmaktan kurtarabilecek daha önemli bir soruya, söz konusu süreçlerin bir *anlamının* olup olmadığı sorusudur. Birinci soru, doğal gelişme süreçlerinin biçimsel mantığını ya da *nasıl* gerçekleştiğini soruşturur. İkinci soruya, doğal gelişme süreçlerinin ortaya çıkışını ve devamlılığını sağlayan bir amacın olup olmadığını konu edinir ve bu bakımdan *niçin* sorusunu ifade eder. Bu soruların –özellikle ikinci sorunun– olumlu bir doğrultuda cevaplanabileceğini düşünerek çözüm üretmek, bir

doğa felsefesinin temellendirilmesini gerektirmektedir. Bookchin'in diyalektik doğalcılık öğretisi de söz konusu sorulara cevap veren 'ekolojik' bir doğa felsefesidir.

Bookchin, doğal gelişme süreçlerinin mantığını ya da nasıl gerçekleştiğini felsefi içeriği ağır basan ancak eko-bilimsel niteliğinin de her zaman vurgulandığı *diyalektik öğretiye –diyalektik düşünceye ve diyalektik nedensellik nosyonuna–* dayanarak cevaplandırır. Bu bakımdan diyalektik öğretisi, birinci soruya verilen cevabın ana gövdesini oluşturur.

Bookchin, ikinci sorunun konusunu oluşturan doğal gelişme süreçlerinin anlamını ise, doğal dünyanın 'bütünsel' gelişimini –içinde insan türünün ve onun uygarlığının da yer aldığı bir bütünselliği– göz önünde bulundurarak ortaya koyar. İlkin bu bütünsellikle kastedilenin ne olduğu daha iyi anlaşılmalıdır: Bookchin'e göre doğa, insani olmayan dünyayla insani olan dünyanın birliğidir. Bookchin, insani olmayan *birinci*⁵⁵ doğanın insani olan *ikinci*⁵⁶ doğaya evrimsel bir zemin hazırladığını ve dolayısıyla toplumsal dünyanın doğal dünyadan organik bir süreçle türevlendiğini –başka bir ifadeyle, insan uygarlığının doğal dünyada işleyen milyonlarca yıllık birikimsel bir evrim sürecinin doğal bir ürünü olduğunu– düşünür. Bu bakımdan ikinci sorunun cevabı, toplumsal dünyanın gelişim tarihini de kapsayacak bir temeldedir.

Doğanın bilinçliliğe ve öznelliğe karşı 'artan derecede' duyarlı bir gelişiminin olduğunu düşünen Bookchin, doğayı, *doğal bilincin gelişim sürecini* oluşturan farklı evrelerin bir toplamı olarak tanımlar ve doğal tarihi, *doğal bilincin gelişim tarihi* olarak yorumlar. Bookchin, doğal gelişme süreçlerinin anlamını da doğal bilincin gelişim tarihiyle ilişkilendirir: Söz konusu süreçleri, bu tarihin 'evrimsel basamakları' olarak anlamlandırır.

Bookchin'in doğal tarih anlayışının toplumsal dünyanın gelişim tarihini de hesaba katması, bizlere diyalektik doğalcılık öğretisinin sadece ekolojik bir doğa felsefesi

⁵⁵ "Biyolojik doğa, canlı ve etkileşimli bir organik dünyası olan, sürekli farklılaşan ve giderek karmaşılaşan yaşam-biçimlerinin birikimsel evrimidir. En azından Cicero'ya dek giden bir geleneği izleyerek, bu göreceli olarak bilinçsiz doğal gelişime 'birinci doğa' diyebiliriz" (Bookchin, 2014b, s. 49).

⁵⁶ "İkinci doğa derken, eşsiz insan kültürünün, büyük çeşitlilikte kurumlaşmış insan topluluklarının, etkili insani tekniklerin, zengin simgesel dillerin ve özenle işletilen beslenme kaynaklarının gelişimini anlatmak istiyorum" (Bookchin, a.g.e, s. 132).

olarak görülemeyeceğini bildirir. Bookchin, doğal dünyanın gelişim süreci ile toplumsal dünyanın gelişim süreci arasına ‘organik bir sınır’ koyarak, toplumsal dünyanın gelişim tarihini –diyalektik doğalcılık öğretisi içerisinde derinleşen– özel bir çalışma alanı içerisinde araştırır. Söz konusu kuramsal derinleşme, diyalektik doğalcılık öğretisini – içinde insan türünün biyolojik ve toplumsal gelişim tarihinin açıklandığı– bir insan ve toplum felsefesine/toplumsal gelişme kuramına dönüştürür.

Bu dönüşümün devamında gelen ikinci bir derinleşme, diyalektik doğalcılık öğretisinin etik ve politik içeriğini ortaya çıkarır. Bookchin, toplumsal dünyayı doğal dünyadan organik bir biçimde türettikten sonra, toplumsal dünyanın gelişimi hakkında etik ve politik niteliğe sahip bir soruşturma başlatır. Söz konusu soruşturmayı mümkün kılan diyalektik doğalcı etik, bir taraftan toplumsal dünyanın akılcı bir temelde gelişip gelişmediğini gösterebilecek nesnel bir araştırma zemini sunarken, diğer taraftan ideal bir toplumsallaşma düzeyinin genel-geçer özelliğe sahip olan etik koşullarını sağlar. Bookchin’in diyalektik tarih kurgusu ve ideal bir toplumsallaşma düzeyi olarak öne çıkardığı komünalist toplum modeli de söz konusu etik öğretinin temelleri üzerinden yükselir. Bu bakımdan Bookchin’in diyalektik doğalcılık öğretisi, toplumsallaşma tarihimizin kökenleri hakkında bilgi veren açıklayıcı bir modelden çok daha fazla bir iş yapar: Toplumsallaşma olgusunu insan bilincinin gelişim süreciyle ilişkilendiren Bookchin, bilincin ‘özgürlükçü’ bir biçimde açınımına olanak sağlayabilecek toplumsallaşma modelleri arasında en uygun olanın öne çıkmasını şart koşan ‘nesnel’ bir etik anlayış ve politik bir mücadele alanı da yaratır. Etik ve politik mücadelenin amacıysa, ekolojik problemlerin çözüme kavuşturulduğu; doğal dünyayla uyumlu bir ilişkinin inşa edildiği; her türlü toplumsal tahakküm güçlerinin –hiyerarşik yapılanmaların– al aşağı edildiği ve sonuçta insan bilincinin özgürlükçü bir temelde gelişiminin sağlandığı *üçüncü*⁵⁷ bir doğayı kurabilmektir.

Buraya kadar söylenenlerle birlikte diyalektik doğalcılığın genel bir açıklaması artık yapılabilir: Diyalektik doğalcılık, diyalektik akıl yürütmeye, etkin bir madde görüşüne,

⁵⁷ “Ben birinci ya da ‘biyolojik’ doğanın en iyi yanlarının ikinci ya da ‘toplumsal’ doğanın en iyi yanlarıyla bütünleşmesini, ‘üçüncü’ ya da özgür doğa diyebileceğimiz yeni bir doğanın ortaya çıkması olarak ele alıyorum. Bu doğa, doğal çevreyle yaratıcı bir etkileşim oluşturan etik ve insani ölçüdeki bir insan topluluğudur” (Bookchin, 2014a, s. 23).

diyalektik/evrimsel bir nedensellik nosyonuna bağlı kalarak temellendirilen doğa-toplum kuramına, insani gizil-güçlerin gelişimini özgürlükçü bir toplumsal yapı içerisinde sağlamayı hedefleyen nesnel bir etiğe ve politik bir mücadele programına dayanan felsefi bir öğretilerdir. Dolayısıyla diyalektik doğalcılık öğretisi, Bookchin'in ekolojik ve politik görüşlerinin düşünsel zemini olarak kabul edilebilir: Ekoloji hareketiyle toplumsal mücadele geleneklerinin birleştirilmesini amaçlayan toplumsal ekoloji hareketinin bütünsel dokusu, diyalektik doğalcılık öğretisinin kaynaklığıyla sağlanır.⁵⁸

O halde, öncelikle, varlık-bilimsel bir temelle başlayan diyalektik doğalcılık öğretisinin –ekolojikleştirilmiş bir doğa felsefesi olarak– içerdiği doğa anlayışıyla ilgilenmeliyiz. Daha sonra, Bookchin'in insanlığa ve toplumsal dünyaya doğal dünya içerisinde açtığı ekolojik konuma bakmalıyız: Bookchin'in doğa felsefesinin bir toplumsal gelişme kuramına doğru yaşadığı dönüşümü görmeliyiz. Bir sonraki adımdaysa, Bookchin'in diyalektik öğretiye ve doğadaki evrimsel gelişme çizgilerine dayanarak ortaya koyduğu nesnel ve doğalcı etik anlayışını temellendirmeliyiz. Son olarak, Bookchin etiğinin geniş kapsamlı sonuçlarına yoğunlaşmalıyız. Bookchin'in tarih, uygarlık ve ilerleme anlayışına; toplumsal tarih kurgusunun ilksel temellerine baktıktan sonra, diyalektik doğalcı etiğin, toplumsal tarihin devrimci eleştirisine ve toplumsal dünyanın özgürlükçü bir yeniden kuruluşuna nasıl imkân sunduğunu soruşturmalıyız.

2.1. DİYALEKTİK DOĞALCILIĞIN FELSEFİ TEMELLERİ

Diyalektik doğalcılık öğretisi, ekolojik bir doğa felsefesi olarak, –Bookchin'in titizlikle ve yeterli olacak bir biçimde seçtiğini düşündüğü– iki temel varsayıma dayanır. Söz konusu varsayımlar, diyalektik doğalcılığın yukarıda genel bir biçimde ele aldığımız içeriğiyle de sürekli bir ilişki halindedir. Yani varsayımlar, Bookchin'in doğa

⁵⁸ Aşağıda daha ayrıntılı bir biçimde göreceğimiz üzere Bookchin, diyalektik doğalcılığın açtığı yolda, ekoloji hareketinin *katı*, *insan*, *merkezci* ve *karşı insancı* eğilimlerine karşıt görülebilecek bir doğa ve insan anlayışı geliştirir. Daha sonra da –söz konusu insan anlayışını etik ve politik bir düzleme çekerek– insanlığa, ekolojik ve toplumsal sorunlar karşısında yüklenmesi gereken sorumluluklarını hatırlatır ve ekoloji hareketi ile devrimci mücadele hareketlerinin ortaklaşa sahiplenebileceği özgürlükçü bir politik program geliştirir. Böylelikle ekoloji hareketi ile devrimci mücadele hareketlerinin birleşmesine olanak sağlayabilecek kuramsal bir temel ortaya çıkmış olur.

felsefesinin temellerini oluşturduğu gibi, onun toplumsal gelişme kuramıyla, nesnel etik öğretisiyle, tarih anlayışıyla ve politik programıyla da bağlantılıdır. Diyalektik doğalcılığın zengin içeriği ve özgün savları söz konusu varsayımlara dayalı olarak geliştiği için, öncelikle varsayımların ne olduğuna bakmalı ve nasıl geliştirildiklerini görmeliyiz.

Bookchin'in doğa felsefesinin varsayımlarının birincisi, “doğaya, en iyi bilgimize dayalı özellikler *yükleme* hakkına, belirli öznitelikler kadar bağlamların da doğada *aşıkâr* olduğunu varsayma hakkına sahip olmamızdır” (Bookchin, 2014b, s. 75-76). Bookchin, birinci varsayıma dayanarak etkin bir madde anlayışı geliştirir. Bu anlayış, doğal unsurlardaki değişimin, amaçlı bir nedenselliğe bağlı olarak ilerleyen bir gelişim sürecinin yansıması olduğu düşüncesine temel olur. Yani birinci varsayımın ileri adımları, doğanın ölü bir maddesellikten ibaret olmadığı görüşü –diğer bir ifadeyle maddenin etkin bir doğurganlığının olduğu düşüncesi– ve doğal unsurlardaki değişimin –sadece mekanik bir devinim sürecine değil– amaçlı bir nedenselliğe bağlı olarak ilerleyen bir gelişme sürecine işaret ettiği düşüncesidir.⁵⁹ Bookchin, etkin madde anlayışının felsefi temelleri için –18. yüzyıl döneminde hüküm süren La Mettrie’nin mekanikçiliği karşısında bir ilerleme olarak gördüğü– Diderot’nun *D’Alembert’in Düşü* adlı eserinde öne çıkan *sensibilite* (duyarlık) ve *nisus* (çaba) kavramlarını kullanmış olsa da söz konusu madde anlayışı, Aristoteles’in varlık görüşü ve *entelekheia* temelli nedensellik öğretisiyle daha yoğun bir ilişki halindedir.⁶⁰

⁵⁹ Bookchin, diyalektik doğalcılığın etik anlayışına doğalcı bir destek sunabilmek için, birinci varsayımı etik bir doğrultuda da geliştirir: Doğal dünyadaki ilişkiler hakkında en iyi bilgilerimize dayanarak bir takım belirlenimlerde bulunabilme hakkımızın olduğu düşüncesi, doğadaki canlılar arasında *karşılıklı yardımlaşmayı* esas alan bir *ortakyaşam* eğiliminin bulunduğu gerçeğine kurgusal bir temel sağlar ve diyalektik doğalcı etiğin nesnel karakterine doğalcı bir boyut kazandırmanın önünü açar. Bookchin’in etik anlayışıyla ilgilenmeye başladığımız kısımda bu noktaya geri döneceğiz.

⁶⁰ Bookchin, etkin madde anlayışının felsefi temelleri için doğrudan Diderot’nun *sensibilite* ve *nisus* kavramlarını kullanır. Ancak biz, Aristoteles’in varlık görüşünü ve *entelekheia* temelli nedensellik anlayışını öne çıkaracağız. Bu seçimimiz, etkin madde anlayışının açıklandığı kısımda Diderot’nun düşüncelerinin yeterli sayılabilecek derinlikte ele alınmamasıyla ilgilidir. Ayrıca Bookchin, Diderot’nun *nisus* kavramından hemen sonra, bizleri Aristoteles’in *entelekheia* anlayışına gönderir. Söz konusu madde anlayışını Aristotelesçi ontolojiyle açıklamaya çalışmamızın bir diğer nedeniyse, Aristotelesçi varlık öğretisinin içerdiği nedensellik anlayışının bizleri, diyalektik doğalcılık öğretisinin nedensellik anlayışının temeli olarak görebileceğimiz, Hegel’in *diyalektik* öğretisine hazırlamasıdır. Ancak yine de *sensibilite* ve *nisus* kavramlarının diyalektik doğalcılığın bütünü içerisinde ne anlama geldiğiyle ilgilenmemiz gerekir. Bookchin, varlığa spritüel bir kişilik kazandıran Hegel’in varlık anlayışından ve kaba bir bilimci ya da diyalektik maddecilikten farklı olarak, maddenin etkin bir canlılığının ve ileri farklılaşma

İkinci varsayım ise, insan bilincinin tarihsel gelişimiyle ilgilidir ve Hegel'in *Tinin'in Görüngübilimi* adlı eserini merkeze almıştır. Bookchin, söz konusu eserde işlenen bilincin deneyim sürecinin (sonunda *Evrensel Tin*'in kendisinin mutlak bilincine ve özgürlüğüne ulaştığı diyalektik bir süreç) tarihsel gerçeklikteki bireysel bilincin deneyim sürecine paralel bir biçimde ilerlediğini varsayar. Bu bakımdan ikinci varsayım –Hegelci görüngübilimsel stratejinin ve diyalektik öğretinin klavuzluğuyla– diyalektik doğalcılığın bilinç anlayışını ve tarih kurgusunu belirler. Biz bu varsayımın içeriğini Bookchin'in Hegel felsefesine ilişkin yaptığı düzenlemeleri göz önünde bulundurarak şu şekilde ifade edebiliriz: Tarih, insan bilincinin özgürlükçü bir biçimde açınımını şart koşan ussal bir süreçtir ve kendi amacına ulaşana değin kendisiyle çelişki içerisinde. Böylelikle ikinci varsayım –birinci varsayımın eksik bıraktığı noktaları tamamlayarak– doğanın asli bir parçası olan insanlığın bilinç gelişimini onun tarihsel gelişimini göz önünde bulundurarak açıklar ve diyalektik doğalcılığın doğa imgesine bütüncül bir çerçeve kazandırır.

Bookchin –diyalektik doğalcılığın iki temel varsayımını birleştirerek– doğal evrim süreci içerisinde ortaya çıkan gelişmeleri, *doğanın içsel potansiyellerinin edimselleşme süreci* olarak yorumlar ve doğada “edilgin tepkiden etkin etkileşime, amaçlılıktan seçime ve nihayet kavramsal düşünceye ve öngörüye giden bir nissun var olduğunun makul bir şekilde ileri sürülebileceğini” iddia eder (Bookchin, 1994, s. 41). Bookchin'e göre doğal tarih, doğal bilincin gelişim tarihi olarak, bilinçliliğin ve özneliliğin artış tarihidir ve bu tarihi *doğanın kendisi yazmaktadır*. Doğanın içsel potansiyellerinin en karmaşık ve eşit bulunmaz edimselleşmesi olarak insan türünün ve insan uygarlığının ortaya çıkışı da bu süreci, etik ve idealistik bir doğrultuda, özgürlüğün elde edilmesi sürecine dönüştürmüştür.

İki temel varsayımın üzerine inşa edilen Bookchin'in doğa felsefesinin bütünlüklü bir anlatımı, varsayımların temellendirilmesini ve dolayısıyla varsayımlar için kullanılan

formlarına dönük için bir duyarlılığının olduğunu düşünür: *Sensibilite*, “atom düzeyinden beyine doğru artan kompleksliliği oluşturan etkin bir madde kavramını belirtir” (Bookchin, 2014b, s. 76) ve doğal unsurlar, farklı varlık formlarının ortaya çıkışı ve gelişimi sırasında, daha kompleks yapıların oluşması için *nissus* gösterirler: Sözelimi yaşam, doğal unsurlara için olan çabanın ortaya çıkardığı ileri *incelme* örneğidir. Canlılar arasında ortak yaşamı güçlendiren karşılıklı yardımlaşma eğilimleri de böyledir.

Aristoteles ve Hegel felsefelerinin incelenmesini gerektirmektedir. Takip eden sayfalarda bu iki düşünürün varlıkbilimsel öğretilerine yer verilecek ve Bookchin'in bu düşünürlerden nasıl faydalandığına bakılacak. Öncelikle Aristoteles'in varlıkbilimsel öğretisini ve onun *entelekheia* temelli nedensellik anlayışını –güncel araştırmalar eşliğinde– açıklığa kavuşturacak ve birinci varsayımla olan bağlantısını kuracağız. Bir sonraki adımımızdaysa, diyalektik doğalcılığın düşünme yönteminin ve doğal nedensellik anlayışının felsefî temellerini oluşturan ve ikinci varsayımın kurgusal içeriğini belirleyen Hegel'in diyalektik öğretilerine eğileceğiz.

2.1.1. Aristoteles'in Varlık Görüşü ve *Entelekheia* Temelli Nedensellik Anlayışı

Aristoteles, genel bir terim olarak *Varlık*'ı değil, *varolanı* soruşturmaktadır (Özcan, 2014). Varolan, farklı anlamları karşılayacak bir biçimde, “pek çok farklı şekilde söylenir” (Aristoteles, 2016, s. 149/1026 a 33). O halde denilebilir ki varolanlar, farklı şekillerde ele alınabilir, dile getirilebilirler. *Franz Brentano*, “var olanın, Aristoteles'te dört temel anlamda dile getirildiğini söylemektedir: Varolan, 1. kategorilerin şemasına göre, 2. olanak (*dynamis*) ve etkinliğe/gerçekliğe (*energeia*) göre, 3. doğruluk ve yanlışlığa (*alēthes-pseudos*) göre, 4. ilineğe göre (*kata symbebēkos*) dile getirilir” (Türkyılmaz, 2006).

Bu ayrımın 3. ve 4. maddeleri konumuzun dışındadır. Ayrımın 2 numaralı kısmıysa, Bookchin'in etkin madde anlayışıyla yakından ilgilidir. Varolanların hangi *tarzlarda* ele alınabileceğini konu alan bu kısım, diyalektik doğalcılığın etkin madde anlayışına temel olur. Ancak, varolanların hangi tarzlarda var olduğu sorusundan önce nelerin var olduğu ya da varolanların *neliklerinin* ne olduğu soruları geldiği için ve 1 numaralı kısım da bu sorularla ilgili olduğu için –ki bu kısım, Aristoteles'in varlık görüşünün *ousia* temelli içeriğini ele verir– öncelikle 1 numaralı kısım ile ilgilenmemiz gerekmektedir.

2.1.1.1. *Ousia*

Aristoteles'e göre, “eskiden beri cevabı aranagelen, halihazırda sorulmakta olan ve daima sorulacak olan ‘varolan nedir?’ sorusu, ‘ousia nedir?’ sorusunun aynısıdır”

(Aristoteles, a.g.e, s. 158/1028 b). Dolayısıyla varlığın ne olduğu sorusu, *ousianın* ne olduğu sorusu üzerinden takip edilmeli; *ousianın* ne olduğu soruşturulmalıdır. Bu soruşturma kapsamında *ousia*, Aristoteles tarafından iki anlamıyla birlikte tanımlanır: *Ouisa*, bir anlamda, var olan her tek şeyin en son *dayanağı* ve hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir. Diğer anlamdaysa, her varlığın şekli veya *formudur* (Aristoteles, a.g.e, s. 121/1017 b 10). Dolayısıyla *ouisayı*, belli türden bir tek şeyi/özneyi ifade eden *temel kategori* olarak; bir şeyi o şey yapan şey olarak düşünebiliriz (Aristoteles, a.g.e, s. 157/1028 a 10). Her tek şeyin o şey olarak görünmesine olanak sağlayan diğer ayırıcı özellikler (nicelik, nitelik, görelilik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilginlik),⁶¹ temel kategori olan *ousia* dolayısıyla vardırırlar. *Ousia* olmadan diğer kategorilerin varlığından söz edilemez ve bu nedenle mutlak anlamda Varlık, ancak *ousiadır* (Aristoteles, 2001, s. 39/190 a 30-35).

Ousianın tanımlanabilmesi her ne kadar bazı zorluklar içerse de Özcan'ın öne çıkardığı ve *ouisayı*, *asıl anlamda var olan* olarak, ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki boyutta ele alabileceğimizi ifade eden görüşü takip edebiliriz. Özcan'a göre, "*ontolojik açıdan baktığımızda asıl anlamda var olan*, kategoriler söz konusu olduğunda, sadece birincil (tözler) '*ousia*' lardır (*protai ousiai*): tek tek var olan, başka bir şeyin yüklemi olamayan ve var olmak için başka bir şeye gereksinim duymayan şeylerdir. Fakat, *epistemolojik açıdan baktığımızda ise asıl var olan* şeyler, tek tek varolanlar değil, Aristoteles'in ikincil (töz) '*ousia*' dediği tümellerdir (*ousiai deuterai*). Tek tek var olanların neliğini dile getirmek için kullanılan ve kendileri de belirli bir 'öze', tanıma veya neliğe sahip olan kavramlar ya da tür ve üst-tür (cins) adları denilen şeylerdir. Çünkü, asıl anlamda var olan 'bir şeyi o şey yapan şey' dir, yani şeyin tözünü [özünü] ifade eden şeydir" (Özcan, a.g.y).⁶²

⁶¹ Mutlak anlamda ve temel kategori olarak var olan *ousia*, tek tek şeyleri, örneğin bir insan veya atı ifade eder. Diğer kategoriler için Aristoteles'in *Kategoriler* kitabının hemen başında kullandığı örnekleri hatırlayabiliriz: "İki dirsek, üç dirsek nicelik; ak, dil bilimci nitelik; iki misil, yarım, daha büyük görelilik; Lykeion'da, çarşıda uzam; dün, geçen yıl zaman; uzanmış, oturuyor durum; ayakkağı, silahlı iyelik; kesmek, yakmak etkinlik; kesilmek, yakılmak edilginlik belirtir" (Aristoteles, 2001, s. 11/2 a).

⁶² Karşılaştırma için bkz: "Gerçekten de Sokrates'in neliği Sokrates'in *ousiasıdır* ama bu tüm neliklerin *ousia* olacağı anlamına gelmez, nitekim bir cinsin türünü ve farkları bünyesinde barındıran 'tanım' (ki o da neliğin ifadesidir), yalnızca tür ve cinslere ilişkindir. Hâlbuki tür ve cinsler, hatta genel olarak tümeller asıl anlamıyla *ousia* olamazlar, zira tür ve cins birbirinden farklı pek çok tekil var olan için ortaktır ve *ousialar* ortak olamaz, çünkü eğer bu mümkün olsaydı, her bir var olanın *ousiası* tek ve ona özgü olduğundan, pek çok farklı tekil var olan 'bir'

Bu söylenenlerden, var olanları görece daha somut bir perspektifle araştıran farklı bir düzleme geçiş yaparak, konumuzla ilgili olarak belirtebileceğimiz en önemli sonuç, Aristoteles için *ousianın* anlamının, her tek şeyin yapı unsuru olan *hyle* (madde)⁶³ ve *eidosun* (form/biçim)⁶⁴ bütünselliği (*synolon*) olduğudur (Aristoteles, a.g.e, s. 39-41/190 b 15-20).⁶⁵ Yani her tek şey, madde ve formun bütünselliğini ifade edecek şekilde birer *ousia* olarak anlaşılabilir.⁶⁶

2.1.1.2. Aristotelesçi Nedensellik Anlayışı: *Entelekhia*

Brentano'nun yaptığı ayrımın 2 numaralı kısmı, var olanların –yani *ousianın*– var olma tarzlarına göre ele alınmasıyla ilgilidir. Aristoteles'e göre, “var olanlar belirli tarzlarda var olurlar. Bu var olma tarzları, bu tarzlarda var olanların yapısına göre birbirlerinden ayrılır” (Türkyılmaz, a.g.y). Brentano'nun yaptığı ayrımın 2 numaralı kısmı, *ousianın* var olma tarzlarına göre iki farklı şekilde; *dynamis* ve *energeia* tarzında ele alınabileceğine dair bir görüşü ima etmektedir. Bu görüş, Ross tarafından da aynı anlama gelecek şekilde öne çıkarılmıştır (Ross, 2011, s. 276-280). Ancak, kendisi aynı zamanda bir Aristoteles çevirmeni olan Sev'in, *Aristotelesçi Geleneğin Metafizik'i*

olurdu ki bu imkânsız. Dolayısıyla yalnızca tek teklerin (*kath hekasta*), 'bu-belirli şey'lerin (tode ti) 'nelik'leri için *ousia* demek mümkündür” (Sev, 2014).

⁶³ “Aristoteles düşüncesinde var olan her şeyin kendisinden çıktığı ilk kaynak anlamında madde, yani salt madde (*prote hyle*) denilen şey, bir anlamda vardır, bir başka anlamda yoktur. Madde, "kendisi bakımından ne özel bir şey olan ne belli bir niceliğe, ne de varlığı belirleyen diğer kategorilerden herhangi birine sahip olan şey" dir. Başka bir anlatımla, eğer bir bileşik varlığı niceliksel, niteliksel ve benzeri bütün özelliklerinden ayıracak olursak geriye kalan şey, *tanımlanamaz (ilk) madde olacaktır*” (Özcan, 2014).

⁶⁴ Aristoteles için “*eidos* ya da *form* sözcüğü, hem kurucu öge anlamında forma, hem bir şeyin şekli anlamında forma, hem de bir şeyin özü anlamında forma karşılık gelmektedir” (Özcan, a.g.y). “Aristoteles, bir şeyin maddesinden ziyade formunun, o şeyin doğası olmasının daha uygun olduğunu, çünkü bir şeyin bilkuvve var olmasından, yani sadece maddesinin var olmasından çok bilfiil var olması, yani formuna erişmesi durumunda ne ise o şey olduğunu, doğasını kazandığını savunur” (Ross, 2011, s. 117).

⁶⁵ *Hyle* ve *eidosun* birliği olan *synolonun ousia –birincil ousia–* olduğu açıktır. Ancak *hyle* ve *eidosun* da birer *ousia* olup olmadığına dair farklı görüşler bulunmaktadır. Karşılaştırma için bkz; (Sev, a.g.y ile Özcan, a.g.y ve Türkyılmaz, a.g.y).

⁶⁶ “Şurası belirtilmelidir ki, fiziksel şeylerin madde ve formu, gerçeklikte değil, düşüncede ayırt edilebilir unsurlardır. Madde asla saf halde bulunmaz, daima belli bir form almış olarak bulunur. Onun için hiç olmazsa, ya eter, ya ateş yahut su ya da toprak olmasına yetecek ölçüde bir form ya da belirli bir karakter almış olarak bulunması gerekir. Bunlar en basit 'doğal cisimler'dir. Form, bazen saf halde bulunsa bile bu form fiziksel şeylerin formu değildir. Saf formlar yalnızca Tanrı, küreleri hareket ettiren akıllar ve belki de bir bedenle birlikte bulunduğu süreden önce ve sonra insan aklidir (faal akıl)” (Ross, a.g.e, s. 114).

Üzerine adlı çalışmasında, bu görüşün yanlış olduğu uyarısında bulunduğunu dikkate almalı ve bundan sonra Aristoteles'in var olma tarzlarını tanımlamalıyız.

Sev, yanlışlığın *entelekheia* ile *energeianın* aynı şeyler olduğunun sanılmasına dayandığını belirtir. Sev, Aristoteles'in *entelekheia* ile *energeiayı* aynı cümleler içerisinde bile birbirinden *ayrı* şeyler olarak kullandığını ve ikisinin birbirine indirgenemez var olma tarzları olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur ve bu nedenle *entelekheia* kipinin dahil edilmesiyle, var olanların var olma tarzının üçle tamamlanması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla var olma tarzları, *dynamis* (imkân/olanak) halinde var olma; *entelekheia* (gerçeklik/tamamlanma) halinde var olma ve *energeia* (etkinlik) halinde var olmadır ve *entelekheia*, *dynamis* ile *energeia* arasındaki bir *geçiş fazıdır* (Sev, 2014).

Bu üçlü ayrım, *Türkyılmaz* ve *Özcan* tarafından da paylaşılır (*Türkyılmaz*, a.g.y; *Özcan*, a.g.y). *Türkyılmaz*, *entelekheiyi* Aristoteles'in teleolojik görüşleriyle ilişkilendirerek, açıkça bir geçiş fazı olmaktan ziyade, *eidosun* var olma tarzı olarak değerlendirir. Bookchin'in de *entelekheiyi* doğrudan bir geçiş fazı olarak kullanmadığı, biçimin *entelekheia* temelinde var olduğunu düşündüğü açıktır (Bookchin, 1994, s. 413-414). Bu nedenle *Türkyılmaz*'ın anlatımını hem *ousianın* –bütünselliğini oluşturan– yapı unsurlarını var olma tarzlarıyla eşleştiren bir içeriğe sahip olması bakımından hem de toparlayıcı bir sonucu içermesi bakımından bu noktada tercih edebiliriz: “Madde olanak halinde var olandır ya da olanak halinde var olan şey, bir şey olma gücü taşıyan maddedir. Tek tek şeyler ise, bu olanağın etkin hale geçmesidir, etkinlik halinde var olanlardır. Etkinlik halinde var olan şey ise, bu etkin hale bir amacın gerçekleşmesiyle ulaşır. Bu da form sayesinde olur. Öyleyse form amacın gerçekleşmesi tarzında (*entelekheia*) var olur” (*Türkyılmaz*, a.g.y).

Kanaatimizce, *entelekheia* ister bir geçiş fazı olarak ister *eidosun* var olma tarzı olarak ele alınsın, Bookchin'in –diyalektik doğalcılığın birinci varsayımı için– Aristoteles'ten faydalanmak istediği noktalar için bir zorluk çıkarmamaktadır. Çünkü Bookchin, Aristotelesçi varlık öğretisiyle temel olarak Aristoteles'in şu düşüncesi nedeniyle ilgilenir: Var olanlar, var olma tarzları bakımından, oldukları şeyden başka bir şey

haline gelme potansiyeli taşıyarak var olurlar. Bookchin'e göre bu düşünce, doğal dünyadaki nesnelerin değişimlerini açıklaması ve *amaçlı bir gelişim fikrini* ya da *gelişimsel bir nedensellik anlayışını* içermesi bakımından diyalektik doğalcılığın etkin madde anlayışına çok önemli katkılarda bulunur.

Bookchin, Aristoteles'in sözü edilen varlık öğretisinin *entelekheia* temelli gelişimsel bir nedensellik anlayışını içerdiğini ifade ederek, Aristoteles'in "bir olgunun ona özgü en yüksek biçime ulaşmak için tam potansiyelini gerçekleştirmek –içsel ve dışsal olarak potansiyellerinin biçimsel olarak kendilerini gerçekleştirmelerine doğru gelişmek– üzere *sürüklendiğini*" varsaydığını, belirtir (Bookchin, a.g.e, s. 413). Bookchin'e göre, Aristoteles'in görüşlerinde "her zaman çeşitli biçim düzeyleri olan madde, potansiyellerle doludur; daha doğrusu, daha büyük biçim için potansiyelini geliştirmek üzere bir *nisus* tarafından aşılanmıştır" (Bookchin, a.g.e, s. 413). Bu anlamda var olanların değişime uğraması ya da daha özel bir ifadeyle amacını kendi içinde taşıyarak var olan biçimin ideal görünümüne kavuşması, maddenin taşıdığı olanakların açınımla gerçekleşmektedir.⁶⁷ "A'yı daha dikkatle incelediğimiz takdirde, onun B'liğin bazı koşullarına daha önceden sahip olduğunu görürüz. Eğer öyle olmasaydı o hiçbir zaman B olmazdı" (Ross, a.g.e, s. 277-278).

Açınım, gelişimsel olduğu kadar yönlendirici ve amaçlıdır –dolayısıyla teleolojiktir. Aristoteles açısından "tek tek nesneler için telos, o nesnenin tüm gelişim veya değişim formlarını belirler. Diğer bir ifadeyle her tekil nesne, içinde bir erek (telos) barındırır. Tıpkı bir tohum, sonra alacağı şekli nasıl içinde barındırırsa, her nesne de aynı şekilde kendi ereğini içinde taşır" (Ural, 2011). Bu bakımdan neden-sonuç ilişkisi, biçimin taşıdığı amacın gerçekleşme süreci olarak, basit bir yer değiştirmeden; mekanik bir süreçten daha özel bir süreci içerir.

Bookchin, amaçlılığın önceden belirlenmiş olanın zorunlu bir şekilde gerçekleşmesi olarak algılanmaması gerektiğini de ifade eder. Bookchin'e göre "Aristotelesçi

⁶⁷ "Dolayısıyla, madde Aristoteles'in neden-sonuç anlayışına 'maddi bir neden' olarak girer. Maddede gizli olan ve tam olarak gerçekleşmek için çaba gösteren biçim, 'biçimsel bir neden'dir. Gelişimi oluşturan içsel ve dışsal kuvvetler –burada Aristoteles bir bronz atı şe- killendiren heykeltıraş gibi dışsal etkenlere göndermede bulunuyor– 'etkili neden'dir. Ve son olarak, nedenselliğin bütün bu yönlerinin gerçekleştirmeye yönelik oldukları biçim 'nihai neden'i temsil eder" (Bookchin, 1994, s. 413).

nedenselliğin 'teleolojik boyutunu' nitelendiren şey, önceden belirlemenin değil *anlamanın* olmasıdır; nedensellik bütünlüğe, gelişiminin farklı düzeylerinde tözde gizli olan biçim için tüm potansiyellerin gerçekleştirilmesine ve tamamlanmasına ulaşmaya yöneliktir” (Bookchin, a.g.e, s. 413).⁶⁸

Sonuç olarak Aristoteles’in varlık öğretisi ve *entelekheia* temelli nedensellik anlayışı, var olanların durağan/edilgin bir şekilde var olmadıklarını, tam tersine, kendi biçimlerinin oluşması sırasında etkin bir pozisyonu üstlendiklerini göstermesi bakımından, diyalektik doğalcılığın yukarıda ifade edilen önvarsayımlarından ilkinin en eski felsefi açıklaması olarak kabul edilebilir.

2.1.2. Düşüncenin Gerçeklikle Birliği: Hegelci Diyalektik

Bookchin’in doğa felsefesi, Diderot ve Aristoteles’in düşüncelerinden daha fazla olacak bir biçimde, Hegel’in düşüncelerinden beslenir. Sözelimi, diyalektik doğalcılık öğretisinin doğal nedensellik anlayışı, Hegelci diyalektik öğretiye dayanmaktadır. Hegelci diyalektik öğretisi, diyalektik doğalcılık öğretisinin gelişim anlayışına yoğun bir ‘varlık-bilimsel nedensellik nosyonu’ ve sistemli bir ‘düşünsel çerçeve’ kazandırmıştır. Bu kazanım, Hegel’in kullandığı diyalektik öğretinin diyalektik doğalcılık öğretilerine transferiyle sağlanmıştır.

Öncelikle, Hegel felsefesinde diyalektik, bir taraftan gerçekliğin kendini örgütleme; yapılandırma tarzı olarak, diğer taraftan bir akıl yürütme biçimi olarak anlaşılır. Bu anlamda “diyalektik, bir usamlama yolu ve aynı zamanda bir varlık-bilimsel nedensellik taşıyan nesnel dünyanın açıklanmasıdır” (Bookchin, 2014b, s. 36). Yani “diyalektik, gerçekliğe dışarıdan uygulanabilir bir mantık ya da gerçekliği ele geçirmenin bir aracı (organon) değil, sadece varolanı olduğu gibi, düşünce ve kavramın kendi açılım sürecini betimlemek ve dile getirmekten oluşmaktadır” (Özçınar, 2014).

⁶⁸ Ross’un, Aristoteles’in teleolojisinin zorunlulukçu bir karaktere sahip olmadığına ilişkin tespiti bu noktada destekleyici bir açıklama olarak kullanılabilir: “Herhangi bir şey konusunda onun ya olacağı ya da olmayacağı zorunlu olarak doğrudur, fakat onun olacağı ya da olmayacağı doğru değildir. Yarın bir deniz savaşı ya olacaktır veya olmayacaktır; ama yarın ne bir deniz savaşının olması ne de olmaması zorunludur” (Ross, a.g.e, s. 135).

Diyalektiğin bu çift yönlü anlamı, Bookchin tarafından diyalektik doğalcılık öğretisine aynı şekilde uyarlanır: Bir taraftan, terimin varlık-bilimsel anlamına bağlı olarak ortaya çıkan diyalektik nedensellik nosyonu, birikimsel bir evrim sürecine diyalektik bir içerik kazandırır. Bu gelişme, diyalektik nedenselliğin doğal dünyadaki evrimsel gelişme sürecine olan uygunluğuyla sağlanır. Bookchin, doğal dünyadaki birikimsel evrim sürecini birikimsel bir diyalektik nedensellik zincirine dönüştürerek, gelişim halinde olan doğal dünyanın bu gelişimi nasıl gerçekleştirdiğini gösterir.

Diğer taraftan, terimin karşıladığı ikinci anlama bağlı olarak ortaya çıkan diyalektik düşünme biçimi, doğal dünyanın süreçsel gelişimini anlamının düşünsel formlarını sunar. Özdeşlik ilkesinin diyalektik eleştirisiyle başlayan bu düşünme biçimi, diyalektik bir mantığa; çıkarsamaya dayanan bir akıl yürütme yöntemine dayanır. Bu düşünme biçimi, doğal dünyanın ya da herhangi bir doğal unsurun gelişimindeki ussal evreleri bir bütünsellik içerisinde kalarak açıklar. Buna göre diyalektik düşünce, doğal bir unsurun evrimsel gelişimini birikimsel bir diyalektik nedensellik anlayışına bağlı kalarak açıklar: Diyalektik düşünce, doğal unsurların gelişim hatlarında ortaya çıkan özsel karşıtlıkların uygun bireşimlerle nasıl aşıldığını ve sonuçta, söz konusu doğal unsurun gelişme sürecini tamamlarken nasıl bir ve aynı kaldığını; özdeşliğini korurken gelişmeye nasıl devam ettiğini kavrar.

Elbette ki diyalektik öğretisi Bookchin tarafından sadece diyalektik doğalcılığın doğal gelişme anlayışı için kullanılmaz: İlerleyen sayfalarda göreceğimiz üzere diyalektik öğretisi, diyalektik doğalcılığın toplum felsefesini, etik öğretisini, tarih kuramını ve politik programını da besler. Daha da önemlisi diyalektik doğalcılığın ikinci varsayımı, Hegelci diyalektik öğretinin temellerinden yükselir. O halde, terimin çift yönlü anlamını karşılamak üzere, öncelikle diyalektik düşüncenin işleyiş biçimine ve daha sonra da diyalektik nedenselliğin kurgusal bir örneği ve anlatımı olarak kabul edilebilecek Hegel'in *Tin* Felsefesine bakabiliriz.

2.12.1. Diyalektik Düşünce

Bir usamlama biçimi olarak diyalektik, farklı biçimlerde dile getirilebilen ünlü özdeşlik ilkesinin eleştirisiyle başlar. Hegel'e göre, $A=A$ şeklinde ifade edilen özdeşlik ilkesinin olumlu hali, "her şeyden önce boş totolojinin ifadesinden ibarettir" (Hegel, 1986, s. 85). Bu ilke, bize gerçeklik hakkında bir şey sunmaz: Gerçeklik, içeriksiz ve dolaysız bir kendilik olarak sunulur. İlkenin daha zengin ve olumsuz bir biçimde dile getirilişiyse, 'A aynı zamanda hem A hem A-olmayan olmaz' önermesidir. Çelişme ilkesi olarak da isimlendirilen ve özdeşliği olumsuz bir biçimde ifade eden bu ilke, A'nın ayrımlı bir yapıya sahip olduğunu açığa çıkarır: A, A-olmayan olarak, A'nın içinde yansır. Bu ayrımlı yapı, diyalektik düşünceye ya da diyalektik mantığa kapı açar.

Hegel açısından özdeşliğin olumsuz şekilde dile getirilişinde, "bir A ve bu A'nın salt başkası olan bir A-olmayan dile getirilir" (Hegel, a.g.e, s. 86). Burada A-olmayan, 'kaybolmak üzere meydana çıkar'. A-olmayanın ortaya çıkışı, A'ya ilişkin bir yadsımadır. Ancak önermenin dile getirilişindeki bütünlük, yadsımanın yadsınmasını; dolayımlanmış birliği; A'nın kendisiyle olan özdeşliğini ele verir. Çünkü, her ne kadar A ve A-olmayan birbirinden ayrımlı olsalar da "bu ayrımlılar tek ve aynı A'ya ait kılınmışlardır. Özdeşlik, burada, bir bağıntı içindeki ayrımlanma olarak, ya da terimlerin kendileri içindeki yalın ayrım olarak tasarıma sunulmuştur" (Hegel, a.g.e, s. 86).

Şeyin özdeşliğinin olumlu şekilde dile getirilişinde kendini gösteren içeriksizlik ya da dolaysızlık, çelişme ilkesinin diyalektik yorumuyla aşılar. "Çünkü çelişme ilkesi, o boş ve yalın kendiyle özdeşlikten çok daha fazlasını kapsar; aynı zamanda özdeşliğin başkasını ve hatta saltık özdeşsizliği (özdeş olmayanı), içkin (an sich), kendinde çelişmeyi de kapsar. Özdeşlik ilkesinin kendisi, gördüğümüz gibi refleksiyonlu devinimi, başka varlığın ortadan kalkması durumunda bulunan özdeşliği kapsar" (Hegel, a.g.e, s. 86). Yani özdeşlik, diyalektik bir açıdan bakıldığında, ancak özdeş olmayanla girilen bir dolayımın gerçekleşmesi ve bu dolayımın ortadan kalkmasıyla mümkün olur. Bu bakımdan "dolayım (Mediation), kendi hareketi sayesinde oluşup tamamlanan kendi kendisiyle özdeşlikten başka bir şey değildir; başka deyişle o, kendi

kendine yansımadır (Reflexion)” (Hegel, a.g.e, s. 43). Burada *A*, *A-olmayanla* dolayımlanır ve bu dolayımı ortadan kaldırarak kendisi haline gelir.⁶⁹

Özdeşliğin karşıtlık ve dolayım üzerine kurulu olan çelişkili doğası, diyalektik düşüncenin ve bu düşüncenin nesnesi olan gerçekliğin tam kalbinde yer alır: Şeyler, *kendiliklerini*, kendilerinde barındırdıkları karşıt unsurların birliğiyle kazanırlar. “Şey, özne, kavram bu olumsuz birliğin ta kendisidir, bunlar, kendi kendilerinde çelişiktir, ama aynı zamanda çözülmüş birer çelişmedirler” (Hegel, a.g.e, s. 91). Bu çözülmüş çelişmenin ifadesi olan *A*’nın bütünlüğü, karşıt *A-olmayan*ın *A*’yı yadsıyarak belirli bir *A* haline getirmesi ve bu belirlenmiş *A*’nın bu karşıtlığı ortadan kaldırmasıyla sağlanır.

Hegel’e göre, “sıradan düşünce çelişkiyi her yerde kapsar, ama bunun bilincine varmaz” (Hegel, a.g.e, s. 90). Oysa “zihin, çelişkinin bulgulanması ve ifade edilmesinde yatar... Belirlenimler arasında onların çelişkilerini kapsayan ve onların içinden kavramın belirmesine meydan veren bir ilişki kurar” (Hegel, a.g.e, s. 91). Zihnin bu ilişkiyi kurmasına dayanan diyalektik düşünce, şeylerin tam da bu çelişki nedeniyle mümkün olabildiklerini fark eder. Hegel’in çelişkiyi ‘her türlü hareketin ve her türlü yaşamın kökü’ olarak kabul etmesi de bu nedenledir. O’na göre “bir şey, ancak kendisinde bir çelişki taşıdıkça hareket eder, bir içtepi ve etkinliğe sahiptir” (Hegel, a.g.e, s. 90). Çelişki, şeyin gerilimi, huzursuzluğu ya da tedirginliği olur. Bu gerilim ki şeyin çelişkili varoluşunu çelişkiye neden olan karşıtlıkların aşılmasıyla ortaya çıkan uygun bir bireşime doğru yönlendirir.

Hegel’e göre, “bir şey ancak kendi karşıtıyla birlik haline geldiği zaman kendini aşar” (Hegel, a.g.e, s. 76). Hegel’in *saklamak*; *korumak*; *son vermek* ve *ortadan kaldırmak* gibi karşıt anlamları karşılayan bir terim olarak kullandığı *Aufheben*, şeyin başlangıçtaki dolaysızlığına ve diyalektik karşıtının başkalığına son verdiği birlikli yapıya işaret eder (Hegel, a.g.e, s.76). Bu noktada dikkat edilmesi gereken şey, kendini aşan şeyin kendini aşmakla hiçlik durumuna gelmediğidir: “Hiçlik, dolaysız olandır; aşılmış bir terim ise dolayımlanmış (vermittelt)” (Hegel, a.g.e, s. 76). Başka sözcüklerle ifade edersek

⁶⁹ Bookchin, diyalektik özdeşliğin nihai açıklamasını şöyle ifade eder: “Özdeşliğin çelişkili doğası –özellikle, *A hem A’ya hem de A olmaya eşittir*– özdeşliğin yapısında bulunan bir özelliktir. Karşıtların birliği gerçekte, Hegel’in ‘özdeşliğin ve özdeşlik olmayanın özdeşliği’ dediği ‘öteki’nin ortaya çıkmasının birliğidir (Bookchin, 2014b, s. 29).

dolayımlanmış birlik, A'nın hakikatidir ve A kendi hakikatini, dolaysız halinden çıkıp başkalığıyla dolayım kazanarak; kendini başkalığının dolayımında yansıtıp neticede bu başkalığını da aşarak; özsel temellerine geri dönerek kazanır. Bu nedenle “dolaysız varlıkta ya da genel olarak belirlenimde durup kalmamak, buradan varlık nedenine dönmek gerekir; bu geri dönüşte, varlık aşılmış olarak ve tam edimselleşmesi içinde bulunur” (Hegel, a.g.e, s. 92).

Sonuçta diyalektik için *çelişki*; *dolayım* ve *aşma*, şeyin kendi bütünlüğünü kazanmasının *modus operandi*leri olarak iş görür. Ancak özellikle belirtilmelidir ki, “karşıtlık ve çelişki diyalektiğin özünü belirlese de, diyalektik anlayış, düşünce ve varlığı devinimden yoksun soyut yalıtılmış karşıtlıklar olarak görmez. Çelişki ve karşıtlık, bütün sonlu ve durağan belirlenimlerin olumsuzlanmasına, düşünce ve varlığın devinimine olanak kazandırarak, tüm oluş süreci içindeki gerçekliğin içeriğini oluşturur” (Özçınar, 2008).

2122 Varlığın Diyalektik Gelişimi

Hegel felsefesi, ontoloji temelli bir felsefe olarak, tüm var olanları ya da genel anlamıyla varlığı, kurgusal bir *Mutlak* varlığa; evrensel bir *İde*'ye⁷⁰ bağlar –tüm gerçeklik bu *Mutlak* olanın; *İde*'nin kendisidir.⁷¹ Buradaki *Mutlak* ifadesi iki anlamda ele alınmalıdır: İlk *Mutlak*, gerçekliğin zorunlu bir koşulu olarak temelde duran bir *Tözdür*. İkinci olarak *Mutlak*, belli bir *yaşama* ve dolayısıyla *etkinliğe* sahip olması bakımından *Öz*nedir (Hegel, 2004, s. 30).

Mutlak olanın aynı zamanda bir özne oluşu, *Mutlak*'ın *Tin* olarak ifade edilmesinde kendini bulur (Hegel, a.g.e, s. 34) ve *Tin*'in gerçekliğin özüne ilişkin karşıladığı bu ikinci anlam, Hegel'in gerçeklik anlayışının sabit bir ilke arayışına dönüşmesini engeller. Yani gerçekliği özne olarak, *Tin* olarak ifade etmek, gerçekliğin değişmez;

⁷⁰ “İde, 'kendinde ve kendisi için hakiki olandır, kavram ile nesnelliğin mutlak birliğidir'. Hegel'e göre, ide çeşitli tarzlarda ifade edilebilir. Örneğin akıl olarak, özne ile nesnenin, ideal ile reelin, sonlu ile sonsuzun birliği olarak dile getirilebilir. Ayrıca ide *upuygun kavram*, nesnel *hakikat* ya da *hakikat olarak hakikattir*” (Türkyılmaz, 2011).

⁷¹ Anlaşılabileceği üzere sözü edilen gerçeklik, sadece nesnel dünyayı içermez: Gerçeklik, nesnel dünyayı içerdiği kadar kültür dünyasını; kavramlar dünyasını da içerir.

zamandan yoksun bir tözün üzerine kurulu olmadığını ya da daha önemli bir ifadeyle gerçekliğin ölü değil; *canlı* bir özelliğinin olduğunu; zamanla ve oluşla ilişkisinin olduğunu öne çıkarır (Hegel, a.g.e, s. 30). *Tin*, bu oluş nedeniyle “hiçbir zaman durup dinlenmez, hep ilerleyen bir devinime kapılıp gider” (Hegel, 1986, s. 40).⁷²

Hegel’e göre *Tin*, içkin bir diyalektik nedensellikte devinir ve bu bakımdan varlık dizgesi de, diyalektik bir dizge olarak, *Tin*’in kendini serimlemesidir. “*Tin*’in bu devinimi, –kendi yalınlığı içindeki belirlenimini ve bu belirlenim içinde kendi kendisiyle özdeşliği veren, böylece de kavramın içkin gelişimi olan bu devinimi– bilginin saltık yöntemi ve aynı zamanda da içeriğin kendisinin içkin ruhudur” (Hegel, a.g.e, s. 63). Devininin ya da açınının kendi amacına uygun bir yönselliği vardır – başka bir ifadeyle, *Tin*’in bütün etkinliği amaçlı bir etkinliktir ve gerçekleşme yönü bu amaca doğrudur. Bu amaç, *Tin*’in “kendi bilinç ve özgürlüğüne kavuşmasıdır” (Bozkurt, 2005, s. 51). Çünkü, “zihnin (tinin) tözü özgürlüktür” (Hegel, a.g.e, s. 111). Hegel’e göre “özgürlük, öznenin kendisini özgürlük içinde bilmesini, şeyin gerçeklik kazanmasının kendi yararına olduğundan elinden geleni yaptığını bilmesini ilk koşul sayar” (Hegel, a.g.e, s. 152). *Tin*, bu koşulu elde etme doğrultusunda farklı *an*lardan (moment); farklı bilinç evrelerinden ve gelişme ortamlarından geçerek bir olgunlaşma süreci yaşar ve özgürlüğüne ulaşır. *Tin*’in bu *öz-gelişim* süreci diyalektik bir süreç olduğu için, sürecin, özsel karşıtlıkları uygun bireşimlerle aşmaya dayalı olduğu da belirtilebilir.

“Birinci aşamada *Tin* ya da *İde* kendi içindedir, kendi kendisiyle sınırlanmıştır, kendi kendine bir varlıktır. Onun bu aşamadaki başlıca özelliği bir olanaklar alanı olmasıdır, özünde saklı gücü henüz gerçekleştirme eylemine geçmemiştir” (Bozkurt, a.g.e, s. 52). Bookchin’in Hegel’in gerçeklik anlayışını ifade ederken öne çıkardığı genel ayrımı bu noktaya uyarlayarak, *Tin*’in bu birinci aşamasında henüz gerçeklik kazanmadığını düşünebiliriz. Çünkü *Tin*, henüz edimselleşmiş (*Wirklichkeit*) bir varlık değildir. *Wirklichkeit*, bir *gizil-gücün* yerine getirilmesine gereksinmesi olmayan ve doğrudan doğruya var olan deneysel gerçeklikten (*Realitat*) farklı olarak, bir ussal sürecin tam olarak yerine getirilmesiyle oluşur (Bookchin, a.g.e, s. 43-44).⁷³ Dolayısıyla *Tin* için bu

⁷² Ta ki kendinin-bilincine ve mutlak bilmeye ulaşana değin.

⁷³ *Wirklichkeit*, “henüz varoluşsal olarak gerçekleşmemiş bir geleceğe düşüncenin yansıtılması olarak belirmesine karşın, *Wirklichkeit*’in geliştigi gizilgüç doğrudan ve aracsız sıradan deneyim

noktada söylenebilecek olan şey, kendi olanaklarını henüz edimselleştirememiş bir varlık olarak, tamamlanmamış olduğudur –kendinin bilincine sahip olmadığı; özgürleşmemiş olduğudur. Ayrıca *Tin* bu aşamada dolaysız bir varlık düzeyindedir. Ancak *Tin*, bu noktada duramaz. Çünkü *Tin*’in ereği, kendi yazgısıdır ve ereğini gerçekleştireceği zamana kadar kendi içinde çelişiktir: Amaçlı bir varoluşa sahip olmasıyla ilgili olarak, *olduğu-şey* ile *olması-gereken-şey* arasındaki bir çelişki. O halde çelişkinin ve dolaysızlığın aşılması; *Tin*’in gerçeklik kazanması ve sonuçta kendi bilincinin bütünlüğüne doğru ‘yürümesi’ gerekir.

Tin’in kendi bütünlüğünü elde etme süreci içerisindeki ilk açınımı, doğayı ortaya çıkarır. *Tin*, doğada; doğa olarak, kendi içinde kendisine yansır. “Ancak doğayı oluşturan *Tin* ya da *İde*, kendi özünden uzaklaşmış, kendi kendine yabancılaşmış, özüne aykırı bir nitelik kazanmıştır” (Bozkurt, a.g.e, s. 52). Buradaki aykırı niteliğin maddenin özünü ifade eden *çekim* olduğunu düşünmek mümkün görünüyor. Hegel’e göre “maddenin tözü, yer çekimidir” (Hegel, a.g.e, s. 140) ve bu bakımdan “maddenin merkezi kendisinin dışındadır ve madde yöneldiği merkezsel bir noktaya bağımlıdır” (Bozkurt, a.g.e, s. 132).⁷⁴ Oysa özü özgürlük olan *Tin*, bağımlılıkla var olamaz. Kendi içinde doğa olarak kendine yansıyan ve böylelikle bir dolayım kazanan *Tin*, bu dolayımın aykırılığını; diyalektik karşıtının başkalığını aşmak durumundadır. Başka bir açıdan baktığımızda, doğanın yadsımasının yadsınması; olumsuzlamasının olumsuzlanması gerekir.

Tin, içsel karşıtlığına; başkalığına son verdiği yeni bir diyalektik açınım gerçekleştirir. Yeni diyalektik açınım, kültür evreninin ortaya çıkışıdır. Kültür evreninin bütün unsurları, *Tin*’in kendi içindeki dışlaşmaları olarak *Tin*’in kendisidir: “Dini, felsefesi, düşünceleri, kültürü, dış güçleri (coğrafi koşullar, iklim, komşular) ile bir Devletin

ile duymadığımız dünya kadar varoluşsaldır” (Bookchin, a.g.e, s. 43-44). Verili gerçeklik kadar nesnel bir varoluşa sahip olan gizil-güçsel evrelerin gerçekleşmesiyle ortaya çıkan *wirklichkeit*, sürecin *olması-gereken* düzeyidir. Bu bakımdan *wirklichkeit*, bizlere, bir gelişme sürecinin usa uygun olarak –tutarlılıkla– ilerleyip ilerlemediğini nesnel bir biçimde gösterebilecek temeli sağlar.

⁷⁴ Ancak maddeyle temsil edilen doğa da *İde*’nin açınım süreci içerisinde ortaya çıkan bir uğrak olduğu için, “doğa da ussal (rasyonel) bir dizgedir; ama onun böyle olması bu usun bilinç sahibi olduğu anlamına da gelmez. Güneş dizgesinin devinimi değişmez yasalara göre olur, ama ne güneş, ne de bu yasalara göre hareket eden gezegenler bunun bilincinde değildirler” (Hegel, 1986, s. 140).

kuruluşu, bütün bunlar, bir tek tözü, bir tek zihni yani *Tin*'i meydana getirmektedir” (Hegel, a.g.e, s. 142).

Kültür evreninin ortaya çıkışı, diyalektik bireşime ulaşmadır. “Bu ulaşma, kendi kendinde olan *Tin*'in kendine yabancılaştığı doğa ile birleşmesi sonucu sağlanır. İşte bu birleşme, bu bütünlüğe ulaşma *Tin*'in kendine dönmesi, doğa ile çelişkisinin ortadan kalkmasıdır” (Bozkurt, a.g.e, s. 52). Bu bakımdan *Tin*, kültür evreninde kendini tamamlar: Hegel’e göre “evrensel tarih, özgürlük bilinci içinde bir ilerlemedir” (Hegel, a.g.e, s. 140) ve bu bakımdan *Tin*, evrensel tarihte kendi bilincinin kesinliğine, bütünlüğüne ulaşır. *Tin*, kültür evreninde –zengin içeriğini kazandığı diyalektik bir gelişme süreci sonunda– ötsel temellerine aşılmış bir varlık olarak geri döner ve mutlak bilincini ve özgürlüğünü elde eder.

“Kendisinin dışına çıkarak tekrar kendisine dönen tin, bu süreçte bilincin deneyimini ve kavramın gerçekleşmesindeki aşamaları da bize gösterir” (Türkyılmaz, 2011). Bilincin deneyim aşamaları, “dolayımsız bir bilme biçimi olan *Duyu Pekinliği*’nden başlayarak *Tinin Görüngübilimi*’nde saltık bilgiye doğru gelişir” (Özçınar, a.g.y).

Hegel’in *Tin* merkezli kurgusal felsefesi de *Tin*'in belirli diyalektik aşamalardan geçerek en sonunda kendisinin mutlak bilgisine ve bilincine eriştiği sonu gösteren bir son felsefedir. *Tin*'in diyalektik deneyimini açığa vuran bu gelişme süreci, Hegel’in *Tin’in Görüngübilimi* adlı eseriyle anıtlar.

Görüldüğü üzere Hegelci varlık öğretisi, bir bilinç ve özgürlük felsefesidir: Hegel, bütün gerçekliğin evrensel bir bilincin cisimleşmesi olduğuna inanır. *Özne* olarak; *Tin* olarak ifade edilebilecek olan bu bilinç varlığı, kendi ötsel gelişimini ve özünün gerçekleşmesini gerçekliğin diyalektik gelişimiyle kazanmaktadır. Özü özgürlük olan *Tin*, başlangıçtaki dolaysızlığından ve süreç boyunca ortaya çıkan ötsel karşıtlıklarından kurtularak kendini evrensel gelişmenin sonunda özgürleştirir: Kendini yeniden kuran bir özdeşlik sürecinin sonunda *kendileşerek*, kavramla nesnelliğin birliği haline gelir.

Diyalektik doğalcılığın ikinci varsayımı da *Tin*'in kendini tamamlama sürecinin anlatıldığı Hegel'in *Tin'in Görüngübilimi* adlı eserinin dayandığı görüngübilimsel stratejiyi, insan bilincinin gelişimini açıklayan bir strateji olarak onaylamaktadır.⁷⁵ Bu onayı Bookchin şu sözlerle ifade eder: “Hegel’in güçlü gerçeklik ilkesini etkisiz kılmış akademik kargaşadan ayrı olarak, Lukacs gibi ben de, Engels’in görüşünü, *Görüngübilim*’in aklın embriyolojisi ve paleontolojisinin bir koşutu olarak; tarihin akışıyla insan bilincinin geçmiş olduğu evrelerin kısaltılmış bir çoğaltılması biçiminde düzenlenmiş, farklı evrelerin içinden bireysel bilincin bir gelişimi olarak varsayılabilirdi görüşünü paylaşıyorum” (Bookchin, a.g.e, s. 77-79).

Bookchin’in Hegel’in görüngübilimsel stratejisine olan onayı, insan bilincinin doğal dünyadan kökenlenen evrimsel gelişimini, tarihin özgürlüğe doğru bir ilerleme süreci olduğu düşüncesine bağlar. Diyalektik usun kılavuzluğu, kültür evreniyle doğal dünya arasında kurgusal bir bağ kurar. Daha açık bir ifadeyle doğal bilincin gelişim tarihi, insan bilincinin ve özgürlüğünün tam gerçekleşmesine doğru ‘gitmesi gereken’ amaçlı bir sürece dönüştürülerek bütünsel bir anlama kavuşturulur: Doğal dünyadaki canlıların evrimsel gelişme çizgilerinde beliren duyarlılık, etkinlik, amaçlılık ve seçme gibi edimlerin toplumsal dünyadaki karşılıkları, bilinçlilik ve özgürlük olarak tayin edilir ve böylelikle, doğanın evrimsel ilerleyişinde mevcut olan öznenin artışına dönük çabanın bütünsel bir açıklanışı için gerekli olan kurgusal temel sağlanmış olur.⁷⁶

⁷⁵ Görüngübilimsel stratejiyle ilgili olarak Bookchin’in Hegel’den yaptığı alıntıyı vurgulamakta fayda görüyoruz: “Bu stratejiye ilişkin Hegel’in kendi tanımlamasında: Görüngübilim’in; [kendi nesnesine ilişkin tek görüngüsel bilgiye sahip olması ölçüsünde, bu açıklama, özgür, kendine özgü biçimi içerisinde kendi kendine devinen, Bilim olarak görünmüyor; ancak bu bakış açısından o, doğru bilgiye hızla ilerleyen doğal bilinçlilik yolu olarak kabul edilebilir; ya da *Tinin* yaşamı için kendisini anlaştıracak ve sonuçta kendisine ilişkin eksiksiz deneyimle, gerçekte, kendisinde olan şeyin farkına varmayı başarabilecek denli kendi doğası tarafından kendisi için kararlaştırılmış istasyonlarmış gibi kendi konfigürasyon serileri içinden yolculuk ettiği, Ruhun yolu olarak. Bu ‘hızla ilerleme’, doğru bilgide içkindir, çünkü hedefini bulmadan, yol boyunca başka hiçbir istasyonda doyuma ulaşamaz]” (Bookchin, a.g.e, s. 77-79).

⁷⁶ Bookchin’in Hegelci stratejiye olan yakınlığının bir takım belirsizliklere yol açmasını engelleyebilmek ve diyalektik doğalcılığın kurgusal olduğu kadar ekolojik bir doğa felsefesi olduğuna dikkat çekmek için şunların vurgulanmasını gerekli görüyoruz: (i) Bookchin Hegel’i doğalcı bir çizgide takip ettiği için, “tanrı benzeri bir ‘Mutlak’ içinde öznel ve nesnel olanın erekbilimsel sona erişini ve evrensel bir Tin (Geist) fikrini” reddeder. Bu genel durumla bağlantılı olarak (ii) Bookchin, diyalektik nedensellik nosyonundan her türlü spirüel içeriği dışlayarak, doğanın diyalektik gelişim sürecini doğal etmenlerin belirleyici olduğu bir süreç olarak yorumlar ve dolayısıyla bütün gelişim sürecini doğallaştırır. Bu bakımdan Bookchin’e göre doğa, birikimsel bir süreç ve diyalektik bir nedensellikte doğal bilincin tarihini *kendisi* yazmaktadır.

Diyalektik doğalcılığın Aristoteles ve Hegel'den ilham alan doğa imgesini bu iki düşünürün görüşlerine indirgememek için Bookchin'in yaptığı özel uyarıları da vurgulamak gerekir: Bookchin'e göre, doğadaki evrimsel gelişmenin başlangıcı için Aristotelesçi bir *ilk hareket ettirici* güce ihtiyaç olmadığı gibi gelişme süreci, Hegelci bir *Mutlak*'ta da sona ermez. Bu anlamda Bookchin, ekolojik bir diyalektik anlayışın “Aristoteles ve Hegel'in evrimsel bir doğa kuramı kullanmadıklarını, akmakta olan bir süreklilikten daha çok doğal dünyayı bir *scala naturae*, bir ‘Varlık merdiveni’ olarak gördüklerini” dile getirmesinin zorunlu olduğunu belirtir ve ona göre “ekolojik diyalektik, evrimi bu geleneğin içine yerleştirir ve *scala naturae* fikrinin yerine zengin olarak dolayimli süreklilik fikrini koyar” (Bookchin, a.g.e, s. 137). Ayrıca Bookchin'in diyalektik doğalcılık öğretisi, “sonluluk ve çelişmeyi, –herhangi bir idealistik ve doğaüstü anlamda ‘eksik’ değil– şeyler ve görüngülerin gelişimleri açısından bitmemiş ve edimselleşmemiş oldukları anlamında, açıkça doğal olarak düşünür” (Bookchin, a.g.e, s. 40). Diyalektik doğalcı perspektif, bir son fikri yerine “farklılaşma ve öznelliğe ait sürekli artan bir bütünlük, tamlik ve zenginlik vizyonu geliştirir” (Bookchin, a.g.e, s. 40).

Her ne kadar diyalektik doğalcılığın ekolojik bir doğa felsefesi olarak dayandığı varsayımlar buraya kadar söylenenlerle genel olarak temellendirilmiş olsa da henüz bu doğa felsefesinin Bookchin'in özgün diline dayanan genel bir sunumu yapılmadığı için, varsayımlar üzerinden yükselen zengin içerik de tam olarak açığa çıkmadı. Ancak buraya kadar ifade edilenlerin, Bookchin'in doğa felsefesinin bütünsel bir sunumunun gerçekleşmesi için gerekli olan şartları büyük oranda yerine getirdiğini belirtebiliriz. O halde artık, felsefi yönüyle Diderot'nun *sensibilite* ve *nisus* kavramlarına; Aristoteles'in *entelekheia* anlayışına ve Hegel'in diyalektik öğretilerine dayanan ve bilimsel olarak da özellikle evrim kuramından destek alan diyalektik doğalcılığın eko-bilimsel bir doğa felsefesi olarak neleri ifade ettiğine bakabiliriz. Bir sonraki aşamadaysa, varsayımların yaratıcı niteliklerinin –doğa felsefesinin bir devamı ve tamamlayıcısı olarak düşünebileceğimiz– Bookchin'in insan anlayışıyla ve Onun toplumsal gelişim kuramıyla nasıl arttırıldığını göreceğiz.

2.2. EKOLOJİK BİR DOĞA FELSEFESİ: DİYALEKTİK DOĞALCILIK

Diyalektik doğalcılık açısından doğadaki gelişim, evrimsel bir gelişimdir: “Big Bang’e yol açtığı varsayılan ilksel enerji itkisinden, atomdan küçük zerreciklerin ve evreni bir arada tutan kuvvetlerin ortaya çıkışına, elementler cetvelinden bildiğimiz karmaşık elementlerin, hakkında bilgi sahibi olduğumuz tüm gök cisimlerinin doğuşuna, elementlerin moleküller, amino asitler, proteinler ve benzerleri halinde birleşimine; gezegenimizde organik ve duyulu varlıkların ortaya çıkışına kadar”. Bu anlamda, “ne kadar farklı olursa olsun, doğa, cansızdan canlıya ve nihayet toplumsal olana doğru birikerek çoğalan evrimsel bir süreçtir (Bookchin, 1994, s. 30-31).

Doğal dünyadaki evrimsel gelişme, diyalektik nedensellik dizgesine ve diyalektik düşünceye bağlı kalarak da açıklanabilir. Çünkü doğal evrim sürecine uygun düşecek bir şekilde diyalektik nedensellik de birikimseldir ve diyalektik düşünce de bu birikimsel gelişmeyi kavrayabilecek bir temeldedir.

Birikimsel bir diyalektik nedensellik nosyonu açısından, “daha gelişmiş, belirtik olan veya ‘kendi-için’ (für sich) olan, örtük olanı ya da Hegel’in terminolojisiyle ‘kendinde’ (an sich) olanı sadece yerinden etmez veya olumsuzlamaz, aynı zamanda örtük olan, belirtik olanın ötesine, daha tam, daha farklılaşmış ve daha yeterli biçime –Hegelsci ‘kendinde-ve-kendi için’ (an-und für sich)– doğru özümser ve geliştirilir” (Bookchin, 2014b, s. 41-42). Hatırlanacağı üzere diyalektik düşünce de özdeşlik ilkesinin diyalektik eleştirisine dayanmakta ve özdeşliği içeriksiz bir kendiliğin ifadesi olarak değil; özsel karşıtlıkların birliği olarak düşündürmekteydi. Bu bakımdan A’nın özdeşliği, A=A şeklinde değil; A’nın A’ya ve A-olmayana eşit olduğu şeklinde ifade edilmekteydi. Şimdi, Bookchin’e göre “diyalektik us, *A’nın sadece A’ya değil, aynı zamanda A-olmayana da eşit olduğunu* ileri sürerek gerçekliğin gelişimsel doğasını tanır” (Bookchin, a.g.e, s. 29): Diyalektik düşünce, gerçekliği verili *anla* sınırlandırmadan, bir doğal unsurun geçmişte olduğu şeyle gelecekte olabileceği şeyi birbirine bağlar ve gelişim sürecini göz önünde bulunduran bir özdeşlik anlayışı geliştirir. Böylelikle doğal gelişme süreci, aklın tutarlılık isteğini karşılayacak bir biçimde akla uygun hale getirilir.

Doğal gelişme süreci, kendisini yansıtan farklı/karşıt evrelerin ussal bir bütün içerisinde anlamlı kılındığı bir gelişme süreci/bireşimsel bir gelişim olarak tanınır.

Gelişimin düzensiz ve anlam verilemeyen bir değişme süreci olmadığını, bunun tersine, mantıksal olarak kavranılabilir evrelerin birbirini takip ederek ortaya çıkardığı amaçlı bir *büyüme* süreci olduğunu düşündüğümüzde, diyalektik düşüncenin bu büyüme sürecini kavradığını belirtebiliriz. (Bookchin, a.g.e, s. 41) Büyüme sürecinin aynı zamanda sürekliliği, birikimselliği, karşılıklılığı, çeşitliliği ve bütünlüğü içeriyor olması da sürece ilişkin kavrayışın, ne denli organik bir temelde gerçekleşeceğini gösterir: “İnsan yaşam-döngüsünü inceleyen diyalektik düşünürler” der Bookchin ve şöyle devam eder, “bir bebeğin bir çocuğa, bir çocuğun bir gence, bir gencin bir delikanlıya, bir delikanlının bir erişkine doğru gelişimini, kendini sürdüren bir insani özdeşlik olarak anlarlar” (Bookchin, a.g.e, s. 29). Burada özdeşlik, süreç içerisinde birbirlerinin yerine geçerek özsel karşıtlıkları tüketen ve gelişimi ileriye doğru taşıyan farklı evrelerin gelişimin bütünlüğünü oluşturmaları şeklinde ortaya çıkar. Hegel tarafından diyalektik gelişmenin yapısını açıklamak için öne çıkarılan ve Bookchin’in de hem evrimsel birikimin hem de diyalektik nedenselliğin genel mantığını bir arada düşünmemize olanak sağlayacak bir örnek olarak benimsediği bitki örneği de bu noktada düşünülebilir: “Birden açılıveren çiçekte tomurcuk kaybolur, tomurcuğun çiçek tarafından yadsındığı söylenebilir; aynı şekilde, meyve görüldüğünde, çiçek bitkinin sahte bir tezahürü olarak görünür ve meyve doğru tezahür olarak ortaya çıkar. Bu biçimler yalnızca birbirlerinden farklı olmakla kalmazlar, birbirleriyle uyumsuz bir şekilde diğerinin yerini alırlar. Ancak aynı zamanda akışkan olan yapıları onları, çatışmadıkları, herbirinin diğeri kadar gerekli olduğu organik bir birliğin uğrakları haline getirir; ve yalnızca bu karşılıklı gereklilik bütünün yaşamını oluşturur” (Bookchin, 1994, s. 113).

Özdeşliği bir kendileşme süreci olarak gören ve doğal gelişmeyi çeşitlilik içinde birliğin korunduğu bir süreç olarak kavrayan diyalektik doğalcılık, gelişme sürecini ortayan çıkaran içkin unsurları sürecin diyalektik akılla kavranabilir potansiyelleri olarak kabul eder. Bu potansiyeller, akılla kavranabildikleri ölçüde, varoluşsal gerçeklik kadar gerçektirler ve gelişme ya da kendileşme süreci, potansiyel halde bulunan gizilgüçlerin

öz-doğrultulu bir biçimde açınımdır. Başka bir ifadeyle doğal gelişme, potansiyel halde bulunan gizil-güçlerin diyalektik nedenselliği gösterecek bir biçimde –veya diyalektik nedenselliğe tabi bir durumda– edimselleşmesidir: “Tüm Varlığın Varoluyor olmasından dolayı, diyalektik nedensellik, daha ileri farklılaşma ve edimselleşme için, her yeni edimselliğin gizilgüç olduğu yolda, gizilgücün edimselliğe farklılaşmasıdır” (Bookchin, 2014b, s. 38-39).

Böylelikle diyalektik doğalcılık açısından “gerçeklik, her zaman potansiyelleri gerçekleştirmeye yönelen bir süreç” olarak düşünülür (Bookchin, 2013b, s. 226-227). Bu süreç içerisinde ortaya çıkan her farklılaşma, doğal gelişmenin bütünlüğüne uygun düşecek bir biçimde gerçekleşir: Tıpkı bir insan ya da bitkinin değişimi içerisinde bir ve aynı kalan bütünsellik gibi.

“Diyalektik nedensellikte bir şey veya bir görüngü, tüm bütünlüğü veya tamlığı açısından, ‘olması gerekene’ doğru kendisini geliştirene dek belirsiz, kararsız, gerilim içinde kalmaktadır –yapılandığı biçimden dolayı, doğuma yaklaştıkça olgunlaşan bir fetusun doğmaya zorlanması gibi. Yolundan sapmadan veya kendine zarar vermeden, olmak üzere yapılandığı şeyle sonsuza dek gerilim veya ‘çelişme’ içinde kalamaz. Varlığının tamlığına doğru olgunlaşmak zorundadır” (Bookchin, 2014b, s. 38-39). Bu bakımdan ancak edimsel olan –öz-doğrultulu gelişimini *olması-gerekene* kadar taşıyabilen– ussaldır.⁷⁷ Olanaklarına sadık olmayan bir gelişme süreci de eksik ya da çarpıtılmış olduğu ölçüde us-dışıdır.

Olmayı-gereken, varlıkbilimsel bir ölçüt olarak, bir gelişme sürecini doğru bir şekilde anlamamıza ve kurgulamamıza olanak sağlar. Gelişimin takip etmesi gereken yola göre tutarlılıkla ilerleyip ilerlemediği ya da gelişimde bir sapmanın olup olmadığı bu ölçütle belirlenir.

⁷⁷ Bookchin’e göre, “Hegel’in ünlü maksimi **Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig**, ‘ussal olan gerçektir ve gerçek olan ussaldır’ olarak yanlış biçimde çevrildiği zaman sorun ortaya çıkmaktadır. Doğru ve felsefi olarak anlamlı çevirisi, ‘ussal olan edimseldir ve edimsel olan ussaldır’ olacaktır” (Bookchin, a.g.e, s.138,139).

Bookchin'e göre, "akılla çıkarsanan bu 'olması gereken şey', varoluşsal ve pragmatik 'mevcut olan'dan daha yüksek bir hakikat ve bütünlük düzleminde durmaktadır" (Bookchin, 2015b, s. 259). Çünkü *olması-gerekenin* gerçekleşmesi, bütünü meydana getirir ve ancak bütün doğrudur. Bu bakımdan "gizilgüçlerinden mantıksal olarak ortaya çıkarılacak olan 'olması gereken'in gelişimi göz önünde tutulmadan, bir şeyin veya bir görüngünün 'mevcut durumunu', onun 'gerçekliği' olarak kabul etmek felsefî olarak anlamsız" olacaktır (Bookchin, 2014b, s. 42).

Ancak, "kurgul usun verili olanın ötesinde neyin beklediğini mantıksal olarak tasarlama gücü –en yüksek insani niteliklerimizden olan bir güç–, ussal olarak 'olması gerekenin' zorunlu olarak 'olacağı' demek değildir (Bookchin, a.g.e, s. 15-16). *Olması gerekenin* gerçekleşmesi, daha çok, bir gelişme sürecinin ussal evrelerini takip etmesidir. Bu bakımdan "örneğin bir meşe palamutu gizilgüç açısından olmak üzere yapılandığı şeye doğru –bir meşe ağacına– gelişmek yerine, bir sincap için bir besin olabilir veya bir beton kaldırım üzerinde kuruyup gidebilir. Bu varoluş içine fırlatılma ilkesi, tohumun sadece örtük olarak kalamayacağıdır" (Bookchin, a.g.e, s. 38-39). Dolayısıyla zorunluluk, diyalektiğin mantıksal ve varlıkbilimsel yapısı gereği, karşıtlıkları tüketme ve *olması-gerekenin* edimselleşmesine doğru bir ilerleme olarak anlaşılmalıdır.⁷⁸ "Hegel'in diyalektik sürecin kompleks yapısını çıkarımlarken uyardığı gibi, bilginin nesnel olabilmek için içsel ve örtük olanı ortaya çıkarmaktan başka bir hedefi yoktur" (Bookchin, a.g.e, s. 139-140).

Gerçekliği potansiyel halde bulunan gizil-güçlerin edimselleşme süreci olarak kavrayan diyalektik doğalcılık, gerçekliğe daha zengin bir anlam kazandırır: İnsani perspektif açısından verili olan deneysel gerçekliğe, birikimsel bir sürecin şimdiki zaman içerisindeki yansıması olarak, bir geçmiş duygusu kazandırmakla kalmaz; potansiyel halde bulunan gizil-güçlerin gelecekteki gerçekleşmesine dayanarak *olması-gereken* bir gerçeklik de yaratır.

⁷⁸ "Teleoloji anlayışımızın, herhangi bir 'demir zorunluluk' ya da zorunlu olarak bir görüngünün başlangıcında, sonunu 'kaçınılmaz olarak' getiren değişmez bir özgeleşim tarafından yönlendirilmesi gerekmez. Belirli bir görüngü rastgele kendi kendine oluşmamış olabilse de tesadüf onun kendini gerçekleştirmesini önleyebilir. Dolayısıyla 'telos'u kaçınılmaz bir zorunluluktan çok, etkili bir çabanın sonucu olarak görülecektir" (Bookchin, 1994, s. 500).

Bookchin'in doğayı yalıtık deneysel anlardan daha fazla bir şey olarak görüp ona süreçsel bir temel üzerinden geçmiş ve gelecek kazandırması, diyalektik doğalcılığın iki temel varsayımından çıkarılan kurgusal sonuçları evrimsel bir temele oturtur. Özellikle doğadaki gelişmenin anlamını/amacını, bilinçliliğin ve öznelliğin artışı olarak belirleyen temel argümana doğalcı bir destek sağlanır.

Bookchin'e göre doğa, gelişiminin her evresinde bilinçlilik potansiyelini gerçekleştirir ve bilinçlilik ya da akıl, "doğal dünya içinde kendi evrimsel tarihine sahiptir ve yaşam-biçimlerinin daha etkin ve esnek olarak işlev görme sinirsel kapasiteleri artarken, yaşamın kendisi de kendisinin farkında olmaya ve kendiliğinden etkinliğe yol açan yeni evrimsel doğrultular yaratır" (Bookchin, a.g.e, s. 96-97). Doğal unsurların farklılaşmasına ve daha karmaşık canlı türlerinin ortaya çıkmasına bağlı olarak ortaya çıkan yeni evrimsel 'patikalarda' bilinçlilik ve öznellik de artar.

Bookchin'in *katılımcı evrim* olarak isimlendirdiği anlayışa göre, doğadaki canlılar, başlangıç halinde bile olsa, kendi gelişimleri sırasında seçimlerde bulunurlar. "Türler, doğal süreçte başlangıç halindeki özgürlüklerini bütünüyle kullanarak, kendi evrimlerinin esas katılımcıları –sadece edilgin yapıtaşları değil, etkin varlıklar– olurlar" (Bookchin, a.g.e, s. 96-97).

Doğal gelişimin en ihtişamlı farklılaşmaları, canlıların kendi gelişimleri sırasında ortaya koydukları çabanın eseridir. Bütün bir gelişim süreci, bu çabanın daha karmaşık ilerlemelere/incelmelere dönüşümüyle sağlanır: "Amipte belli belirsiz bir özyönelim vardır; bu özyönelim, evrimin sonraki aşamalarında bulunan daha karmaşık ve öznel olarak daha gelişkin canlı türlerinde gördüğümüz amaçlılık, irade, niyetlilik gibi özelliklerin tohumudur. Amip gibi tek hücreli canlıların süngersiler gibi çok hücreli canlılara ve nihayet memeliler gibi son derece karmaşıklaşmış canlılara dönüşerek farklılaşması, organların ve organ sistemlerinin de giderek uzmanlaşmasını ve özelleşmesini beraberinde getirir. Bu sürecin belirli bir noktasında, sinir ağlarının, otonom sinir sistemlerinin, katmanlaşmış beyinlerin ve uzun bir evrim sürecinin sonunda özbilinç sahibi varlıkların belirdiğine tanık oluruz" (Bookchin, 2013b, s. 223).

Sonuçta diyalektik doğalcılık, ekolojik bir doğa felsefesi olarak, hali hazırda devam eden evrimsel gelişmeyi organik/diyalektik bir akılcılıkla açıklar. Birikimsel bir süreç

olarak ilerleyen evrimsel gelişmenin evreleri, rasyonel kavrayışa açık olacak bir biçimde dizgeselleştirilir: Doğal gelişme, ussal bir kavrayışla *olması-gerekenin* edimselleşme süreci olarak –ya da amaçlı bir gelişim süreci olarak– tanınır. Daha genel bir açıdan doğa, Bookchin’in etkin madde anlayışı ve katılımcı evrim düşüncesiyle – kaba bir maddecilikten ya da spiritüel/gizemci bir ululaştırmadan korunarak– öz- etkinliğe sahip olan doğal bir kişiliğe büründürülür. Öz-etkinliğin amacı, canlı türlerinin bilinçliliğe ve öznelliğe karşı duyarlı oluşuyla doğrudan ilişkilendirilir ve doğal tarihin, bilinçliliğin gerçekleşme tarihi/öznenliğin artış tarihi olduğu olduğu sonucuna varılır.

2.3. EKOLOJİK BİR İNSAN/TOPLUM FELSEFESİ: DİYALEKTİK DOĞALCILIK

Diyalektik doğalcılığın –insan türünü ve onun Bookchin tarafından ikinci doğa olarak adlandırılan uygarlığını araştırması nedeniyle– sadece ekolojik bir doğa felsefesi olmadığını; bir insan ve toplum felsefesi de olduğunu hatırlarsak, buraya kadar ifade edilenlerin bizleri Bookchin’in insan anlayışına ve toplumsal gelişme kuramına hazırladığını düşünebiliriz. Bookchin, doğa felsefesini temellendirdikten sonra, bu temellere uygun düşecek bir biçimde, doğal dünya içerisinde insana ve topluma ekolojik bir alan açar. Bookchin, deyim yerindeyse insanı ve toplumu ekolojikleştirir; doğallaştırır. Öyle ki bu açıklamalar, ekoloji hareketinde öne çıkmış olan ve doğal dünya içerisindeki konumumuz hakkında görüşler sunan katı-insan-merkezci düşüncelere ve karşı-insancı eğilimlere karşı çıkabileceğimiz alternatif bir zemin yaratır.

Bookchin açısından doğanın bilinçliliğe doğru artan derecede gerçekleşen evrimsel gelişimi, insan türünün ortaya çıkışıyla anıtlar. Milyonlarca yıllık bir tarihe sahip olan kümülatif gelişim, en ileri farklılaşma örneği olarak insanda tezahür eder –daha farklı bir ifadeyle insan, doğal tarihin cisimleşmesi ya da doğanın sesi haline gelir. İnsan öz-bilinçli bir varlık olarak, öz-bilinçli kılınmış doğa anlamına gelir.

İnsani özellikler de “pek çok açıdan, milyonlarca yıldır gelişmekte olan insan dışı özelliklerin daha kapsamlı bir halidir (Bookchin, 2013c, s. 17). İnsanlar, kavramsal düzeyde düşünebilme yetenekleriyle; fikirler arasında genellemeler yapabilmeleriyle;

düşüncelerini sembollere döküp kalıcı hale getirebilmeleriyle; teknik ve teknolojik yaratımlarda bulunabilmeleriyle; çevrelerinde bilinçli ve kapsamlı değişiklikler yapabilmeleriyle; kendi aralarında sürdürülebilir ortaklıklar kurabilmeleriyle; kentleri, politik organizasyonları, kültürleri inşa edebilmeleriyle ve en önemlisi etik bir sorumluluğu üstlenebilmeleriyle doğal dünyadaki gelişme sürecini benzersiz sayılabilecek bir düzeyde ileriye taşımışlardır.

Söz konusu özelliklerin/yeteneklerin doğal dünyadaki evrimsel gelişimin mirası olduğunu unutmamak önemlidir. Evrim tarihi içerisinde geriye doğru gidildiğinde, insan türünün sahip olduğu özelliklerin tohum halinde bile olsa başka canlılarda mevcut olduğu gözlenir. Sözelimi, “insanlığımızın en ayrılmaz parçası saydığımız şey – kavramsal düzeylerde düşünebilme yeteneğimiz– geriye doğru, ilkel omurgasızların sinir sistemine, bir istiridyenin salgı bezlerine, bir balığın omuriliğine, amfibi bir canlının beynine ya da bir primatin beyin korteksine kadar götürülebilir (Bookchin, 2013b, s. 48).

Bu bağlamda, “insanların diğer yaşam biçimlerinden *daha ileri* olduklarını söylemek, yalnızca daha karmaşık, daha farklılaşmış olduklarını ya da diğerlerine göre bazı değerli niteliklerle daha fazla donanmış olduğunu belirtir” (Bookchin, 1994, s. 34). Dolayısıyla daha ileri sayılabilecek özellikler taşımamız bizlere, ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğumuz doğaya ya da diğer canlılara tahakküm kurma hakkı tanımaz.

Doğanın veya doğadaki canlıların evrimsel gelişiminin bütünlüğünü sağlayan en önemli unsurun canlılar arasında zorunlulukla işleyen bir karşılıklılık/bağımlılık olduğu düşünüldüğünde, bu gerçek daha da güçlenir: “Son derece karmaşık ve öznel bir organizmalar grubu olduğumuz halde, atmosferimizdeki oksijenin çoğunu bize sağlayan denizlerdeki bitki planktonlarına –çok basit organizmalardır bunlar– onların bize bağımlı olduğundan daha bağımlıyız” (Bookchin, a.g.e, s. 34). Dolayısıyla ekolojik bir açıdan düşünüldüğünde, “her bir ekosistem kendilerince çeşitlenmiş yaşam biçimlerinin eşsiz bir bütünlüğü olarak görülmelidir. İnsanlar da bütüne aittir, ancak sadece bütünün bir parçası olarak” (Bookchin, 2013 a, s. 347).

Bookchin’in sözünü ettiğimiz insan anlayışı, onun ekoloji hareketi içerisindeki genel pozisyonunu da büyük oranda belirlemektedir. Öncelikle belirtilmelidir ki Bookchin,

insan türünü biyotik dünyanın doğal bir parçası olarak gördüğü için, insanı doğanın efendisi olarak kutsayan katı-insan-merkezci kabullere olduğu kadar; insanı herhangi bir doğal unsurla –bazen bir nehir, kaya parçası, parazit de olabilir bu– özdeş tutan ve hatta insan-sevmezçiliğe kadar radikalleşebilen karşı-insancı yönelimlere de karşı çıkmaktadır. Bookchin’in bu tutumunun ispatı olarak, (i) insan çıkarları söz konusu olduğunda diğer canlı türlerinin çıkarlarını/yaşamlarını yok sayabileceğimiz bir ölçütün olanağını ortadan kaldırmasını; (ii) ekolojik sorunların ortaya çıkışını belirsiz bir insanlık kavramına mal etmemesini ve (iii) mevcut sorunların çözümü konusunda insanlığın yapabileceklerine olan güvenini sürekli diri tutmasını düşünebiliriz. Bu maddeleri sırayla incelememiz, bizlere Bookchin’in ekoloji hareketi içerisindeki yerine ilişkin doyurucu bir fikir vereceği gibi, insanın Bookchin tarafından doğa içerisinde nasıl önemli bir yere konumlandırıldığını da gösterecektir.

Birinci madde, katı-insan-merkezci kabullere karşıt bir tutumu içerir ve oldukça açıktır: Bookchin, insanı hem biyolojik bir varlık hem de bilinç sahibi bir varlık olarak doğaya ait kılar ve diğer canlıların *sadece* daha ileri bir farklılaşması olarak kabul eder. Bu bakımdan Bookchin, birbirleriyle çatışan çıkarlar söz konusu olduğunda, insan türünün isteklerine diğer canlı türlerinin istekleri karşısında ne pahasına olursa olsun öncelik tanıyan katı-insan-merkezci bir yaklaşımın öne çıkarabileceği her türlü ölçütü yerinden edebilecek bir zemin yaratır –elbette ki türçülüğü ve türsel tahakkümü meşru görmeyen bir istek söz konusu olduğunda bu böyledir.

İkinci madde, ekolojik sorunların ortaya çıkmasına neden olan insan eylemlerinin bütün insanlığa mal edilemeyeceğini ifade etmesi bakımından, hem karşı-insancı eğilimlere bir cevap değeri taşır hem de ekolojik sorunların ortaya çıkmasına ya da ağırlaşmasına neden olan esas faillere işaret eder. Bu nedenle bu maddenin daha geniş bir biçimde düşünülmesi gerekir.

Ekolojik sorunların sorumluluğunu genel/belirsiz bir insanlık terimiyle insanların tamamına yüklemenin manüplatif olduğu açıktır: İnsanların dikkati ekolojik sorunların gerçek kaynaklarından uzaklaştırılır ve en iyi ihtimalle evrensel bir suçluluk duygusu; en kötü ihtimalle mevcut kapitalist sistemin meşruiyet zemini yaratılır. İyi olan ihtimal,

ekolojik/iyi niyetli bir duyarlılıkla insanlığın doğanın egemenliği altına girmesi gerektiği söylemiyle başlayıp –insan türünü diğer canlı türleriyle eşit kılan biyosferik eşitlik düşüncesiyle devam ederek– karşı-insancılığa ve daha kötüsü insan-sevmezciliğe doğru giden yoldur.

Kötü olan ihtimalse, her insanın tahakküm kurma ve sömürme itkisiyle yaşadığını düşünmekle başlayıp, ekolojik sorunların ortaya çıkışını söz konusu itkilerin olağan bir sonucu olarak karşılamaya ve mevcut toplumsal yapının insan doğasına en uygun yapı olduğunu düşünmeye doğru giden yoldur. Her iki ihtimalin temelinde de ekolojik sorunlar karşısında herkesin eşit derece suçlu olduğu düşüncesi yatar ve bu düşünce, bütün insanlığın hastalıklı bir kabulüne dönüşür. Bu hastalıklı kabule bağlı olarak “ekolojik sorunlar *toplumsallıklarından uzaklaştırılır* ve politik ya da ekonomik içerikleri kalmayacak şekilde genetik, psikolojik, kişisel ve tamamen öznel terimlerle yeniden ifade edilir” (Bookchin, 1994, s. 43).

Ozon tabakasının kullanılan parfüm şişeleriyle delindiği söylenir ve daha fazla kar elde etme amacıyla gökyüzüne salınan kirletici gazlar görmezden gelinir. Doğayı, canlıları ve insanları baskı altına alarak sömüren iktidar güçleri ve çıkar odakları, ekolojik sorunların neden ortaya çıktığını araştıran bir başlık altında, diğer insanlarla aynı etki derecelerine sahip kişiler olarak düşünülür. “Bu evrensel insan türü görüşü gençleri ve yaşlıları, kadınları ve erkekleri, yoksulu ve zengini, sömürülenleri ve sömürenleri, derileri renkli olanlarla beyazları, toplumsal gerçekliğe hiç uymayan bir şekilde eşit bir düzeye yerleştirir. Buna karşılık, herkese, çok farklı yükler üstlenmelerine rağmen gezegenimizin sorunlarına ilişkin olarak aynı sorumluluk verilir” (Bookchin, a.g.e, s. 43). Sonuçta olan şey, mevcut sorunların gerçek kaynaklarının gizlenmesi; ekolojik sorunların kalıcı bir şekilde çözümünün imkansızlaşması ve daha kötüsü ‘insanlığa dönük inançsızlığın artışıdır’.

Üçüncü maddeyse, katı-insan-merkezci ve karşı-insancı eğilimlerin içerdiği yanlışlıkları düzelterek insan türünün doğal dünyada devam eden evrimsel gelişime olan sorumluluğunu hatırlatır ve ekolojik bir etiğin ışığı altında, insanlığın mevcut sorunları ortadan kaldıracak toplumsal tercihlerde bulunabilme potansiyelini öne çıkarır. Bu maddenin incelenmesi, Bookchin’in insan anlayışının etik ve politik boyutuna geçiş yapmayı sağlayacaktır. Bu geçişse, söz konusu etik ve politik içeriğe temel olan

Bookchin'in toplumsal gelişme kuramına bakmamızı gerektirmektedir. Dolayısıyla maddenin içerdiği anlamın ortaya çıkması ve öneminin anlaşılabilmesi için de Bookchin'in insan anlayışının toplumsal dayanaklarını, etik ve politik bağlantılarını kurmayı beklememiz gerekecektir.

Bölümün giriş kısmında ifade ettiğimiz üzere Bookchin, doğal dünyadaki evrimsel gelişmeyi toplumsal dünyadaki gelişme süreciyle birleştirir ve toplumsal dünyayı doğal dünyanın organik bir türevi/gerçekleşmesi olarak görür: Toplumsal dünya, doğal dünyanın bilinçlilik potansiyelinin gerçekleşmesi olarak; doğal dünyadaki gelişmenin ileri bir adımı olarak ortaya çıkmıştır. Bookchin, bu görüşlerini insan türünün evrimsel gelişme tarihiyle içeriklendirmiştir. Yani toplumsal dünyanın *ortaya çıkışı*, türümüzün doğal dünyadan kökenlenen evrimsel gelişimine bağlı kalınarak açıklanmıştır. Bu bakımdan Bookchin, toplumun yapılaşmasını sağlayan gelişmelerin biyolojik temellerinin olduğunu öne çıkarmaktadır. Farklı bir ifadeyle Bookchin, toplumun ortaya çıkışını, “kökenleri insanın toplumsallaşmasının biyolojisine dayanan doğal bir olgu” olarak kabul etmektedir (Bookchin, 2013b, s. 42).

Bookchin'e göre, ikinci doğa olarak adlandırılan toplumsal dünyanın birinci doğa olan doğal dünyadan yavaş yavaş farklılaşıp farklı bir yaşam alanının ve evrimsel gelişme çizgisinin ortaya çıkmasına neden olan gelişiminin temelinde, “Robert Briffault'nun insan yavrusunun uzun süren bağımlılık ve olgunlaşmasına –primat anne ilişkisini temel alan bir gelişime– ilişkin tezi” bulunmaktadır (Bookchin, 1994, s. 33): “Toplum gerçek anlamda bir oluşum sürecine ana babaların ve toplumsal kardeşlerin, yani çocuğun içinde yaşadığı topluluğun ihtimam dizgesine katılmasıyla birlikte” girmiştir (Bookchin, 2013b, s. 42-43). Öyle ki insanlar, ihtimam dizgesinin genişlemesi ve yoğunlaşmasıyla birlikte, görece sabit; bilinçli bir ortak amaçlılığın olmadığı ve sürekliliğin devam etmediği *hayvan topluluklarından* farklı olarak, dinamik; ortak bir amaç doğrultusunda bilinçlice bir araya gelişin olduğu ve ortak yaşamın devam edebildiği *insan toplumlarını* meydana getirmişlerdir.

Zamanla, toplumun biyoloji temelli yapılaşma sürecini destekleyen ve diğer canlı türlerinde görülmeyen çok önemli bir gelişme olarak, *insan kurumsallaşmaları* ortaya

çıkıştır. Bookchin'e göre insanlar, "en baştan beri (tıpkı şimdi olduğu gibi) birbirlerine yalnızca duygusal ve ahlaki ilkelerle değil; yapısal olarak da, kurulmuş, kolayca tanımlanabilen, devamlılığı olan kurumlar üzerinden bağlıydılar (Bookchin, a.g.e, s. 45). İnsanlar, aile gruplarıyla başlayıp; kabilelerin; köylerin ve daha sonra kabile federasyonlarının ve kentlerin ortaya çıkmasına doğru genişleyen kurumsallaşma ağlarıyla birbirlerine bağlanmışlardır. Öyle ki kurumlar sadece insan birlikteliğinin devamlılığını sağlamakla da kalmamışlardır; tarihsel süreç içerisinde yaşadıkları dönüşümlerle toplumların farklı toplumsallaşma yollarına girmelerine de neden olmuşlardır.

Bookchin'in bir yönüyle insan türünün doğal dünyadaki biyolojik gelişimine diğer yönüyle de toplumsal kurumların ortaya çıkışına dayandırdığı toplumsal gelişme kuramı, toplumsal dünyanın ortaya çıkışını ve yapısal gelişimini açıklayabilecek bilimsel bir modelin inşa edilmesine büyük ölçüde olanak tanır. Bu kuram bizlere, özellikle toplumsal dünyanın doğal dünyadan organik bir biçimde nasıl türetilbileceğini gösterir. Her iki dünyanın gelişme süreçleri arasına organik bir sınır konulur ve her iki dünyanın gelişim süreçleri, toplumsal dünya doğal dünyaya ya da doğal dünya toplumsal dünyaya indirgenmeden ve karşıt gelişme ortamları olarak görülmeden organik bir bütünsellik içerisinde açıklanmış olur. Daha da önemlisi bu gelişme kuramı, diyalektik doğalcılığın insan anlayışına toplumsal bir boyut kazandırır. İnsan türünün gelişim öyküsü, merkezine toplumsallaşma olgusunun geçtiği bir karaktere bürünür. Bu bakımdan insanlığın gelişimi, toplumların gelişim süreçleri üzerinden değerlendirilmeye başlar. Daha genel bir sonuç ise, doğal bilincin gelişim sürecinin insan bilincinin ürünü olarak ortaya çıkmış olan toplumsal dünyanın gelişim sürecine bağlanması ve bu temel üzerinden takip edilmesidir.

Ancak Bookchin, sadece toplumsal dünyanın doğal dünyadan nasıl ussal bir biçimde türetilbileceğiyle ilgilenmez: Toplumsal dünyanın doğanın bütünsel gelişiminde gözlenen anlamı karşılayacak bir gerçekleştirme düzeyine –*olması-gereken* bir toplumsallaşma düzeyine– göre gelişip gelişmediği konusunda da ilgilenir. Yani Bookchin doğal dünya içerisindeki konumumuzu göstermekle yetinmeyerek, toplumsal dünyanın akılcı bir temelde gelişip gelişmediğini de soruşturur. Soruşturmanın işlerlik kazanmasını sağlayan şey Bookchin'in diyalektik doğalcı etiğidir: Diyalektik doğalcı

etik, toplumların mevcut durumları ile *olması-gereken* durumları arasında etik bir bağ kurar. Bu bağın kurulmasıyla birlikte, toplumların takip ettikleri gelişim yolları nesnel bir açıklama zemini üzerinden eleştiriye açık hale getirildiği gibi, *olması-gereken* bir toplumsallaşma düzeyinin genel-geçer etik ölçütlere dayalı olarak inşa edilebilmesinin önü de açılır.

O halde şimdi Bookchin'in diyalektik doğalcı etiğiyle ilgilenmeliyiz. Öncelikle Bookchin etiğinin dayandığı varlıkbilimsel temeli ve taşıdığı nesnel karakteri anlamalıyız. Daha sonra söz konusu etik anlayışın toplumsal dünyanın gelişim sürecini nesnel ölçütlerle değerlendirebilecek temeli nasıl sağladığını görmeliyiz. Bir sonraki adımımızdaysa, diyalektik doğalcı etiğin temel olduğu Bookchin'in diyalektik tarih kurgusunun genel çerçevesine değinmeliyiz. Son aşamadaysa, diyalektik doğalcı etiğin toplumsal yapıda gerçekleştirilmesi gereken değişimlere ilişkin yaptığı çağırışı ve benimsediği hedefleri vurgulamalıyız. Bu hedeflerin ekolojik ve tarihsel kaynaklarını belirtmeli ve sonuçta diyalektik doğalcı etiğin Bookchin'in insan anlayışıyla nasıl bir bütünlük oluşturduğunu görmeliyiz. Böylelikle yukarıda açık bıraktığımız üçüncü maddenin taşıdığı anlam ve önem de kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

2.4. NESNEL ve DOĞALCI BİR ETİK: DİYALEKTİK DOĞALCILIK

Bookchin etiğinin felsefi temelleri, diyalektik öğretinin sunduğu varlıkbilimsel anlayışa ve diyalektik düşünceye dayanır. Daha doğru bir ifadeyle, diyalektik öğretinin diyalektik doğalcılık yoluyla ekolojikleştirilmiş versiyonuna dayanır: Diyalektik öğretisi, Bookchin etiğinin varlıkbilimsel temellerini sağladığı gibi, etiğin nesnellik yönünü de inşa eder.

Diyalektik doğalcı etik, süreçsel gelişimlerin etik anlamda doğruluğunu veya yanlışlığını denetlemektedir: Diyalektik doğalcılık açısından varlık, varolma halinde olan bir gelişme süreci olduğundan ve diyalektik düşünce –diyalektik gelişme sürecine içkin olan yasalarla aynı temelde işleyen bir düşünme biçimi olarak– bu gelişme sürecinin mantıksal tutarlılığını açıklığa kavuşturduğundan, Bookchin'in diyalektik etiğinin de bir gelişim süreci etiği olduğunu ya da gelişimsel süreçlerin –diyalektik

düşüncenin süzgecinden geçen– etik yargılarla değerlendirilmesine dayandığını belirtebiliriz. Diyalektik doğalcı etiğin varlıkbilimsel temeller üzerinden gelişen bir etik olduğuyla kastedilen, budur.

Hatırlanacağı üzere diyalektik *olması-gereken*, varlıkbilimsel bir ölçüt olarak, bir gelişim sürecinin tutarlılığı hakkında ussal/nesnel bir açıklama imkânı sunmaktaydı. Diyalektik doğalcılık açısından bütünün doğruluğu, gizil-güçsel evrelerin aşamalı bir biçimde birbirlerini takip ederek gerçekleşmesiyle sağlandığı için, bir sürecin ussallığı ya da us-dışılığı, süreci vareden gizil-güçlerin *olması-gereken* bütünü meydana getirecek bir biçimde gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılarak anlaşılmaktaydı. Bu noktadaysa, Bookchin, doğal bir gelişme sürecini doğru bir biçimde değerlendirmeye yarayan diyalektik *olması-gerekenin* etik değerlendirmelerimiz için de nesnel bir ölçüt olabileceğini öne çıkarır. O’na göre, gelişim süreçlerine ilişkin ortaya koyduğumuz etik yargılarımızın doğruluğunu ya da yanlışlığını, ussal olarak kavranılan *olması-gerekene* dayandırabiliriz.⁷⁹ Çünkü *olması-gereken*, “tıpkı gündelik yaşamda, kapasitelerine göre yaşamayan bir bireyin bir ‘gerçekleşmemiş’ kişi ve bir anlamda ‘gerçek’ten daha az bir kişi olduğunu söylememiz gibi, varoluşsal olanı nesnel bir gerçekleşme ereğiyle bilgilendiren bir gerçekleşme standardını –olduğu kadarıyla, nesnel bir iyiyi– oluşturmaktadır” (Bookchin, 2014b, s. 148).

Olması-gerekenin etik bir iyi haline gelmesi, doğal dünyadaki gelişmeyi toplumsal dünyayla ve onun gelişim süreciyle birleştiren diyalektik doğalcılığın toplumsallaşma anlayışını etik bir zemine oturtur. *Olması-gereken*, “bir toplumun ussal olup olmadığını ya da ne derecede ussal bir içerik taşıdığını belirleyecek temeli sağlar” (Bookchin, 2015b, s. 259). Böylelikle diyalektik doğalcı etik, kişisel tercihlerin ussal bir doğrultuda gerçekleşmesine yol göstermenin ve bireysel yaşamın yaratıcı gelişimini desteklemenin ötesine taşınan, toplum merkezli bir etik öğretisi haline gelir.

Diyalektik doğalcı etik açısından bir toplumun ussallığı, nesnel olarak kavranılan *olması-gereken* gerçekliğine olan yakınlığıyla ölçülür. Bookchin’e göre, “usdışı olan

⁷⁹ Anlaşılabacağı üzere diyalektik doğalcı etik, bir bitkinin gelişiminin *olması-gereken* düzeye doğru bir şekilde tamamlanıp tamamlanmadığını değil, insani ya da toplumsal gelişimin doğru bir şekilde devam edip etmediğini araştırır.

varolan gerçeklikler ve ussal olan gerçekleşmemiş gerçeklikler vardır. İnsan mutluluğu ve insan gelişimi açısından gizil-güçlerini edimselleştirememiş bir toplum, varolması anlamında yeterince ‘gerçektir’, fakat tamamen ‘toplumsal’ değildir. Sadece sürdüğü ölçüde bu toplum, eksik ve çarpıtılmıştır ve bu yüzden usdışıdır. Tıpkı genel olarak kusurlu bir hayvanın biyolojik olarak olması gerekenden daha az olması gibi, toplumsal olarak olması gereken şeyden daha azdır. Varoluşsal bir anlamda kuşkusuz ‘gerçek’ olmasına karşın, yerine getirilmemiştir ve böylece gizilgüçleri açısından ‘gerçek dışı’dır (Bookchin, 2014b, s. 41-42). Bu açıdan düşünüldüğünde diyalektik doğalcı etik, nesnel olarak belirlenmiş bir iyiden uzaklaştıkça toplumsal yaşamın ussal gelişim çizgilerinden nasıl koptuğunu açıklayacak temeli sağlamaktadır. Diğer taraftan nesnel olarak belirlenmiş bir iyi, toplumsal dünyanın yönünü çevirmesi gereken ideal bir toplumsallaşma düzeyi de yaratmaktadır. Bookchin tam da bu noktadan destek alarak uygarlığı geniş kapsamlı bir soruşturmaya tabi tutar:

Bookchin’in toplumsal dünyanın gelişim sürecinin önüne *olması-gereken* bir gerçekleşme düzeyini –hem nesnel bir değerlendirme ölçütü olarak, hem de varılacak bir hedef olarak– koyması, toplumsal tarihin ve mevcut toplumsal düzenin eleştirel bir temel üzerinden soruşturulabilmesini sağlar ve gelecekte inşa edilmesi gereken toplumsal yapının etik kodlarını sunar. Dolayısıyla etik *olması-gerekenin* Bookchin’in düşüncelerinde birbirini tamamlayan üç farklı işlevinin olduğunu düşünebiliriz: Etik *olması-gereken*, (i) insanlık tarihine ilişkin etik bir içgörü sağlar, (ii) mevcut toplumsal düzenin etik bir temelde eleştirilebilmesini sağlar ve (iii) toplumsal dünyanın akılcı ölçütlerle yeniden yapılandırılmasını sağlar.

İlkin, Bookchin’in sağladığı bu temelle birlikte, tarihin akışı içerisinde ortaya çıkmış olan toplumların takip ettikleri gelişim yolları ve sebep oldukları tarihsel olaylar, toplumsal dünyanın *olması-gereken* gerçekleşme düzeyiyle ilişkilendirilerek açıklanabilir hale gelirler. Söz konusu tarihsel toplumlar ve yol açtıkları olaylar, diyalektik bir tarih kurgusunun belirleyicileri olarak, ‘ussal’ ya da ‘us-dışı’ nitelikleriyle anlam kazanırlar. Bu ayrım, insanlık tarihini aklın kavrayabileceği bütünsel bir süreç haline getirir ve tarih; tarihsel araştırma ve tarihsel eleştiri için nesnel bir çerçeve sağlar.

Sıkça vurgulandığı üzere Bookchin, insanlık tarihinin öz-bilinçlilik ve özgürlük potansiyellerinin tam gerçekleşmesine doğru gelişen ussal bir ilerleme süreci olduğunu düşünmektedir. Bu bakımdan Bookchin'e göre *tarih*, söz konusu potansiyelerin gerçekleşme tarihi olarak 'tamamen' ussal bir gelişim sürecidir –ya da Bookchin'in diliyle ifade edersek, bu potansiyellerin taşıyıcısı olan 'ussal alt yapı'dır. *Uygarlık* da söz konusu potansiyellerin değişen aşamalarda edimselleşmesidir (Bookchin, a.g.e, s. 15-16). Kişisel ve toplumsal olanın akılcı ve özgürlükçü bir temelde gelişimine olanak sağlayan tarihsel gelişmeler de uygarlığı var eden insani potansiyellerin 'sürekli' açınımının bir göstergesi olarak kabul edebileceğimiz tarihteki *ilerlemeler*dir. Bu bağlam üzerinden düşündüğümüzde, Bookchin'in toplumsal dünyanın gelişim sürecinin önüne koyduğu *olması-gereken* toplumsal gerçekleşme düzeyinin, bilincin ve özgürlüğün tam edimselleşmesinin desteklendiği bir toplumsallaşma düzeyi olduğunu hemen anlarız. Öyleyse tarihin akışına yön veren toplumlar ve ortaya çıkardığı olaylar da söz konusu toplumsallaşma düzeyiyle ilişkilendirilerek anlaşılır kılınabilirler: Bu toplumlar ya da yol açtıkları olaylar, bilincin özgürlükçü bir temelde gelişimini destekledikleri ölçüde ussal; bilincin yaratıcı gelişimini engelleyip özgürlüğe ket vurdukları ölçüde gerici ve us-dışı olacaklardır.

Us-dışı olan aynı zamanda tarihin dışında olandır –başka bir ifadeyle, us-dışı olan aynı zamanda tarih-dışıdır. Çünkü Bookchin'e göre us-dışı olanın nesnellikle kavranabilir ussal bir potansiyelliği yoktur. Ona göre us-dışı olanı kendini gerçekleştirmeyi amaçlayan bir potansiyellik olarak kabul etmek, hem potansiyel sözcüğünün zengin içeriğini hem de diyalektik öğretinin temelinde duran 'aşma' düşüncesini anlamamak olacaktır.⁸⁰ Bu bakımdan Bookchin'e göre insanlık tarihine damgasını vurmuş zorbalıklar veya baskıcı gelişmeler, 'ussal yoruma karşıt oldukları ölçüde Tarih olarak

⁸⁰ Bookchin, diyalektiğin zengin içeriğine bağlı olan *potansiyel terimi* ile "ideolojik yönden nötr bir terim olan, herhangi bir yerdeki herhangi bir fenomene rahatlıkla uygulanabilen ama hangisi olursa olsun hiçbir anlaşılır amaca uygulanamayan *kapasite terimi*" arasında bir ayrıma giderek (Bookchin, 2015b, s. 261) insani gelişimin *kötülük potansiyellerine* bağlı olarak gerçekleşebileceği düşüncesinin önüne bir set çeker. Bunun yanı sıra "aşma (Aufhebung) ruhunu yitiren ve 'olumsuzlanmanın olumsuzlanmasını' yadsıyan" bir diyalektiğin, özü bakımından yanlış olacağına dikkat çekerek, diyalektiğin 'olumsuzda' kalmayıp ussal edimselleşme düzeyini ortaya çıkaran bireşimsel bir doğasının olduğunu hatırlatır (Bookchin, 2014b s. 181-183).

değil olaylar olarak kalırlar' (Bookchin, a.g.e, s. 165). Dolayısıyla bu olaylar *Tarih* içinde değil, *Vakayinameler* (Chronicles) içinde toplanmalıdırlar.⁸¹

Bookchin, ussal olan ile us-dışı olan arasında yaptığı ayrıma dayanarak, *ussal bir tarihsel ilerleme çizgisi* ile toplumsal dünyanın gelişme sürecine yıkıcı etkilerde bulunan *us-dışı olaylar* arasında gelişen diyalektik bir tarih kuramı oluşturur. O, tarihsel diyalektik gerilimin tarafları olarak, bir tarafta 'ussal olanın alanı içerisinde yer alan' *özgürlük mirasını*, diğer taraftaysa 'us-dışı olanın alanı içerisinde yer alan' *egemenlik mirasını* düşünmemizi ister. Özgürlük mirası, insanlığın ussal gelişimini ileriye taşıyarak bilincin; akılcı işbirliğinin; eşitliğin; özgürlüğün ve öznelliğin artışı amaçlarken⁸² egemenlik mirası ise, insanlığın kişisel ve toplumsal gelişimini baskı altına alarak akılcı ilerlemeyi gerileştirmeyi amaçlar.⁸³

Bu miraslar tarihin akışı içerisinde "birbirleriyle içiçe geçer ve birbirlerini koşullandırır" (Bookchin, a.g.e, s. 176). Karşılıklı koşullama ilişkisi içerisinde olan bu iki mirasın birbirleri üzerindeki etki dereceleri, uygarlığın takip ettiği yolu da belirler: Uygarlığın ya da tarihin ilerleyişi, özgürlük mirasının egemenlik mirası üzerindeki ilerleyiştir –tersinden ifade edersek, uygarlığın ya da tarihin us-dışı bir dönüşümle yanlış yollara sapması, egemenlik mirasının özgürlük mirası üzerindeki

⁸¹ Bookchin'in toplumsal dünyanın gelişim süreci içerisinde ortaya çıkan 'kötülükler' hakkında öne sürdüğü diyalektik temelli açıklamaya eklenen doğalcı açıklama ise, bu kötülükleri insanlığın birinci doğadan –korkunun ve acının alanından; insanlığın hayatta kalma güdüsünün aklın önüne geçtiği bir alandan– devraldığı *hayvansı güçlerin* ortaya çıkardığı sapmalar olarak tanımlar (Bookchin, a.g.e, s. 166-167).

⁸² Bu tez çalışmasının en önemli eksiği, Bookchin'in kendi çalışmalarında –önemle ve geniş bir biçimde– üzerinde durduğu özgürlük mirasının tarihsel gelişimini ve tarihsel örneklerini yeterli sayılabilecek şekilde ele almayışıdır. Bu eksiklik, söz konusu örneklerin tarihsel gelişimlerinin özel bir ilgiyle, bütünlüklü bir biçimde okuyucuya ulaştırılması gerektiğine ilişkin taşıdığımız inanç nedeniyle ortaya çıkmıştır.

⁸³ Bookchin açısından egemenlik mirası, kurumsal olarak ataeril aile; dinsel kurumlar ve toplumları yönetimleri altında tutan askeri; ekonomik ve siyasi organizasyonlarla temsil edilir. Tahakküm mirasının günümüzdeki güçlü temsilcileri, merkezi devlet teşkilatlanmaları ve sermayenin sömürgeci gücünü elinde tutan kapitalist çıkar odaklarıdır. Tarihin farklı dönemlerinde, farklı biçimlerle toplumsal dünyayı tahakküm altına alan bu miras, insanlığı hiyerarşik bir dünya görüşüne ve hiyerarşik bir toplumsal yaşama mahkûm etmekle kalmaz; insanlığın, diğer canlıların ve bütün bir doğanın baskı altına alınarak sömürülmesine de neden olur. Daha net bir ifadeyle, egemenlik mirasının tarihsel gelişimi, insanlığın hiyerarşik kurumlar ve tahakküm güçleri aracılığıyla boyunduruk altına alınmasıyla başlayıp, tarihin geldiği noktada doğal dünyanın da sömürülecek bir kaynak olarak baskı altına alınmasıyla devam etmiştir. 4. bölüm, egemenlik mirasının tarihsel gelişimine ayrılmıştır: Bu bölümde toplumsal dünyanın tarihsel olarak hiyerarşik ve sınıflı bir toplumsallaşmaya nasıl evrildiğini ve günümüz devletçi-kapitalist piyasa toplumunu nasıl var ettiğini geniş bir biçimde ele alacağız.

baskısının artmasıyla olur. İlerlemenin tarihsel gerçeklikteki karşılığı ise, özgürlükçü bir dünya görüşünü temsil eden maddi ve öznel alt yapının –ilerici ve özgürlükçü değerler ile hiyerarşik olmayan toplumsal kurumların– baskıcı bir dünya görüşünü temsil eden alt yapı –baskıcı ve sömürgeci değerler ile hiyerarşi temelli toplumsal kurumların– üzerindeki ilerleyiştir.

Aslında, Bookchin’in toplumsal dünyanın gelişimini nesnellikle yargılayabilmemiz için öne çıkardığı diyalektik *olması-gereken* ölçütü ile diyalektik tarih kurgusu hakkında buraya kadar ifade edilenler, mevcut toplumsal düzenin neden us-dışı bir karaktere sahip olduğunu da açıklamaktadır. Yönünü insani duyarlılıkları körleştirmeye; otoritenin ve sermayenin genişleme arzusu doğrultusunda insani özellikleri biçimlendirmeye; toplumsal birlik adına bilincin yaratıcı gelişiminin ortaya çıkarabileceği zengin farklılaşmaları baskı altında tutmaya çeviren mevcut kapitalist ve hiyerarşik toplumun us-dışı bir toplum olduğunu anlamak zor olmayacaktır. Giriş bölümünde ifade ettiğimiz güncel ekolojik ve toplumsal sorunlar da mevcut toplumsallaşma düzeyimizin us-dışı karnesi olarak önümüzde durmaktadır.

O halde, Bookchin’in de işaret ettiği üzere, “çok gerekli bir tarihsel sorunsal kalır geriye: Desteklenen özgürlük mü yoksa egemenlik mi olacaktır?” (Bookchin, a.g.e, s. 176). Kanaatimizce, sürdürülebilir olmadığı açıkça gözlemlenen us-dışı toplumsallığımızın aleyhine, ussal olan toplumsallaşma mirasımızın öne çıkarılması ve desteklenmesi gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, bilinçliliğin ve özgürlüğün sürekli gelişimini destekleyen bir toplumsal yapının, mevcut us-dışı toplumsallığımız karşısında tercih edilmesi gerekmektedir. Bu tercih, Bookchin’in diyalektik doğalcı etiğinin açtığı etik evrende temellendirilirse, elimize hem mevcut sorunların üstesinden gelebilecek özelliklere sahip bir toplumsal alt yapı, hem de insanlığın ussal gelişiminin doğal tarihin anlamına yakışır düzeyde devam ettiği bir toplumsal yaşam geçecektir.

Bookchin açısından “insanlığın ussal bir toplum yaratma potansiyelinin hayata geçmesi –‘olması gerekenin’ beşeri gelişme yoluyla elde edilmesi– tam anlamıyla demokratik bir belediye, özgür yurttaşlardan oluşan (politika, bu yurttaşlar açısından topluluğun kamusal işleri üzerinde halkın demokratik kurumlar aracılığıyla doğrudan denetim

kurması demektir) yüz yüze/demokratik bir meclise dayanan belediyede mümkündür” (Bookchin, 2015b, s. 261-262). Bu bakımdan diyalektik doğalcı etiğin peşinde olduğu toplumsallaşma tercihi, komünalist ideolojinin yerel yönetim politikasına ve doğrudan demokrasinin pratik gelişimine dayanan, eşitlikçi ve ekolojik dengeli bir temeldedir. “Özgürlüğü besleyen bir çeşitlilik, bütünleyiciliği arttıran bir etkileşimlik, yaratıcılığı teşvik eden bir bütünlük, bireyselliği güçlendiren bir topluluk, daha büyük ussallığa yol açan, gelişen bir öznellik” de peşinde olunan toplumsallaşma tercihinin sonuçta yaratacağı kazanımlardır (Bookchin, 2014b, s. 105)

Sözü edilen toplumsal modelin inşa edilmesi, devrimci bir mücadeleyi şart koşmaktadır. Mücadelenin devrimci niteliği, toplumsal dünyayı farklı biçim ve tekniklerle egemenliği altında tutan hiyerarşik kurumsallaşmaları yerinden edebilecek bir amacı üstlenmesiyle açıklanabilir. Diğer taraftan bu mücadele yeniden yapılandırıcı bir mücadeledir: Toplumsal dünyayı özgürlükçü değerler ve kurumlarla yeniden kurmayı hedefler.

Komünalist mücadele, diyalektik doğalcı etiğin nesnel niteliğini, genel-geçer olarak kabul edilebilecek bir politik programın oluşması yolunda kullanır. Denilebilir ki, komünalist ideolojinin politik programına dâhil ettiği toplumsal ilkelerin nesnelliğini sağlayan şey, dayandığı diyalektik doğalcı etiğin nesnel karakteridir.⁸⁴ Diğer taraftan söz konusu programa dâhil edilen etik/toplumsal ilkeler, doğal dünyadaki gelişmeden ve insanlık tarihini ileriye taşıyan özgürlük mirasından ilham alınarak da belirlenir.⁸⁵

⁸⁴ Bookchin’e göre “*olması gerekenden* diyalektik olarak türetilen ölçütler söz konusu değilse, devrimci bir hareketin temelleri kişisel tercihlerin, ‘benim için iyi olan şey [genelde de] iyi ve doğrudur, o kadar!’ gibisinden sersemce bir nosyonun anarşik vakumunda çözünür” (Bookchin, 2015b, s. 259-260). Bu açıdan Bookchin’in diyalektik doğalcı etiğinin nesnelliği şart koşması veya nesnel bir temele sahip olması, toplumsal mücadelenin savrulmasına yol açabilecek etik göreciliğe karşı önemli bir savunma mekanizması yaratır: Bireysel seçimlerin kaba bir ben-merkezci anlayışla gerçekleşmesine önlem alındığı gibi, toplumsal mücadelenin takip etmesi gereken yollar da nesnel temeller üzerinden belirlenebilir hale gelir. Toplumsal mücadele, “bir yıl ölüm cezası, sonraki yıl ömür boyu hapsi destekleyecek kamuoyu araştırmalarının düzensiz konsensusuna (oybirliği) dayalı olmayan bir etik”le sürdürülür (Bookchin, 2014b, s. 105).

⁸⁵ Diyalektik doğalcı etiğin temel olduğu komünalist programın kapsamı altına girebilecek etik ilkeler, farklı tarihsel dönemlerde ortaya çıkan özgürlükçü kaynaklardan beslenir. Söz gelimi –bir sonraki bölümde ele alacağımız– organik toplumların eşitliğe ve kişiliğin özgün gelişimine dayanan toplumsal deneyimleri veya insanlık tarihi içerisinde hiyerarşiye ve tahakküme karşı olarak ortaya çıkmış olan toplumsal mücadele pratikleri, komünalist ideolojinin benimsediği etik/toplumsal ilkelere ilham vermiştir. Yine tarihin farklı dönemlerinde ortaya çıkmış olan özgürlükçü dinsel cemaatler; ütopyalar ve bireysel teşebbüsler de söz konusu etik/toplumsal ilkeler için rehber olarak kabul edilebilmiştir. Özgürlük mirasından çıkarılan toplumsal ilkeler,

Özgürlük mirasından devralınan idealler ya da toplumsal ilkeler, ilerleyen bölümlerde sık sık karşımıza çıkacağı için, bu noktada komünalist programa eklenecek olan ilkelerin dayandığı doğal gelişme kaynaklarını vurgulamalıyız. Bu vurgu, bizleri aynı zamanda diyalektik doğalcı etiğin ‘doğalcı’ kaynaklarına –ya da doğalcı niteliğine– taşıyacaktır.

Diyalektik doğalcı etiğin nesnel olduğu kadar doğalcı bir içeriğe sahip olduğunu ya da doğal dünyadaki evrimsel gelişme tarihiyle ve canlılar arasındaki ilişkilerle tasdiklenen bir etik olduğunu hatırlarsak, Bookchin’in etik anlayışı hakkında buraya kadar ifade edilenlerin diyalektik doğalcılığın birinci varsayımının uzantılarıyla tamamlanacağını düşünebiliriz. Etkin bir madde anlayışıyla başlayarak katılımcı evrim kuramına ve doğanın canlılar arasında varolan karşılıklı yardımlaşma eğilimlerine bağlı olarak ortakyaşamsal bir düzenliliği desteklediği düşüncesine varan birinci varsayım, Bookchin’in kurgul usla temellendirdiği nesnel etiği doğal dünyadan getirilen kanıtlarla besler ya da tasdik eder. Bu noktada doğa, Bookchin tarafından etik bir kaynak olarak tanınır. Ancak hemen belirtilmelidir ki, Bookchin tarafından doğanın etik bir kaynak olarak tanınması, doğanın kendisinin bir etik olduğunu ima etmez: Bookchin, doğayı etik anlamın matrisi olarak tanımlar ve doğa, “etik anlamın matrisi ve kaynağı olarak bile, şefkatlilik, erdem, iyilik ve nezaket gibi insani özellikleri üstlenmek zorunda değildir; doğanın yalnızca bereketli ve yaratıcı olması –bir ‘paradigma’dan çok bir kaynak olması– gerekmektedir” (Bookchin, 1994, s. 407).

Doğanın diyalektik etik için bir kaynak olarak tanınması, doğaya ait olan öz-niteliklerin ve bağlamların etik bir anlayışla düzenlenmesine dayanır. Doğanın doğurganlığı, yaratıcılığı, yenilikçiliği, artan özneliliği veya metabolizmik duyarlılığın canlılar arasında simbiyoz oluşturacak denli ilerlemesi, diyalektik etiğin, köklerini doğal dünyada bulan temel öncüllerini yaratır. Daha doğru bir ifadeyle söz konusu nitelikler ve bağlamlar, aklın öncülük ettiği diyalektik etik için ‘betimsel veriler’ olarak kullanılır. Söz gelimi, “birinci doğada karşılaştığımız *bütünleyicilik*, insan dışındaki bir ekolojik topluluğun sürdürülmesinde yaşam-biçimlerinin karşılıklı etkileşimidir” ve bu etkileşim, insanlar arasında usa dayalı olarak kurulan karşılıklı yardımlaşma ilişkilerinin doğal dünyaki

Bookchin’in komünalist toplum modelinin gündelik yaşamdaki taşıyıcıları olarak, genişletilmiş ideallerin yer aldığı bir politik programın vazgeçilmez hedefleri olarak sahiplenilmiştir.

genel ifadesi olarak, diyalektik etiğin temel ilkelerine zemin hazırlar (Bookchin, 2014b, s. 133).

Anlaşıldığı üzere Bookchin, diyalektik doğalcı etiğin doğalcı temelleri için –bireysel eksiklikleri telafi ederek toplumsal yaşamı eşitlikçi bir doğrultuda geliştirebilecek etik ilkelerin odağında karşılıklı yardımlaşma ilkesi olduğu için– özellikle simbiyotik yaşamla ilgilenir. “Son zamanlardaki veriler” der Bookchin şöyle devam eder, “Peter Kropotkin’in karşılıklı yardımlaşmaya (mutualism) dayalı doğalcılığının sadece türler arasındaki ilişkilere değil, kompleks hücresel biçimler arasındaki ilişkilere de uygulanabilir olduğunu desteklemektedirler” (Bookchin, a.g.e, s. 79-80). Daha doğrusu, ortakyaşamsal düzenlilik, karmaşık organizmaların ortaya çıkışını sağlayacak bir şekilde canlılığın en basit düzeylerinde bile gözlenmektedir. Söz gelimi biyolog Lynn Margulis, “ökaryotik kamçılıların, anaerobik spiroketlerden; mitakondriyanın, solunum ve fermentasyon yeteneği olan prokaryotik bakterilerden; ve bitki kloroplastlarının, mavi-yeşil alglerden (cyanobakteriler) türevlendiğine inanmamızı sağlayacak kanıtları göstermektedir” (Bookchin, a.g.e, s. 79-80). Daha da önemlisi parasitolojist William Trager’in “*en uygun türlerin ‘başka birinin hayatta kalmasına en fazla yardım eden tür’ olabileceği gözlemi, hayatta kalma mücadelesiyle kanlanan anlamsız bir rekabetçi tablo olarak doğal evrimin geleneksel manzarasını yeniden biçimlendirmek için harika bir formüldür*” (Bookchin, 1994, s.508). Bu bakımdan karşılıklı yardımlaşma, sadece kurgul usun tanıtlayıcılığıyla değil, ait olduğumuz doğal dünyanın evrimsel mirasıyla da desteklenmektedir. Dolayısıyla bilimdeki bu gelişmeler, aklın öncülük ettiği diyalektik etiğin doğal dünya tarafından da sahiplenildiğini göstermektedir.

Buraya kadar ifade edilenleri (diyalektik doğalcılığın temel varsayımlarının birleştirilmesine dayanarak ortaya konulan doğal dünyanın gelişim ereğini; Bookchin’in insanlığa ve toplumsal dünyaya doğal dünya içerisinde verdiği ekolojik konumu ve diyalektik *olması-gerekene* dayanan nesnel etik öğretiyi) kabaca birleştirdiğimizde, insan türünün doğal dünya içerisindeki asli konumu netleşmektedir: Nesnel ve doğalcı bir etiğin açtığı yolda, doğal dünyadaki ortakyaşamsal düzenliliği; bilinçlilik ve öznellik potansiyelini özgürlükçü bir toplumsal yapı içerisinde geliştirebilmek. Böylelikle Bookchin’in insan türüne dair yaklaşımının ekoloji hareketi içerisindeki *katı-insan-*

merkezci ya da *karşı-insancı* düşüncelere nasıl alternatif bir temel üzerinden geliştiğini ve yukarıda açık bıraktığımız üçüncü maddenin güçlü bir şekilde savunulmasını nasıl mümkün kıldığını da anlamış oluruz: İnsan türü, –biyotik dünyanın evrimsel bir ürünü ve parçası olarak– doğal dünyaya ve diğer canlı türlerine üstün kılınmadan ya da doğanın egemenliği altına koşulmadan, etik bir bilinç ve politik bir sorumluluk duygusuyla hareket edip, doğal dünyanın ekolojik çeşitliliğini zenginleştirmeyi; ortakyaşamsal düzenliliği arttırmayı ve insan bireyselliğini yaratıcı bir doğrultuda geliştirmeyi amaçlayacak bir toplumsallaşma tercihinde bulunarak, mevcut sorunların üstesinden gelebilecek yegane türdür.

Diyalektik doğalcılık öğretisi üzerine yapılan bu uzun soluklu sunum, Bookchin'in toplumsal ekoloji eksenli görüşlerinin genel çerçevesini –bu görüşlerin dayandığı düşünsel zeminle birlikte– büyük oranda ele vermiştir. Geriye, elimizdeki çerçeveyi bölümün seyri içerisinde kabaca değindiğimiz önemli noktaları derinleştirerek yoğunlaştırmak kalmıştır. Dolayısıyla çalışmamızın diğer bölümleri için, diyalektik doğalcılık öğretisinin sağladığı temel argümanları sessiz bir şekilde hatırlayacağımızı şimdiden ifade edebiliriz.

Çalışmamızın devamında hiyerarşi olgusuyla ilgileneceğiz: Hiyerarşik toplumsallaşmanın nasıl ortaya çıktığını; hangi tarihi gelişme yollarını takip ederek toplumsal tabakalaşma olgusuna yol açtığını ve günümüze kadar varlığını nasıl devam ettirdiğini göreceğiz. Daha da önemlisi hiyerarşilerle temsil edilen tahakküm mirasının insanlığa ve doğal dünyaya –Bookchin'in, ekoloji hareketi ile toplumsal mücadele hareketlerinin ortaklaşması gerektiğine dair yaptığı çağırısı haklı çıkaracak bir biçimde– ne tür zararlar verdiğini anlayacağız.

Ancak, hiyerarşik güçlerin toplumsal ve doğal dünyayı nasıl egemenlikleri altına aldıklarını görmeden önce *organik toplumlar* konusuna eğileceğiz. Bookchin'in tarih kurgusunun ilksel başlangıcı olarak değerlendirdiğimiz organik toplumlar konusu, insanlığın hiyerarşik olmayan kurumsallaşmalarının hiyerarşi temelli kurumsallaşmalara doğru yaşadığı dönüşüm hakkında bizlere daha keskin bir bakış sağlayacaktır –bu bakımdan organik toplumlar konusunu, hiyerarşi olgusunun toplumsal yaşamdaki

tarihsel gelişiminin anlaşılması için önemli bir hazırlık aşaması olarak kabul ettiğimizi belirtebiliriz. Ayrıca organik toplumlar, insanlığın bilinçlilik ve özgürlük potansiyellerinin en eski tezahürleri olarak, *olması-gereken* toplumsallaşma düzeyimiz hakkında bizlere büyük bir katkıda bulunacaktır. Son aşamadaysa, Bookchin'in diyalektik doğalcılık öğretisinden türeyen nesnel etik anlayışı ile politik mücadele programının ortaya çıkarmak istediği ekolojik dengeli, özgürlükçü komünalist toplum modeline ulaşacağız.



3. BÖLÜM: ORGANİK TOPLUMLAR

İnsan uygarlığının doğal dünyanın evrimsel gelişiminde ortaya çıkan göz kamaştırıcı bir olgu olduğunu kabul etmenin günümüz toplumsal koşullarının ürettiği geniş çaplı ekolojik sorunlar nedeniyle güçleştiği bir dönemde, toplumsallığımızın tarihsel kökenlerine inerek, mevcut toplumsal düzenin ve insani ilişkilerin her daim böylesine baskıcı ve sömürüye dayalı olmadığını göstermek ve doğal dünyanın organik gelişimine duyarlı bir katılımı eşlik eden türsel bir geçmişimizin olduğunu hatırlatmak, Bookchin'in geniş kapsamlı komünalist projesinin önemli bir adımıdır. Bu hamlenin sonuçlarının, özellikle insan doğasının hiyerarşiye ve baskıya genetik bir eğilimi olduğu yönünde kabul görmüş anlatılara ters olduğu açıktır (Bookchin, 1994, s. 109).⁸⁶ Çünkü Bookchin, özellikle Dorothy Lee ve Paul Radin gibi önemli antropologların çalışmalarına dayanarak, bizlere hiyerarşi ve tahakküm olgularının türümüze özgü kalıcı bir itkiye dayalı olarak ortaya çıkmadığını; *organik toplumlar* adını verdiği yazı-öncesi toplulukların hiyerarşi tanımayan, eşitlikçi, karşılıklı saygı ve uyumu yücelten deneyimlerini öne çıkartarak gösterir. O, aynı zamanda, organik toplumların gündelik yaşantılarını ifade eden insani deneyimlerin doğal dünyanın organik dokusuna karşı katılımcı duyarlılığını öne çıkarır. Böyle bir hamle, türümüze ve türümüzün temsil ettiği değerlere karşı kanıksanmış suçlayıcı sosyo-biyolojik belirlenimleri⁸⁷ zayıflatarak genetik mirasımızın kötücül senaryolar içerisinde değerden düşürülmesinin önüne geçtiği gibi doğayla kurduğumuz ilişkinin organik ve katılımcı köklerini hatırlatır.

Bookchin'in, birincil olarak türümüzün biyolojik ya da tarihsel gelişimi hakkında daha doğru bilimsel keşiflere ulaşmayı amaçlamadığını anlamak önemlidir. Bu amaçtan daha önemli olmak üzere Bookchin, sözü edilen sosyo-biyolojik algının meşru kıldığı

⁸⁶ İnsan davranışlarının güç ve toplumsal liderlik elde etmeye dönük politik mücadelesi ile evrimsel kuzenlerimiz olan şempanzelerin kendi gruplarındaki diğer şempanzelere baskı kurmayı amaçlayan davranışları arasında ortaklıklar keşfederek hiyerarşi ve tahakkümün kalıtsal içeriğini aklamaya çalışan bir bilince malzeme sağlayan güncel bir örnek için bkz; (<http://www.evrimagaci.org/fotograf/118/8388>). Bilimin şempanze türüne karşı gösterdiği ilginin aynısının diğer bir evrimsel kuzenimiz olan ve barışçı yönleriyle öne çıkan bonobolara neden gösterilmediğini sorgulayan bir çalışma için bkz; (<http://www.5harfililer.com/bonobonun-adi-yok/>).

⁸⁷ İnsan tabiatının bencilliğe, aç gözlülüğe ve en güçlü olmayı arzulamaya dayalı olduğu düşüncesinin iktisat bilimi ve Sosyal Darwinizm düşüncesiyle nasıl güçlendirildiğini gösteren etkili bir çalışma için bkz; (Torun, 2013).

egemenlik epistemolojilerine karşı bir mücadele vermektedir: Hedef tahtasına oturtulan, hiyerarşiyi ve kapitalist ilişkileri insan doğasının zorunlu bir koşulu olarak sunan; günümüz toplumunun alternatifsiz bir toplum olduğunu ve bu anlamda insan doğasına en uygun toplum olarak devam edeceğini savunan sinsi temayüllerdir. Böylelikle alt edilmek istenen mevcut toplumsal yapının ideolojik savunusuyken, öne çıkartılan insan türünün kendine özgü, yapıcı ve özgürlükçü kökleridir.

Uzak bir geçmişi aydınlatmaya dönük bu girişimin hedeflediği bir diğer amaçsa, eşitlikçi ve özgür bir toplumun kuruluşunda bizlere yol gösterebilecek etik ilkeleri canlandırmaktır. İlkeler, genişletilmiş özgürlükçü ideallerin yüceltildiği politik bir programa dâhil edilerek öne çıkartılır. İlkelerin taşıdığı değer bu anlamda doğrudan demokrasinin uygulanıp kurumsallaştırıldığı Antik Yunan'ın politik yaşamı, Ortaçağ köylü isyanlarının ya da devrimci nitelikteki gnostik mezheplerin arzuları, İngiliz, Amerikan ve Fransız Devrimleri'nin orijinal idealleri, Paris seksiyonlarının devrim barikatlarını yükselten özgürlük mücadeleleri, İspanyol anarşistlerin diktatör rejime karşı kolektifçi direnişleri kadar dikkat çekicidir. Bu nedenle uzak bir geçmişin dahi Bookchin'in tarihsel gelişimimizde gözlemlediği ve "her zaman tahakküm mirasını diklemesine kesmiş olan özgürlük mirası"nı esaslı bir şekilde temsil edebileceğini söyleyebiliriz (Bookchin, a.g.e, s. 240).

Ancak burada öne çıkartılacak olan temanın ilkelciliği ve uygarlık karşıtı bir pozisyonu desteklemediğini, hatta bu türden tutumların kesin bir dille Bookchin tarafından hor görüldüğünü belirtmek gerekir. Bookchin'e göre, ekolojik ya da devrimci bir mücadelenin, uygarlık tarihinin başlangıcında ortaya çıkmış özgürlükçü ideallerden ve gündelik pratiklerden öğrenebileceği çok şey vardır ancak bu, modern aklın yol göstericiliğinden, teknik ve teknolojik kazanımlardan veya ilerleme fikrinden vazgeçerek, arkaik dönemlere bir öykünmeyle kurtuluşumuzu sağlayabileceğimiz anlamına gelmez. Bu tutumu Ursula Le Guin'in Bookchin hakkında ifade ettiği bir övgü çok güzel özetlemektedir: "Bookchin, arı düşüncesi, ahlaki sorumluluğu ve gerçekçi bir ümidin peşinde ödün vermeden, bütün içtenliğiyle koşması itibarıyla gerçek bir

Aydınlanma çocuğudur.”⁸⁸ Dolayısıyla görece günümüze daha yakın olan özgürlük kaynaklarının Bookchin nezdinde anlamı ve değeri ne ise, yazı-öncesi toplulukların toplumsal deneyimlerinden süzdüğü özgürlükçü ideallerin anlamı ve değeri de odur diyebiliriz.

Organik toplumların bütün olumlu özellikleri arasında dikkat çeken en önemli özellik, hiyerarşiye dayalı olmayışlarıdır. Bookchin’e göre, “bizzat deneyimi tüm biçimleriyle hiyerarşik piramitimsi dizilişine uygun olarak düzenleyen hiyerarşik zihniyet, hiyerarşik bir toplum tarafından içine çekildiğimiz bir algılama ve kavramlaştırma tarzıdır” (Bookchin, 2013a, s. 63). Bu algılama ve kavramlaştırma tarzı, bireye toplumsal dünyanın kaderi olarak kabul ettirilmeye çalışılır: Hiyerarşi ve tahakküm, toplumsal örgütlenişin tek yoluymuşçasına bireyin zihnine yapısal bir operasyonla yerleştirilir ve birey doğduğu andan itibaren bu duruma; aile, dinsel kurumlar, eğitim kurumları ve çalışma koşulları tarafından alıştırılır. Gerçekten de kişilerin bütün yaşamını kuşatmış olan toplumsal düzenekler, bilince hiyerarşik bir düşünme biçimini, tahakküm ve sömürüyü olağan hissettiren bir dünya görüşünü ve toplumsal çelişkileri ortadan kaldıracabilecek alternatif bir toplumsal yapıya dair, kişisel bir inançsızlığı kazıyaktadır. Bu sürecin toplumsal dünyadaki en geniş kapsamlı sonucu, hegemonik devlet sisteminin ve kapitalist toplumsal düzenin ebedi bir kalıcılıkla yönetenlerce kutsanması ve ezilenlerce kanıksanması olarak ortaya çıkmaktadır. Bookchin’in ilgi çekici bir tespitini kullanacak olursak, kişi, uygarlığın yaşını kendi yaşıyla bir tutarak verili olanın içine hapsolür ve bunun sonucu olarak özgürlükçü yaşamın tarihsel örneklerinden habersiz bir şekilde yaşayarak, geleceği tahakküm ve sömürünün yeniden üretildiği bir kabulle düşler.

Oysa hiyerarşik zihniyet, Bookchin’in öne çıkardığı hiyerarşi tanımayan organik toplumlarda bir anlam taşımaz ya da nadir rastlanır. Toplumsal yaşamı “basit bir cinsel iş bölümüne dayanan, devlet ve hiyerarşik kurumlar barındırmayan ‘ilkel’ denen toplumlar, bizim yaptığımız gibi olguları ‘üstün’, ‘aşağı’ ya da ‘üst’, ‘alt’ terimlerine göre sınıflandıran bir filtre yardımıyla algılamazlar. Bu gerçek anlamda organik cemaatler, eşitsizliğin yokluğunda eşitlik anlamına gelen bir sözcüğe de sahip

⁸⁸ Ursula Le Guin, bu ifadeyi Bookchin’in *Geleceğin Devrimi* adlı eserine yazdığı önsözde kullanır.

değildiler. Eşitlik uygulanacak bir ilke olarak değil, şeylerin bizzat doğasında, kültürün kendisinin demokratik yapısında bir yan ürün olarak vardır. Böylesi toplumlarda, eşitlik gibi bir kavram yoktur. Çoğunlukla kıyaslama yapmak için dilsel bir mekanizma bulunmaz. Onun yerine, yaşa ve cinsiyete bakmaksızın, insana ve tüm bireylere mutlak bir saygı vardır” (Bookchin, a.g.e, s. 64).

Bookchin, hiyerarşinin hem bilinç düzeyinde hem de toplumsal yaşamda tanınmadığı bir toplumu temsil etmesi için bizlere, Dorothy Lee’nin ilk elden araştırdığı, Pasifik kıyısında yaşayan Wintu Yerlileri’ni örnek gösterir; “Wintulu bir anne bebeğini gölgeye ‘taşımaz’, onunla gölgeye ‘çekilir’. Bir şef halkını ‘yönetmez’, onların yanında ‘durur’. Ne olursa olsun, şef onların danışmanından öte bir varlık değildir ve görüşlerini dayatmak için baskı gücü yoktur. Bir Wintu, ‘bizim gibi’, ‘bir kocaya’, ‘bir oğula’, ya da ‘bir kız kardeşe sahibim’ asla demez; aslında, diyemez. Kabullenmek sahip olduğumuz şeyleri ifade etmenin bildik bir yoludur ve onlar bu terimi saygı duydukları her şey için kullanırlar, öyle ki bir kişinin oku ve yayını kabullendiği söylenebilir” (Bookchin, a.g.e, s. 64). Bu durumun en keskin yansıması olarak, Wintu Yerlileri’nin söz diziminde “kişiler ve nesneler üzerindeki belirli bir iktidarı ifade eden ‘elde etmek’, ‘almak’ ve ‘sahip olmak’ gibi geçişli fiiller yoktu... İnsanlar nesneleri ‘mülk edinmek’ yerine onlarla *birlikte yaşıyorlardı*” (Bookchin, 2013b, s. 63).

Kanada’nın İhalmiut Eskimoları arasında yaşayan biyolog Farley Mowatt’ın avcı olmak isteyen çocukların babalarıyla ve üyesi oldukları toplulukla yaşadıkları ilişkilere dair Bookchin’in ele aldığı gözlemi, bütün bireylere derin bir saygı ve kabullenmeyle yaklaşmanın esas alındığı bir diğer örnek olarak burada zikredilebilir. İhalmiut çocukları avcı olmak istediğinde küstahlığından dolayı azarlanmaz, aşağılanmaz ya da dalga geçilmez. Bunun aksine, “babası ciddi bir şekilde, oyuncak değil, gerçek silah olan minyatür bir yay ve oklar hazırlar. Daha sonra İhalmiutların tecrübeli avcılarına söyledikleri geleneksel iyi şans dileme sözcükleriyle yüreklendirilerek ava gider. Mowatt’ın aktardığına göre dönüşünde: Babasına gösterilen ciddiyetin aynısıyla karşılanır. Bütün kamp avı hakkında bilgi almak ister, yetişkin bir avcıymış gibi başarısızsa alayla, küçük bir kuş vurmuşsa övgüyle karşılanmayı bekleyebilir.

Böylelikle, ana baba hoşnutsuzluğundan ve korkunun sınırlamasından uzak, oynar ve öğrenir” (Bookchin, 1994, s. 133-134).

Organik toplumların toplumsal yaşamının hiyerarşiyi ya da her türlü üstünlüğü dışarıda bırakan bu görünümü, özel olarak bireylerle ve nesnelerle kurulan ilişkilere yansıtıldığı gibi, genel olarak doğayla kurulan bütün ilişkilerde de gözlenebilmektedir. Bookchin’in aktardığına göre, onlar kendilerini “*yaradılışın efendileri* olarak değil, doğal dünyanın parçası olarak görürler. Ne doğanın üzerinde ne de altındadırlar, onlar doğanın *içindedirler*” (Bookchin, a.g.e, s. 84). Doğal dünyanın kozmik döngülerine ve hayvanların avlanmasına seremonilerle, ritüeller ve hatta büyüyle⁸⁹ eşlik etmek, onların doğal dünyanın işleyişine karşı hissettiği duyarlılığın bir parçası olarak görülebilir. Hayvanların, nehirlerin, dağların ve belki de doğanın tüm unsurlarının bir ruhu olduğuna dair, animist bir inançla doğaya yaklaşırlar (Bookchin, a.g.e, s. 142-143). Söz gelimi, “Kuzey Amerika ormanlarında yaşayan Algonquinlara göre kunduzlar, topluluğun refahını arttırmak için akıllıca işbirliği yaparak, klanlar halinde ve kendi kulübelerinde yaşıyorlardı. Hayvanların da kendi büyüleri, ata totemleri (büyük erkek kardeş) vardı ve ruhu bütün evreni besleyen Manitu tarafından korunuyorlardı. Buna uygun olarak hayvanların gönlünü almak gerekiyordu, çünkü insanlara deri ve et sağlamayı reddedebilirlerdi” (Bookchin, a.g.e, s. 133). Ya da Hopi toplulukları için “gündönümlerinin ve tahılların boy atma safhalarının düzeni önceden belirlenmiş olarak bilinmekle birlikte, insanın seremonik katılımı bu ön-belirlenimin ayrılmaz bir parçasıdır” (Bookchin, 2013a, s. 89-90).

Neticede organik toplumlar, patolojik sonuçlara mahkûm olarak içinde dönüştüğümüz hiyerarşik ve baskıcı toplumsal mekanizmalardan uzak olduğu gibi, doğal dünyayla da uyum ve tamamlayıcılığı gözetten bir ilişki geliştirmişlerdi. Bu durum onların bireyler arası ilişkilerinde ve doğal dünyayla kurdukları bütün ilişkilerde derin bir saygı ve kabullenmenin güçlenmesine olanak tanıyordu.

⁸⁹ Bookchin, hiyerarşi ve tahakkümün topluluğun yaşamına nüfuz etmesinden sonra geliştirilecek ritüel ve büyü tekniklerinden önce, organik toplumların ritüellerine ve seremonilerine, doğaya karşı bir zor kullanmanın ya da katı bir nedensellik beklentisinin olmadığı; baskıcı olmayan, ikna edici bir eğilimin işler olduğu, tamamlayıcı bir ilişkinin yön verdiğini belirtir. Bkz; (Bookchin, 1994, s. 130; 2013b, s. 65).

3.1. ORGANİK TOPLUMLARIN TOPLUMSAL İLKELERİ

Organik toplumların hiyerarşi tanımayan deneyimlerinin bizlerde yaratabileceği ilhamı güçlendirebilecek ve aynı zamanda güncel bir politik toplumsal projenin kendi ideallerine eklemleyebileceği; organik toplumların olağan yaşamına yön veren toplumsal ilkeler, uzak bir geçmişin derin bir saygı duygusu uyandıran başka bir boyutudur. Söz konusu toplumsal ilkeler, organik toplumların maddi yaşantılarını ve sosyal deneyimlerini organize etmekteydi. Temel olarak üretim araçlarının kontrolü, üretim süreci ve ürünlerin paylaşımı hakkında olan ve kapitalist bir toplumsal ilişkiler ağında yaşamını sürdüren bizler için oldukça ilerici ve insani sayılabilecek bu ilkeler, topluluk yaşamının eşitlikçi ve eksiklikleri telafi edici ruhunu yansıtmaktaydı.

Bookchin ilkelerden birinin, Paul Radin'in ifadesiyle, *vazgeçilmez minimum/indirgenemez asgari* ilkesi olduğunu belirtir. Vazgeçilmez minimum, temel olarak, “üretim katkısının ne olduğuna bakılmaksızın, her bireyin yaşam araçlarını edinme hakkı”na işaret eder (Bookchin, 2013b, s. 63). Bu ilke, üretim araçlarına ulaşılabilirliği topluluğun bütün üyelerine ayırım gözetmeksizin sağlayabildiği için topluluğun bütün üyeleri arasında ideal bir eşitlik zemini yaratır. Bu eşitlik, alışkın olduğumuz burjuva eşitliğinden yani *eşitlerin eşitsizliğinden* tamamen farklı bir toplumsal ilişkiler ağı yaratır: Üretim araçlarına ayırım gözetmeksizin ulaşabilmek, *eşitsizlerin eşitliğine* ve bunun doğuracağı maddi bir özgürlüğe büyük ölçüde olanak sağlar (Bookchin, 1994, s. 252). Bu durum, yabancı olduğu bir toplumsal telafi mekanizmasının uyumlu bir işleyişine işaret eder. Bookchin'e göre, “kaçınılmaz eşitsizlikleri eşitleme çabası, kişinin denetiminde olmayan koşulların yol açtığı kayıpları her düzeyinde telafi etme çabası –bu kayıplar herhangi bir fiziksel zayıflık, ya da bir dizi sakınılamayan etmeden kaynaklanan bir hak yitimi olabilir– gibi çabalar özgür bir toplumun başlangıç noktasıdır” (Bookchin, 2013b, s. 117).

Yaşamın devamı için gerekli olan maddi araçları topluluğun bütün üyeleri için ulaşılabilir kılması ölçüsünde yaşamı kutsayan; biyolojik ve toplumsal eşitsizlikleri telafi ederek ideal bir eşitlik zemini yaratabilmesi ölçüsünde de toplumsal dayanışmayı güçlendiren vazgeçilmez minimum ilkesinin yanında bizlere oldukça yabancı

gelebilecek bir diğ er toplumsal ilke de *yararlanma hakkı ilkesidir*. Yararlanma hakkının işler olduğu organik toplumlarda, “bireyler ve aileler nesneleri onlara sahip oldukları ya da onları emekleriyle yarattıkları için değil, onlara ihtiyaç duydukları için kullanabilirlerdi” (Bookchin, a.g.e, s. 66). Yani organik toplumlar, günümüzde geçerli olan ve bir nesnenin kullanımı için öne çıkartılan nesneye sahip olunması gerektiği yönündeki özel mülkiyet şartı yerine, kişilerin ihtiyaçlarını ölçüt alarak nesnelerin kullanımını mümkün kılmıştır –  nk  organik toplumlarda, kullanım süresi boyunca nesne ihtiyaç sahibinin m lk  olarak kabul edilir. Böylelikle  zel mülkiyet olgusu topluluğun dünya görüşünden uzak tutulmuş ve ortak bir maddi zemine çekilen nesneler, herkesin yararlanması için topluluğun ortak m lk  olarak görülmüştür.

Bu bakış açısının, hatıra değeri taşıyan ya da kişi için mukaddes bir anlamı olan bir takım nesnelerin kullanımı hariç, organik toplumların bütün maddi ilişkilerine massedilmiş olması, bugün için geliştirilebilecek topluluk temelli bir ekonominin göz önünde bulundurabileceği en radikal etik boyutu temsil eder. Çünkü yararlanma hakkı, sadece tüketimde ya da kullanımda ortaklığı değil aynı zamanda üretim sürecinde de ortaklığı güçlendirir. Yani, “ alışmayı yönlendiren yalnızca kişisel değil, aynı zamanda kolektif bir ihtiyaçtır. Çünkü kolektif talep, yararlanma hakkının mülk sahipliği karşısındaki önceliğinde örtük olarak mevcuttur. Bu nedenle birinin kendi evinde yaptėı bir iş bile, ürünlerini bütün topluluk potansiyel olarak kullanabileceği için temel bir kolektif boyuta sahiptir” (Bookchin, 1994, s. 135).

Animist bir duyarlılıkla doğaya, içinde barındırdėı canlı türlerine ve nesnelere tıpkı insan gibi bir ruha sahip oldukları inancıyla yaklaşan; hiyerarşiyi doğayla, canlı türleriyle, nesnelerle ve birbirleriyle kurdukları ilişkilerden uzak tutan; kendi aralarında eşitlikçi, bireysel eksikleri telafi edici bir ilişki geliştiren ve bu doğrultuda karşılıklı yardım, saygı ve kabullenmeyi yücelten organik toplumların son olarak değinebileceğimiz olumlu özelliği, cinsiyetler arası ilişkilere kazandırdıkları tamamlayıcı eğilimlerdir. Kadınların erkeklere evrensel boyun eğişlerini ortaya çıkaran hiyerarşik tabakalaşmadan önce, organik toplumlarda kadın ile erkek birbirini tamamlayan eşler olarak görülürdü (Bookchin, 2013c, s. 25). Söz konusu tamamlayıcı ilişki, kadın ile erkeğin cinsel isteklerin tatmini ve türün devamı için bir araya gelme

isteğini aşan bir doğrultuda güçlenmiştir. Yaşamın zorlayıcı koşullarına karşı birbirlerine maddi ve manevi destek sağlayan organik toplumların çiftleri, bu ilişkinin türümüze özgü en girift duygulanımlarını ve karşılıklı bağlılığın en duyarlı örneklerini yaratmıştır. Evlilikleri ise, “topluluğun savunması ve yabancılarla ilişkisi de dâhil olmak üzere avcılık ve çobanlık görevlerini erkeğe, ev iç işler, yiyecek toplama ve bahçecilik sorumluluklarını kadına yükleyen bir paylaşıma yönelik ilksel bir işbölümü – cinselleştirilmiş bir ekonomiyle birlikte cinsel bir işbölümü–” kurmuştu (Bookchin, 1994, s. 137). Cinsel işbölümünün uyumlu gelişimi, toplulukların istikrarlı bir şekilde genişlemesini güçlendirmiş ve kent yaşamının ihtiyaç duyduğu gıda ve insan gücü fazlalığını doğurmuştur. Dolayısıyla bir araya gelişin evlilik yoluyla mühürlenmesi, kadınla erkeğin ortak mirası olarak uygarlığın yükselişine zemin hazırlamıştır.

Bookchin’in kadının üstlendiği tarihsel role verdiği önem büyüktür. Bookchin, özellikle bahçecilik tekniklerini ve ev-içi yaşamın ihtiyaç duyduğu gereçleri bulup geliştirenin kadın olduğunu ve “kadınların toplayıcı etkinliklerinin, insanlıkta keskin bir mekân, *oikos* duygusu uyandırmaya yardımcı olduğunu” belirterek, bunların kadının uygarlığın oluşmasına yaptığı göz ardı edilemez yardımlar olduğunu savunur (Bookchin, a.g.e, s. 146). Bookchin bunlara ek olarak, insan yavrusunun uzun süreli bakımı için gerek duyulan büyük özveri kaynağının; yiyecek paylaşımını sürdürülebilir bir topluluk etkinliğine dönüştürenin; topluluğa yabancı olan kimseleri kucaklayarak merkezinde paylaşmanın olduğu duyarlı bir konukseverlik kültürünü oluşturanın kadın olduğunu belirtir. O, kadının dişi doğasının fiziksel olarak zayıf; duygusal olarak kırılğan; akılsal olarak da soyut düşünceye karşı güçsüz olduğunu öne sürerek cinsiyetler arası tahakkümün erkeğin lehine olacak şekilde meşrulaştırılmasına hizmet eden düşüncelere de karşı çıkmıştır (Bookchin, a.g.e, s. 165-166). Bookchin’e göre, “erkek önyargılarının tersine, yazı öncesi toplulukların birçok antropolojik betimlemesinin farkında olmadan ortaya koyduğu gibi, yaşamlarının büyük bir bölümünde güç işlerle uğraşan kadınlar fiziksel olarak en zor işlerde erkeklerle yarışabiliyorlardı. Fırsat verildiği zaman erkekler kadar iyi avlanmayı kesinlikle öğrenebiliyorlar; normal olarak yiyecek toplama etkinliklerinin parçası olarak bulabildikleri bütün küçük hayvanları yakalıyorlardı. Birçok kültürde, kadınlar yalnızca toplumun bitkisel yiyeceklerini toplamakla kalmıyorlar, aynı zamanda balıkçılığın da büyük kısmını üstleniyorlardı” (Bookchin,

a.g.e, s. 165). Bookchin, kadınların soyut düşünce kapasitelerine ilişkin öne sürülen olumsuz iddialara ilişkin olarak da kadın Kelt ve İskandinav şamanlarının ve kâhinlerinin çokluğunu hatırlatır.

Kanaatimizce, kadının öne çıkartılan bütün bu olumlu özellikleri, uygarlığın şafağında kadının üstlendiği farklı sorumluluklara ilişkin erkek cinsiyetini terbiye edebilecek bir hatırlatma değeri taşımaktadır. Bununla birlikte bu hatırlatmaların, hiyerarşinin ya da cinsiyet ayrımcılığının kadının lehine olacak şekilde yeniden kurulmasına varabilecek eğilimlere karşı dikkatli bir mesafesi de vardır. Bu anlamda Bookchin, kadının dişil doğası ile doğanın edilgenliği arasında bir koşutluk kurarak doğayla gerçekleştirilebilecek bir barışın anahtarını kadının kendi dişil doğasında barındırdığını ve bu nedenle cinsiyetler arasında üstün bir pozisyona doğuştan itibaren sahip olduğunu savunan görüşlere karşı çıkmaktadır (Bookchin, 2013b, s. 183). O ayrıca, günümüz feminist hareketlerinin hiyerarşi ve tahakkümün kurban prototipi olarak kadını öne çıkarma ısrarını devam ettirmesinin cinsiyet ayrımcılığı mücadelesini amaçlarından ve anlamından saptırdığını belirtmiştir (Bookchin, 2013b, s. 185).⁹⁰ Bu sapmanın istenmeyen sonucunu Bookchin, “erkek şovenizminin yerine kadın şovenizmi geçti” diyerek özetlemektedir (Bookchin, a.g.e, s. 183).

Bookchin’in düşüncelerine paralel bir biçimde; kanaatimizce uygun bir akıl, kadının dişil doğasının küçümsenmesine ve daha da kötüsü aşağılanmasına durmak bilmez bir öfkeyle karşı çıkmanın doğru olduğunu rahatlıkla tespit edebileceği gibi, kadının –derin ekoloji temelli yaklaşımların ya da primitivist görüşlerin doğayı ya da ilk insan topluluklarını gizemci bir eğilimle kutsamasına benzer olacak şekilde– kutsanarak mitolojik bir imgeye dönüştürülmesinin ortaya çıkarabileceği olumsuz sonuçları da kavrayabilir. Buna ek olarak, hiyerarşinin toplumsal organizasyonda ilk ortaya çıkışını kadın üzerinden temellendiren bir bakış açısının başarılı olabilmesi de pek mümkün görünmemektedir. Bunun en genel gerekçesi, hiyarşik toplumsallaşma bölümünde daha iyi bir şekilde göreceğimiz üzere, hiyerarşinin tarihsel gelişiminin tek bir toplumsal aktöre indirgenemez doğasıdır: Hiyerarşi, toplumun tabanına her aktöre tahakküm uygulayabilecek şekilde yayılmıştır. Bununla kastedilen şey, hiyerarşinin

⁹⁰ Ekolojik bir Marksizm’in olanağını irdeleyen Joel Kovel’in sermayenin tarihsel tahakkümünün ilk kurbanı olarak kadını öne çıkarması bu algının güncel bir örneğidir. Bkz; Kovel, a.g.e, s. 157.

cinsiyet ayrımını göz önünde bulundurmadan toplumsal alanda genişlediğidir. Toplumun ileri gelen üyeleri arasında bulunan kadınlar ya da yaşlı kadınlar, hiyerarşik dizilimde kadınlara ve erkeklere baskı uygulayabildiği gibi daha güçlü erkekler de diğer erkeklere hiyerarşik bir üstünlük kurabiliyordu. Daha ilginç, “babaerklerin oğulları, babaları tarafından annelerine ve kız kardeşlerine gösterilenden daha sert bir muamele görüyorlar, çoğunlukla da karşılanmayacak taleplerle karşı karşıya kalıyorlardı. Hatta Yahudi metinlerinde saraya verilen hükmetme statüsünde görüldüğü gibi, babaerkler iktidarlarını açıkça yaşça en büyük olan eşleriyle paylaşıyorlardı” (Bookchin, 2013b, s. 183). Dolayısıyla kadın mücadelesinin haklı öfkesini boşa çıkarabilecek ihtimalleri güçlendirmemek adına, mistifikasyona uğratılmış bir kadın imgesinden ve diğer toplumsal aktörlerin maruz kaldığı hiyerarşik baskıyı gözlerden saklayabilecek bir kurban yarıştırmasından uzak durmak, sağduyuya daha uygun görünmektedir.

3.2. İLKELCİLİK ve TEKNOLOJİ KARŞITLIĞI

Bookchin tarafından bir özgürlük mirası olarak öne çıkartılan, organik toplumların doğal dünyanın organik gelişimine karşı duyarlı, toplumsal olarak eşitlikçi ve bireysel eksiklikleri telafi edici özellikleri ile insanlar arası ilişkilere dönük tamamlayıcı eğilimlerine gerekli değeri vermek, türümüzün kendine olan güvenini yeniden kazanmasına büyük bir katkıda bulunacaktır. Onların toplumsal yaşamlarının yapısal ve gündelik görünümüne benzer olacak şekilde yeniden dizayn edilebilecek toplumsal yapımızın yaratabileceği kazanımları hayal etmekse zor değil. Ancak yukarıda yarım bıraktığımız tartışmanın bir devamı olarak da ifade edebileceğimiz şey, bu temanın, toplumsal kurtuluşun anahtarı olarak primitivizmi ya da ilerleme karşıtlığını ima etmediğidir. Çünkü yazı-öncesi toplumlar, her ne kadar özgürlük mirasının arkaik köklerini temsil edebilecek bir yaşantıya sahip olsalar da tahakküm mirasının kökenlerine ilişkin bilgiler de sunmaktadır ve Bookchin bu gerçeğe gözlerini kapatmamıştır.

Yazı-öncesi toplumlarda bireysel ya da gruplar arası ittifaklar, kan ortaklığı koşuluna sıkıca bağlıdır. Bu ittifaklar dile getirilmesine gerek duyulmayan birleştirici *kan yeminleriyle* mühürlenir (Bookchin, 1994, s. 138). Kan yeminlerinin, yukarıda öne

çıkartılan ve organik toplumların maddi ilişkilerini belirleyen toplumsal ilkelerden daha önemli olmak üzere, topluluk yaşamının varoluşsal zeminini yarattığını belirtebiliriz: Kan yeminleri, paylaşmanın ya da sadakatin güçlendirilmesine olan içgüdüsel desteğinin dışında, aynı kan bağına sahip olan birine karşı gerçekleşen olası bir saldırı durumunda akrabaları yardıma çağırır (Bookchin, 2013b, s. 68). Böylelikle topluluk bir arada kalır, kişiler kendilerini daha fazla güvende hisseder ve olası tehditler daha kolay bertaraf edilir.

Topluluk bireylerinin yaşamın zorlu koşullarına karşı ortak hareket edebilmelerini sağlaması ölçüsünde Bookchin tarafından olumlanan kan yeminleri, “derin bir şekilde gizem yüklü olsalar da insanlığın bir arada çalışmasından doğan en eski topluluk refleksleridir” (Bookchin, 1994, s. 138). Ancak kan yemininin yazı-öncesi toplumların ilksel ittifaklarına zemin hazırlayarak topluluğun gelişiminde oynadığı bu türden işlevler, toplumsal yaşamın farklı evrelerine gelince olumsuz bir şekle bürünmüştür. Bu olumsuzluğun en temel sebebi, kan ortaklığının herkesi kapsamayan işleyişidir. Bookchin’in aktardığına göre “pek çok (belki de çoğu) sürü ya da kabile grubu, sadece ‘kan yemini’ni paylaştıkları kişileri insan olarak kabul ediyordu” (Bookchin, 2015b, s. 166). Bu nedenle yazı-öncesi toplumların toplumsal yaşamı, aynı kan grubuna sahip olmayan kişilere karşı *içe kapanıklığı* ve yabancıya karşı bir *dışlayıcılığı* da içermiştir: İçe kapanıklık, toplumsal yaşamın her boyutunda zenginleşmeye ket vurarak topluluğun dar görüşlülüğe saplanmasına yol açarken, yabancıların topluluk yaşamından dışlanması veya topluluğun diğer üyeleri için geçerli olan hakların yabancılar için geçerli kılınmaması, evrensel bir insanlık imgesinde buluşmaya engel olmuştur.

Bu engellerin ortadan kalkması için yurttaşlık bağlarına dayalı toplumsal bir hukuk sistemine sahip olan kent olgusunun ortaya çıkması gerekecekti. Kentin ortaya çıkışıyla birlikte “toplumsal örgütlenmesini kan bağının biyolojik gerçeğinden kademe kademe uzaklaştıran insanlık, artık ‘yabancıları’ kendi arasına kabul etmeye ve kendisini, etnik bir halk ya da akrabalar topluluğu olarak görmek yerine giderek artan bir ölçüde ortak bir insan toplumu (ve nihayetinde bir yurttaşlar topluluğu) olarak tanımlamaya başladı” (Bookchin, 2013c, s. 24). Ancak kent yaşamının ortaya çıkışına kadar kan tutuculuğunun ne türden tahakküm örnekleri ortaya çıkardığını veya kaç yabancı canına

mal olduğunu hesaplayabilmek pek mümkün görünmemektedir. Yine de günümüz faşist uygulamaların, etnik azınlıklara dönük saldırıların ve yok saymaların ilksel örneklerinin kan yeminlerine dayalı olarak ortaya çıktığını söylemek zor olmayacaktır.

Yazı-öncesi toplumların yaşantısını göklere çıkartarak uygarlığın kurtuluşunu primitivizmde gören bir aklın üstesinden gelmesi gereken tarihi problemler yalnızca kan yemininin yarattığı içe kapanıklık ve yabancıya karşı düşmanlık olgularıyla da sınırlı değildir. Bookchin'in ilkel yaşamın safça kutsanmasını engellemek adına öne çıkardığı diğer tarihsel olgular arasında; tarihsel ilerleme sürecinde toplumsal yaşamın her alanında kazanacağı güce ve karmaşıklığa kıyasla ilkel sayılabilecek olsa da yazı-öncesi dönemi insanların yaşamına nüfuz etmiş statüye dayalı hiyerarşiler, ilkel toplumların doğaya ve diğer canlı türlerine karşı bilinçli bir şekilde verdiği zararlar, ilkel toplumların yiyecek azlığı gibi nedenlerle komşu topluluklara karşı geliştirdikleri savaşçı tutumlar ve nadir olarak rastlansa da örnekleri var olan kitle katliamları da bulunmaktadır (Bookchin, 2015a, s. 56/61; 2015b, s. 167). Bookchin, ilkel toplumların farklı kusurlarını vurgulayan bu gerçeklere dayalı olarak, primitivizme ve primitivizmin uygarlık karşısı eğilimlerine bir set çeker. Bookchin'in *Marshall Sahlins*, *George Bradford* ve *John Zerzan* gibi primitivist düşünürlerin şahsında; yazı-öncesi toplumların yaşamına dönmeyi arzu eden görüşlerle girdiği tartışmalar da bu amacını büyük ölçüde destekler.⁹¹

Bookchin'in düşüncelerine paralel bir biçimde; kanaatimizce ilkelci eğilimlerin ortaya çıkışı, son yüzyılda ortaya çıkan gelişmelerle birlikte değerlendirildiğinde daha iyi anlaşılabilir. Böyle bir değerlendirme, akıl ve uygarlık karşıtlığının haklı gerekçelere sahip olduğu sonucuna bile varabilir. Çünkü dünya çapında savaşların, kitle katliamlarının, insanların organik köklerinden uzaklaşmasının ve daha da kötüsü sıkışık,

⁹¹ Yazı-öncesi toplumların kıtlık-tanımayan toplumlar olduğunu ve bunun da yazı öncesi dönemde yaşayan insanların ihtiyaçlarının bizimkine oranla çok az olmasından kaynaklandığını belirten Marshall Sahlins ve onun takipçisi George Bradford'un bu temel üzerinden ihtiyaçlarımızın ve teknolojilerimizin azaltılmasına dönük ilkelci çağrılarına karşı, Bookchin'in kıtlık-sonrası bir toplumun ancak maddi bolluk ve özgürlükçü bir toplumsal yapı içerisinde *bilinçli bir seçimle* mümkün olabileceğine dair savunusu için bkz; (Bookchin, 2013a, s. 42-46 ve 2015a, s. 47-56). Atalarımızın bilinçli bir şekilde kültür yerine doğayı seçtiklerini ve bu anlamda konuşma, dil ve yazının yokluğunun birer lütuf olarak görülebileceğini öne çıkartan John Zerzan'a karşı Bookchin'in geliştirdiği ve temel olarak Zerzan'ı birbirinden farklı insan cinslerini ve tarihsel dönemleri tek bir başlık altına sıkıştırmakla suçladığı eleştiriler için bakınız; (Bookchin, 2015a, s. 57-63).

gürültülü ve kirli bir kent yaşamına hapsolmasının, insani duyguların erozyona uğrayarak ilişkilerde karşılıklı kuşkuların dolaşımının ve bunun sonucu olarak bireysel yalnızlıkların güçlenmesinin; insan aklının ve uygarlığın son yüzyıllık gelişiminden bağımsız olarak gerçekleşmediği açıktır.

Ancak, toplumsal organizasyonun bu sorunların ortaya çıkışına yol açacak şekilde kurulu olduğuna değinmeden; hiyerarşinin, sınıf ayrımlarının, devlet erkinin ve kapitalist piyasa ilişkilerinin toplumsal yapıyı ve insani ilişkileri kötüleştirdiğine dikkat çekmeden; aklın ve ilerleme fikrinin yönetenlerce kirletildiğini vurgulamadan; insan uygarlığı ile patolojik bir toplumsal organizasyonu bir tutmak, aklın yaratıcı potansiyellerine yüz çevirmek anlamına gelir. Hiyerarşik, baskıcı ve sömürgeci toplumun koruyucuları olan aktörlerin yani sermayedarların, şirket yöneticilerinin ve devlet temsilcilerinin aklı ile evrimsel ilerleyişin en ihtişamlı sonucu olarak özgür bir toplumun ortaya çıkışına rehberlik edebilecek insan aklını bir tutmak mümkün değildir. Kaldı ki Bookchin'in özgürlükçü bir akılcılık türü olarak çalışmalarında öne çıkardığı, entelektüel anlamıyla köklü bir geçmişe sahip olan ve düşüncemize alternatif bir doğrultuda yön verebilecek 'diyalektik bir akılcılık', akla olan güvenimizi tazeleyebilir ve insan gelişiminin ileriye bakan doğasını güçlendirebilir.

Daha önce de belirtildiği üzere diyalektik akılcılık, doğal dünyanın gelişime, zamansallığa ve duyarlılığa dayalı işleyişini anlaşılır kıldığı ölçüde, toplumsal dünyanın, doğal dünyanın eşsiz bir devamı olarak, *olması-gereken* ekolojik ve özgürlükçü konumuna nasıl gelebileceğini aydınlatır. Tam da bu noktada diyalektik akılcılık, ilkelci eğilimlerin ortaya çıkışına neden olan ve toplumsal dünyayla insan aklının özgürlükçü potansiyellerinin gerçekleşmesine engel olan tarihi sapmalara işaret ederek bu sapmaların nasıl düzeltilebileceğini ve ideal bir toplumsal yaşamın nasıl kurulabileceğini bizlere gösterebilir. Böyle bir amacın gerçekleşebilmesi içinse, öncelikle organik toplumların eşitlikçi yaşamlarının ve doğayla kurdukları tamamlayıcı ilişkilerin neden ortadan kalktığını ve yerine hiyerarşik, baskıcı bir toplumsal düzenin nasıl yerleştiğini anlamalıyız. Böylelikle hiyerarşinin tarihsel yükselişini, sınıflı toplumların ortaya çıkışını ve merkezi devletlerle doruğuna ulaşan tahakküm geleneğinin organik toplumların unutulmuş yaşamlarının yerine nasıl geçtiğini açıklığa

kavuşturabilir ve neticede günümüz toplumsal dünyasının hangi tarihsel koşullar altında bu noktaya geldiğini anlayabiliriz.



4. BÖLÜM: HİYERARŞİK ve SÖMÜRGEÇİ TOPLUMSALLAŞMA

Hiyerarşinin tarihsel olarak toplumsal yaşamda nasıl ortaya çıktığı konusuna geçmeden önce, Bookchin'in toplumsal tahakküm ve sömürünün kaynağı olarak hiyerarşiyi öne çıkarmasının Marksizme yaptığı eleştirilerin önemli bir boyutunu oluşturduğunu ifade etmeliyiz. Hiyerarşi olgusu, Bookchin'in komünalist ideolojisi ile Marksist ideoloji arasındaki temel farklılıkları ortaya çıkarmaktadır. Dahası bu olgu, toplumsal mücadele hareketlerinin sahiplenmesi gereken toplumsal teori için Marksizm'den daha geniş bir bakış açısına ihtiyacımız olduğu gerçeğine önemli bir vurgu yapmaktadır.

Bookchin'in Marksizme olan eleştirilerinin temelinde, Bookchin'in toplumu şekillendiren “ilk egemenlik kaynakları, insan emeğinin örgütlenme biçimleri değil, toplumsal kurumsallaşma biçimleriydi” görüşü vardır (Bookchin, 2014b, s. 116). Bookchin'e göre hiyerarşinin toplumsal yaşamda ortaya çıkardığı bölünmeler, burjuva toplumu tarafından ekonomik bir kisve altında yüzlerce yıldır gizli tutulduğu için bu gerçek görünmez bir hale gelmiştir.⁹² Ona göre Marx da bu belirsizlik nedeniyle yanılgıya düşmüştür. Bookchin'e göre “Marx, ailede, okulda, bürokraside ve yaş gruplaşmasında yatan emir-komuta ilişkilerinin altta yatan biçimlerini göz ardı ederek ya da daha kesin söylemek gerekirse, sınıf oluşumlarını öncelikle üreten hiyerarşik ilişkileri derinlemesine irdelemek yerine sınıf ilişkilerini ‘toplumsal sorun’la özdeşleştirerek, bu tarihsel kaçamağın kurbanı olmaktan kurtulamadı” (Bookchin, 2013a, s. 50). Bookchin'e göre Marx, bu yanılgı nedeniyle hiyerarşinin tarihsel olarak sınıf ayrımlarını öncelediğini görememiştir ve Marksist sınıf analizleri, toplumsal

⁹²Hiyerarşinin ekonomik ilişkiler ağında artık dikkat çekmeyen bir olguya dönüşmesi, modern toplumsal yaşamda ortaya çıkardığı sonuçlarla birlikte değerlendirildiğinde daha iyi anlaşılır: Günümüz insanı ekonomik zorluklar nedeniyle yaşamın en mahrem alanında dahi kendisine dayatılan hiyerarşik ilişkileri kolayca kabul edebilmektedir. Kişi ekonomik bir dünya görüşüne adapte olmaya kendini mecbur hissetmektedir. Böyle bir toplumsal yaşamda toplumsal mesele, her cemiyete kapitalist bir dünya görüşünün ekonomik sorunları olarak girmektedir. Hükümetlerin ekonomik vaatlerde bulunarak, demokrasi ve insan hakları gibi temel insani talepleri askıya alması ve yurttaşların kendilerini bu duruma alıştırabilmeleriyle, otoritenin ekonomik bir örtüye sarılarak kendini gözlerden saklayan durumuna ilişkin daha güçlü bir örnektir. Otuz yıl görevde kalmış olan Singapur'un eski Başbakanı Lee Kuan Yew'in kendi ülkesinin ekonomik gelişimi için demokrasiyi değil de disiplini öne çıkarması bu türden bir örnek olarak kabul edilebilir. O, “bir ülkenin gelişmek için ihtiyacı olan olgunun demokrasiden daha fazla ‘disiplin’ olduğunu, temel medeni ve siyasi haklarının genişletilmesi anlamında ‘demokrasi coşkunun’ gelişmeye engel olan disiplinsiz ve düzensiz davranışlara yol açtığını ileri sürmüştür” (Doğan, 2005).

tarihin sınıf ayrımlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlayan sınıf-öncesi hiyerarşik gelişimini kavrayamayarak, devrimci perspektifi dar görüşlü, ekonomist bir sınıf teorisine indirgemişlerdir (Bookchin, 2015b, s. 70-71/221).

Kanaatimizce Marx'ın yaşadığı dönemin kapitalizmin vahşi yüzünü göstermeye başladığı döneme denk gelmesi, hiyerarşi yerine sınıf temelli bölünmelerin öne alınmasını oldukça gerekli kılıyordu. Ağır çalışma koşullarının çocuk yaşta işçiler için bile geçerli olduğu ve emek sömürsünün çok sert bir biçimde gerçekleştirildiği bir dönemde, Marx'ın –emek sömürsünün ortadan kaldırılması için– toplumsal üretimde etkili bir çoğunluğa sahip olan proleter bir sınıfın devrimci mücadelesi üzerine yoğunlaşması kaçınılmaz ve de makuldü.

Ancak bugün için geçerli olabilecek özgürlükçü bir toplumsal projenin hem sınıflar-üstü bir örgütlenmeyi temel alması hem de ekonomik sorunlardan daha geniş bir alanı kucaklaması gerektiği de açıktır. Ekolojik tehditler, toplumsal cinsiyet ayrımcılığı ve hiyerarşik toplumsal yapının ürettiği her türden tahakküm ve sömürü ilişkileri için bir sınıf mücadelesinden fazlasına ihtiyacımızın olduğunu ifade edebiliriz.⁹³ Bu nedenle “Marx'ın eserini yeni bir toplumsal eleştiri için kalkış noktası olarak görmek, ‘yöntemi’ni kendi zamanında ortaya serdiği sınırlı içeriğe rağmen geçerli olarak benimsemek, hedeflerini araçlarından ayırıp özgürlükçü olarak göklere çıkarmak, projesinin kuşkulu mirasçıları ya da evlatları tarafından lekелendiğini söylemek artık yetmeyecektir” (Bookchin, 2013a, s. 249).

Bookchin'in, hiyerarşi olgusunu göz önünde bulundurarak Marksizmi günümüz için yetersiz bir toplumsal teori olarak öne çıkarması, ekonomik sömürü ortadan kaldırılsa bile hiyerarşinin ve onun geniş kapsamlı tahakküm ilişkilerinin devam edebileceği gerçeğiyle desteklenir. Bookchin açısından devletçi bir sosyalist toplum bile henüz ideal

⁹³Hiyerarşinin ekonomi temelli sınıf ayrımlarından daha eski bir geçmişe sahip olduğunu ve hiyerarşik tahakkümün ekonomik sömürüye eşdeğer olmadığını net bir şekilde gösterebilecek bir örnek olarak kadının binlerce yıldır dünyanın neredeyse her yerinde baskı altında tutuluşunu vurgulamak önemlidir (Bookchin, 2013c, s. 29). Günümüzde ekonomisi ve sosyal görüşü gelişmiş ülkelerde bile kadın yaşamı erkek yaşamıyla eşitlenebilmiş değil. Kadının bilincini ve bedenini itaat etmeye davet eden güncel politikalarsa uzun bir süre daha devam edeceğe benziyor. Bu sorun kendi üzerinde binlerce yıllık bir tahakküm geleneğinin izlerini taşıdığı için hem ekonomik kategorilere indirgenerek açıklanamaz hem de başka özgürlük ideallerinin gerçekleştirilmesine sıkıca bağlı kılınamaz.

bir toplumsal yaşama kavuşmuş değildir (Bookchin, 2013b, s. 19). Aslında demokrasinin tüm yurttaşların politik etkinliğe doğrudan katılımıyla geliştirilmediği ya da hangi görünümüyle olursa olsun merkezi bir devlet yapılanmasının varlığını devam ettirdiği hiçbir toplumsal yapı ideal değildir. İdeal bir toplum, doğal yaşamla ekolojik bir bütünleşmeyi sağlayabilmiş olmasının yanında politik organizasyonunu tamamen halkın öz-gücüne ve öz-etkinliğine bağlı olarak geliştiren ve toplumsal yaşamın her boyutunda –fabrikada, okulda, ev içinde ve kamusal yaşamda– hiyerarşiyi ortadan kaldırmış olan bir toplumdur. Bununla bağlantılı olarak özgürlük idealleri Bookchin’e göre, Marksizmin neden olduğu gibi, sadece emeğin özgürleştirilmesine, ekonominin merkezi ve planlı bir şekilde yürütülmesine, ekonomi temelli sınıf ayrımlarının ortadan kaldırılmasına ve demokrasinin sosyalist bir devlet mekanizmasıyla delege edilmesine indirgenemez.⁹⁴ Özgürlük idealleri insan bilincine, toplumsal yaşama ve doğal dünyayla kurulan ilişkilere tahakkümü şart koşan bütün hiyerarşik dizilimleri ortadan kaldırıncaya kadar ileri götürülmelidir.

Daha açık bir dille ifade edersek, toplumsal özgürleşme projesini ekonomik koşulların iyileştirilmesine indirgeyen bir aklın ataerkil ailede, dinsel kurumlarda ve kamusal yaşamın her boyutunda bireyin maruz kaldığı diğer tahakküm ilişkilerini de hatırlaması gerekir. Kaldı ki modern devletlerin ve kapitalist çıkar odaklarının ekonomik iyileştirmelerle kendi otoritelerini toplumsal yaşama daha güçlü bir şekilde yedirebileceği gerçeği de önümüzde durmaktadır. Bunlar, toplumsal dünya hiyerarşi karşısı bir şekilde yeniden kurulmadıkça tahakküm ve sömürü ilişkilerinin toplumsal yaşamda her zaman canlı kalacağını ispatlar. Bu nedenle “kamusal farkındalık, baskının sömürü kadar tahakküm de içerdiğini ve iktisadi nedenler kadar halkı cinsel, etnik ve buna benzer özellikler üzerinden bölen kültürel tikelliklere de dayandığını kabul ettirmek üzere geliştirilmelidir” (Bookchin, 2015b, s. 249).

Sonuçta Bookchin’e göre hiyerarşi, sonraki gelişim safhasında sınıf ayrımlarını da ortaya çıkaracak bir şekilde, yazı-öncesi dönemi insanların toplumsal yaşamındaki bütün aktörleri etkileyecek bir şekilde yayılım göstermiştir. Kalıcı insan

⁹⁴ Bookchin’in geniş kapsamlı Marksizm eleştirileri için özellikle bkz; (Bookchin, 1994, s. 396; 2013a, s. 42-46/250-261; 2013b, s. 60-61/146-157; 2013c, s. 82-91; 2014a, s. 293-294; 2015b, s. 219-222).

birlikteliklerinin ortaya çıkmasına olumlu bir katkı sunan biyolojik farklılıklar toplumsal yaşamda hiyerarşik bir biçimde kurumsallaşırken, bu süreçte farklı toplumsal aktörlerin ortaya çıkardığı farklı hiyerarşik kurumsallaşmalar dâhil olmuş; yazı-öncesi dönemin toplumsal yaşamını hiyerarşik bir emir-komuta düzenine dönmüştür. Toprağa bağlı yaşam şekillerinin güçlenmesiyle ortaya çıkan özel mülkiyet olgusu toplumsal yaşam içerisindeki sınıf ayrımlarını güçlendirirken, kent olgusunun ortaya çıkışı da bu gelişimi daha istikrarlı bir yöne çevirerek sömürü ilişkilerinin toplumsal yaşamda yerleşmesine zemin hazırlamıştır. İmparatorluklar, feodal yapılar ve devlet benzeri oluşumlarsa, hiyerarşinin bütün bir dünya üzerinde etkinleştirilmesinde rol oynamışlardır. Hiyerarşi modern ulus-devletlere ve kapitalist piyasa toplumuna gelene kadar, bir yandan uygarlığın maddi zemininde diğer yandan insan kişiliğinde ve psikolojik tecrübelerde uzun süreden beridir yürüttüğü, bu oldukça etkili operasyonunu tamamlamıştır.

4.1. HİYERARŞİNİN TARİHSEL YÜKSELİŞİ

Organik toplumların eşitlikçi yaşamı, hiyerarşinin tarihsel yükselişiyle birlikte yerini zamanla tahakküm ve sömürü ilişkilerinin belirleyici olduğu bir toplumsal yaşama bırakmıştır. Bookchin, bu gelişmenin ortaya çıkmasına neden olan birçok faktörün var olduğunu öne sürmektedir. Bunların bazılarını “yaşlanmanın getirdiği fiziksel güçsüzlük, nüfus artışı, doğal felaketler, avcılık ve hayvancılık faaliyetlerini bahçecilik sorumluluklarından daha ayrıcalıklı bir hale getiren teknolojik değişimler, kamusal toplumun genişlemesi ve savaşların yaygınlaşması” olarak öne çıkarmaktadır (Bookchin, 2013c, s. 28).

Bu gelişmeler, türdeş bir toplumsal yaşama sahip olmayan yazı-öncesi dönemi insanların hiyerarşik bir dizilime sevk ederek, bu dizilim içerisinde farklı rollere bürünmelerine ve toplumsal tabakalaşma sürecine girmelerine yol açmıştır. Yaşlılardan, savaşçı erkeklerden, şeflerden ve dini liderlerden toplumun tabanına doğru genişletilen hiyerarşik bir tahakküm geleneği ortaya çıkmıştır. Ancak bu faktörler hep birlikte çalışarak hiyerarşiyi yaratmamıştır: Toplumsal yaşam uzun bir gelişme süreci dâhilinde,

ortaya çıkan farklı olaylara bağlı olarak, hiyerarşiye boyun eğmek zorunda kalmıştır (Bookchin, 2013b, s. 74).⁹⁵

Bookchin, hiyerarşinin uzun süreli gelişiminde tespit edebileceğimiz ilk hiyerarşik kurumsallaşma örneğinin topluluğun yaşlı üyeleri tarafından yaratıldığını belirtir (Bookchin, 2013b, s. 70). Yaşlılar; doğal yaşamın zorlayıcı koşullarının etkili olduğu bir topluluk yaşamında, yiyecek kıtlığının yaşandığı bir dönemde ya da topluluğun olası bir savaş ya da göç tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı durumlarda, topluluğun gözden çıkarılabilecek ilk üyeleri olarak görülürler. Bu tür ihtimaller ve yaşlanmanın getirdiği diğer fiziksel güçsüzlükler, ömürlerinin son dönemlerinde yaşlıların topluluğun diğer üyelerine karşı ciddi bir bağımlılığını ortaya çıkardığı için yaşlılar, bir var kalma mücadelesine düşerler. Var kalma mücadelesinin yaşlılar lehine olumlu sonuçlar doğurabilmesi içinse, onların bir takım toplumsal ayrıcalıklar edinmesi gerekir.

Yaşlılar, toplumsal ayrıcalıkları topluluk için çok önemli bilgilere sahip olmalarıyla sağlarlar (Bookchin, 1994, s. 171-172). Onlar, yiyecek elde etme ve savaşlara karşı stratejiler geliştirme gibi hayati konuların yanında atalık bağlarına ve dini ritüellerin nasıl gerçekleştirileceğine dair konularda da bilgi sahibiydiler (Bookchin, 2013b, s. 95). Bu konular için gerek duyulan bilgilerin paylaşımı, yaşlılara karşı toplumsal yaşamda bir saygı duygusunun oluşmasına olanak sağlıyordu. Bilginin toplumsal yaşamda hiyerarşik statü ve özel ayrıcalıklar edinmek için kullanılmasıysa, yaşlıları toplumsal bir güç haline getirmiştir. “Antropolog Paul Radin’in gözlemlerine göre, basit yiyecek

⁹⁵ Bookchin, ilginç olabilecek şekilde, uygarlığın gelişiminde ortaya çıkmış olan hiyerarşik kurumsallaşmaların kültürel olarak yer yer ilerici roller üstlendiğini ifade etmektedir. Ona göre, “barbarlıktan –daha doğrusu basit hayvanlıktan– gelişmesi sırasında, insanlığın dar-görüşlülüğü, bireysellik yokluğunu, akraba bağlarını, gerontokrasileri ve ataerkleri yenmek için rahiplere, şeflere ve belki de devlet benzeri oluşumlara bağlı olması gerekebilirdi” (Bookchin, 2014b, s. 19). Ancak, insanlığın bir zamanlar hiyerarşik kurumsallaşmalara bağlı kalma gerekliliklerinin olduğunu belirtmek, hiyerarşik kurumsallaşmaların kötücül doğasını göz ardı etmez, daha çok bu kurumsallaşmaların ilk örneklerinin toplumsal açıdan özgürleştirici sonuçlarına dikkat çeker. Bookchin’e ait olan, “devletin ataerkil otoriteyi istila etmesi; bir aile veya aşiretin diğer üyeleri üzerinde ataerkin keyfi ve mutlak idaresinin yerine, devletin oldukça ussal yasa sisteminin geçmesi ve çatışmaları çözmenin bir yolu olarak kan davasının yürürlükten kaldırılması, hepsi ilk hiyerarşik toplumlarda belirli bir genel egemenlik çerçevesi içinde kendi tarihsel bağlamlarında oldukça özgürleştirici bir rol oynadılar” ifadesi de bu bağlamda değerlendirilmelidir (Bookchin, a.g.e, s. 20). Sonuçta bu kurumsallaşmalar zamanla tahakküm ve sömürünün şiddetini arttırdıkça, devrimci mücadele pratiğiyle zorunlu bir şekilde ortadan kaldırılması gereken kötülöklere dönüşmüşlerdir.

toplayıcı kültürlerde bile örneğin 50 yaşın üzerindeki bireyler, başkalarının hakları ya da toplumun refahı zorunlu olarak bunu gerektirmediği halde yalnızca kendilerine fayda sağlayan belli güç ve ayrıcalıklar edinmişlerdi” (Bookchin, 2013c, s. 26). Hiyerarşik statünün ve kişisel ayrıcalıkların, –Avusturalya’daki Aborjinler’de, Doğu Afrika’daki kabile toplumlarında ve Kuzey ve Güney Amerika’daki Kızılderili topluluklarında görülen– yaşlıların gençler üzerinde tahakküm kurmasına yol açan yaşlılar yönetimine dönüşmesiye, Bookchin tarafından hiyerarşinin ilk kurumsallaşma biçimi olarak öne çıkarılmaktadır (Bookchin, a.g.e, s.26).

Buradaki anlatımda dikkat edilmesi gereken şey, organik toplumlar başlığı altında öne çıkardığımız gibi, hiyerarşinin ilk örneğinin toplumsal cinsiyetlerden birinin diğeri tarafından baskı altına alınmasıyla ortaya çıkmadığıdır. Bookchin’in belirttiğine göre, ilk hiyerarşik toplumlarda toplumsal statü, yaşlı erkeklerle tanındığı kadar yaşlı kadınlara da tanınıyordu. “Hiyerarşinin bu ilk biçiminde, erkeklerin toplumdaki gücünün artması yaşlı kadınları yüksek statüdeki konumlarından indirmeyi gerektirmiyordu. Sara gibi İncil kişilikleri, üstelik İbrani bedevi göçebeler gibi ataerkil ve çok eşli toplumlarda bile hem kamuda hem ev işlerinde otorite sahibi, emreden bir konumdaydılar” (Bookchin, 2013b, s. 70). Bookchin’e göre, birçok geleneksel toplumda çocuk doğurma yaşını geçmiş olan kadınların *anaerk* statüsü kazanarak erkeğin toplumsal gücüyle yarışabilecek kadar etki alanına sahip olabilmesi de bu durumu destekler niteliktedir (Bookchin, a.g.e, s.70). Ancak, daha sonraki gelişmelerle birlikte gerontokrasiler, erkeğin kadın üzerinde toplumsal bir tahakküm yaratarak toplumsal değerlerde, kurumlarda ve davranış biçimlerinde erkek egemen bir zihniyetin baskın gelmesine zemin hazırlamıştır.

Kadının ev-içi yaşamını da kapsayacak bir biçimde baskı altına alınışı, toplumun sivil yaşamında ortaya çıkan gelişmelerde erkeğin belirleyici bir güç kazanmasıyla gerçekleşmiştir. Bookchin, sivil yaşamın erkek cinsiyeti tarafından hâkimiyet altına alınmasının oldukça belirsiz bir şekilde gerçekleştiğini ifade etse de topluluğun karşılaştığı istila tehditlerinin, sürekli savaş durumlarının ve topluluk içi çekişmelerin erkek dünyasını daha mücadeleci bir karaktere sürüklediğini belirtmektedir (Bookchin, a.g.e, s. 72). Özellikle avcı grupları içinde daha güçlü bir savaşçı tipinin ortaya çıkması,

erkek karakterinin saldırgan ve despotik eğilimini daha da körüklemiştir. Bookchin bu yeni savaşçı kişiliğinin *büyük adam* olduğunu ifade eder: Büyük adamın ortaya çıkışından sonra “yazı-öncesi toplumun bütün alanları, yavaş yavaş ‘büyük adam’ın artan ‘sivil’ işlevlerini destekleyecek biçimde yönlendirilmeye başladı” (Bookchin, a.g.e, s. 73).

Bu gelişmenin kadın yaşamına olan olumsuz etkisi daha ağır bir şekilde gerçekleşmiş olsa da topluluğun sivil yaşamında öncelikle erkekler tahakküm altına alındı: “Büyük adamın silahlarını yapan, geçimini sağlayan, konutunu kuran ve süsleyen, kaleler yapan, onun başarılarını anıtlıştırmak için etkileyici saraylar ve gömütlükler inşa eden ‘küçük adamlar’ ortaya çıktı” (Bookchin, a.g.e, s. 73).

Büyük adam, savaşçı kişiliğinin toplulukta yarattığı saygıyı kullanarak kendine *sadakat yemininde* bulunan bir ordu kurdu: Sadakat yemini, kan ortaklığına dayalı birlikteliklerin yerine geçerek topluluğun akrabalık bağlarını aşındırır. Böylelikle büyük adam liderliğindeki bir klan, korku ve zor kullanımına dayanarak topluluğun başına geçebilme hakkını elde eder. Büyük adam bu hakkını güven ve prestij unsurlarıyla desteklemek için kişisel servetini topluluğun özel törenlerinde dağıtmayı da seçebilir (Bookchin, 1994, s. 37-38). Bu koşullar altında büyük adamın öncelikle şef benzeri bir danışmana ve sonra da yarı tanrı özelliklere sahip olan monarşik bir kişiliğe dönüşmesi, sürecin bir devamı olarak yaşanır (Bookchin, 2013b, s. 76).

Kadınsa erkeğin sivil yaşamda elde ettiği güç nedeniyle ev-içi yaşama çekilmek zorunda kaldı. Kadın, “gözden uzak niteliklerine karşın, ‘büyük adama’ genç askerler ya da yetenekli serfler yetiştirmek, onu süsleyecek giysiler dikmek, zevklerine seslenecek cariyeler sunmak ve kadın aristokrasilerinin ortaya çıkışıyla birlikte, ‘büyük adam’ın adını geleceğe taşıyacak kahramanlar ve mirasçılar yetiştirmek amacıyla, değişen ölçülerde yeniden biçimlendirildi” (Bookchin, a.g.e, s. 73). Hayvan gücüne dayalı saban tarımının ve avcılık ve çoban kültürünün geliştirilmesiyle, kadının bahçecilik kültürüyle kazandığı ayrıcalıkları ortadan kaldırdı (Bookchin, 2013c, s. 27-28). İnsan yavrusunun büyümesi için gerekli olan uzun zaman sürecinin kadının hareketlilik hakkını elinden

aldığı da düşünülürse hiyerarşinin zaman içerisinde kadını hangi koşullar altında esaret altına aldığı anlaşılmış olur (Bookchin, 1994, s. 166-167).

Başlangıçta iki cins arasında tamamlayıcı bir ilişkinin oluşmasına olanak sağlayan biyolojik olgular, böylelikle kadının aleyhine olacak şekilde yeniden kurumsallaştırılır. Artık güç ve iktidar, erkeğin sivil yaşamında hiyerarşiyi inşa eden kategorilere dönüşür. Kadının duygusal metaneti ise, kölece bir boyun eğdirme kültürünün oluşması yolunda kullanılır. Hiyerarşi, cinsiyetler arası ayrımcılığı yaratmak üzere gelişirken “en eski toplumun hayatta kalma açısından büyük bir değer olarak ödüllendirdiği ‘kadınca’ özellikler, toplumsal boyun eğme düzeyine iner. Kadınların besleme yetenekleri feragate indirgenir; şefkati itaate dönüşür. Erkeğin ‘eril’ özellikleri de değişir. Cesareti saldırganlığa dönüşür; kuvveti tahakküm kurmak için kullanılır; kendini dayatması bencilliğe dönüşür; kararlılığı baskıcı akıl haline gelir. Atletikliği giderek savaş ve yağma sanatlarına yönelir” (Bookchin, a.g.e, s. 170-171).

Uygarlık büyük adamların ve yaşlıların etkisiyle hiyerarşiyi kabullenmeye doğru gelişim gösterirken bu sürece farklı bir karakter daha dâhil olur: Büyücü ya da şaman karakteri. Şaman –erkekler bu kurumu boyunduruk altına almadan önce kadınların da sıklıkla üstlendiği bu rol– hiyerarşinin profesyonelleşmesini ve katılaşmasını sağlayan stratejik bir figürdür. Bu anlamda şamanist gruplar ya da şaman loncaları, ilkel politik kurumlar olarak da kabul edilebilir (Bookchin, a.g.e, s. 174).

Büyünün yazı-öncesi dönemi insanının animist dünya görüşü doğrultusunda kayda değer işlevleri olduğunu daha önce belirtmiştik. Öyle ki büyü, kutsal seremonilerin, kabul törenlerinin ya da avcılığın etkin bir unsuruydu. Ancak Bookchin’in belirttiği üzere, büyü daha sonraları *araçsal* bir hale geldi: Büyü teknikeri av hayvanlarını ve doğal dünyayı dizginlemeye; zorlamaya dönük bir bakış doğrultusunda geliştirilmeye başladı (Bookchin, 2013c, s. 31). Bu değişimin doğal dünyanın tinselliğini kaybetme sürecine geniş kapsamlı etkileri olduğunu düşünmek zor olmayacaktır. Ancak büyücülüğün iktidarın mistifiye edilmesine olan desteği, hiyerarşik bir toplumsal yapı lehine daha büyük sonuçlar doğurmuştur (Bookchin, 1994, s. 174).

Şaman her ne kadar büyü hizmetleri karşılığında toplulukta önemli bir saygınlık ve statü kazansa da tekniklerinin başarısız olması durumunda aynı sonuçlarla karşılaşmaz. Şamanlar böyle durumlarda kindar saldırılara maruz kalabilir ve hatta öldürülebilirler. Bu nedenle şamanlar yaşlılarla aynı kaderi paylaşır: Topluluktaki konumları güvencesiz bir nitelikte olduğu için bir var kalma mücadelesine düşerler. Şamanın var kalma mücadelesi, onu büyük adamlar, yaşlılar ya da topluluğun şefleriyle ittifak kurmaya iter (Bookchin, a.g.e, s. 175-176). Müttefiklerinden aldığı destekle güvenli olmayan konumunu sağlama alan şaman, karşılığında iktidarı sınırlı bir grubun ayrıcalığı haline getirir. Burada “önemli olan nokta, şamanın politik kurumların ve koalisyonların yaratıcısı olmasıdır. Yaşlıların otoritesini sihirli-politik bir haleyle geçerli kılmakla kalmaz, politik güç ihtiyacıyla, babamerkezli bir topluluğun ‘eril’ mizacını arttırma eğilimi taşır. Bu mizacın saldırgan ve şiddete yönelik unsurlarını abartır, onu mistik destek ve doğaüstü güçle besler” (Bookchin, a.g.e, s. 176).⁹⁶

Sonuçta hiyerarşi; yaşlılar, büyük adamlar, şefler ve dinsel karakterlerle yazı öncesi dönemi insanların toplumsal ve psikolojik yaşantılarına nüfuz olur. Cinsiyetler ve yaş grupları arasındaki tamamlayıcı birliktelikler, kişiler arası karşıtlığa ve tahakküm ilişkilerinin boy vermesine doğru bir dönüşüm yaşar. Zamanla güçlenen tahakküm ve sömürü ilişkileri, bireyler arasında var olan güvene ve eşitliğe dayanan ilişkileri aşındırmaya başlar. Paylaşma yerine sakınma duygusu; saygı yerine saldırganlık tercih edilir hale gelir. Yaşam, Bookchin’in ifadesiyle, herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu Hobbesçu bir dünyaya indirgenir (Bookchin, a.g.e, s. 213).

İnsan kişiliği hiyerarşinin emir-komuta düzeni içerisinde böylesi bir gerilemeye maruz kalırken, toplumsal yaşam da bundan nasibini alır. Organik toplumların ilerici ilkeleri her ne kadar tamamen ortadan kaldırılamasa da esaret altına alınır. Toprağın, nesnelerin, üretim araçlarının ve ürünlerin topluluğun ortak mülkiyeti olduğuna dair algının yerine mülkiyetçi bir algı geçer. Toplumsal destek sistemleri ve telafi mekanizmaları rekabet

⁹⁶ İktidarın şaman ya da büyücülerle kutsanması, binlerce yıllık tahakküm geleneğinde farklı görünümlemlerle tekrar ortaya çıkmaktadır: Her topluma yönetilmenin kutsal bir gerekçesi olduğuna dair sinsi bir ideoloji dayatılır. Böylelikle kişilik, gizemli bir dünyanın gücüyle esir alınır ve hiyerarşi, kutsal gerekçelerle haklı çıkarılır.

ve sömürü ilişkilerinin güçlenmesi karşısında çözülmeye başlar. Zahmetli çalışmanın dayatılmasıyla birlikte insan kişiliği emek gücü haline gelir.

4.2. SINIF AYRIMLARININ ve DEVLETİN ORTAYA ÇIKIŞI

Bookchin'e göre hiyerarşinin toplumsal yaşamda yarattığı bu dönüşümler uygarlığın maddi zemininde ortaya çıkan gelişmelerle birleşince, ekonomiye dayalı sınıf ayrımları ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu anlamda hiyerarşik toplumlardan sınıflı toplumlara kayışın iki düzeyde gerçekleştiğini düşünebiliriz. Maddi bir kayış, şehrin, devletin, otoriter bir tekniğin ve örgütlü bir piyasa ekonomisinin ortaya çıkışıyla cisimleşir. Özel kaymalarsa “baskıcı bir duyarlılık ve değerler grubunda –tüm yaşantı alanını komuta ve itaat çizgilerinde zihinselleştirmenin çeşitli yollarında–” ifadesini bulur (Bookchin, a.g.e, s. 181).

Uygarlığın maddi zemininde ortaya çıkan gelişmelerde nüfus artışının belirleyici bir unsur olarak öne çıktığını kabul edebiliriz (Bookchin, a.g.e, s. 168). Nüfus artışına bağlı olarak klanların ve kabilelerin büyüklüğü arttıkça, topluluğa yön veren hiyerarşik kurumsallaşmaların da etkinlik alanı genişler. Saldırgan bir şefin yön verdiği savaşçı bir topluluğun yakındaki barışçı topluluklara saldırmasıyla, bölgede tekrarlanan savaş durumlarını ortaya çıkar ve barışçı topluluklar, söz konusu savaşlar nedeniyle emir-komuta sistemlerine dayalı askeri oluşumları ve hiyerarşik yönetimleri yaratmak zorunda kalırlar. Hiyerarşi böylelikle bölgede geniş kapsamlı değişimlere yol açar. “And Dağları’nda yaşamış olan bir topluluğun mezarlarını incelediğimizde” der Bookchin ve şöyle devam eder: “Önceleri silahlardan ve ayırıcı statü süslemelerinden yoksun olan mezarların, gelişmenin daha sonraki bir evresinde savaşa ve prestije ilişkin malzemeler barındırdıklarını görürüz” (Bookchin, 2013b, s. 81). Bookchin bu değişime neden olan gelişmenin, savaşçı bir toplumsal gelişme yoluna giren bir topluluğun ortaya çıkışına ve etrafındaki diğer toplulukların iç yaşamlarını derinden etkilemesine bağlanılabileceğini belirtir. Savaş durumlarının daha geniş çaplı etkisiyse, kabilelerin kendi aralarında federasyonlar kurmasıdır. Bu ittifakların ilk kent merkezlerini yarattığını düşünmemiz içinse bir engel yoktur.

Kent olgusunun ortaya çıkışının uygarlığın gelişiminde eşsiz kazanımlara olanak sağladığı açıktır: Bookchin'e göre insanlar, kabile yaşamlarından kalma dar görüşlü düşüncelerini kent yaşamında terk etmeye başlamışlardır. Dışarıdan biri olarak görülen ve geleneksel yaşam için tehdit gibi algılanan yabancılar kent yaşamında kabul görmeye başlamıştır. Kent içindeki birlikte yaşam, ikamet ve ekonomik çıkar gibi olguların üstüne inşa edilir ve dolayısıyla kent yaşamıyla birlikte, atalık bağları ve kan ortaklığı gibi olguların yerine evrensel bir insanlık imgesinin ilksel temelleri atılır (Bookchin, 2015b, s. 46).

Kent yaşamıyla birlikte insanların kan, soy ve etnik farklılıklarının bir önemi olmadığı anlaşılır ve herkesin birbirine benzer olduğu düşüncesine dayalı olarak kamusal yaşam içinde karşılıklı ilişki kurabilmenin olanağı ortaya çıkar. Bu kazanımın insan türünün en özgün etkinliği olarak politikanın oluşmasına zemin hazırlayacağı açıktır. Kişiler kendi yaratıcı potansiyellerini kamusal yaşam içerisinde geliştirmekle kalmazlar, aynı zamanda politik görüş ve becerilerini kabul ettirebilecekleri bir fırsat da yakalarlar (Bookchin, 2014a, s. 21-22). Bu doğrultuda Bookchin'e göre, yaşamın idaresine ve bireyselliğin kamusal alandaki özgün gelişimine olanak sağlayan politikanın tarihsel olarak ortaya çıkışı daha henüz devletler bile ortada yokken kent olgusuyla birlikte gerçekleşir. Tüm bu kazanımları sağladığı için kent olgusunun ortaya çıkışının uygarlık tarihi için bir devrim olduğunu kabul etmek zor olmayacaktır.

Ancak kent yaşamı, sonraki gelişme sürecinde, geleneksel yaşam biçimlerine özgü olan değerler ve kurumlarda önemli değişikliklere de yol açmıştır (Bookchin, 2013b, s. 99). Toplumsal yaşam yeni değerlerin etkisiyle farklı gelişme yollarına girmiştir. Bu durumun olumsuz sonuçları olarak, yazı-öncesi yaşamın paylaşmaya ve güvene dayalı ilişkileri yerine kişisel çıkara ve güvensizliğe dayalı ilişkiler güçlenmiştir. Dayanışma duygusunun yerine rekabet duygusu öne çıkmıştır. Tarihin en trajik gelişmesi olarak "toprağın ve doğal kaynakların ortak mülkiyetinin yerini özel mülkiyet almıştır: Bu 'kaynaklar'ın mülkiyetine ve işletmesine dayalı kategoriler olan sınıflar, statüye dayalı geleneksel hiyerarşilerin içinden çıkarak ekonomik hiyerarşiler biçimini aldılar; böylece kölelerle efendiler, Roma özelinde pleblerle patriciler, serflerle lordlar son olarak da proleterle kapitalistler karşı karşıya geldiler" (Bookchin, a.g.e, s. 99).

Hiyerarşik toplum böylece sınıflı topluma evrilir. Ancak unutulmaması gereken bir nokta olarak, bu gelişme sürecinde hiyerarşik kurumsallaşmaların ortadan kalkmadığını; daha çok sınıflı toplumun ideolojik zemini olarak karmaşık ilişkiler ağında varlığını devam ettirdiğini tekrar belirtmeliyiz (Bookchin, a.g.e, s. 100). Toplumsal yapıyı baskı altında tutan hiyerarşik kurumsallaşmalar, ya giderek maddi sömürü gerçekleştirmek üzere ekonomi temelli ayrıcalıklı sınıflara dönüşürler ya da bu sınıflarla politik ve ekonomik ittifaklar kurarak kendi devamlarını sağlarlar. Dolayısıyla hiyerarşik toplumun, sınıflı toplumun maddi ve kültürel zeminini yarattığını ve sonuçta sınıflı toplumun ortaya çıkışına ön ayak olduğunu düşünebiliriz. Daha genel bir ifadeyle belirtirsek, üretim araçlarına bir sınıfın ayrıcalıkları doğrultusunda el koyma, toplumsal yapıda bir anda ortaya çıkmamıştır: Zaten var olan baskı ve sömürü ilişkilerinin süreçsel bir devamı olarak gerçekleşmiştir.

Böylelikle binlerce yıllık tahakküm ve sömürü geleneğinin neden geniş kapsamlı bir tarihsel analizi gerektirdiği ve modern dünyanın tarihsel olarak zapturapt altına alınıp sömürülmesinin sadece üretim ilişkileriyle ya da ekonomik kategorilerle açıklanamayacağı da anlaşılabilir. Bookchin'in öne çıkardığı üzere, sınıf ayrımlarının tarihsel kökleri, toplumsal bölünmelerin kaynağı olarak hiyerarşinin kurumsal, psikolojik ve ideolojik unsurlarının tarihsel gelişimiyle birlikte analiz edilmelidir. Söz konusu analizin anlamlı bir bütünselliğe kavuşabilmesi için de hiyerarşinin, tahakkümün ve sınıf ayrımına dayalı sömürü ilişkilerinin profesyonelleşmesine, katılaşmasına ve istikrarlı bir şekilde devamına olanak sağlayan devlet mekanizmasının gelişimine eğilmemiz gerekir.

Bookchin devlet olgusunun, hiyerarşinin diğer kurumsallaşma biçimleri gibi, tarihsel olarak uzun ve karmaşık bir gelişim sürecine sahip olduğunu belirtir. Ona göre devlet üzerine yapılacak ayrıntılı bir çalışma, devlet adı verilen bir fenomenin tarihte tamamlanmış bir biçimde ortaya çıkmadığını, toplumların devletleşme sürecinin zamanla gerçekleştiğini gösterir: “Tarih, doğum aşamasındaki devletlerin, yarı-devletlerin, kısmen şekillenmiş olan çoğunlukla istikrarsız devletlerin ve gelişimini

tamamlamış olup her şeyi kapsamı içine alan devletlerin örnekleriyle doludur” (Bookchin, 2014a, s. 226).

Devlet eşi bulunmaz bir organizasyon olarak değil, tarihsel sürece ve toplumsal dinamiklere bağlı olarak –farklı biçimlerde, farklı derecelerde gerçekleşmiş görünümlemlerle– ortaya çıkmış bir kurumsallaşma örneği olarak görülmelidir. Bu anlamda, “yönetici *ensi*’nin ya da askeri derebeylerinin sürekli olarak halk meclisleri tarafından denetlendiği erken Sümer devleti; *capulli* ile soylular arasındaki şiddetli rekabetle karşı karşıya kalan Aztek devleti; (Ernst Bloch’un terimiyle) ‘Bedevi Anlaşması’nın demokratik adetlerine başvuran peygamberler tarafından sürekli olarak tedirgin edilen Yahudi monarşileri; ve kurumsal olarak doğrudan demokraside kök salan Atina devleti; bütün bunlar, birbirlerinden ne kadar farklı ve modern çağın merkezi bürokratik devletleriyle ne kadar çatışma içinde olurlarsa olsunlar, devletin tamamlanmamış gelişim biçimlerini oluştururlar” (Bookchin, 1994, s. 188). Bu tarihsel örnekler, bizlere devletin bütünlüklü bir varlık olarak toplumsal ufukta bir volkan püskürmesine benzer olacak şekilde ortaya çıkmadığını söyler (Bookchin, a.g.e, s.222).

Bookchin’e göre devlet, bir toplum sözleşmesinin ürünü de değildir. Toplumsal bilinç hiçbir şekilde devlet otoritesini arzulamaya teşne olmamıştır. Sözleşmeye dayalı bir devlet imgesi, devletin kendi gücünü meşru kılmak için toplumsal bilince uyguladığı ideolojik tahakkümün bir parçasıdır: Bu tahakkümün bir sonucu olarak, “devlet, üzerlerinde kesin tarihlerin yazılı olduğu belgeleriyle, bize tarihsel bir fenomen olarak değil, daha çok toplumsal bir sözleşmeymiş gibi görünür” (Bookchin, 2014a, s. 226-227). Oysa Bookchin’e göre devletin tarihsel olarak ortaya çıkışı ve otoritesini toplumsal yaşamda yoğunlaştırarak kurumsal olarak güçlenmesi, bir süreç yoluyla gerçekleşmiştir ve bu nedenle de devlet olgusu, ancak süreçsel bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde doğru bir şekilde anlaşılabilir.

Bookchin’in süreçsel yaklaşımı, modern devletin zor kullanmaya ve toplumu idare etmeye dönük sahip olduğu kurumların, kendi köklerini geleneksel hiyerarşilerin ve sınıf ayrımlarının toplumsal yapıda ortaya çıkardığı hiyerarşik ve sömürgeci kurumsallaşmalarda bulduğu fikrine dayalı olarak gelişmektedir. “Devlet kurumları,

devlete ilişkin akılcı ve sözleşmeye dayalı imgelerin aksine, kesinlikle devletçi karaktere sahip olmayan toplumsal bir tabakadan ortaya çıkmış, yavaş ve kendinden emin olmayan bir şekilde gelişmiştir” (Bookchin, a.g.e, s. 227-228). Buna göre, öncelikle, bir grubun başındaki savaşçı şef kendi otoritesini aşamalı bir şekilde diğer klanları ve toplulukları da kontrol altına alabilecek şekilde genişletir. Otorite, toplumsal bilinç açısından şefin kişiliğinde mutlaklık kazanmaya başlar. Geniş bir hâkimiyet alanına sahip olan şef, bütün topluluğu kendi mülkü haline getirir ve gücünü kendi çocuklarına devrederek iktidarı topluluk yaşamında süreklileştirir (Bookchin, a.g.e, s. 231). Topluluk, merkezi bir gücün varlığına boyun eğmek ve alışmak zorunda kalır.

Kent yaşamıyla birlikte ortaya çıkan sonraki süreçteyse, politik olmayan otorite, görece daha istikrarlı bir görünüme kavuşan hiyerarşik kurumsallaşmaları ve sınıf ayrımlarını kendi iktidarı etrafında dönüşüme uğratarak varoluşsal kimliğini kazanır. Kişisel statü rollerinin ve grup yönetimlerinin sahip olduğu iktidar merkezileşip profesyonelleştikçe, toplumsal hiyerarşiler politik kurumlara dönüşür. Otorite, ilksel devletin idari hükümetine ve askeri zor kullanma kuvvetlerine dönüşür. Toplumsal yaşam, süreklileştirilmiş bir iktidarın baskısı altında devam eder. Bu sürecin bir devamı olarak ilksel devlet mekanizması, “ekonomiyi yönetmekle kalmaz onu politikleştirir; toplumsal yaşamı sömürgeleştirmekle kalmaz, onu masseder. Böylelikle toplumsal biçimler devlet biçimleri, toplumsal değerler politik değerler olarak görünür” (Bookchin, a.g.e, s. 226). Devletin yasal düzenlemeleri geleneksel adetlerin yerine geçtiğinde, toplumsal yaşamın kolektif idaresi sürekli bir hükümetin kuvvet alanına tabi olduğunda ve bireyin toplumsal yaşama yön veren politik etkinliği hükümet temsilcilerine devredildiğinde bu süreç ilksel olarak tamamlanmış olur (Bookchin, 1994, s. 228).

Bookchin devlet iktidarının ortaya çıkışını, anlaşılabileceği üzere, var olan hiyerarşik geleneklerin bir dönüşümü olarak görür. Buna göre, “devlet, yasal bir temele dayalı olarak kurulmuş bir fenomen olmaktan çok, son derece geleneksel, organik, babaerkil ve kabilesel ilişkiler bütünüünün yeniden biçimlendirilmiş bir şekli olarak karşımıza çıkar; topluluk, gücü, seçilmiş bir kralın eline vermiyor, güç, antik çağdaki kan bağıını anımsatacak bir şekilde, aile ağacına ve akrabalığa dayalı olarak elden ele geçiyordu” (Bookchin, 2014a, s. 228). Toplumun hiyerarşik gelişimi nasıl sınıf ayrımlarına temel

olan ekonomik statüleri ortaya çıkarmışsa, politik iktidar da toplumsal yaşama hükmeden politik olmayan iktidarın dönüşümüyle ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda Bookchin'in bakış açısı, cumhuriyetçi yönetim sistemlerinin ortaya çıkışına kadar etkili olmuş bir devletleşme sürecini ele verir: Ortadoğu'da ortaya çıkmış dinsel temellere dayanan ilk devlet oluşumlarından feodal birliklerin, monarşilerin ve mutlakiyetçi imparatorlukların ortaya çıkışına kadar etkili olmuş bir devletleşme sürecini (Bookchin, a.g.e, s. 228).

Bookchin'in devlet olgusunun doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için öne çıkardığı süreçsel bakış açısı, oldukça önemlidir. Çünkü günümüzdeki devlet ideolojisi, devletin tarihsel köklerine ilişkin yaptığı çarpıtmalarla, modern bireyin bilişsel tecrübelerine ve gündelik yaşamına devleti ezeli ve vazgeçilmez bir olgu gibi sunarak politik bir gerilemeye yol açmakla kalmamakta; aynı zamanda devlet yönetimiyle politik etkinlik arasındaki tarihsel farkı da belirsizleştirmektedir. Politik gerilemenin sonuçları açıktır: Birey, hem devletin devasa kurumlarıyla birlikte tarihsel bir sürece bağlı olarak ortaya çıktığını unuttur hem de uygarlığın devletsiz bir ilerleme şansına sahip olamayacağına inanır. Hatta sosyalist söylemin devleti tamamen ortadan kaldırmaktansa devlet iktidarını proleter bir devrimle ele geçirmeye dönük bir ideale indirgenmesi, bu politik gerilemenin devrimci mücadele bilinci üzerinde yarattığı bir etkinin sonucu olarak okunabilir.

Devletin süreçsel bir varlık olduğunu göz ardı etmenin yarattığı daha büyük bir sorunsal, Bookchin'in belirttiği üzere, politikayla devlet yönetiminin tarihsel olarak birbirinden ayrı şeyler olarak geliştiğinin unutulmasıdır. Bununla kast edilen şey, bugün devlet yönetimiyle bir tutulan politik etkinliğin uygarlık tarihinde devletin gelişiminden bağımsız olarak kent yaşamında, bir yurttaşlık bilinci etrafında kök saldığıdır (Bookchin, 2015b, s. 40). Bookchin, yurttaşların kendi beledi işlerini yürütmek ve kişisel özgürlüklerini geliştirmek için doğrudan katılım gösterdikleri politik alanın, devletin profesyonel yasama organlarıyla, askeri ve bürokratik unsurlarıyla temsil edilen etki alanından çok önce ortaya çıktığını ifade etmektedir (Bookchin, a.g.e, s. 132).

4.3. HİYERARŞİNİN ANLAMI, SONUÇLARI ve YENİ-AYDINLANMA

Kültür dünyasının yapısal unsurlarının seçimlerimizi büyük ölçüde yönlendirdiğini ve günümüz toplumsal koşullarının bu yönlendirmeleri hiyerarşik bir toplumsal ilişkiler ağını devam ettirmek üzere gerçekleştirdiğini anlamak, devrimci mücadelenin neden küresel çapta bir değişikliği amaçlaması gerektiğine işaret eder. Toplumsal hiyerarşinin ürettiği tahakküm ve sömürü ilişkilerinin, ezilenlerin yaşamında ortaya çıkardığı sorunlar ile ekolojik bir krizin geniş kapsamlı sonuçları birleşince, bireysel kurtuluş öykülerinden çok daha fazlasına ihtiyaç duyduğumuz gerçeği yakıcı bir şekilde kesinleşir. Dolayısıyla, hiyerarşik toplumsal düzenin ve kapitalist piyasa ilişkilerinin olumsuz sonuçlarıyla yüzleşmiş bir bilincin toplumsal yaşamın akışında gerçekleştirebileceği değişiklikler, söz konusu bilincin sahip olduğu devrimci ruhun güçlü potansiyellerini karşılayacak nitelikte olmalıdır: Toplumsal yapının insan yaşamına ve doğal dünyanın organik bütünlüğüne kast eden hiyerarşik dizilimini büsbütün ortadan kaldırmayı amaçlamadan; devrimci bilincin yeniden yapılandırıcı potansiyelini küçük gruplarla sınırlandırılmış kolektif yaşam tarzlarını arzulamaya, ihtiyaç sahiplerine yapılan kişisel maddi desteklere, Tibet dağlarına yapılan arınma yolculuklarına ya da yaşam alanlarına ekolojik bir bilinçle dikilen ağaçlara, organik ürün yetiştirme girişimlerine, egzoz salımlarını azaltan hibrit araç tercihlerine ve bunun gibi sayısız toplumsal rötuş örneklerine indirgemek, uzun vadedeki gelecek için hiçbir şey ifade etmeyecektir.

Ancak, küresel çapta bir değişikliğin gerekli olduğunu anlamanın zor bir yanının olmadığı gerçeğine rağmen, dünya halklarının hiyerarşik tabakalaşmanın ve kapitalist piyasa toplumunun koruyucularını alaşağı etmek için devrimci mücadeleyi yükseltmeleri bir yana, sistemin en koyu savunucuları haline gelmeleri, Bookchin'in öne sürdüğü gibi, bizlere hiyerarşinin ve sömürü ilişkilerinin kültür dünyasında sadece kurumsal unsurların temsil ettiği bir olgu olarak yerleşik olmadığını gösterir. Bookchin'in bakış açısına göre, hiyerarşi ve sömürü ilişkileri, uygarlığın maddi zemininde olduğu kadar toplumsal bellekte veya daha geniş bir ifadeyle insan bilincinde de köklü değişikliklere yol açmıştır.

Hiyerarşi bir taraftan; yaşlıların gençlere tahakkümünü besleyen gerontokrasilerle, kadının ev-içi yaşama hapsedilmesiyle sonuçlanan ataerkil aile kurumuyla, kabile şeflerinin kendi iktidarlarını kutsallaştırma adına şaman veya büyücü rolleriyle ittifak kurmasıyla başlayan ve sonrasında tapınaklara, kiliselere devredilen dinsel tahakküm ve sömürü geleneğinin kurumsallaşmasıyla kültür dünyasının maddi zemininde genişlerken; diğer taraftan insan bilincine tahakkümü ve sömürüyü olağan kılan hiyerarşik bir düşünme biçimi de yerleştirmiştir. Bu düşünme biçimi uygarlığın tarihsel gelişiminde ortaya çıkmış olan diğer tahakküm kurumlarıyla da insan bilincine daha güçlü ve yıkıcı bir şekilde massedilmiştir.⁹⁷ Bunlara bağlı olarak Bookchin'in düşüncelerinde hiyerarşi sözcüğü, toplumsal ve bilişsel anlamda geniş kapsamlı sonuçlara yol açmış tarihsel bir kategori olarak işlenmiştir.

Bookchin, “hiyerarşi sözcüğüyle yalnızca sınıf ve devlet terimlerinin uygun bir şekilde ifade ettiği ekonomik ve politik sistemleri değil, kültürel, geleneksel ve psikolojik itaat ve komuta sistemlerini” de kasteder (Bookchin, 1994, s. 81). Boyun eğdirmeye ve ötekinin varoluşsal gerçekliğini inkâr etmeye dayalı hiyerarşik bir toplumda “yaş, cinsiyet, çalışma tarzı, bilgi düzeyi, entelektüel, sanatsal ve duygusal eğilim, fiziksel görünüş farklılıkları; yani, sonuçta karşılıklı ilişkileri ve bağılılıkları besleyen bir dağılım doğurabilecek tüm bu geniş çeşitlilikler kümesi nesnel olarak, kumanda ve itaate, üst ve alta, haklar ve ödevlere, ayrıcalıklara ve yoksunluklara göre yeniden bir araya getirilir” (Bookchin, 2013a, s. 343). Böyle bir toplumsallaşma türünde insan kişiliği silinmeye yüz tutar. Kişi sadece ilgili itaat mekanizmasına uyarak onun emirleri doğrultusunda hareket etmekle de kalmaz, “geniş duyu verileri, anılar, değerler, arzular ve düşünceler dizisini hiyerarşik hatlar boyunca örgütleyerek, hiyerarşik olarak düşünür ve duyar” (Bookchin, a.g.e, s. 343-344).

Bookchin'in düşüncelerine paralel bir biçimde ifade edersek; günümüz insanı da bu dünya görüşünün işler olduğu bir toplumsal yaşamda –devlet tahakkümünün ve kapitalist sömürünün dayatmaları altında– daha az yaşamaya, yaşamdan daha az zevk

⁹⁷ Bu anlamda, hiyerarşinin ve sömürünün uygarlığın maddi zeminini ve insan bilincini tahrip ederek kurumsallaşmasının esas faileri; toprağa dayalı toplumsallaşmaya ve özel mülkiyet olgusuna bağlı olarak ortaya çıkan ayrıcalıklı sınıflar, geniş bir hâkimiyet alanına sahip olan imparatorluklar ve modern ulus-devlet teşkilatlanmaları olmuştur.

almaya, daha çok kaygı duymaya itilirken kendi kişiliğinin yaratıcı potansiyellerine karşı gittikçe yabancılaşmaktadır. ‘Modern ihtiyaçlar demeti’nin vaat ettiği anlık zevkler karşısında değerden düşülen kalıcı zevklerin yasını tutmamak için hiçbir neden yok gibidir. Daha korkunç gelişmeler ise, dünya halklarının yönetenlerin çıkar savaşlarına karşı verdiği gönüllü destekler, gelir dağılımındaki eşitsizliklerin ortaya çıkardığı kıtlık ve sefaletle karşı evrensel bir kabulleniş, etnik ve cinsel ayrımcılığın yeniden üretimi ve derin bir politik gerilemedir. Tüm bu gelişmeler, kökleri tarih öncesine dayanan hiyerarşinin modern bilinçte ve toplumsal yaşamda ortaya çıkan yansımalarıdır ve gerçekten de böylesine geniş bir etki alanına sahip bir olgunun ortadan kaldırılması, sadece alternatif bir kurumsallaşma girişiyle gerçekleşeceği benzememektedir: Toplumsal ilkelerde ve insan bilincinin gelişiminde kalıcı bir değişikliğe ihtiyacımızın olduğu açık bir şekilde önümüzde durmaktadır.

Aslında bu karamsar tabloya rağmen Bookchin hiyerarşilerin, otoritenin ve sömürü düzeninin dünya halkları tarafından sorgulamaya tabi tutulduğuna inanır. Hatta bu inancın bir yansıması olarak entelijansiya, orta sınıflar ve gençlikten toplumun tüm tabakalarına doğru yayılan yeni bir Aydınlanma dönemine tanık olduğumuzu iddia edebilecek kadar ileri gider. Ona göre *Yeni-Aydınlanma* geleneksel düşünme tarzımıza uygun bir şekilde çözümlenemese de toplumsal yaşamın farklı boyutlarında ve insanlığın bilinç-dışı tecrübelerinde “pederşahi aileyi, baskıcı toplumsallaştırmanın örgütlü bir sistemi olarak okulu, devlet kurumlarını ve fabrika hiyerarşisini zayıflatıyor. Çalışma etiğini, mülkiyetin kutsallığını, suçun doğasını ve içsel olarak her bireyin potansiyellerini ve hazlarını tam gerçekleştirme hakkını inkâr eden feragati aşındırıyor” (Bookchin, a.g.e, s. 329-330).

Bookchin’in Yeni-Aydınlanma ilanının dünya halklarının olağan yaşamlarında ya da bilinç-dışı gelişimlerinde karşılığının olup olmadığına dair nesnel bir belirlenimde bulunmak pek mümkün görünmese de yeni bir Aydınlanma tecrübesine ihtiyacımızın olduğu açıktır: Kanaatimizce, Bookchin’in yeni bir Aydınlanma ilanına kuşkuyla yaklaşan bir aklın, bu tartışmadan en kötü ihtimalle yeni bir Aydınlanma çağrısı yaparak çıkması gerekmektedir. Kaldı ki bu çağrıyı gerekli kılan en güçlü neden, hiyerarşik ve kapitalist toplumsal yapının ürettiği tahakküm ve sömürü ilişkilerinin insan yaşamının yaratıcı potansiyellerini ortadan kaldırmaya dönük gelişimi değildir. Daha güçlü bir

neden, hiyerarşinin ve hiyerarşinin zorunlu bir pratiği olarak ortaya çıkan tahakküm ve sömürü ilişkilerinin –toplum ile doğal dünya arasındaki ilişkilere doğal dünyanın toplumsal gelişim adına baskı altına alınarak sömürülmesi şeklinde taşınarak– ortaya çıkardığı ekolojik krizdir.

Bookchin'e göre, doğal dünyaya uygulanan tahakküm, toplumsal dünyada yaşlıların gençlere, erkeğin kadına, yöneticilerin yönetilenlere, bir etnik grubun başka bir etnik gruba, beyaz tenli insanların farklı ten grubundaki insanlara ve genel olarak insanların diğer insanlara uyguladığı tahakkümün bir devamıdır (Bookchin, 2013b, s. 60). Daha geniş bir ifadeyle belirtirsek, doğal dünyanın tahakküm altına alınması ve bir kaynaklar toplamı olarak görülüp sömürülmesi, insanların toplumsal yaşamda hiyerarşik dizilimle baskı altına alınarak sömürülmesinin bir sonucudur. Bookchin buna bağlı olarak toplumsal yaşama ve kişiliğin özgün gelişimine sistematik bir şiddet ve sömürü düzeni dayatan hiyerarşinin ortadan kaldırılmadığı sürece kökeni yine hiyerarşik bir topluma dayalı olan ekolojik sorunlarımızın etkili ve kalıcı bir şekilde çözülemeyeceğini savunmaktadır (Bookchin, 2013a, s. 15). Dolayısıyla Yeni-Aydınlanma bilinci henüz yaşanmıyor olsa da dünya halklarının türümüzün, diğer canlıların ve ekosferin geleceği için bu aydınlanma bilincine doğru yönlendirilmesi gerekmektedir.

Diğer taraftan Bookchin'in yaşadığımız ekolojik krizin kaynağına ilişkin ortaya koyduğu bu analiz, hiyerarşinin; tahakküm ve sömürü ilişkilerinin merkeze alındığı toplumsal dünyamızın gelişme sürecine ilişkin bir sona işaret etmektedir. Farklı bir ifadeyle Bookchin, merkezi devlet yönetimlerinin ve kapitalist toplumsallaşmanın gelişme sınırını, varoluşsal zeminimizi tehdit eden ekolojik bir krizle, reddedilemeyecek bir şekilde tayin etmektedir. Bu elbette ki hiyerarşinin doruk noktası olan merkezi devlet teşkilatlanmalarının ya da evrensel sömürünün modern bir görünümü olan kapitalist toplum yapısının ortadan kalkacağı anlamına gelmez. Bunun gerçekleşebilmesi, toplumu ve doğal dünyayı hiyerarşi karşıtı bir zeminde özgürleştirmeyi amaçlayan devrimci bir mücadelenin başarılı olmasıyla sağlanabilir. Bu durum daha çok, hiyerarşiyi; tahakkümü ve sömürü ilişkilerini merkeze alan bir toplumsal yapının ortaya çıkarabileceği nihai sonucun ekolojik bir kriz olduğunu; bu krizin tahrip gücünün bütün bir uygarlığı ve doğal dünyanın evrimsel gelişimini yok

edebilecek büyüklüğe erişebileceğini ve toplumsal yapının hiyerarşi tanımayan yeniden bir düzenlenişinin gerekliliğini ispatlar. Dolayısıyla esas olarak vurgulanması gereken şey, Bookchin'in öne çıkardığı üzere, hiyerarşik ve sömürgeci bir toplumsal yapının sürdürülebilir bir karakterinin olmadığıdır. Günümüz devlet otoritelerinin ve çıkar gruplarının küresel iklim değişikliğiyle mücadele nedeni de tam olarak böyle bir gerçeğin yansıması olarak kabul edilebilir.

Bookchin tarafından hiyerarşinin ekolojik ve toplumsal problemlerimizin temel kaynağı olarak hedef tahtasına oturtulması, ekolojik mücadele süreçleri ile devrimci mücadele süreçlerini tek çatı altında birleştirebilmek gibi büyük bir görevi üstlenmektedir: Toplumun hiyerarşi tanımayan yeniden bir düzenlenişi, toplumsal çelişkileri ve ekolojik sorunları ortadan kaldıracağı için hiyerarşi karşıtlığını temel alan toplumsal mücadele süreci, hem toplumsal dünyanın hem de doğal dünyanın kurtuluşunu sağlayacaktır. Bu gerçeğin kabulüyle birlikte, toplumdaki ekolojik mücadele ile devrimci mücadele aynı amaçları gözeten tek bir mücadele haline gelecektir: Sonuçta, tahakküm ve sömürü ilişkilerinin toplumsal yaşamdan silinebilmesi ve daha geniş bir amaç olarak doğal dünyanın huzura kavuşturulabilmesi, ancak hiyerarşinin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olacaktır.

5. BÖLÜM: KOMÜNALİZM

Bookchin'in toplumsal ekoloji merkezli görüşlerini kendi içinde toplayarak bu görüşlere bütünlük kazandıran politik kategorisi, *komünalizmdir*. Komünalizm, diyalektik doğalcı etiğin ussal ve doğalcı temelleri üzerinde; etik ve politik özelliklere sahip bir düşünsel evren içerisinde kurgulanan *olması-gereken* toplumsallaşma düzeyinin –yani, komünalist toplum modelinin– gerçekleşmesi için Bookchin'in bizlere önerdiği toplumsal ideolojinin adıdır. Bu yönüyle komünalist ideolojinin; diyalektik doğalcılık öğretisinden hiyerarşik/kapitalist toplum çözümlemelerine kadar, Bookchin'in geniş bir yelpaze içerisinde ele aldığı konuları eko-politik bir zeminde kucakladığını, birleştirdiğini ve toplumsal dünyanın özgürlükçü bir yeniden kuruluşu için kullanışlı hale getirdiğini belirtebiliriz (Bookchin, 2015b, s. 44).

Komünalist ideoloji, ekolojik ve toplumsal sorunların temel kaynağı olan hiyerarşiyi ve kapitalist piyasa ilişkilerini ortadan kaldırmayı ve alternatif bir toplum arayışını –daha doğru bir ifadeyle, yeni bir insani ortam arayışımıza– kalıcı çözümler getirmeyi hedefler. Devrimci ve yeniden yapılandırıcı olmak üzere birbirini tamamlayan ikili bir hat üzerinde temellenen komünalist ideoloji, bir taraftan hiyerarşi ve sömürü temelli toplumsallaşmamızı ayakta tutan toplumsal kurumları ve ilişkileri ortadan kaldırmak isterken, diğer taraftan tahakküm ve sömürü karşıtlığı ile ekolojik uyumu merkeze alan bir toplumsal dünyanın kuruculuğunu üstlenir. Birinci hat, özellikle, hiyerarşinin toplumsal dünyada sürdüğü hükmün mührünü elinde bulunduran ve daha da önemlisi kapitalist piyasa toplumunun koruyuculuğunu üstlenen merkezi devlet yönetimlerine karşı komünalist ideolojinin taşıdığı değişmez karşıtlığı esas alır. İkinci hat ise, komünalist ideolojinin hiyerarşi, tahakküm ve sömürü karşıtlığını, yerel yönetim siyasetinin geçerli kılındığı; konfederalist bir yönetim sistemine kaynaklık edebilecek, hiyerarşik olmayan toplumsal kurumlar talebiyle ve topluluk temelli-ahlaki bir ekonomi çağrısıyla somutlaştırır.

Komünalist ideolojinin talep ve çağrılarının gerçekleşmesi halinde, mevcut devlet yönetimlerine karşı olan alternatif bir politik ve ekonomik gücün ortaya çıkacağını ve bu alternatif politik ve ekonomik gücün toplumun tabanında genişletilmesiyle birlikte

merkezi devlet yönetimlerinin ve kapitalist piyasa ilişkilerinin ortadan kalkacağını düşünebiliriz. Diğer taraftan aynı talep ve çağrılar, ekolojik ve özgürlükçü bir toplumun hayati koşullarını da sağlayacaktır: Komünalist ideolojinin sunduğu öneriler, doğal dünyanın toplumsal dünya tarafından tahakküm altına alınmasına ve ekonomik çıkarlar uğruna sömürülmesine son vererek ekolojik problemlerin çözümünü sağlayacağı gibi, toplumsal dünyaya ekolojik, eşitlikçi ve özgürlükçü bir esenlik de kazandıracaktır.

Komünalist ideolojinin bütünlüklü bir kavranışı, toplumsal bir mücadele süreciyle ortadan kaldırılacak mevcut hiyerarşik ve sömürücü toplumsallaşmamızın yerine getirilecek olan toplumsallaşma düzeyimizin sahip olacağı özelliklerin anlaşılmasını gerektirmektedir. Bu gereklilik de bizleri –komünalist toplum modelinin yapısal temellerine bağlı olarak gelişecek olan– yerel yönetim siyasetinin etkin olduğu, konfedere bir yapı altında bir araya gelen yerel toplulukların halk meclislerine dayalı politik hayatlarını ve topluluk temelli-ahlaki ekonomilerini araştırmaya yönlendirecektir. Komünalist projeyi anlaşılır kılmayı amaçlayan bu araştırma neticesinde ortaya çıkacak olan ideolojik çerçeve, bir taraftan merkezi devlet yönetimleri ile kapitalizme karşı komünalizmin içerdiği devrimci karşıtlığı, diğer taraftan da bu ideolojinin toplumsal dünyayı yeniden yapılandıran niteliğini ele verecektir. Elde edeceğimiz kuramsal çerçevenin nasıl hayata geçirilebileceği ise, bu bölümün son başlığında ele alınacak ve böylelikle komünalist toplum modelinin toplumsal dünyaya uyarlanabilmesi için gerekli olan toplumsal mücadelenin hangi yollar üzerinden verilebileceği anlaşılacaktır.

5.1. YEREL YÖNETİM SİYASETİ

Komünalist ideolojinin gerçekleştirmek istediği toplum modelinin siyasi ve ekonomik yönetimi, özgürlükçü yerel yönetimciliğe dayanır. Komünalizmin somut politik boyutu olan özgürlükçü yerel yönetimcilik, temel olarak, kentlerin –daha büyük bölgelerle bağlantılı olacak bir biçimde– âdemi-merkeziyetçi bir temelde yönetilmesi anlayışıdır (Bookchin, a.g.e, s. 47-48). İçinde fiziksel âdemi-merkezileşme ile kurumsal âdemi-

merkezileşme süreçlerini⁹⁸ barındıran bu yönetim modeli, modern devletlerin merkezi hükümetlerde topladığı iktidar gücünü yerel topluluklara –onların hiyerarşik olmayan politik kurumlarına– devretmeyi hedefler. Dolayısıyla, komünalist ideolojinin yönetim anlayışının –halkın öz-gücünde temellenen– halkın öz-yönetimine dayandığını belirtebiliriz: Yerel bir topluluğa üye olan yurttaşların politik etkinlikte bulunabilme ve topluluklarının idari işlerini yürütebilme yeterliliğine sahip olduğu inancını yönetimin yerelleştirilmesi için başlangıç noktası olarak kabul eden bu anlayış, toplumun yönetimini doğrudan halkın ellerine teslim eder (Bookchin, 1994, s. 233). Bu doğrultuda, özgürlükçü yerel yöneticilik, modern devletlerin temsili demokrasiye dayanan ve hiyerarşik olduğu kadar merkezîyetçi bir karaktere de sahip olan hükümet iktidarının yerine doğrudan demokrasiye dayanan ve hiyerarşi karşıtı olduğu kadar âdemi-merkezîyetçi bir karaktere de sahip olan halkın iktidarını geçirir.

Toplumsal dünyanın yönetimini yerel topluluklara teslim etmenin pratikte ne gibi değişiklikler gerektirdiğini ele almadan önce, bu yönetim biçiminin insan yaşamına olan uygunluğunu vurgulamamız ve yaratmaya çalıştığı politik yaşamın özelliklerini irdelememiz gerekecektir. Bu gerekliliğin yerine getirilmesiyle birlikte, toplumları boyunduruğu altında tutan merkezi devlet organizasyonları karşısında özgürlükçü yerel yöneticiliğin sahip olduğu hayati avantajlar öne çıkacak ve toplumsal dünyanın yönetimi için yapılması gereken pratik değişikliklere kuramsal bir çerçeve sağlanacaktır.

Öncelikle, her insan yerel bir topluluğun parçası olarak dünyaya gelir. Aile ortamında temelleri atılarak başlayan kişilik gelişimi, dâhil olunan topluluk yaşamının içinde devam eder. Kişinin kendilik bilincini kazanma süreci, etkin bir topluluk yaşamında ortaya çıkan yüz yüze ilişkilerle mümkün hale gelir ya da büyük oranda bu ilişkilerle belirlenir. Bireyler, bu ilişkilerin yardımıyla yaşam boyu ihtiyaç duyacakları insani özellikleri kazanır ve kişisel becerilerini keşfederler. Fikirlerin yerel topluluk yaşamında

⁹⁸ Fiziksel âdemi-merkezileştirme, yerel yönetim siyaseti için büyük bir kentin fiziksel olarak parçalara ayrılmasıyla, kurumsal ademi-merkezileştirme topluluk temelli bir politikanın etkin kılındığı kurumların inşa edilmesidir. Bookchin'e göre "fiziksel olanın gerçekleştirilmesi yıllar sürecektir dahi olsa kurumsal âdemi-merkezileştirme tam olarak gerçekleştirilebilir" (Bookchin, 2014a, s. 456). Biz de bu bölümde sadece kurumsal âdemi-merkezileştirmeyle ilgileneceğiz.

özgürce mübadele edilmesiye, bireylerde ait oldukları dünyaya karşı güçlü bir farkındalığın ve katılım duygusunun oluşmasına olanak sağlar (Bookchin, 2013c, s. 102). Öyle ki katılım duygusu, bireylerde kendi yaşamları ile ait oldukları yaşam alanları arasında geçerli kılacakları etkin bir duyarlılığın oluşmasına olanak sağlayarak, bireyleri yaşam içerisinde aktif olan etkin öznelerle dönüştürür.

Bu işlevlerin ötesine –yerel yaşamın insanlığın tarihsel gelişimindeki önemine– bakıldığında ise, yerel topluluk yaşamının “yabancılar duyulan primordial düşmanlığa dayanan (biyolojik olarak koşullanmış) toplumsal ilişkilerin çözülmesini ve onun yerine, yavaş yavaş, kentsel bir mekânın mukimlerini kan hısımlığı ve biyolojik olgulardan bağımsız olarak giderek daha fazla kucaklayan büyük toplumsal ve ussal kurumları, hakları ve ödevleri geçiren büyük ve kapsamlı bir sürecin ayrılmaz bir parçası” olduğu görülür (Bookchin, 2015b, s. 79). Bu bakımdan toplumsal dünyanın yönetiminin yerelleştirilmesi, insan yaşamının yerel köklerine ve uygarlığın gelişimine önemli katkılarda bulunmuş olan yerel yaşamın tarihsel rollerine dayanma anlamına gelmektedir.

Diğer taraftan yönetimin yerelleştirilmesi, politik etkinliğin sahici anlamına bir geri dönüştür (Bookchin, a.g.e, s. 131-132). Politikanın, bir zamanlar, içinde yaşanılan topluluğun genel çıkarları adına topluluk üyelerinin yüz yüze geliştirdikleri ilişkilerle yürüttükleri ortak etkinlik anlamına geldiğini göz önünde bulundurduğumuzda, özgürlükçü yerel yönetimciliğin uygarlığın akılcı gelişimine damgasını vurmuş bir yönetim geleneğini canlandırmayı hedeflediğini kolaylıkla anlarız. Özgürlükçü yerel yönetimcilik, dayandığı liberter yönetim geleneğinden aldığı ilhamla, toplumsal bireyleri hiyerarşik bir yönetim ağı içerisinde diz çöktürülecek varlıklara dönüştüren ve bunun devamında toplumun yönetimini ‘seçilmiş’ bir azınlığa has kılan modern devlet yönetimlerine karşı çıkan köklü bir yönetim modeli geliştirebilir. Yerel yönetim siyasetinin geçerli olduğu yönetsel ağları yurttaşların politik etkinlikte bulunmak ve topluluklarının idari işleri için alınan kararları uygulamak için dâhil olacakları merkezler olarak siyasetin taşıyıcı birimleri haline getirmeyi amaçlayan özgürlükçü yerel yönetimcilik, bu haliyle, toplumun yönetimini herkesin doğrudan katılım göstererek yön verebileceği bir karaktere büründürür. Farklı bir ifadeyle özgürlükçü yerel yönetimcilik, politik

etkinliğin sahici anlamını takip ederek, insani gelişimin sağlandığı toplumsal alanı etkin bir politik alanla birleştirir ve bireylerin, ait oldukları toplulukların geleceği için önemli olan kararların alınmasında söz hakkına sahip olmasını sağlar. Sonuçta, özgürlükçü yerel yöneticilik, toplumların yönetimini devlet-yönetme sanatına indirgeyerek politik etkinliğin esas anlamını unutturmaya çalışan merkezi devlet yönetimlerine karşı, politikanın tarihsel; yerel yaşama dayanan, hakiki olan anlamını diriltir.⁹⁹

Özgürlükçü yerel yönetim siyasetiyle ortaya çıkacak olan diğer önemli bir gelişme ise, bu yönetim modelinin demokrasi anlayışımızda etkili bir değişim sağlamasıdır: Özgürlükçü yerel yönetim siyaseti, demokrasiyi radikalleştirerek doğrudan demokrasi haline getirir. Doğrudan demokrasi, “elitizmin yerine kişisel yetki idealini, profesyonelliğin yerine amatörlüğü, karar alma ve uygulamanın delege edilmesi ve bürokratikleştirilmesinin yerine yüz yüze demokrasiyi içeren protoplazmik anlamda bir politik topluluğu, iktidar ve şiddet tekeli yerine bireyin yeniden yetkilendirilmesini ve diyalog ve akıl yoluyla anlaşmaya varmayı koyar” (Bookchin, 1994, s. 233). Bu bakımdan doğrudan demokrasi, özgürlükçü yerel yöneticiliğin toplumsal dünyanın yönetiminde gerçekleştirmek istediği tüm değişikliklerin en radikal ve birleştirici yönünü temsil eder: Her türlü temsil mekanizmasını ortadan kaldırarak politik gücü parlamento binalarından ve bürokrasi koridorlarından kurtaracak olan doğrudan demokrasi anlayışı, politika belirleme işini öz-bilinçli yurttaşlara özgü bir hak olarak sabitler. Yurttaşlar, doğrudan demokrasi aracılığıyla siyasi arenanın esas failleri haline gelir ve politik tercihlerini hiçbir aracı kurum ya da kişi olmaksızın gerçekleştirir. Böylelikle devlet yönetimlerinin halktan gasp ettiği iktidar gücü halka geri verilir.

⁹⁹ “Devlet idaresi, devlet ile ilgili işlerle uğraşır: onun şiddet tekeliyi uygular; yasal ve düzeni sağlayıcı organlar yardımıyla, toplumu yönlendiren mekanizmanın bütün denetimini elinde tutar; profesyonel parlamenterlerin, orduların, polis güçlerinin, bürokrasilerin ve yardımcı rol oynayan avukatlar, öğretmenler, teknisyenler gibi diğer profesyonellerin yardımıyla toplumu yönetir” (Bookchin, 2014a, s. 372). Diğer taraftan politika “tam tersine organik bir fenomendir. Halk kitlesinin ya da başka bir deyişle topluluğun gerçekleştirdiği bir etkinlik oluşu, onu gerçek anlamda organik kılar; bu yönüyle, toprak içine kök salmış olan ve toprak tarafından beslenen bir bitkiye benzer. Bir etkinlik olarak ele alınan politika, akılcı bir görüş alışverişini, kamunun güçlendirilmesini, pratik zekânın uygulamaya geçirilmesini kapsar; politikanın gerçekleştirilmesi, ortak ve katılımcı bir çabanın sonucudur (Bookchin, a.g.e, s. 373).

Bir taraftan insani gelişim süreçleri ile yerel bir topluluk yaşamı arasındaki sıkı yakınlığa, diğer taraftan politik etkinliğe sahici anlamını kazandıran demokrasi uygulamalarının yerel bir politik sistem içerisinde ortaya çıkabileceği argümanına dayanan özgürlükçü yerel yönetim siyaseti, insan bilincinin özgürlükçü gelişimini yerel bir politik yaşamla birleştirir. Burada ortaya çıkan şey, yerel bir topluluk yaşamına üye olan kişilerin politik yaşama öz-bilinçli, etkin yurttaşlar olarak katılımıdır:¹⁰⁰ Bireyler, yerel yönetim siyasetiyle birlikte, kendi yaşamlarının ve üyesi oldukları topluluklarının geleceği için politik alana doğrudan müdahale edebilecek kişiler haline gelir. Modern devletlerin belirli aralıklarla seçim sandıklarına atılan seçmen kâğıtlarına ve yine belirli aralıklarla ödenen vergi borçlarına indirgediği politik özne yaşamı, yerel yönetim siyasetiyle birlikte bir genişlemeye ve daha da iyisi bir derinleşmeye kavuşur. Kişiler, birbirinden farklı birçok konu hakkında politik tercihlerde bulunmak için siyasi yaşama katılır ve bu alanda kurdukları yüz yüze ilişkiler yardımıyla tercihlerindeki bilinç düzeylerini artırırlar. Devletçi yönetimlerde seçmen ya da vergi mükellefi olarak silikleştirilen politik özne, yerel yönetim siyaseti aracılığıyla öz-bilinçli bir yurttaş haline gelerek toplulukla ilgili her meseleye doğrudan müdahale etmeye başlar (Bookchin, 2015b, s. 137). Toplumsal denetimin topluluk yurttaşlarının eline geçmesini sağlayacak olan bu durum, kişilere kendine güven temelinde gelişen bir öz-yetkinlik duygusu kazandırarak akılcı bir toplumun yaratılmasına olanak sağlar.

Elbette ki yerel yönetim siyasetinin sahip olduğu özelliklerle ilgili olarak bu noktaya kadar ifade ettiklerimiz, bu yönetim anlayışının pratik uygulamalarıyla anlam kazanacaktır. Söz konusu uygulamaların gerçekleşmesiyle, yerel toplulukların yönetim işlerini gerçekleştiren toplumsal kurumların inşa edilmesini şart koşmaktadır.

5.2. HALK MECLİSLERİ, KENT KONSEYLERİ ve KONFEDERALİZM

Diyalektik doğalcılık bölümünde ifade ettiğimiz üzere, insan toplumları ile hayvan topluluklarını birbirinden ayıran önemli özellikler arasında insanların, hayvanlardan

¹⁰⁰ "Sahici devrimciler en ileri sınıf bilinci biçiminin öz-bilinç olduğunu kabul etmelidir: 'Kitleler'in toplumun ve kendi yaşamlarının doğrudan, aracısız denetimini alabilen bilinçli varlıklar halinde bireyleşmesi (Bookchin, 2013a, s. 325).

farklı olmak üzere, toplumsal kurumlar yaratabilmiş olması bulunmaktadır. Toplumsal kurumlar yaratabilme özelliğimiz, uygarlığın doğal dünya içerisinde kök salan kesintisiz bir olgu haline gelmesini sağlamıştır. Doğal dünyadaki evrimsel gelişme çizgimizin toplumsal bir nitelik kazanmaya başladığı dönemlerde –uygarlığın şafağında– biyolojik olgulara dayalı olarak ortaya çıkan toplumsal kurumlar, sonraki süreçlerde, politik kurumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamış ve bu kurumlara sahip olan toplumların farklı gelişme yollarına girmelerine neden olmuştur: Bir toplumun akılcı olup olmadığı, özgürlükçü bir toplumsal yaşamı destekleyip desteklemediği ya da varoluşsal gerçekliğini devam ettirip ettiremediği, çoğunlukla o toplumun sahip olduğu kurumların ne türden bir anlayışla işlediğine bağlı olmuştur. Bu bağlamdan hareket eden Bookchin, –kurumların toplumsal gelişme süreçlerine karşı taşıdığı doğrudan etkileri göz önünde bulundurarak– komünalist toplum modeline süreklilik kazandıracak olan bazı politik toplumsal kurumların inşa edilmesini önermiştir. Doğrudan demokrasi anlayışının yerel toplulukların öz-bilinçli yurttaşları tarafından politik yaşamda etkin kılınmasına dayanan yerel yönetim siyasetinin ekolojik uyumu merkeze alan; eşitlikçi ve özgürlükçü karakteri, bu kurumlarda veya bu kurumlar aracılığıyla cisimleşecektir. Dahası, söz konusu kurumların başarılı bir biçimde işletilmesi, merkezi devlet yönetimlerinin güç ilişkilerini temsil eden hiyerarşi temelli kurumsallaşmalarının sonunu getirerek komünalist ideolojinin devrimci niteliği ile toplumsal dünyayı yeniden yapılandıran niteliğini bir araya getirecektir.

Özgürlükçü yerel yönetim siyasetini cisimleştiren toplumsal kurumlar, Bookchin’in önemle üzerinde durduğu hayati bir ayrıma dayalı olarak inşa edilir. Söz konusu ayırım, özgürlükçü yerel yönetim siyasetinin önerdiği toplumsal kurumların işlevlerini/görevlerini belirlemekle/sınırlamakla kalmaz, yerel toplulukların öz-yönetimini merkeze alan özgürlükçü yerel yönetim siyasetinin, bu noktada kalmayarak, merkezi devlet yönetimlerini ortadan kaldıracak küresel bir politik sisteme dönüşümünü de sağlar. Söz konusu ayırım, siyaset belirleme (politik etkinlik) ile toplulukların yönetim işleri (idare) arasındadır (Bookchin, 2014a, s. 447-448).

Siyaset belirleme, bir topluluğun iç ve dış meseleleri hakkında alınması gereken kararların topluluk yurttaşları tarafından katılımcı ve yüz yüze demokrasi anlayışıyla

müzakere edilmesi ve söz konusu kararların alınması sürecini oluşturur. Toplulukların yönetim işleri ise, yurttaşların siyaset belirleme süreci sonunda aldıkları kararların uygulamaya geçirilmesidir.¹⁰¹

Bookchin, siyaset belirleme ile idare arasındaki ayrıma dayanarak, siyaset belirleme sorumluluğunu halk meclislerinin çatısı altında yer alan özgür yurttaşlara verir. Buna göre halk meclisleri, topluluk yurttaşlarının politik etkinlikte bulunarak özgürlükçü yerel yönetim siyasetini işler kıldıkları en temel politik birim olarak anlaşılabılır. Toplumsal özgürlüğün kurumsallaştırıldığı ve köyler, kasabalar, semt veya mahalleler düzeyinde bir etki alanına nüfuz edebilecek biçimde kurulabilen halk meclisleri, topluluk üyelerinin doğrudan katılımına açık olan ve her topluluk üyesinin toplulukla ilgili işlerde söz hakkını kullanabildiği politik arenalardır.¹⁰²

Halk meclislerinde, meclis toplantılarını koordine ederek katılımcıların konuşma tertibini düzenleyen meclis başkanları dışında, hiçbir hiyerarşik dizilim yoktur. Toplulukların yönetim işleriyle ilgili olan farklı konular, eşit haklara sahip olan yurttaşlar tarafından halk meclislerinde müzakere edilir ve karara bağlanır. Bu meclislerde alınan kararlar, oy çokluğu ilkesiyle kabul edilir.¹⁰³ Bookchin açısından liberter bir toplulukta çoğunluğun azınlık üzerinde tahakküm kurması bir efsaneden ibaret olacağı için, oy çokluğu ilkesi alınacak olan kararlar için dayanılacak en makul ilkedir. Burada önemli olan şey, meclis üyelerinin hiçbir baskı görmeksizin çeşitli

¹⁰¹ “Bir sorunun çözümünde nasıl bir yol izleneceğine katılımcı bir şekilde karar verilmesi, bu kararın uygulanmasında –herkesin davranışını ilgilendiren durumlar dışında– bütün yurttaşların görev almasını gerektirmez; örneğin, bir yol yapılmasına karar verilmesi, herkesin yol tasarısını ve inşasını bilmesini gerektirmez. Bu iş mühendisler düşer; mühendisler çeşitli tasarımlar sunabilir; çeşitli alternatiflerin arasından seçim yapılması politik bir etkinliktir; bu iş için uzmanların görüşü önem taşır ancak karar verme hakkının, halkın elinde olması gerekir” (Bookchin, a.g.e, s. 378-379).

¹⁰² Bookchin, halk meclislerine doğrudan katılım hakkının sağlanmasını, katılım ile ilgili yapılabilecek tüm tartışmalardan daha önemli kılar: “Fazla bir politik bilince sahip olmayan bireyler kendi mahalle meclislerine katılmamayı tercih edebilirler; bu kişilere katılım yönünde herhangi bir zorlamada bulunulmamalıdır. Meclisler, büyüklerinden bağımsız olarak, seyretmekle yetinenler ya da geçerken uğrayanlarla uğraşmak zorunda kalmasa bile, yeterince probleme sahiptir. Önemli olan şey meclisin kapısının katılmak isteyen herkese açık olmasıdır. Çünkü mahalle meclislerinin hakiki demokratik doğası bunu gerektirir” (Bookchin, 2015b, s. 92).

¹⁰³ Bookchin, halk meclislerinde alınan kararların konsensüse dayalı karar alma süreçleriyle değil de oy çokluğu ilkesine dayanılarak kabul edilmesi gerektiğinin altını önemle çizir. Ona göre “konsensüs temelinde işleyişin sağladığı bir şey varsa o da, önemli karar alma süreçlerinin ya bir azınlık tarafından manipüle edilmesi ya da tamamen sonuçsuz kalmasıdır. Ve alınan kararlar, görüşlerin en küçük ortak paydasını temsil eder ve anlaşmanın en az yaratıcı düzeyini oluşturur” (Bookchin, 2015a, s. 31).

görüşleri ifade edebilme özgürlüğüne sahip olmasıdır. Bu nedenle, azınlığı oluşturan gruplar, ileride çoğunluğu temsil edebilecek düzeye erişene kadar çoğunluğun savunduğu kararlara uymakla sorumlu oldukları gibi, çoğunluğu oluşturan gruplar da azınlığa ait olan görüşleri topluluk yaşamı için yenilikçi yollar açabilecek kaynaklar olarak görmelidirler (Bookchin, 2015b, s. 101). Doğal dünyada çeşitlilik içinde birliğin korunduğu bir süreç olarak ilerleyen evrimsel gelişme süreci gibi düşünülebilecek olan bu durum, toplulukların istikrarlı olduğu kadar yaratıcı gelişme yollarını da takip etmesini sağlayacaktır.

Halk meclislerinde müzakere edilen konular için birbirinden farklı birçok yaklaşımın geliştirileceği düşünüldüğünde, bu kurumlara neden politik arenalar denildiği de açıklık kazanır. Öz-bilinçli yurttaşlar tarafından doldurulan bu kurumlar, politik bir gerilim alanına ev sahipliği yapar. Öyle ki yurttaşlar bu alan içerisinde sadece politik tercihlerde bulunan kişiler olarak kalmayarak bunun ötesine taşınırlar: Halk meclislerindeki yurttaşlar, politik tercihlerindeki bilinç düzeylerini her an arttıran bireylere; bir yurttaşlık okulu olarak isimlendirebileceğimiz halk meclislerinin öğrencilerine, yaratıcı bireyselliklerini sürekli zenginleştiren kişilere dönüşürler. Bu bakımdan halk meclislerini ideal bir topluluk için yetişen ideal yurttaşların politik haneleri olarak kavrayabiliriz.

Yerel yönetim siyasetinin taşıyıcılığını üstlenerek toplulukların yönetim işlerini yürüten bir diğer kurumsal ağ ise, halk meclislerine bağlı olarak çalışan topluluk konseyleridir. Topluluk konseylerinin sorumluluğu, meclis toplantılarında alınan kararların uygulamaya geçirilmesidir. Konsey üyeleri, halk meclislerindeki yurttaşlar tarafından seçilir. Görev sürelerinin ne kadar olacağı halk meclislerine bağlıdır: Gerekli görüldüğünde görevlerine son verilebilir; geri çağrılabilir ve yerlerine yeni kişiler atanabilir (Bookchin, 2014a, s. 447). Meclis toplantılarında alınan kararların en uygun yollarla yürürlüğe sokulabilmesi için topluluk konseylerine uzmanlardan oluşan komite veya kurullar da eşlik edebilir. Ancak her halükarda bu kurum ve kuruluşlar, halk meclislerinin ortaya koyduğu politik iradeyi toplumsal yaşamda genişletmek veya bu

iradeyi temsil etmekle yükümlüdürler. Dolayısıyla konsey üyeleri politik etkinlikte bulunmaz; sadece topluluğun idari işleriyle ilgilenirler.¹⁰⁴

Diğer taraftan topluluk konseyleri, farklı topluluk konseyleriyle yerel; bölgesel ve ulusal düzeyde konfedere meclisler oluşturabilirler. Bu meclisler, bir yerel yönetimin sınırlarını aşan sorun ve konular için toplanır ve topluluklar arası yönetim işlerini bağlı oldukları yerel halk meclislerinin görüşlerine göre yürütürler. Meclislerdeki delegeler, kendilerine halk meclislerinde verilen talimat veya görevlerin dışına çıkamazlar. Bu bakımdan konfedere meclis delegeleri, sadece bağlı oldukları halk meclislerindeki yurttaşların politik sözcülüğünü gerçekleştirirler.

Fark edileceği üzere, yerel yönetim politikasının esas failleri olan halk meclislerindeki yurttaşlar ile bu yurttaşları temsil eden konfedere meclis delegeleri arasındaki temsil ilişkisi, cumhuriyetçi devlet yönetimlerinin pasif seçmenleri ile bu seçmenlerin vekilleri arasındaki temsil ilişkisinin yarattığı yönetim mekanizmasından oldukça farklı bir yönetim ağı yaratmaktadır. Konfedere meclislerdeki temsil, geleneksel devlet yönetimlerini simgeleyen ‘hiyerarşik piramidin tersine çevrilmesidir’: “Konfederasyonda sahip olunan güç, yukarıya doğru azalır; en tepedeki federal konsey, gücü en az olan konseydir; aynı şekilde topluluktan bölgeye ve bölgeden daha büyük alanlara gidildikçe konseylerin gücü azalır” (Bookchin, a.g.e, s. 447-448). Dolayısıyla halk meclislerinde ortaya konulan politik iradenin, etki alanı ne kadar büyük olursa olsun, her kurumun üstünde olduğunu düşünebiliriz. Ancak bununla, yerel bir topluluğun alacağı her kararın diğer topluluklar tarafından kabul edilmek zorunda olduğu kast edilmemektedir. Bookchin’in işaret ettiği üzere, “eğer belli topluluklar ya da mahalleler (ya da bunlardan oluşan bir azınlık grubu) başına buyruk davranıp insan haklarını çiğnerse ya da ekolojik tahribata izin verirse, yerel ya da bölgesel konfederasyondaki çoğunluğun kendi konfederal konseyini devreye sokarak bu tür

¹⁰⁴ “Önemli olan bir konseyin delegasyona dayanması, kurayla seçilmiş ya da geçici bir şekilde oluşturulmuş olması değil, politika formüle edip edemeyeceğidir. Konseyler tamamen idari sorumluluklarla sınırlıysalar –makul bir ihtiyatlılık düzeyi, kamu denetimi ve meclisin konsey üyelerini geri çağırma ve rotasyona tabi tutma hakkı olduğunda– bunun pek az önemi vardır. Böylelikle dar işlevleri, güçlerini ve sınırlarını tanımlayacaktır. Bir kez net bir şekilde tanımlandıktan sonra, bu sınırların aşılıp aşılmadığını ve konseyin meclisin karar alma güçlerine tecavüz edip etmediğini belirlemek zor olmayacaktır. Bazı işlevlerin ne zaman ifa edildiğini ve gereksiz idari toplulukların ne zaman dağıtılabileceğini kararlaştırmak da güç olmayacaktır. Amansız bir sorumluluk sistemi, idari grupları büyük ölçüde karar alma meclislerinin insafına bırakacak, böylelikle konseyleri tamamen eşgüdüm işlevleriyle kısıtlayan sınırları güçlendirecektir” (Bookchin, 1994, s. 480).

davranışları önleme hakkı vardır. Bu, demokrasiyi yadsımak demek değildir, herkesin yurttaş haklarını tanımak ve bölgenin ekolojik bütünlüğünü devam ettirmek üzere ortak bir anlaşma imzalamasıdır” (Bookchin, 2015b, s. 136).

Halk meclisleri ile konfedere konsey meclisleri tarafından işler kılınan özgürlükçü yerel yönetim siyaseti, merkezi devlet yönetimlerinin doğal ve toplumsal dünyaya uyguladıkları us-dışı baskılara son vererek ussal ve ekolojik dengeli bir toplumun yaratılmasına öncülük eder. Bu siyasi anlayışın yerelci karakteri, merkezi devlet yönetimlerinin başkentlerinde gizemleştirilen toplumsal dünyanın yönetim işlerine sıradan insanların dahi anlayabileceği ve yön verebileceği bir açıklık kazandırır. Yerel yaşamın denetimi bu yaşama aşına olan kişilerin eline geçeceği için, toplumların yönetim işleriyle ilgili en doğru kararların alınma fırsatı doğar. Doğrudan demokrasi anlayışı ise, bu fırsatın değerlendirilmesine engel olabilecek her dolayım ilişkisini ortadan kaldırarak, yönetim işlerini yurttaşların katılımcı bir politika temelinde; ‘şimdi ve burada’ yürüttükleri bir etkinlik haline getirir. Konfederalist yönetim sistemi ise, toplulukların dar görüşlülüğe ve içe kapanıklığa sapmalarını engelleyerek diğer topluluklarla eşgüdümlü olan bir yönetim sistemini yaşatmalarına ve dolayısıyla merkezi devlet yönetimlerine meydan okuyacak geniş çaplı bir yönetim ağını ortaya çıkarmalarına olanak sağlar (Bookchin, 2014a, s. 447). Sonuçta özgürlükçü yerel yönetim siyaseti, hiyerarşik ve baskıcı devlet yönetimlerine karşıt olarak, bireylere doğal dünyada kök bulan özgürlük temelli gelişimlerini toplumsal dünyada devam ettirebilecekleri politik bir altyapı sağlar.

5.3. TOPLULUK TEMELLİ-AHLAKİ BİR EKONOMİ

Özgürlükçü yerel yönetim siyasetinin sunduğu hiyerarşi karşıtı, doğrudan demokratik ve konfederalist bir gelişme çizgisine sahip olan politik altyapı önerisi, komünalist ideolojinin topluluk temelli-ahlaki ekonomi çağrısıyla uyumlu bir bütünselliğe erişir. Bu bütünselliğin sağlanması, komünalist ideolojinin hiyerarşik olduğu kadar sömürgeci bir karaktere de sahip olan mevcut toplumsallaşma düzeyimize olan karşıtlığını netleştirir: Komünalist ideolojinin politik düzeyde hiyerarşi karşıtlığını merkeze alan özgürlükçü yönetim anlayışı, ekonomik düzeyde sömürü karşıtlığını merkeze alan topluluk temelli-ahlaki ekonomi anlayışıyla birleşerek, bu ideolojinin merkezi devlet yönetimlerine

olduğu kadar kapitalist çıkar gruplarına da karşı gelen topyekûn ret tutumunu şekillendirir. Diğer taraftan topluluk temelli-ahlaki ekonomi önerisi, ekolojik yönelimli ve özgürlükçü bir topluluk yaşamının varoluşsal devamlılığı için ihtiyaç duyulan maddi alt yapıyı sağlayarak, akılcı bir toplumun yaratılmasına engel olabilecek maddi koşulları ortadan kaldırır. Dolayısıyla topluluk temelli-ahlaki ekonomi çağrısının, büyüme sınırları ekolojik bir yıkıma varan kapitalist piyasa toplumunu ortadan kaldırmayı ve bu toplumun yerine ekonomik olarak sömürgeci olmayan bir toplumsal gelişme düzeyini yerleştirmeyi hedeflediğini düşünebiliriz.

Komünalist ideoloji, söz konusu hedeflere ulaşmak için, temel olarak, ekonominin yerel yönetimleştirilmesini, yerel topluluk ekonomilerinin konfedere edilmesini ve üretim ile paylaşım süreçlerine doğal dünyanın ekolojik dengesini korumayı amaçlayan ve topluluk yaşamının iyiliğini hedefleyen etik kaygıların eşlik etmesi gerektiğini savunur (Bookchin, 2015b, s. 86).

Ekonominin beledileştirilmesi, yerel yaşama ait olan maddi kaynakların, mülklerin, üretim araçlarının ve ürünlerin üzerinde yerel toplulukların denetim kurması anlamına gelir. Söz konusu ekonomik denetim, ekonomik kaynakların topluluklara ait kılınması¹⁰⁵ ve üretim ile paylaşım meselelerinin topluluk yurttaşlarının belirlediği politikalara göre şekillenmesiyle işlerlik kazanır. Daha farklı ve açık bir ifadeyle, komünalist ekonomi modeli, ekonominin kontrolünün yerel yönetim kurumları aracılığıyla sağlanmasını; ekonomik kaynaklar üzerinde ve ekonomik ilişkiler hakkında yerel yönetim kurumlarının söz sahibi olmasını amaçlar. Bu anlayışa göre ekonomik kaynakların sahipleri ya da ekonomik kontrolün uygulayıcıları yerel yönetim kurumları; yerel ve bölgesel düzeyde iş gören topluluk meclisleri; daha net bir ifadeyle, yerel yönetim kurumlarını aktif tutan öz-bilinçli topluluk yurttaşlarıdır.

¹⁰⁵ Ekonomik kaynaklarla kast edilen mülkiyet, “(devlet iktidarını iktisadi iktidar ile tahkim etmekten başka bir şey olmayan) millileştirme (özel girişimci haklarını ‘kolektif’ bir form dâhilinde yeniden düzenlemekten ibaret olan) kolektifleştirme ya da (rekabetçi piyasa ekonomisinin yeniden oluşmasına olanak tanıyan) özelleştirme yerine beledileştirilecektir” (Bookchin, 2015b, s. 197). Dolayısıyla komünalist toplumda toprak, fabrikalar, işlikler de dâhil olmak üzere hiçbir mülk, özel kişi ya da grupların elinde olmayacaktır.

Komünalist ekonomi modelinde izlenecek ekonomik politikalar, “topluluğun bütünü tarafından –yani yurttaşların yüz yüze ilişki içinde, birbirinden ayrılan mesleğe dayalı özel çıkarların ötesine geçerek genel çıkarlar doğrultusunda çalışmasıyla– oluşturulur” (Bookchin, 2014a, s. 401). İnsanlar karar alma süreçlerine “işçi, çiftçi, teknisyen, mühendis ya da meslek erbabı olarak değil; yurttaş olarak katılır” ve topluluklarının genel çıkarları için gerekli olan ekonomik etkinliklerin yönlendirilmesi için politikalar üretirler (Biehl, 2016, s. 122). Bu politikalar, toplulukların üretim ve paylaşım konularının tamamını kapsayacak biçimde ve demokratik usuller doğrultusunda üretilir ve yürürlüğe konulur.

Diğer taraftan komünalist ekonomi modeli, daha geniş coğrafyalardaki ekonomik hayat için, yerel ekonomilerin konfedere edilmesi gerektiğini savunur. Ekonomik konfederalizasyon, yerel toplulukların maddi kaynaklar üzerindeki denetimde ve oluşturulan ekonomik politikalarda ortaklaştırmaları anlamına gelir ve halk meclislerine bağlı olarak çalışan konfedere konseyler aracılığıyla icra edilir. Konsey üyeleri bağlı oldukları toplulukların ekonomik çıkarları için komşu topluluklarla görüşmeler ve kendilerine halk meclislerinde verilen talimatlara uygun düşen anlaşmalar yaparlar. Bu anlaşmalar, topluluklar arası ekonomik hayat için bağlayıcı politikaların üretilmesini ve yürürlüğe konulmasını sağlar.

Ekonomik yaşamın konfederalizasyonu ile birlikte, büyük çaplı ekonomik projelerin hayata geçirilmesi, yerel bir topluluk için fazla olan maddi kaynakların komşu topluluklarla paylaşılması, yerel bir topluluğun kendi ihtiyaçlarını karşılama konusunda karşılaşabileceği eksikliklerin telafi edilebilmesi ve ekonomisini yanlış politika veya uygulamalarla yürütmeye başlayan bir topluluğun engellenebilmesi mümkün hale gelir. Bu bakımdan konfedere edilmiş ekonomik yaşam, konfedere edilmiş politik yaşamın sağladığı avantajlara benzer olacak biçimde, topluluklar arası karşılıklı bağımlılığın kurumsal bir yapıyla desteklenmesi sağlayarak, toplulukların dar görüşlülüğe saplanmadan geniş kapsamlı bir ekonomik yaşamı inşa edebilmelerine olanak sağlar.

Ancak komünalist ekonomi modelinin mevcut kapitalist ekonomiler üzerindeki üstünlüğü, onun ekonomiyi beledileştirmesi ya da konfedere etmesinden çok,

ekonomiye ahlaki bir karakter kazandırmasıyla gerçekleşir. Burada olan şey, ekonomik süreçlere ve ilişkilere doğanın, toplulukların ve yurttaşların iyiliğini gözeten etik bir anlayışın yedirilmesidir. Öyle ki bu etik, kapitalist piyasa ilişkilerinin dayandığı ‘büyü ya da öl’ veya ‘benden sonrası tufan’ anlayışının yerine, ekonomik olarak ekolojik uyumu, sömürü karşıtlığını ve ortak refah bilincini merkeze alan iyicil bir anlayışı geçirir.

Ahlaki ekonomi modeline dayandırılarak yürütülen üretim süreçleri, öncelikli olarak, ekolojik uyumdan yana olacaktır. Bu ekonomi modelinde doğal dünya, üretim için sömürülecek maddesel bir toplam olarak değil, verimli ve sürdürülebilir bir üretim sürecinin işletilmesine olanak sağlayan doğurgan bir kaynak olarak görülecektir. Enerji üretimi için güneş, rüzgâr ve su gücüne dayanan enerji sistemleri tercih edilecek; doğaya zarar veren fosil yakıtların kullanımına dayanan enerji sistemleri kullanılmayacaktır. Atıklar, doğal dünyaya verilen zararın en aza indirgenmesi amacıyla, karışım haline getirilecek ve yeniden kullanılmak üzere işlenecektir. “Toprak, ekolojik bir biçimde değerlendirilecektir; örneğin, ağaç yetişmesine uygun olan yerlere ormanlar dikilecek, ekin yetişmesine uygun olan yerler ise meyve, sebze ve tahıl üretiminde kullanılacaktır. Meyve bahçeleri ve çevrelerindeki ağaçlar bollaştırılacak ve çok sayıda canlının çeşitlilik içinde barındırılması sağlanacaktır; öyle ki, kurulacak olan doğal denge sayesinde artık tarım ilaçlarına gerek kalmayacaktır. Bazı bölgeler de yaban yaşam için ayrılacaktır” (Bookchin, 2013b, s. 218).

Diğer taraftan üretilen nesneler, hakiki insan ihtiyaçlarının merkeze alındığı bir sistemle üretilecektir. Malların uzun ömürlü ve kaliteli olması sağlanacak; üretimde nicelikten çok nitelik desteklenecektir. “Emekten tasarruf etmeye yarayan gereçlere –bunlar bilgisayarlar ya da otomatik makinalar olabilir– büyük bir önem verilecektir: Bu gereçler sayesinde insanlar gereksiz çalışmadan kurtulacak, kendilerini bireyler ve yurttaşlar olarak yetiştirmekte kullanabilecekleri, başkaları tarafından biçimlendirilmemiş bir boş zamana kavuşacaklardır” (Bookchin, a.g.e, s. 218-219).

Üretim, kolektif bir biçimde gerçekleştirilecek ve ürünlerin paylaşımı da adil bir bölüşüm sistemiyle sağlanacaktır. ‘Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar’

ilkesi, bu sistemin rehber ilkesi olacaktır (Bookchin, 2015b, s. 138-139). Dahası, topluluk yurttaşları –ortak üretim fonuna ne kadar katkı yaptıklarına bakılmaksızın– hayatın devamı için ihtiyaç duyulan üretim araçlarına kolaylıkla ulaşabilecek; topluluk bu hakkı indirgenemez asgari bir hak olarak garanti edecektir.

Daha da önemlisi ahlaki ekonomi modeli, kapitalist piyasa toplumu içinde iki zıt kutbu temsil etmek üzere bir araya gelen ‘alıcı’ ve ‘satıcı’ arasındaki kutuplaşmaya son vererek, yurttaşlara, ‘pratikte hem alıcının hem de satıcının ‘sınırsız ihtiyaçlar’ karşısında ‘kıt kaynaklar’ için karşı karşıya gelmiş rakipler olduğunu değil, zengin bir karşılıklılık anlayışı temelinde bir araya gelen kişiler olduğunu ve bu halleriyle topluluklarının bütünsel kalkınmalarını sağladıklarını öğretecektir: “Alıcı ve satıcının birbirinin esenliği konusunda kaygı duyması için, birbirine karşı sonuna kadar sorumluluk hissetmesi için ve birbirinin esenliği karşısında tarafların derin bir yükümlülük duygusuyla kenetlenmeleri için ekonomik eksenin yerini tamamıyla etik bir eksen” alacaktır (Bookchin, 2017, s. 77). Daha genel ifadelerle, ahlaki ekonomi modeli, kapitalist piyasa toplumunun karakteristik özellikleri içerisinde olan kar hırsı yerine ortak refah bilincini, satmanın yerine paylaşmayı, rekabetin ve aldattıcı bir bağımsızlığın yerine karşılıklılığı ve karşılıklı bağımlılığı –karşılıklı özdeşleşme ve kişisel tamamlayıcılık duygusuyla özen, sorumluluk ve yükümlülük hislerini– getirecektir (Biehl, a.g.e, s. 137).

Sonuç olarak topluluk temelli-ahlaki ekonomi modeli, insanlığa yerel ve bölgesel düzeyde yürütülen ekonomik etkinlikler için etik kaygılarla koşullanmış kurumsal bir ekonomik yaşam modeli sunmaktadır. Söz konusu ekonomik yaşam modeli, ekolojik bakımdan sürdürülebilir bir anlayışı ekonomik kalkınmanın odağından ayırmadan ve insanların kendi geçimlerini sağlarken ait oldukları topluluklarla bütünleşmelerini sağlayarak kapitalist piyasa toplumunun yarattığı sömürgeci düzenin alternatifi haline gelecektir. Bu alternatif ekonomik modelle birlikte, kapitalist çıkar gruplarının daha fazla kar elde etme amacıyla her geçen gün daha da yoğunlaştırdıkları doğal dünya sömürsü son bulacaktır. Bunun yerine ekolojik uyumu şart koşan ekonomik bir büyüme anlayışı geçirilecek ve insanlık ile doğal dünya arasındaki ilişkilere tahakkümü ve sömürüyü dışarıda bırakan bir karşılıklı duyarlılık kazandırılacaktır. Daha da önemlisi, insanların kapitalist piyasa toplumunun yarattığı sahte ihtiyaçlara ulaşmayı

bireysel gelişim süreçleri için dönüm noktası olarak kabul etmeye alıştırıldığı, ancak gerçekte, kendi yaşamlarının sınırlı sayıda kişinin daha fazla kar elde etmesi uğruna kurban ettirildiği kronikleşmiş bir sistem, komünalist ekonomi modelinin uygulamaya geçirilmesiyle birlikte ortadan kalkacak ve bunun yerine insanların ekonomik kaygılardan bağımsız bir biçimde kendi bireysel potansiyellerini keşfedebilecekleri ve yaşamlarını bu potansiyellerin gelişimine adayabilecekleri maddi bir rahatlık ortamı yaratılacaktır.

5.4. NE YAPMALI?

Bookchin'in toplumsal dünyanın yönetimi için önerdiği komünalist toplum modelinin uygulanabilmesi, merkezi devlet yönetimleri ile kapitalist çıkar gruplarına karşı yürütülecek toplumsal bir mücadele süreciyle ve bu mücadele sürecinin sonunda mümkün olacaktır. Söz konusu mücadele süreci, komünalist toplum idealini benimseyen öz-bilinçli yurttaşların bir araya gelerek oluşturacakları politik bir hareketle sağlanacak ve bu hareketin toplumsal özgürlükler lehine elde edeceği kazanımlarla olgunlaşacaktır. Dolayısıyla bu noktada yönelmemiz gereken nihai meseleler de komünalist toplum modelini uygulamayı hedefleyen özgürlükçü yerel yönetim hareketinin biçim ve işleyiş bakımından nasıl bir karaktere sahip olacağı ve komünalist toplum idealine varmak için hangi yolları takip edeceği hakkında olacaktır.

Öncelikli olarak vurgulanması gereken nokta, özgürlükçü yerel yönetim hareketinin yerel topluluk yaşamına dayanan bir karakterinin olduğudur: Hareketin öz-gücü, yerel topluluk yaşamına üye olan bireylerin kendi toplulukları içerisinde, 'sürekli, yapılandırılmış ve geniş ölçüde programatik' bir temelde örgütlenmesiyle sağlanacaktır. Hareketi temsil edecek olan örgütsel yapı da bu temellere uygun düşecek bir biçime sahip olacaktır: Özgürlükçü yerel yönetim hareketi, komünalist hedeflere ulaşmak için, yerel topluluk yaşamı içerisinde gelişen yüz yüze ilişkilere dayalı olarak kurulacak olan, *ilişki grupları* ağını kullanacaktır:

Bookchin'in 1920'li dönemlerde İspanya'da etkili olmuş anarşist hareketten ödünç aldığı ilişki grubu terimi, "sadece ortak eylemler ve hedefler değil; birbirleri arasında

yeni özgürlükçü toplumsal ilişkiler geliştirme, birbirlerini eğitme, sorunlarını paylaşma ve hiyerarşik olmayan, cins ayrımı tanımayan etkinlikler kadar bağlar da yaratma ihtiyacı dolayısıyla bir araya gelen onlarca kardeşin adeta bir komün ya da aile gibi oluşturduğu sürekli, içten ve ademimerkezi” toplulukları tanımlar (Bookchin, 2013a, s. 73). Bookchin’e göre “bir emir-komuta sistemi içinde, yapının bütün parçalarının mekanik olarak ona eklendiği, merkezi ve bürokratik iskeletiyle parti tipi örgütlenmenin aksine, ilişki grubu gerçek anlamda ekolojik bir varlık olarak sahici yerelliği içinde kurulan bir çoğalma ve bütünleşme bağıdır” (Bookchin, a.g.e, s. 73-74).

Yurttaşlar, ilişki grupları içerisinde gerçekleşen doğrudan ilişkiler aracılığıyla kişisel ve toplumsal farkındalıklar edinerek hem yeni bir benlik oluşturma sürecine girerler hem de komünalist ideallerin gerçekleşmesi için mücadele eden politik bireylere dönüşürler. Burada olan şey, özgür bir benlik oluşturma sürecine komünalist ideallerin eşlik ettirilmesi ve yurttaşların bireysel gelişim süreçleri ile toplumsal değişim süreçlerinin birlikte ilerletilmesidir: İlişki grupları bir taraftan grup üyelerinin hiyerarşi ve tahakküm olgularından bağımsız olan yeni bilinçlilik düzeylerine erişmelerini ve yeni davranış örüntüleri kazanmalarını sağlarken, diğer taraftan grup üyelerini toplumsal mücadele süreçlerine katılarak toplumsal değişimlere öncülük edebilecek politik özneler haline getirir.

‘Özerkliklerinden ya da eşsiz oluşlarından feragat etmeksizin, bölgesel ve ihtiyaç duyulduğunda ulusal düzeyde ilişki ağları, federasyonlar ve iletişim sistemleri kurabilecek’ olan ilişki grupları, komünalist ideolojinin rehberliğiyle oluşturulmuş belli türden politik programları kullanarak toplumsal değişimleri gerçekleştirirler (Bookchin, a.g.e, s. 336-337). Bu programlar, kısa bir zamanda gerçekleştirilebilecek asgari hedefler ile gerçekleşmesi zaman gerektiren azami hedefleri içerebilecek şekilde oluşturulur¹⁰⁶ ve hareket, kendi adımlarını, asgari hedeflerin azami hedeflere bağlanması gerekliliğini –asgari hedeflerin azami hedefleri doğurması; desteklemesi gerektiğini– göz önünde bulundurarak atar. Bu doğrultuda, hareketin zaman kaybetmeden atabileceği “minimal adımlar arasında halk meclislerini ve kent

¹⁰⁶ “Asgari talepler mevcut sistemde hemen yerine getirilebilecek taleplerdir; belirli ve somutturlar. Buna karşın azami talepler daha geneldir; grubun en nihayetinde yaratmayı ümit ettiği rasyonel toplumu meydana getirirler” (Biehl, 2016, s. 81).

meclislerini öneren –bunlar başlangıçta sadece moral bir işleve sahip olsalar bile– Sol-Yeşil beledi hareketlerin başlatılması ve bu meclislerin ve diğer halk kurumlarının davasını ileri noktalara taşıyacak kasaba ve kent meclisi üyelerinin seçimi yer” alabilir. “Bu minimal adımlar kademe kademe konfederal organların oluşmasına ve gerçek anlamda demokratik nitelik taşıyan yapıların giderek meşruiyet kazanmasına yol açabilecek” radikal değişimlerin zemini haline getirilebilir (Bookchin, 2015b, s. 141). Başka bir asgari talep “bölgedeki mega marketlerin ve alışveriş merkezlerinin istilasına son vermek olabilir. Azami talep ise, piyasa ekonomisini ahlaki bir ekonomiyle –kar yerine ihtiyaçlarla ilgilenen bir ekonomiyle– değiştirmek olacaktır” (Biehl, a.g.e, s. 81).

Bir taraftan harekete toplumsal bir görünürlük kazandıracak ve diğer taraftan da hareketin minimum ve maksimum hedeflerinin gerçekleşmesini hızlandıracak olan bir diğer stratejik hamleyse, hareketin, yerel yönetim kurumları için yapılan seçimlere adaylar göstermesi olacaktır (Bookchin, 2013c, s. 112). Farklı bir ifadeyle hareket, toplumsal iktidarın ele geçirilmesi için, yerel yönetim kurumları üzerinde denetim sağlamayı politik programının merkezine alacaktır. Kazanılan yerel yönetim iktidarı, kent tüzüklerinin değiştirilmesi ve halk meclisleri ile kent konseylerinin kurulması için kullanılacaktır. “Bir dizi belediye Komünalist temelde demokratikleştikten sonra konfederasyon çatısı altında beledi birlikler oluşturacak ve ulus-devletin rolüne meydan okuyacak, halk meclisleri ve konfederal konseyler marifetiyle de iktisadi ve politik yaşam üzerinde denetim kurmaya çalışacaktır” (Bookchin, a.g.e, s. 56).

SONUÇ

1. ÇALIŞMANIN ÖZETİ

Bu çalışmanın giriş bölümünde, insanlığın kendisiyle ve doğal dünyayla kurduğu ilişkilerin, ekolojik bir bunalımın/krizin yaşanmasına neden olduğunu belirtmiştik. Aynı satırlarda, bu krizin yerkürenin ve içinde barındırdığı yaşam türlerinin geleceğiyle ilgilenen felsefi araştırmalar üzerindeki etkisine işaret etmiş ve bu etkiyi yaptığımız bir çağrıyla somutlaştırmıştık. Söz konusu çağrı, her felsefi araştırmanın temelinde bulunan entelektüel merak unsurunun, ortak geleceğimizle ilgilenen herhangi bir felsefi araştırmanın yola koyulabilmesi –ya da gerçekçi bir araştırma olarak dikkate alınabilmesi– için artık yeterli olamayacağını ve bu nedenle ortak geleceğimizle ilgilenen her felsefi araştırmanın, insani bir sorumluluk bilinciyle de desteklenmesi gerektiğini ifade etmekteydi.

Devamında, yaptığımız çağrının gerekli bir çağrı olduğunu vurgulamak için, mevcut ekolojik krizin –hem toplumsal alanda hem de doğal yaşam alanlarında– şimdiye kadar gözlenen ve yakın bir gelecekte de devam edecek olan olumsuz sonuçlarından söz etmiştik: Geniş çaplı bir ekolojik ve toplumsal yıkıma işaret eden bu ihtimallere karşılık olarak, işler kılınmasını tavsiye ettiğimiz sorumluluk bilinciyle birlikte kaybedebileceğimiz saf entelektüel merakın karşılığında kazanabileceğimiz şeyin, ortak geleceğimiz olduğunu vurgulamıştık.

Daha sonra, sözünü ettiğimiz ekolojik krizin sanıldığı kadar ciddi boyutlarda gerçekleşmediğini öne çıkaran bir takım görüşlerin bulunduğu, ancak söz konusu görüşlere karşıt bir biçimde, krizin gerçekçi temellerini ve olası sonuçlarını göz önünde bulundurarak, krizi farklı düşünsel düzeylerde ele alan ve farklı çözüm önerilerinde bulunan birçok görüşün ekoloji hareketi içerisinde ortaya çıktığına dikkat çekmiştik: Ekoloji hareketini oluşturan söz konusu görüşleri, düşüncelerini yönlendiren ortak akıl yürütme biçimlerini ve benzer çözüm önerilerini ölçüt olarak kategorize edilebileceğimizi ve böyle bir işlemin söz konusu görüşlerin insan-merkezci dünya görüşü ile çevre-merkezci dünya görüşüne olan yakınlıklarını göz önünde

bulundurmakla gerçekleştirilebileceğini öne çıkarmıştık. Bu doğrultuda çalışmanın, sözü edilen dünya görüşlerinin katı özelliklerini ekoloji hareketine taşıyan çevreci eğilimlere ve derin ekoloji temelli yaklaşımlara karşıt bir temelde gelişen, Bookchin'in toplumsal ekoloji merkezli görüşleriyle ilgilendiğini ifade etmiştik. İlgimizi, Bookchin'in ekolojik sorunların neden ortaya çıktığı ve nasıl ortadan kaldırılabilceği hakkında; felsefi, tarihsel ve ideolojik düzeylerde ortaya koyduğu belirlenimleri ve söz konusu belirlenimler altında yürüttüğü tartışmaları açığa çıkarmakla sınırlandırmıştık.

Toplumsal ekoloji yaklaşımı için geliştirdiğimiz giriş bölümündeki ilk genel sunumda, Bookchin'in ekolojik sorunların çözümü için ortaya koyduğu bir yol haritasından söz etmiştik. Söz konusu yol haritası üzerinden geliştirdiğimiz sunumun bizlere söylediklerini şu şekilde özetleyebiliriz: Bookchin ekolojik sorunlara, mevcut durumda merkezi devlet yönetimleri ve kapitalist çıkar grupları tarafından temsil edilen/korunan, hiyerarşik ve kapitalist toplumsallaşmanın neden olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu güçler, doğal dünyayı tahakküm altına alarak üzerinde geniş bir sömürü ağını işler kıldıkları için ekolojik sorunlar yaşanmaktadır. Diğer taraftan Bookchin, söz konusu tahakküm ve sömürünün, aynı güçlerin toplumsal dünyaya uyguladıkları tahakküm ve sömürünün bir devamı olarak ortaya çıktığını düşünmektedir: Bu bakımdan ekolojik sorunlar, aslında toplumsal sorunların bir devamı olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, ekolojik sorunların kalıcı bir biçimde çözümü için toplumsal dünyadaki tahakküm ve sömürü ilişkilerine son verilmelidir. Buysa, mevcut hiyerarşik ve kapitalist toplumsallaşma biçimine son vererek hiyerarşi karşıtı, ekolojik uyumu gözeten, eşitlikçi ve özgürlükçü bir toplumsallaşma düzeyine ulaşmayı gerektirmektedir. Bookchin'e göre bu düzeye, ekoloji hareketi ile diğer toplumsal mücadele geleneklerinin ortaklaşa bir biçimde sahiplenebileceği –kurucusunun kendisi olduğu– komünalist ideoloji aracılığıyla ulaşmak mümkündür.

Yaptığımız genel sunumun sonucu bizlere, Bookchin'in bu görüşlerini, oldukça geniş bir düşünsel matrisi tanımlayan toplumsal ekoloji yaklaşımı içerisinde geliştirdiğini söylemekteydi: Söz konusu düşünsel matriste; ekoloji hareketi içerisindeki farklı yaklaşımlara ve farklı toplumsal ideolojilere karşı yapılan eleştirilerin, diyalektik doğalcılık öğretisinin, hiyerarşi olgusu ve hiyerarşik-sömürgeci toplumsallaşmanın

tarihsel gelişimi üzerine, felsefi ve tarihsel düzeylerde yapılan araştırmaların, tarihsel gerçeklikte ve günümüzde hiyerarşiler ve çıkar odakları tarafından temsil edilen tahakküm mirasına karşıt özelliklere sahip olarak gelişen; özgürlük mirası üzerine yapılan tarihsel araştırmaların ve komünalist ideolojinin bulunduğunu söylemiştik.

Genel sunuma başlamadan hemen önce öne çıkarttığımız inancımızı da şu cümlelerle hatırlatabiliriz: Ekolojik ve diğer toplumsal sorunlarımızın çözümü için yapılması gereken bilgi-kuramsal bir tercih, toplumsal ekolojiden yana olmalıdır. Diğer bir ifadeyle, farklı biçimler altında yürütülen toplumsal mücadele süreçlerine rehberlik edebilecek en uygun görüş, sahip olduğu bilgi-kuramsal temel ve çözüm önerilerinin yeterliliği sayesinde, Bookchin'in toplumsal ekoloji görüşüdür.

Giriş bölümünde ayrıca, sonuç bölümünde yerine getirilmek üzere, Joel Kovel'in toplumsal ekolojiye yaptığı eleştirilerin paylaşılacağı, Kovel'in eleştirileriyle bağlantılı olarak, toplumsal ekolojinin Anarşist ideolojiyle olan ortaklıklarının ve farklılıklarının ele alınacağı ve ekolojik sorunlar ile diğer toplumsal sorunların çözümü hakkında nihai bir değerlendirmenin yapılacağı sözünü vermiştik.

Çalışmanın hedeflerini ve temel savusunu takip ederek ortaya koyduğumuz ilk bölümde, ekoloji hareketinin tarihsel gelişimiyle; söz konusu gelişimi var eden ve sürdüren bazı ekolojik yaklaşımlarla, sözünü ettiğimiz ekolojik yaklaşımların kategorizasyonu ve Bookchin'in çevreci eğilimlere ve derin ekoloji temelli yaklaşımlara yönelttiği eleştirilerle ilgilenmiştik.

Bölümde, H. David Thoreau ve J. Muir tarafından temsil edilen Amerikan çevre-korumacılığını ve bir dizi çevreci kulübün/derneğin çabasını hariç tutarak, insanlığa dönük ilk ciddi ekolojik uyum çağrılarının 20. yüzyılın ortalarında yapılmaya başladığını belirtmiştik. Bu çağrılar, söz konusu dönemden günümüze kadar gelen süreç içerisinde ortaya çıkan ve ekolojik sorunları farklı kaygılar ve kavrayışlar üzerinden ele alarak çözüm önerilerinde bulunan bağımsız görüşler ve bilimsel çalışmalar tarafından yoğunlaştırıldığından bahsetmiş; insanlığa ait ekolojik bilincin ulusal ve uluslararası ölçekte etki gücüne sahip olan çevreci topluluklar, eylemler,

konferanslar, sözleşmeler ve kurumsal örgütlenmeler aracılığıyla ileriye taşındığını ifade etmiştik.

Ekoloji hareketi içerisindeki yaklaşımları insan-merkezli ve çevre-merkezli dünya görüşünün temel öncüllerini benimseme şekillerine göre; (katı) insan-merkezci görüşler, (katı) çevre-merkezci görüşler ve ılımlı görüşler olarak birbirlerinden ayırt etmiştik.

Diğer taraftan ilk bölümü, Robin Hannel'in öne çıkardığı "dost ve düşman ayrımında bulunma" yöntemine başvurmayı, toplumsal ekolojinin formülasyonunu başlatmak için de düşünebileceğimizi belirterek geliştirmiştik. Söz konusu yöntemi kullanarak, Bookchin'in çevreci eğilimlere ve derin ekoloji temelli yaklaşımlara yönelttiği eleştiriler üzerinden, toplumsal ekolojinin düşmanlarını ayırt etmiş ve bu yolla yöntemin içerdiği riskle yüzleşerek toplumsal ekolojinin düşünsel temellerine ulaşmıştık. Ancak Hannel'in yöntemini kullanmanın sağlayabileceği kazanımlar arasında olan ve yöntemin içerdiği riskin üstesinden gelmek olarak belirlediğimiz kazanım hakkında yürüttüğümüz tartışmayı yarıda bırakmış ve bu tartışmanın sonuç bölümünde tamamlanacağını belirtmiştik.

İkinci bölümde, bu bölümden önce genel ifadelerle çerçevesini oluşturduğumuz toplumsal ekolojinin detaylandırılmış araştırılmasına geçmiştik. Bu bölümde, toplumsal ekolojinin çekirdeğinde bulunan, Bookchin'in diyalektik doğalcılık öğretisiyle; diyalektik nedensellik nosyonu ve diyalektik düşünceyle, Bookchin'in ekolojik doğa-insan-toplum anlayışıyla, diyalektik doğalcı etikle, diyalektik tarih kuramıyla; komünalist ideolojinin felsefi ve tarihsel temelleriyle ilgilenmiştik. Bu bölümde –sınırlı anlamıyla– diyalektik doğalcılık öğretisinin, doğal dünyanın bütünsel gelişimini insan türünün ve toplumsal dünyanın gelişim sürecini içerecek şekilde –diyalektik aklın rehberliğinde– açıklayan, felsefi ve bilimsel temeller üzerinden geliştirilen ekolojik bir doğa felsefesi olduğunu; bu doğa felsefesinin felsefi temellerinin özellikle Aristoteles, Diderot ve Hegel'in görüşlerinden, bilimsel temellerininse evrim kuramından destek alınarak kurulduğunu görmüştük. Bu doğa felsefesi aracılığıyla Bookchin, doğal dünyayı toplumsal dünyaya karşıt bir gerçeklik olarak konumlandırmadan ya da iki

dünyadan birini diğerine indirgmeden, bütüncül bir doğa imgesi yaratmış ve insan türüne söz konusu imge içerisinde ekolojik bir konum açmıştı.

Devamında, Bookchin'in diyalektik doğalcılık öğretisi içerisinde gerçekleştirdiği kuramsal derinleşmeler aracılığıyla, diyalektik doğalcılık öğretisinin bir toplumsal gelişme kuramı ve etik bir öğreti haline geldiğini görmüş; Bookchin'in diyalektik tarih kurgusunun ve komünalist ideolojisinin ilksel temellerine ulaşmıştık.

Hatırlanacağı üzere Bookchin, diyalektik doğalcı etiğin ussal temellerine; *diyalektik olması-gerekene* dayanarak, hem toplumsal dünyanın akılcı bir temelde gelişip gelişmediğini soruşturabileceğimiz ussal/etik bir zemin yaratmış hem de *olması-gereken* bir toplumsallaşma düzeyini, insanlığın gerçekleştirmesi gereken bir hedef olarak ilgimize sunmuştu: Bookchin bu hedefe ulaşmak için insanlığın, *us-dışı tarihi olayların* faili ve koruyucusu olan *tahakküm mirası* karşısında, *ussal bir tarihsel ilerleme çizgisini* temsil eden *özgürlük mirasını* desteklemesi gerektiğini; tahakküm mirasının modern sahipleri ve bekçileri olan merkezi devlet yönetimlerini ve kapitalist çıkar gruplarını alaşağı ederek, hiyerarşi-karşıtı, eşitlikçi ve özgürlükçü bir politik ve ekonomik sisteme sahip olan komünalist toplum modelini toplumsal dünyada işler kılması gerektiğini savunmuştu.

Bookchin'in kendi çalışmalarında yoğun bir biçimde yer verdiği özgürlük mirasının tarihsel temsilcilerine bir örnek vermek ve dördüncü bölümde ele aldığımız hiyerarşik ve sömürgeci toplumsallaşmanın tarihsel gelişimini daha iyi anlayabilmek için yazdığımız üçüncü bölümde, Bookchin'in organik toplumlar temasını işlemiştik. Bu bölümde Dorothy Lee ve Paul Radin gibi önemli antropologların gözlemlerini ve düşüncelerini göz önünde bulunduran Bookchin'in, organik toplumların hiyerarşi karşıtı, ekolojik uyumu gözetken, eşitlikçi ve özgürlükçü yaşantıları hakkında öne çıkardığı görüşlerle ve Bookchin'in feminist kuramın katılma eğilimlerine ve teknoloji-uygarlık karşıtı primitivist görüşlere karşı geliştirdiği eleştirilerle ilgilenmiştik.

Bu doğrultuda, organik toplumlara üye olan bireylerin hem kendi aralarında hem de doğal dünyaya karşı geliştirdikleri; karşılıklı uyum, kabullenme ve tamamlayıcılığı esas alan ilişkilerini, maddi yaşantılarına ve sosyal deneyimlerine yön veren toplumsal ilkelerini, eşitsizlerin eşitliğini hedefleyen toplumsal telafi anlayışlarını ele almıştık. Bookchin'in organik toplumlar üzerine geliştirdiği görüşlerin genelinin, insan türüne karşı güvensizliğin önünü açan sosyo-biyolojik belirlenimlere karşı bir savunma olanağı yarattığını öne çıkarmıştık. Bookchin'in uygarlığın gelişiminde büyük bir paya sahip olan kadın cinsiyetinin tarihsel rolü hakkında ortaya koyduğu görüşlerinin, cinsiyetler-arası tahakkümün iki cinsiyetin lehine olacak şekilde tamamen ortadan kaldırılması için bizlere esin kaynağı olabileceğini belirtmiştik. Ayrıca Bookchin'in düşüncelerine paralel olacak bir biçimde –hem doğru bir tarihi temele sahip olmadığını hem de cinsiyetler-arası tahakkümün ortadan kaldırılmasını zorlaştıracaklarını düşünerek– hiyerarşinin kurban prototipi olarak kadın cinsiyetini belirlemenin ya da dışıl doğa kutsayıcılığına girişmenin yanlış olacağını belirtmiştik. Bölümde Bookchin'in yazı- öncesi toplumların olumsuz özellikleri hakkında yaptığı özel uyarıların, eski çağlara öykünerek uygarlık karşıtlığına varan primitivist görüşlere karşı Bookchin'in geliştirdiği karşıt tutumun bir yansıması olarak okunması gerektiğine dikkat çekmiştik. Bookchin'in düşüncelerine paralel bir biçimde primitivist öykünmelere, ekolojik sorunların gerçek kaynaklarına dikkat etmeyi ve akla olan güvensizliklerini telafi edebilecek; diyalektik akılcılığa yönelmeleri tavsiyesinde bulunmuştuk.

Dördüncü bölümde Bookchin'in hiyerarşi olgusu hakkında geliştirdiği görüşlerle, ekolojik ve diğer toplumsal sorunların ortaya çıkmasına neden olarak gösterdiği hiyerarşik ve sömürgeci toplumsallaşma modelinin tarihsel gelişimiyle, politik etkinlik ile devlet yönetme etkinliği arasında yaptığı farkın tarihsel temelleriyle, Marksizme yaptığı eleştirilerle ve Yeni-Aydınlanma ilanı ile ilgilenmiştik.

Dördüncü bölümde ele aldığımız şekliyle, Bookchin'in düşüncelerinde hiyerarşi sözcüğü, hiyerarşik bir düşünme ve yaşama biçimi ile insani ilişkilere ve uygarlığın maddi ve kültürel dönüşümüne etkide bulunan tarihsel bir kategoriyi karşılıyor ve günümüzde merkezi devlet yönetimleri ve kapitalist çıkar grupları tarafından kontrol edilen, tahakküm ve sömürü esaslı bir toplumsallaşmanın karakteristiği olarak

sunuluyordu. Bookchin bu olgunun tarihsel gelişiminin, yazı-öncesi dönemin sivil yaşamına yön veren bazı karakterlerin toplumsal yaşamda elde ettikleri toplumsal statülerle, daha doğrusu; yaşlıların, savaşçı şeflerin ve büyücü ya da şaman benzeri dinsel karakterlerin toplumsal yaşamda elde ettikleri statülerini, kendi çıkarları doğrultusunda, kurumsal ve politik bir güç haline getirmeleriyle başladığını düşünüyordu. Ona göre ilk olarak gerontokrasiler, ataerkil aile kurumu ve dinsel kurumlar tarafından toplumsal yaşama yöneltilen hiyerarşik tahakküm, ekonomi temelli toplumsal bölünmelerin yaşanmasından sonra ayrıcalıklı hale gelen ekonomik sınıfların ve devlet benzeri politik organizasyonların ortaya çıkışıyla birlikte profesyonel, sistematik bir gelişme yoluna girmişti.

Dördüncü bölümün hemen girişinde ele aldığımız Bookchin'in Marksizme yaptığı eleştiriler de hiyerarşi olgusu etrafında dönmekteydi. Bookchin Marksizmi, Marksizmin ifade ettiği toplumsal kuramın ve mevcut sorunlarımız için öne çıkardığı çözüm önerilerinin yeterli olmadığını düşünerek, eskimiş bir ideoloji olarak tanımlamaktaydı: Ona göre Marx, insanlığın ve doğanın boyunduruk altına alınma sürecinde önemli bir rol oynayan ve mevcut durum içerisindeki pozisyonunu halen koruyan hiyerarşi olgusunu fark edemediği için Marksizm, toplumsal özgürleşme kuramını ekonomist bir sınıf teorisine, devrimci idealleri de yetersiz bir takım toplumsal kazanımlara indirgemişti. Biz bu tartışmada, özellikle sınıf ötesi bir karaktere sahip olan sorunlarımızı göz önünde bulundurarak, Bookchin'in Marksizmi dar görüşlü bir ideoloji olarak tanımlamasına destek vermiş,¹⁰⁷ ancak Marx'ın hiyerarşi yerine sınıf temelli toplumsal bölünmeleri öne çıkarmasının, bulunduğu dönem itibarıyla anlaşılır ve makul olduğunu belirtmiştik.

Bookchin'in devlet olgusunun ortaya çıkışını aydınlatmak için benimsediği süreçsel yaklaşımla ilgilendiğimiz sayfalardaysa, devletin süreçsel bir varlık olduğunu göz ardı etmenin yol açabileceği sorunlara değinmiştik. Modern bireyin bilişsel tecrübelerine ve toplumsallaşma imgesine kendini ezeli ve vazgeçilmez bir olgu gibi sunan devlet

¹⁰⁷ Bu doğrultuda, ekolojik Marksistler arasında olan ve birinci bölümde görüşlerine yer verdiğimiz J. B. Foster'ın Marx'a ait diye sunduğu *metabolik çatlak teorisinin* de ekolojik sorunların nedenlerini anlamada ve çözümünü sağlamada bizlere derinlikli bir iç görü, yeterli bir vizyon sağlamadığını düşünmekteyiz.

ideolojisine kanmanın yol açabileceği söz konusu sorunlar arasında, Bookchin'in öne çıkardığı politik etkinlikte bulunma ile devlet yönetmenin birbirinden farklı şeyler olduğu gerçeğini unutmanın da; birbirleriyle, yanlış olacak şekilde, aynı şeylermiş gibi kabul edilmelerinin de bulunduğunu belirtmiştik: Bookchin, özgür yurttaşların politik etkinlikte bulunmak ve bağlı oldukları kentlerin yerel işlerini yürütmek için dâhil oldukları politik alanın, tarihsel olarak, devletçi kurumların yönetim işlerinin icra edildiği devlet alanından daha önce ortaya çıktığını belirterek, politik etkinlikte bulunma ile devlet yönetmenin birbirine karıştırılmaması gerektiği uyarısında bulunmuştu.

Hiyerarşi olgusunun anlamını ve bu olgunun insan bilincinde, toplumsal dünyada ve doğal dünyada yol açtığı sorunları daha ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız sayfalarda, Bookchin'in Yeni-Aydınlanma ilanı ile da ilgilenmiştik: Yeni-Aydınlanma ilanı bizlere, hiyerarşik ve sömürgeci toplumsallaşmanın dünya halkları tarafından sorgulanmaya başladığını bildiriyordu. Bookchin'e göre özellikle hiyerarşi; entelijansiya, orta sınıflar ve gençlikten toplumun tabanına doğru yayılan yeni bir Aydınlanma bilinci tarafından zayıflatılıyordu. Biz bu noktada, Bookchin'in Yeni-Aydınlanma ilanının dünya halklarının olağan yaşamında karşılığının olduğuna kuşkuyla yaklaşan bir aklın, – mevcut sorunlarımızın ağır yükünü hatırlayarak– bu tartışmadan en kötü ihtimalle yeni bir Aydınlanma çağrısı yaparak çıkması gerektiğini belirtmiştik.

Beşinci bölümde, tarihsel, felsefi, etik ve politik düzeylerde geliştirdiği düşüncelerle kuramsal temellerini Bookchin'in oluşturduğu ideolojiyle; toplumsal ekoloji yaklaşımının toplumsal ideolojisiyle; ekolojik ve diğer toplumsal sorunlarımızın çözümünü sağlamayı ve toplumsal dünyayı ekolojik denge ve uyum temelli, anti-hiyerarşik, eşitlikçi ve özgürlükçü bir anlayışla yeniden kurmayı hedefleyen komünalist ideolojiyle ilgilenmiştik.

Bookchin'in düşüncelerinden hareketle ilk olarak, komünalist ideoloji tarafından gözetilen hedeflere bu ideolojinin düşünsel temellerine bağlı kalınarak geliştirilecek, devrimci ve yeniden yapılandırıcı özelliklere sahip olan toplumsal bir mücadele süreciyle ulaşılabileceğini belirtmiştik. Söz konusu mücadele sürecini, komünalist

ideolojinin toplumsal dünyanın –siyasi ve ekonomik– yönetiminde gerçekleştirmeyi istediği değişiklikleri temsil eden talep ve çağrılarının yerine getirilmesi süreci olarak tanımlamıştık. Komünalist ideolojinin öne çıkardığı talep ve çağrılarının yerine getirilmesi halinde, hiyerarşik toplumsallaşmanın, toplumsal tahakküm ve sömürü ilişkilerinin modern taşıyıcıları ve uygulayıcıları olan merkezi devlet yönetimlerinin ve kapitalist çıkar gruplarının ortadan kalkacağını ifade etmiştik.

Yeni-toplumsallaşma düzeyinde toplumsal dünyanın yönetiminin, komünalist ideolojinin somut, politik boyutunu oluşturan özgürlükçü yerel yönetim siyasetiyle; yerel topluluk yaşamına üye olan öz-bilinçli yurttaşların politik etkinlik ile idari işler arasındaki önemli ayrıma bağlı kalarak kurdukları ve işler kıldıkları toplumsal kurumlarla –yani, halk meclisleri ve küresel ölçekte konfedere olabilecek konseylerle– sağlanacağını belirtmiştik. Komünalist ideolojinin hiyerarşi karşıtı, doğrudan demokratik ve konfederalist bir gelişme çizgisine sahip olan politik altyapı önerisinin, yine komünalist ideolojinin teklif ettiği; özgürlükçü yerel yönetim siyasetinin ilke ve uygulamalarına bağlı olarak işletilen topluluk temelli-ahlaki bir ekonomi modeliyle uyumlu bir bütünselliğe eriştiğini belirtmiş ve bu modelin sunumunu gerçekleştirmiştik.

Beşinci bölümün son başlığı altında ise, komünalist ideoloji destekçilerinin bir araya gelerek yükseltecekleri özgürlükçü yerel yönetim hareketinin, toplumsal mücadele süreci içerisinde atabileceği farklı adımlardan söz etmiştik. Atılabilecek adımlar arasında; halk meclislerinin ve kent konseylerinin kurulmasını öneren Sol-Yeşil beledi hareketleri başlatmanın, asgari ve azami hedeflerin yer aldığı politik programlara göre hareket eden *ilişki grupları* ağını kurmanın ve yerel yönetim kurumları için yapılan seçimlere aday göstermenin bulunduğunu belirtmiştik.

Geldiğimiz noktada geriye; Joel Kovel’in Bookchin’in görüşleri üzerinden toplumsal ekoloji yaklaşımına yaptığı eleştirileri paylaşmak ve bu eleştirilere karşı savunma yapmak, Kovel’in eleştirileriyle bağlantılı bir biçimde, toplumsal ekolojinin Anarşist ideolojiyle olan ortaklıklarını ve farklılıklarını ele almak, Hannel’in dost ve düşman ayrımında bulunma yöntemiyle ilgili olarak birinci bölümde başlatıp yarım bıraktığımız tartışmayı sonlandırmak ve ekolojik sorunlar ile diğer toplumsal sorunların çözümü hakkında nihai bir değerlendirme yaparak çalışmamızı sonlandırmak kalmıştır.

2. JOEL KOVEL'İN TOPLUMSAL EKOLOJİ ELEŞTİRİLERİ, ELEŞTİRİLERE CEVAP ve ANARŞİZMLE AYRILAN YOL

Ekolojik sorunların kaynağını doğaya uygulanan toplumsal tahakküm ve sömürü ilişkilerinde arayan ve söz konusu arayışını Marx'ın ekonomi temelli sınıf teorisini ve toplumsal özgürleşme projesini merkeze alarak geliştiren Kovel, bu yönleriyle eko-sosyalist geleneğin modern temsilcilerinden biri olarak kabul edilebilir: O, doğaya uygulanan toplumsal tahakkümün tarihte ilk olarak kadın cinsiyetine uygulanan toplumsal tahakkümün bir devamı olarak ortaya çıktığını ve eril mizaca sahip olan bu tahakkümün, geldiğimiz noktada kapitalist sermayenin yıkıcı özelliklerini de bünyesine katarak ekolojik sorunların ortaya çıkmasına neden olduğunu düşünmektedir (Kovel, 2015, s. 161). Dolayısıyla Kovel'e göre ekolojik bir çözüm de kapitalist ekonomi ilişkilerinin (mücadele değeri rejiminin) ve toplumsal tahakkümün ortadan kaldırılmasıyla mümkün olacaktır. Buysa, ekolojik birlikler, direniş toplulukları, alternatif medya toplulukları ve eko-sosyalist partiler aracılığıyla geliştirilecek toplumsal bir mücadele süreciyle hedeflenen sosyalist devlet mekanizmasının devrimci bir kuruluşuyla gerçekleşecektir¹⁰⁸ (Kovel, a.g.e, s. 282-299 arası).¹⁰⁹

Düşünsel ardyöresi ve mevcut sorunlarımızın çözümü için neler yapılması gerektiği hakkında ortaya koyduğu çözüm vizyonu, genel olarak belirttiğimiz biçimde olan Kovel, toplumsal ekolojiyi, bir toplumsal eleştiriyle başlayarak bu eleştiriye siyasi bir dönüşüm çağrısında bulunmaya kadar sürdürdüğü için, çalışmasında ayrıca ele aldığı derin ekoloji temelli yaklaşımlara ve eko-feminizme kıyasla, radikal bir ekolojik

¹⁰⁸ Kovel "devlet benzeri bir işlevden kaçınmak söz konusu değildir; bu işlev er geç geçici meclisten, demokratik duyarlılığa sahip uygun komiteler aracılığıyla bütün topluma devredilecektir. Bu sürecin (ve genel olarak bütün sistemin) başarısı, demokrasinin toplum içinde canlı bir varlık haline gelmesiyle doğru orantılıdır" demiştir (Kovel, 2005, s. 306). Kovel'in –henüz değinmediğimiz, hiyerarşi olgusu hakkında sahip olduğu görüşlerini de hesaba katarak– toplumsal tahakkümün ortadan kaldırılması projesini, daha çok rasyonel olmayan otorite biçimlerinin ortadan kaldırılması projesi olarak gördüğünü düşünebiliriz.

¹⁰⁹ Kovel'in ekolojik sorunların kaynağında toplumsal tahakküm ve sömürü ilişkilerini görmesi, onun toplumsal ekoloji hareketine yakın olduğunu düşündürebilir. Ancak kendisi toplumsal ekoloji hareketi içerisinde değildir. Bunun nedenleri, Kovel'in toplumsal ekolojiye yaptığı eleştiriler üzerinden anlaşılacaktır. Toplumsal ekolojiyle ortak olan fikirlerin bir kafa karışıklığına yol açmaması adına bu noktada, Kovel'in ekolojik krizin etkin nedenini bulmak için, *özellikle* – insanın doğaya yabancılaşmasının çeşitli türlerinin en son örneği olarak tanımladığı– sermaye üzerine yoğunlaştığını belirtebiliriz (Kovel, a.g.e, s. 26).

yaklaşım olarak tanımaktadır: Toplumsal ekolojinin Kovelce yapılan bu formülasyonu, doğru bir formülasyon olarak kabul edilebilir.

Diğer taraftan Kovel toplumsal ekolojiyi, –devlet karşıtlığına ve toplulukçu değerlerin müdafaasına; *kendiliğindenlik* ve *doğrudan eylem* anlayışlarına dayanan bir ideoloji olarak sunduğu– 19. yüzyıl anarşist tasarının ekolojikleştirilmiş bir versiyonu olarak tanımaktadır: Toplumsal ekolojinin Kovelce yapılan bu ikinci formülasyonu, Bookchin’in toplumsal ekolojiyi –özellikle bu yaklaşımın içerdiği komünalist ideolojiyi– Anarşizmden kesin olarak ayırdığını göz önünde bulundurduğumuz için, kısmen doğru¹¹⁰ bir formülasyon olarak kabul edilebilir.

Kovel toplumsal ekolojiyi, daha çok Bookchin’in görüşleri üzerinden eleştirmiştir. Onun yaptığı ilk eleştiri, Bookchin’in hiyerarşi olgusuna veya hiyerarşilere karşı geliştirdiği sert karşıtlığa yöneliktir: Kovel, Bookchin’in insanlar arasındaki hiyerarşik ilişkileri toptan bir biçimde reddederek, sözgelimi öğretmen ve öğrenci arasındaki ya da “bebeklerin dünyaya savunmasız geldikleri ve insan olmak için kültür aktarımına ihtiyaç duydukları, temel bir insani-doğal olguda temellenen rasyonel otorite biçimlerini” unuttuğunu düşünmektedir (Kovel, a.g.e, s. 230).

Kovel’in bu eleştirisi, her hiyerarşinin devrilmeye değer bir tahakküm ilişkisine sahip olmadığı düşüncesiyle gelişir. Böyle düşünüldüğünde bu eleştirinin altında, Kovel’in sosyalist devlet aygıtına olan teorik bağlılığının bulunduğunu söylemek zor olmayacaktır: Yol gösterici bir devlet aygıtının naif imgesi, Kovel’in ‘rasyonel otorite biçimleri sözcüğü’nde cisimleşmektedir.¹¹¹ Bu iddiamız, Kovel’in ele aldığı ilişki örneklerinin farklı sözcüklerle tanımlanabilme şanslarının olduğu gerçeğiyle desteklenir: Uygarlığın şafağından bu yana paylaşma ve destek verme ahlakının en zengin örneklerini temsil etmiş olan; öğretmen ve öğrenci arasında ya da bebekler ve ebeveynleri arasında kurulan *olumlu insan birlikteliklerinin*, tahakküm ve sömürü

¹¹⁰ Kovel’in sözünü ettiği anarşist temalar, gerçekten de toplumsal ekoloji tarafından kullanılır ve sürdürülür (bkz; Bookchin, 2013a, s. 331-332 ve 1994, s. 481). Formülasyonun kısmen doğru olmasının nedeni budur.

¹¹¹ “Özgürlükçü ve otoriter sözcüklerinin, yalnızca kuramların, tekniğin, aklın ve bilimin çatışan biçimlerini değil, her şeyden önce çatışan değerleri ve duyarlılıkları –kısacası çatışan epistemolojileri– ifade ettiğini her zamankinden daha fazla vurgulamamız gerekiyor” (Bookchin, 1994, s. 498).

ilişkilerine teşne olan hiyerarşilerle bir tutulmadan hayal edilme şansları vardır. Bu bakımdan Kovel'e Bookchin'in bir unutkanlık içerisinde olmadığı ve rasyonel otorite biçimleri altında meşru kılınanlar da dâhil olmak üzere, tahakküm ve sömürü ilişkisi üretmeye; yozlaşmaya mahkûm olan bütün hiyerarşik dizilimlere karşı çıktığı söylenmelidir.

Kovel Bookchin'i, kendi görüşlerini oluştururken hayli Avrupa-merkezci bir pozisyonu üstlendiği için de eleştirmiştir (Kovel, a.g.e, s. 232). Aslında Bookchin'in Avrupa-merkezci olduğu doğrudur. Bununla kast ettiğimiz şey, Bookchin'in toplumsal ekolojiyi oluştururken Batı merkezli düşünce geleneklerinden ve toplumsal hareketlerden yararlandığıdır. Söz gelimi diyalektik doğalcılık öğretisi, tamamen Batılı bilim anlayışının ve Batı metafiziğinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Ya da özgürlük mirasının tarihsel gelişimi, Bookchin tarafından Batı dünyasında ortaya çıkan toplumsal mücadele örnekleri, devrimler veya ideolojiler üzerinden takip edilmiştir.

Kovel'in yerinde olan bu eleştirisine, Bookchin'in rasyonel temellere sahip olan bir doğa felsefesinin nasıl oluşturulması gerektiğini tartışırken ortaya koyduğu ifadeler aracılığıyla cevap verebiliriz. “Eğer benim yaklaşımım çok fazla ‘Avrupa-merkezci’ görünüyorsa” diyor Bookchin ve şöyle devam ediyor: “Okuru uyarmalıyım ki Asya ‘merkezciliği’ daha büyük bir beladır.¹¹² Burada, jeopolitik ve nüfusa ilişkin düşüncelerden daha çok, ekolojik düşüncenin ortaya koyduğu sorunların bizlere yol göstermesi gerekiyor. Sonuçta karşı karşıya olduğumuz gerçek sorunlar, sadece nasıl ekolojik açıdan *duygulanılacağı* değil, aynı zamanda nasıl ekolojik açıdan *düşünüleceğidir* (Bookchin, 2014b, s. 114).

Konuyu doğanın gelişim hatlarını bizlere sunabilecek rasyonel bir doğa felsefesi oluşturma gerekliliğine getiren Bookchin, devamında şöyle demiştir: “Batı geleneğindeki uzun süredir devam eden tartışmalar, felsefecileri Doğu'nun bütünüyle

¹¹² “Lao Tsu'ya ait olduğu sanılan Tao Te Ching, sadece köylülerin doğa ile uyumlu hareket etme yolu olarak değil, aynı zamanda seçkinlerin köylüleri denetleme elkitabı olarak da okunabilir... Ekolojik açıdan, Tao Te Ching'teki ‘bağlantılılık’ dili, büyüleyici şekilde ‘doğalcı’dır. Ancak toplumsal açıdan bu dil, köylünün ve seçkinin karşılıklı ortakyaşamı değil, köylünün konak, efendinin asalak olduğu bir parazitizm ile ‘bağlantılı’ oldukları sarsılmaz despotluk için söylemsel bir dayanak sağladı” (Bookchin, 2014b, s. 117-118).

karşılaşmadığı çok önemli sorunlar üzerinde uğraştırır; daha doğrusu Batı organizmik geleneği, Doğu'ya göre özü bakımından çok daha güçlüdür. Descartes'inkinden daha az inatçı olmayan ikiciliği ve Bacon'inkinden daha az keskin olmayan doğa üzerindeki egemenlik nosyonlarını bulmak için Doğu felsefesi içerisinde çok uzaklara gitmek gerekmez. Bircilik ile ikicilik, indirgemecilik ile diyalektik sorunları ve bazen bu sorunlar arasındaki karşıtlık ilişkisi Batı'da –özellikle Aristoteles, Spinoza ve Hegel'in yapıtlarında–, bu nosyonların dumanlı ve gizemci bir biçim aldıkları Doğu'dakine göre daha açık olarak ifade edildiler, şiddetlendirildiler ve karşı karşıya getirildiler” (Bookchin, a.g.e, s. 114). Dolayısıyla Batı'nın düşünsel mirasına dayanma tutumunun Bookchin tarafından benimsendiğini ve bu tutumun ihtiyaçlarımızı karşılamak için gerekli kılındığını belirtebiliriz. Aynı tutum, Batı'nın sahip olduğu özgürlükçü kaynakların araştırılmasına öncelik tanınırken de ortaya çıkar. Fakat Bookchin'in ifade ettiği şekliyle sonuçta, “1989 yılında Çinli öğrenciler Doğu idealleri yerine, Batı ideallerine daha fazla ilgi göstermişlerdir; demokrasi ve insan hakları istemleriyle caddelere dökülerek, Tao Te Ching'den çok, Fransız Devrimi düşüncesinden yararlandılar” (Bookchin, a.g.e, s. 118).

Diğer taraftan Kovel toplumsal ekolojiyi, sadece bu yaklaşımı tanımlayan düşünceler veya düşünsel özellikler üzerinden değil; Bookchin'in ve adını vermediği toplumsal ekologların kişisel yaşamları ve sahip oldukları toplumsal ekoloji merkezli görüşlere bağlı olarak takındıkları tutumlar üzerinden de; fakat epey sert bir üslupla eleştirmiştir. Söz konusu üslubun geldiği son noktada Kovel, Bookchin'i karizmatik olduğu kadar ‘iflah olmaz şekilde dogmatik ve hizipçi’; toplumsal ekolojiyi de içinde çok sayıda saygın kişinin yanı sıra birkaç ‘düzenbazın’ da bulunduğu bir hareket olarak tanımlamıştır (Kovel, a.g.e, s. 230-232 arası).

Tutturulan bu üsluba nasıl gelindiğini anlamak güçtür. Ancak meseleyi ele almaya birkaç adım geriye giderek, toplumsal ekolojinin Kovelce oluşturulmuş ilk formülasyonuna Kovel'in destek verdiğini düşünebileceğimizi belirterek başlayacağız: Söz konusu destek, Bookchin'in çağrısını yaptığı ve bizim de ekolojik sorunlar ile diğer toplumsal sorunların çözümü için kaçınılmaz bir unsur olarak önümüzde durduğuna inandığımız radikal olma gerekliliğine, özellikle bu gerekliliğin yerine getirilme

sürecinin ayrılmaz bir parçası olan *doğrudan eylem* düşüncesine Kovel tarafından verilen onayla sağlanır: Kovel radikallik unsurunu, radikal olmanın bir çeşidi olarak kabul edebileceğimiz, doğrudan eylem düşüncesi üzerinden ele almıştır. O doğrudan eylem düşüncesini, her radikal eko-politik yaklaşımın kendi bünyesinde barındırması gereken bir unsur olarak değerlendirmiştir (Kovel, a.g.e, s. 231).

Haklı olacak bir biçimde Kovel, doğrudan eylem uygulamalarının ekolojik bir toplum inşa etmeye kadar götürülmesi gerektiğini düşünmektedir: O, bu düşüncesini vaktiyle ABD’de ortaya çıkan küreselleşme karşıtı hareketlerde önemli bir rol üstlenen, söz konusu hareketler içinde etkili bir eğilim olarak kendini gösteren anarşist eğilimleri okuyucuya hatırlattıktan sonra ortaya koymuştur. Bu hatırlatmanın bir adım öncesindeyse Kovel, sözünü ettiği anarşist eğilimleri, yetersiz doğrudan eylem uygulamalarıyla ve sermayenin ötesinde ekolojik bir toplum inşa etme sorunu üzerinde durmamaları nedeniyle, bizlere yeterli bir iç görü ve çözüm yöntemi sağlamamakla eleştirmiştir. Kovel daha sonra, bu eleştirilerine “doğrudan eylemden ziyade anarşizmin bünyesinde varolan toplulukçu değerlerin temellüküyle ilgilenen bir hareket; (Anarşizmin toplumsal ekolojik biçimi) olarak” sunduğu toplumsal ekolojiyi de dahil etmiş ve eleştirilerini şöyle sürdürmüştür: “Anarşistlerle toplumsal ekologlar genelde anti-kapitalist olduklarını iddia ederler, ama kapitalizmin emek üzerindeki tahakkümünde yatan köklerini analiz etmezler. Keza, devlet içinde yer etmiş tahakkümün üstesinden gelinmesi gerektiği konusu üzerinde haklı olarak dururlar, ama (korkarım ki sırf Marksizme düşman oldukları için) devletin ana işlevinin sınıf sistemini güvence altına almak olduğunu, aslında bu iki yapının, sınıf ile devletin, birbiriyle mutlak bir bağımlılık ilişkisi içinde olduğunu, dolayısıyla biri olmadan diğere atıfta bulunamayacağımızı görmezden gelirler. Nitekim, devlet temel bir sorunsa, sınıf sistemi de öyledir ve sınıf sistemiyle yüz yüze gelmekten kaçınmak (ki pratikte, emeğin özgürleşmesine merkezi önem atfetmemek anlamına gelir bu) anarşist okumayı hükümsüzleşmeye ve somutluğunu yitirmeye iter” (Kovel, a.g.e, s. 231).

Devlet ve sınıf sistemi arasındaki ilişkiyi açıklarken benimsediği Marksist akıl yürütme biçimini bir tarafa bırakırsak, Kovel’in bu ifadeleri bizlere üç şey söylemektedir: (1) Toplumsal ekologların kapitalizme yönelik doğrudan bir karşıtlığı yoktur ya da emeğin

özgürleşmesi sorununa merkezi bir önem atfetmezler. (ıı) Toplumsal ekologlar, Marksizme düşman kimselerdir. (ııı) Toplumsal ekoloji, Anarşizmle aynı başlık altında ele alınabilir; Anarşizmin ekolojik bir versiyonu olarak görülebilir. Bir numaralı cümlelerin bir eleştiri değeri taşıyıp taşımadığı konusunda kararsız kalsak da, ilk iki cümleyi toplumsal ekolojiye yöneltmiş eleştiriler olarak, üçüncü cümleyi de Anarşizmle toplumsal ekoloji arasındaki güncel ilişkiyi göz ardı etmek olarak tanımlayabiliriz.

Bir numaralı eleştirinin, gerçekte bir karşılığının olmadığı açıktır. Okuyucu, bu çalışmanın 4 ve 5. Bölümlerine geri dönerek; hiyerarşik toplumsallaşmanın gelişme evrelerinden biri olan ekonomik sınıfların ortaya çıkış sürecinin –yani, insan emeğinin tahakküm altına alınma sürecinin– Bookchin tarafından nasıl aydınlatıldığına ve kapitalist ekonomi modeline karşıt olarak geliştirilen topluluk-temelli ekonomi modelinin emeğin özgürleşmesi sorununun çözümüne nasıl olanak sağladığına göz atabilir.

İki numaralı cümlelerin ifade ettiği eleştirinin de gerçekte bir karşılığı yoktur. Toplumsal ekolojinin güncel sorunlarımızın çözümü için Marksizmi eskimiş ve yetersiz bir toplumsal ideoloji olarak öne çıkardığı doğrudur. Fakat bu, toplumsal ekolojinin kapitalizmin bir kanser olduğunu gösteren Marksist ideolojiye düşmanlık ettiği anlamına gelmemektedir. Bunun sağlamasını en iyi –toplumsal ekolojinin kurucu ekoloğu olan– Bookchin’in komünalist ideolojiyi diğer toplumsal ideolojilerden farklılaştırmak için ortaya koyduğu özel uyarılara eğilerek yapabiliriz: Böyle bir adım, üç numaralı cümlelerin oluşmasına neden olan Kovel’in dikkatsizliğini telafi etmemizi de sağlayacaktır.

Yani, Bookchin’in toplumsal ekolojinin Marksizme ve Anarşizme göre farklı bir iç görüşünün ve toplumsal özgürleşme projesinin olduğunu anlamamız için yaptığı özel uyarılara dikkat çekmemiz gerekmektedir. Söz konusu uyarıları, toplumsal ekolojinin Marksizme düşman olduğu algısını kırmak ve toplumsal ekolojinin anarşist ideolojinin/eğilimlerin kuramsal eksiklikleri veya pratik başarısızlıkları üzerinden değil; kendisine ait özgün içerikle anılmasını sağlamak için ele almamız gerekmektedir:

Anarşizmle olan ilgisinde bu uyarılar, toplumsal ekoloji ile Anarşizm arasındaki düşünsel bağları ve uyumsuz özellikleri açığa çıkaracak ve bizlere toplumsal ekolojinin devrimci mücadele geleneği içerisindeki bağımsız konumunu gösterecektir. Daha özeldeyse, toplumsal ekolojinin sunumu için geçerli kılınan ve burada Kovel'in görüşleri aracılığıyla cisimleşen indirgemeci sunum tarzının önü alınacaktır.

Söz konusu uyarıları, Bookchin'in toplumsal ekolojinin Marksizm ve Anarşizmden ne ölçüde etkilendiğini ve nasıl farklılaştığını bildiren ifadeleri üzerinden takip edeceğiz. Bu doğrultuda ilk olarak Bookchin'in, komünalist ideolojinin sözü edilen ideolojilerden ne ölçüde etkilendiğini bildiren ifadelerine yöneleceğiz.

Bookchin'in belirttiği üzere “Komünalizm, bir ideoloji olarak, eski Sol ideolojilerinin *en iyilerine* –Marksizme ve Anarşizme, daha doğrusu liberter sosyalist geleneğe– yaslanır, bu arada içinde yaşadığımız çağda bizlere daha geniş ve daha geçerli bir ufuk sunar. Felsefe, tarih, iktisat ve politikayı bütünleştiren *ussal/sistematik* ve *tutarlı* bir sosyalizmi formüle etme yönündeki temel projeyi Marksizm'den alır. Diyalektik yöntemi benimser, kuramı pratikle kaynaştırmaya çalışır. Devletçilik karşıtlığı ile konfederalizme olan bağlılığını, yanı sıra da hiyerarşiyi ancak ve ancak liberter bir sosyalist toplumun üstesinden gelebileceği temel bir problem olarak görmeyi ise Anarşizm'den alır” (Bookchin, 2015b, s. 44).¹¹³ Daha geniş ve daha geçerli bir ufuk açma amacı doğrultusunda “bu noktalar, Komünalizm içinde değişime uğrar: Örneğin, Marksizm'in sınıflı toplumların ortaya çıkışını anlatan tarihsel materyalizmi, toplumsal ekolojinin hiyerarşinin antropolojik ve tarihsel açıdan nasıl ortaya çıktığına ilişkin – ortaya koyduğu– açıklama ile *genişletilmiştir*. Marksist diyalektik materyalizm, diyalektik doğalcılık tarafından aşılmıştır ve çok gevşek bağlarla oluşturulmuş ‘özerk komünler federasyonu’ şeklindeki anarko-komünist anlayışın yerine yurttaş meclisleri vasıtasıyla demokratik bir şekilde işleyen; bileşenlerin sadece konfederasyonun bir bütün olarak onayını alarak ondan ayrılabilceği bir konfederasyon getirilmiştir (Bookchin, 2013c, s. 100).¹¹⁴

¹¹³ Vurgular bize ait.

¹¹⁴ Vurgu bize ait.

Ortak özelliklerin ifadesi, Bookchin'in Marksizm ve Anarşizme haklarını teslim ettiğini ve Kovel'in düşündüğünün tersine, toplumsal ekolojinin Marksizmi kendisine düşman olarak görmediğini göstermiştir. O halde konuyu –Marksizme yapılan eleştirilere daha önce; 4. Bölümde yer verildiği için– toplumsal ekolojinin Anarşizm'den kopma sürecini var eden temel farklılıklara eğilerek; Bookchin'in toplumsal ekolojinin Anarşizme *karşıt* olan özelliklerini öne çıkarırken kullandığı ifadelerle yönelerek devam ettirebiliriz.

Öncelikle şunun bilinmesi gerekmektedir: Bookchin'in Anarşizmden kopma süreci, toplumsal ekolojinin *eko-anarşizm* olarak tek bir isimle ifade edildiği uzun bir dönemin yaşanmasından sonra gerçekleşmiştir. Hatta söz konusu dönemler içerisinde Bookchin, –bireyci anarşizm, narsist anarşizm olarak da isimlendirdiği– *yaşamtarzı anarşizm* ile *toplumsal anarşizm* arasında bir ayrıma gitmiş ve *yaşamtarzı anarşizme* karşı *toplumsal anarşizmi* savunmuştur. Konuyla ilgili görüşlerini bir araya topladığı *Toplumsal Anarşizm Mi Yaşamtarzı Anarşizm Mi?* adlı kitabında Bookchin, Max Stirner, P. Joseph Proudhon, Emma Goldman, William Godwin, Paul Goodman, L. Susan Brown, P. Lamborn Wilson v.d. kişilerin görüşleriyle temsil edilen yaşamtarzı anarşizmini eleştirmiştir. Toplumsal anarşizm ise, özellikle Peter Kropotkin ve Mihail Bakunin'in görüşleri göz önünde bulundurularak savunulmuştur.

Bookchin'in yaşamtarzı anarşizm ile toplumsal anarşizm arasında yaptığı ayrımın temelinde, bu türlerin, bireysel özgürlük ile toplumsal özgürlük arasındaki gerilim içerisinde gelişen; merkeze bireyin alınmasıyla bireysel bir özgürleşme projesine, toplumun alınmasıyla toplumsal bir özgürleşme projesine dönüşen özgürleşme projesi için ortaya koydukları vizyonun farklılığı bulunmaktadır.¹¹⁵

¹¹⁵"Proudhon'un ünlü sözü –'Her kim bana hükmetmek için elini uzatırsa, o bir zalim ve despottur. Onu kendime düşman ilan ediyorum'– onun baskıcı toplumsal kurumlara karşı muhalefetini ve yansıttığı anarşist toplum görüntüsünü gölgeleyen kişiselci, olumsuz bir özgürlüğe kayar. Onun bu sözü, William Godwin'in kesinlikle bireyselci olan şu beyanı ile karışır: 'Kalpten gelen bir itaatle teslim olabileceğim yalnızca bir tek güç vardır: Kendi anlayışımın kararı, kendi bilincimin emirleri'. Godwin'in *kendi* anlayışının ve bilincinin otoritesine başvurusu, Proudhon'un *kendi* özgürlüğünü kısıtlamakla tehdit eden eli lanetlemesi gibi, anarşizme oldukça yoğun bireyselci bir yön vermiştir... Onların aksine, Peter Kropotkin ve Mihail Bakunin, temelde kolektivist görüşlere sahiptir –Kropotkin'in bu konuya ilişkin tavrı ve görüşleri açıkça komünistti. Bakunin de üstüne basa basa toplumsal, bireysele üstün tutuyordu. Topluma şöyle bakıyordu: Her insan, bireyliğinden önce gelir ve ondan sonra da varlığını sürdürür, bu anlamda doğa gibidir. O da doğa gibi sonsuzdur, ya da daha çok dünyamızda doğmuş olarak, dünya döndüğü sürece yaşayacaktır. Bu yüzden insan için, topluma karşı kökten bir ayaklanma, doğaya karşı ayaklanma kadar imkânsızdır; çünkü insan toplumu, doğanın bu dünyadaki son büyük gösterisi

Bookchin tarafından yaşamtarzı anarşizmin eleştirisi, bu türün beslediği olumsuz eğilimler ve yol açtığı sorunlarla birlikte yapılmıştır. “Hoşlansanız da hoşlanmasanız da” der Bookchin ve şöyle devam eder: “Kendini anarşist olarak tanımlayan binlerce insan, anarşist fikirlerin toplumsal özünü yavaş yavaş, bu yozlaşmış, burjuvulaşmış dönemi belirleyen yaygın Yuppie ve New Age kişiselciliğine teslim etmişlerdir. Onlar, artık gerçek anlamda sosyalist –komün yönelimli özgürlükçü toplum yanlısı– değildirler ve var olan düzenle, örgütlü, program olarak tutarlı bir *toplumsal* mücadeleye bağlanmaktan kaçınmaktalar. Gittikçe daha da çoğalarak, zamanın orta sınıf akımını izleyerek; başına buyruk ‘özerklikleri’ adına yozlaşmış bir kişiselciliğe, ‘sezgicilik’ adına ürkütücü bir mistisizme ve ‘ilkelcilik’ adına da prelapseryen¹¹⁶ bir tarih görüşüne varmışlardır” (Bookchin, 2015a, s. 11-12).¹¹⁷

Anarşizm’in toplumsal olan biçimine verilen destekse, Bookchin’in şu ifadeleri üzerinden takip edilebilir: “Toplumsal anarşizm, deneyimin akılcılaştırılmasına karşı çıktığı halde akılcılığa, ‘mega makineye’ karşı çıktığı halde teknolojiye, sınıfsal egemenlik ve hiyerarşiye karşı çıktığı halde toplumsal kurumsallaşmaya; parlamentarizm ve devlete karşı çıktığı halde, insanların, belediyelerin ya da komünlerin konfederal koordinasyonunu doğrudan demokrasiyle sağlamalarına dayanan gerçek bir politikaya bağlı kalır (Bookchin, a.g.e, s. 80).

ya da yaratısından başka bir şey değildir. Ve topluma başkaldırmak isteyen bir birey kendisini gerçek varoluş alanının dışına itecektir” (Bookchin, 2015a, s. 16).

¹¹⁶ Prelapseryen: İnsanın ilk günahı işlemesinden –Âdem ile Havva’nın elmayı yemesinden– önceki zamana ait. (Kitap çevirmenin notu). Bu görüş, insanlığın ‘masumiyetten çıkma’ öncesinde var olan, –teknoloji ve uygarlık öncesinin ‘masum’ olduğunu varsayan– bir toplum düşüncesini içerir (Bookchin, a.g.e, s. 67). Okuyucu bu konuyla bağlantılı olarak, Bookchin’in ilkelci eğilimlere ve teknoloji karşıtlarına yaptığı –bu çalışmanın 3. Bölümünde yer verilen– önemli eleştirileri hatırlayabilir.

¹¹⁷ Bookchin’in yaşamtarzı anarşizmin Avro-Amerikan anarşistleri tarafından temsil edilen olumsuz özelliklerini sayarken öne çıkardığı eleştiriler de bu noktada zikredilebilir. –Yukarıda saydığımız özelliklere– “Ek olarak” der Bookchin ve şöyle devam eder: “Maceracılık; kişisel renklilik; postmodernizmin akıl karşıtı eğilimlerini garip bir biçimde andıran, teoriye karşı bir ilgisizlik; teorik tutarsızlığın (çoğulculuğun) övülmesi; hayal gücüne, arzuya ve coşkuya olan apolitik ve örgütlenme karşıtı bağlılık ve günlük yaşama duyulan özkaynaklı yoğun büyülenme, Avro-Amerikan anarşizminde toplumsal gericiliğin son yirmi yılda tuttuğu köşe başlarını yansıtır (Bookchin, a.g.e, s. 21). Benzer bir ifadede ise Bookchin şöyle der: “Gerçekten de, yaşamtarzı anarşizmi, bugün ana ifadesini, spreyl boyayla yazılan grafitilerde, postmodernist nihilizmde, akıl karşıtlığında, yeni ilkelcilikte (neo-primitivizm), teknoloji karşıtlığında, yeni-Durumcu (neo-Situationist) ‘kültürel terörizm’de, mistisizmde ve Foucault’cu ‘kişisel isyan’ın uygulanmasında bulmaktadır. Neredeyse hepsi günümüz *yuppie* modalarını takip eden bu moda davranışlar, ciddi örgütlenmelerin, köktenci bir politikanın, adanmış bir toplumsal hareketin, teorik tutarlılığın ve programatik uygunluğun karşısında olmaları anlamında bireycidirler (Bookchin, a.g.e, s. 34).

Ancak sonraki süreçlerde Bookchin, toplumsal anarşizm düşüncesinden de vazgeçer ve toplumsal ekolojiyi –özellikle komünalist ideolojiyi– Anarşizm’den kesin olarak ayırır. Şöyle der Bookchin: “Bugün anarşizmin çok basite indirgemeci, bireyci ve akılcılık karşıtı bir zihniyet olduğunu ve hiçbir zaman bundan başka bir şey olmadığını fark etmiş bulunuyorum. Benim anarşizmi ‘toplumsal anarşizm’ adı altında kurtarma çabam genel anlamda başarısız oldu ve şimdi fark ediyorum ki fikirlerimi nitelemek için kullandığım terim, anarşist ve Marksist geleneklerin en uygulanabilir özelliklerini tutarlı bir bütün içerisinde birleştirerek bunların ötesine geçen Komünalizm olarak değiştirilmeli (Bookchin, 2013c, s. 111).¹¹⁸

Okuyucu, Bookchin tarafından sayılan olumsuz özelliklerin, bireyci anarşizmle daha yakın bir ilişkisinin olduğunu düşünerek, toplumsal anarşizmden halen vazgeçilmediği çıkarımında bulunabilir. Fakat Bookchin’in ifadeleri, anarşist ideolojinin bütün biçimleri için geçerlidir. Kaldı ki bu ifadeler, özellikle *yönetim* konusu etrafında, Bookchin’in Anarşizmin bütününe karşı geliştirdiği eleştirilerle de desteklenmektedir. Şöyle der Bookchin: “Anarşizme gelince, Bakunin 1871’de, yeni toplumsal düzenin ‘ancak ve ancak, kent ve kırdaki işçi sınıfının politik olmayan ya da anti-politik toplumsal iktidarının gelişmesi ve örgütlenmesi yoluyla’ yaratılabileceğini yazdığında Anarşizm yanlılarının tipik görüşünü ifade etti ve böylelikle de, gene aynı yıl içerisinde İtalya’da tasvip ettiği beledi politikayı, o kişisel özelliği olan tutarsızlığıyla uyum içerisinde, reddetmiş oldu. Anarşistler, öteden beri, her yönetimi bir devlet olarak görmüş ve kötülemişlerdir –bu görüş, her ne şekilde olursa olsun örgütlenmiş bir toplumsal yaşamın bertaraf edilmesinin reçetesini vermektedir (Bookchin, 2015b, s. 41).¹¹⁹

¹¹⁸ “Anarşizm ideolojisi içerisinde emek harcadığım kırk yılın ardından, benim naçizane düşüncem, 1950’ler gibi erken bir tarihte taşımış olduğum bu türden bir umudun gerçekleştirilemez olduğudur” (Bookchin, 2015b, s. 225): “Ben bir dönem bu siyasal etiketi bizzat kullandım, ama konu üzerine daha fazla düşündükçe, şu sonuca varmaya zorunlu kaldım: Anarşizm –sıklıkla yeni bir bakış açısı getiren aforizma ve kavrayışlarına rağmen– bir toplum kuramı değildir. Anarşizmin önde gelen kuramcıları, onun eklektizme ve –Proudhon’un abartılı ifadesiyle söyleyecek olursak– ‘paradoks’un ve hatta ‘çelişki’nin özgürleştirici etkilerine açık olmasını övgüye değer bulmaktadır (Bookchin, 2013c, s. 91-92).

¹¹⁹ Yönetim konusu etrafında Anarşizm’e karşı geliştirilen karşıtlığın daha iyi anlaşılabilmesi için Bookchin’in şu ifadesine eğilebiliriz: “Otantik anarşizm, her şeyin ötesinde, bireysel kişiliğin bütün etik, politik ve toplumsal kısıtlamalardan kurtuluşunu amaçlar. Ancak bunu yaparak da bir toplumsal ayaklanma döneminde bütün devrimcilerin karşı karşıya kaldığı, hayati önemdeki ve

Sonuçta Bookchin'e göre "Komünalizm ile (Marksizm şöyle dursun) otantik ya da 'pür' anarşizm arasındaki fark anarko, sosyal, neo, ya da liberter gibi ön ekler kullanılarak kapatılmayacak kadar büyüktür. Komünalizmi anarşizmin basit bir varyantına indirgeme yönündeki herhangi bir girişim, iki düşüncenin bütünlüğünü yadsımak" olacaktır (Bookchin, a.g.e, s. 55).¹²⁰

Marksizm ve Anarşizmle olan ortaklıkların ve farklılıkların bizlere söylediği şey, toplumsal ekolojinin her iki ideolojiden etkilendiği ancak kendine özgü bir gelişme yolunu tuttuğudur: Toplumsal ekoloji yaklaşımı ne bu iki ideolojiye indirgenebilir ne de bu ideolojilere düşman olarak görülebilir. Dolayısıyla denilebilir ki ne Kovel'in inandığı gibi toplumsal ekoloji Marksizme düşmandır ne de toplumsal ekolojiyle Anarşizm arasındaki ilişki, Kovel'in indirgemeci sunum tarzını onaylayacak türden bir ilişkidir.

3. DOĞA ve TOPLUM İÇİN: DOST ve DÜŞMAN AYIRMA

Kovel'in ele aldığı şekliyle toplumsal ekolojinin, düzenbazlar ve hizipçiler kadrosu olarak anılma ihtimali vardır. Kovel'i takip eden bir Marksistin toplumsal ekolojiye düşman kesilmemesi için de bir sebep yok gibidir. Kanaatimizce toplumsal ekoloji için geçerli kılınan bu suçlayıcılıkta; Kovel'in bir şeye çok, bir başka şeye neredeyse hiç sahip olmadığına inanmalıyız: Çok olan Kovel'in cesaretiyken, hiç denecek kadar az olan entelektüel ihtiyatıdır.

fazlasıyla somut olan iktidar meselesinin üzerine eğilmekte başarısız olur. Anarşistler, konfedere halk meclislerinde örgütlenmiş olan halkın iktidarı nasıl ele geçirebileceğinin ve tamamen gelişkin bir liberter toplumu nasıl yaratabileceğinin üzerine gitmekten ziyade, iktidarı, temelde, imha edilmesi gereken kötücül bir canavar olarak görürler. Örneğin, bir keresinde Proudhon, iktidarı, fiilen tamamen varlığına son verene dek tekrar tekrar parçalayacağını açıklamıştı. Proudhon, hükümetin birey üzerindeki otoritesini kullanabilecek asgari varlığa indirgenmesi hususunda iyi niyetli olabilir, fakat yaptığı açıklama, en az yerçekiminin ilga edilebileceği düşüncesi denli saçma olacak biçimde iktidarın varlığının fiilen son bulabileceği yanılışmasını sürdürmektedir (Bookchin, 2015b, s. 199-200).

¹²⁰ Geline son noktada Bookchin'e göre Anarşizm, "liberalizmin her türlü kısıttan kurtulmuş özerklik formülasyonunun en aşırı halini (bunun zirve noktasını, devleti tanımayı reddeden kahramanca edimler oluşturmaktadır) temsil etmektedir" (Bookchin, a.g.e, s. 37-38). Ona göre "Anarşizmin karşı karşıya olduğu asıl mesele, iktidarın var olmaya devam edip etmeyeceği değil, onun bir elitin kontrolünde mi yoksa halkın kontrolünde mi olacağıdır ve iktidarın en gelişkin özgürlükçü ideallere uygun düşecek biçimde mi şekillendirileceği, yoksa gericiliğin hizmetine mi sokulacağıdır (Bookchin, 2013c, s. 126-127).

Bu yönüyle Kovel'in üslubunu, çalışmanın birinci bölümünde yürüttüğümüz tartışmaya devam etmek için kullanabiliriz. Hatırlanacağı üzere birinci bölümde, ekoloji hareketi içerisinde ortaya çıkan herhangi bir yaklaşımı formüle etmek için Hannel'in siyasi stratejilerin formülasyonu için atılacak ilk adım olarak belirlediği dost ve düşman ayrımında bulunma yöntemine başvurabileceğimizi belirtmiştik. Bu yöntemi kullanmanın bir riski olduğunu, ancak önemli kazanımlarının da bulunduğunu söylemiştik. Risk, ekolojik sorunların çözümü için öne çıkan olası iyimser, uygun bir yaklaşımın, bir başka ekolojik yaklaşımın formülasyonu lehine düşmanlık kategorisi içerisinde tanımlanmaya mahkum edilme ihtimali olarak belirlenmişti. Kazanımlarsa – ekolojik sorunların çözümü için bilgi-kuramsal bir tercihte bulunmanın zorunlu ve zor hale geldiği mevcut durumda– Hannel'in yöntemini kullanmanın içerdiği riskle yüzleşmek, ilgili ekolojik yaklaşımın formülasyonunu gerçekleştirmek, ekolojik sorunların çözümü için uygun bir kuramsal temele ve çözüm yöntemine sahip olan ekolojik yaklaşımı öne çıkarmak ve bu yaklaşımı koruma altına almak olarak belirlenmişti.

Geldiğimiz noktada Kovel'in tutturduğu üslubu, sözünü ettiğimiz riski almanın başarısızlıkla sonuçlanmış hali olarak kabul edebiliriz: Kovel kendi eko-sosyalist yaklaşımının formülasyonu lehine, ekolojik sorunların çözümü için kararlılıkla takip edilebilecek değerde olan toplumsal ekoloji yaklaşımını, düşmanlık kategorisi içerisinde tanımlanmaya, en az bir defa, mahkum etmiştir. Elbette ki bu, fazlasıyla sahip olduğu cesaret ve neredeyse yok denecek kadar az olan entelektüel ihtiyatıyla gerçekleşmiştir.

Riski almanın başarısızlıkla sonuçlanmış hali Kovel tarafından cisimleştirildiğine göre, geriye riskin üstesinden geldiğimiz duruma ulaşmak için yola devam etmek kalmıştır. Yolun devamında, toplumsal ekoloji yaklaşımının düşman yaklaşımları olarak belirlediğimiz çevreci eğilimlere ve derin ekoloji temelli yaklaşımlara neden böyle bir sıfatı yüklediğimizi anlamak vardır.

İnancımız odur ki 21. yüzyıl, insanlığın kendi sorunlarıyla baş edemeyecek kadar güçsüzleştirildiği bir gerileme yüzyılıdır. Geniş çaplı bir toplumsal ve ekolojik kriz karşısında tüm yapabildiğimiz, tam da bu krizin yaşanmasına neden olan

toplumsallaşma biçiminin işleyişine dahil olmak ve kendimizi, var olan sorunlarımızı çözecek birilerinin gelecekte ortaya çıkacağına, çocukça inandırmaktır. Elbette ki bu tutum, dünya halklarının binlerce yıllık alışkanlıklarıyla açıklanabilir: Toplumsal iktidara karşı duyulan korku, kişisel yetkinliğe karşı duyulan güvensizlik ve geleceğe duyulan inançsızlık.

Ancak maruz kalınan herhangi bir sorunun kaynağını keşfetmekten daha önemli olan şey, sorunun çözümünü sağlamak için çaba göstermektir. Böyle düşünüldüğünde, mevcut sorunlarımız için yas tutmaktan ya da sorunlarımızın kaynağına işaret edip durmaktan daha iyisini yapmamız elzemdir. Bu doğrultuda yapılması gereken şey, hali hazırda ağırlaşmaya devam eden sorunlarımızın ortaya çıkmasına neden olan güçlere karşı toplumsal bir mücadele süreci başlatmaktır. Kanaatimizce söz konusu güçlere, Bookchin tarafından başarıyla işaret edilmiştir: Bu güçler, mevcut hiyerarşik ve sömürgeci toplumsallaşmanın kontrolünü elinde tutan merkezi devlet yönetimleri ve kapitalist çıkar gruplarıdır.

O halde yapılması gereken şey, doğa ve toplum adına merkezi devlet yönetimlerine ve kapitalizme karşı yürütülecek toplumsal mücadele sürecinin dostlarını bir araya getirmek ve neticede, mevcut us-dışı toplumsallaşmaya bir son vermektir. Biz bunun kolay olacağını düşünmüyoruz. Bunun iki nedeni vardır: İlki, düşmanın olabildiğince güçlü olması ve ikincisi, dostların bir araya gelmesindeki isteksizliktir. Böylece daha trajik bir sürece sürükleniriz: Düşmana karşı birleşmemek, geleceğin karamsarlığına karşı kendimizi koruma altına aldığımız düşünsel kurgularla oyalanmaya ve en sonunda bu kurgular altında düşmanla işbirliği yapmaya varmaktadır.

Tam da bu noktada doğa ve toplum için, insanlığın toplumsal ekolojinin sunduğu özgürleşme projesi altında bir araya gelebileceğine ve bu yaklaşımın dostları olarak toplumsal mücadele hareketini yükselterek başarıya ulaştırabileceklerini öne sürmekteyiz: Kanaatimizce doğanın ve toplumun dostları, toplumsal ekolojinin dostlarıyla aynı kişilerdir. Toplumsal ekoloji yaklaşımının dışında kalarak diğer toplumsal sorunlarla birlikte mevcut ekolojik sorunlarımızın toplumsal nedenleri üzerine eğilmeyen, insanlığı geçici düşünsel kurgularla oyalayan ve korkarız ki doğanın

ve toplumun karşısında olan güçlerle aynı safta yer almaya mahkum olan yaklaşımlar da düşmanlık kategorisi içerisinde tanımlanmalıdırlar: Herhangi bir insanın doğaya karşı işleyebileceği suç, toplumları boyunduruğu altında tutan hiyerarşik kurumsallaşmaların ve ekonomik çıkar hastalığına yakalanan grupların tüm insanlığa karşı işlediği suçla aynı sonuca varacaktır: Bu suç, yaşamın ve özgürlüğün baskı altına alınmasıdır. Ortak sonuçsa, doğal gelişimin durdurulması ve en sonunda da tamamen ortadan kaldırılmasıdır.



KAYNAKÇA

- AKKUŞ, M. (2011). “Hayatı ve Düşünceleri ile Bir “İktisatçı”: Ernst Friedrich Schumacher”. *İş Ahlakı Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 7, ss. 131-136.
- ARİSTOTELES. (2001). “Fizik”. (Saffet Babür, Çev.). İstanbul: YKY Yayınları.
- ARİSTOTELES. (2002). “Kategoriler”. (Saffet Babür, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- ARİSTOTELES. (2016). “Metafizik”. (Y. Gurur Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- ASLAN, Funda. (2010). “İktisadi Büyümenin Ekolojik Sınırları ve Kalkınmanın Sürdürülebilirliği”. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Anabilim Dalı.
- BIEHL, Janet. (2016). “Toplum Ekoloji Siyaseti”. (Esra Eren, Çev.). İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- BOOKCHIN, Murray. (1994). “Özgürlüğün Ekolojisi”, *Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*. (Alev Türker, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BOOKCHIN, Murray. (2013a). “Ekolojik Bir Topluma Doğru”. (Abdullah Yılmaz, Çev.). İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- BOOKCHIN, Murray. (2013b). “Toplumu Yeniden Kurmak”. (Kaya Şahin, Çev.). İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- BOOKCHIN, Murray. (2013c). “Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm”. (Fuat Dara Elhüseyni, Çev.). İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- BOOKCHIN, Murray. (2014a). “Kentsiz Kentleşme”, *Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*. (Burak Özyalçın, Çev.). İstanbul: Sümer Yayıncılık.

- BOOKCHIN, Murray. (2014b). “Toplumsal Ekolojinin Felsefesi”, *Diyalektik Doğalcılık Üzerine*. (Rahmi G. Ögdül, Çev.). İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- BOOKCHIN, Murray. (2015a). “Toplumsal Anarşizm mi Yaşam Tarzı Anarşizm mi?”, *Aşılabilir Uçurum*. (Deniz Aytaş, Çev.). İstanbul: Kaos Yayınları.
- BOOKCHIN, Murray. (2015b). “Geleceğin Devrimi”, *Halk Meclisleri ve Doğrudan Demokrasi*. (İbrahim Yıldız ve Soner Torlak, Çev.). Ankara: Dipnot Yayınları.
- BOOKCHIN, Murray. (2017). “Modern Kriz”. (Abdullah Yılmaz, Çev.). İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- BOZKURT, Nejat. (2005). “Hegel”. İstanbul: Say Yayınları.
- CARSON, Rachel. (2011). “Sessiz Bahar”. (Çağatay Güler, Ed.-Çev.). Ankara: Palme Yayıncılık.
- ÇÜÇEN, A. (2011). <http://blog.aku.edu.tr/ometin/files/2011/12/derinekojoloji.pdf> [Erişim Tarihi: 02.04.2018].
- DEMİRER, Temel. (2012). “Kapitalizmin Ekolojik Sorunları”. İstanbul: Kaldıraç Yayınevi.
- DOBSON, Andrew. (2016). “Ekolojizm”. (Cengiz Yücel, Çev.). İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi-Ekoloji Serisi.
- DOĞAN, A. (2005). “Demokrasi ve Ekonomik Gelişme”. *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: 25, ss. 1-19.
- ERTAN, K. A. (2015). “Leopoldcü Düşünce ve Yeryüzü (Toprak) Etiği”. *memleket SiyasetYönetim Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 23, ss. 1-20.

- FOSTER, J. B. (2001). “Marx’ın Ekolojisi”, Materyalizm ve Doğa. (Ercüment Özkaya, Çev.). Ankara: epos Yayınları.
- FOSTER, J. B. (2012). “Marksist Ekoloji”. (Barış Baysal, Çev.). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- GAARD, G. C., MURPHY, P. D. (Ed.). (1998). “Ecofeminist Literary Criticism: Theory, Interpretation, Pedagogy”. Urbana: Univ. of Illinois Press.
- GÖRMEZ, Kemal. (2015). “Çevre Sorunları”. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- HANNEL, Robin. (2014). “Yeşil İktisat”, Ekolojik Krize Karşı Koymak. (N. Ersoy, P. Ertör, M. Gülboy, A. İlhan ve Ali K. Saysel, Çev.). İstanbul: bgst Yayınları.
- HARDIN, G. (1968). “Ortak Kaynakların Paylaşımı Trajedisi”. (E. Gürol, Çev.). http://www.beyaznokta.org.tr/cms/images/201008131613_ortak_kaynak_trajedisi.pdf [Erişim Tarihi: 02.04.2018].
- HEGEL, G. W. F. (1986). “Seçilmiş Parçalar”. (Nejat Bozkurt, Der-Çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HEGEL, G. W. F. (2004). “Tinın Görüngübilimi”. (Aziz Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- KABAN, Z. Y. (1994). “Genel Sistem Teorisi ve Sibernetik”. *Marmara İletişim Dergisi*, Sayı: 8, ss. 219-226.
- KIŞLALIOĞLU, M., BERKES, F. (2014). “Çevre ve Ekoloji”. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- KOVEL, Joel. (2005). “Doğanın Düşmanı”, *Kapitalizmin Sonu Mu, Dünyanın Sonu Mu?*. (Gürol Koca, Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.

- MARIN, M. C., YILDIRIM U. (Ed.). (2004). “Çevre Sorunlarına Çağdaş Yaklaşımlar”, *Ekolojik, Ekonomik, Politik ve Yönetmel Perspektifler*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş.
- ÖNDER, T. (2003).“ ‘Derin Ekoloji’ Üzerine”. *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl 8, ss. 95-111.
- ÖZCAN, M. (2009). “Aristoteles’in Varlık Görüşü”. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı: 13, ss.113-129.
- ÖZÇAĞ, M., HOTUNLUOĞLU, H. (2015). “Kalkınma Anlayışında Yeni Bir Boyut: Yeşil Ekonomi”. *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 2, ss. 303-324.
- ÖZÇINAR, Ş. (2008). “Hegel’de Düşünümsel Bilincin Pekinlik Yanılsaması ve Kurgusal Özne”. *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 4, ss. 1-20.
- ÖZÇINAR, Ş. (2014). “Düşüncenin Tarihsel Sürecinde Hegel’in Varlık, Yokluk ve Oluş Diyalektiği”. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı: 22, ss. 91-115.
- PORRITT, Jonathon. (1988). “Yeşil Politika”. (Alev Türker, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- ROSS, David. (2011). “Aristoteles”. (Ahmet Aslan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- SEV, Y. G. “Aristotelesçi Geleneğin Metafizik’i Üzerine”. *Cogito Dergisi*, Sayı: 78, ss. .
- SHIVA, V., BANDYOPADHYAY, J. (1986). “The Evolution, Structure, and Impact of the Chipko Movement”. *Mountain Research and Development*, Vol. 6, No. 2, pp. 133-142.
- ŞAHİN, Ümit. (2011). “Yeşil Politika: Radikal Reformizm, Pasifizm ve Ekolojik Muhalefet”. İstanbul: Yeşiller Partisi-Yeşil Düşünce Broşür Dizisi.

- TORUN, T. (2013). “İktisat Etik İlişkisine Sosyal Darwinist Bir Yaklaşım”. *İş Ahlakı Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 2, ss. 135-163.
- TÜRKEŞ, M., ŞEN, Ö. L., KURNAZ, L., MADRA, Ö., ŞAHİN, Ü. (2013). “İklim Değişikliğinde Son Gelişmeler: IPCC 2013 Raporu”. İstanbul Politikalar Merkezi.
- TÜRKYILMAZ, Ç. (2006).“ ‘Varlık’ Sorunu Açısından Aristoteles’in Metafiziği ve Heidegger”. *Yeditepe’de Felsefe Dergisi*, Sayı: 4, ss. 8-22.
- TÜRKYILMAZ, Ç. (2011). “Hegel’de Gerçekleşme Kavramı”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 28, Sayı: 1, ss. 197-205.
- URAL, Ş. (2015). “Newtoncu Bilim Anlayışı”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, Sayı: 1, ss. 11-22.
- ÜNDER, Hasan. (1996). “Çevre Felsefesi”. Ankara: Doruk Yayınları.
- WORLDWATCH ENSTİTÜSÜ. (2015). “Dünyanın Durumu 2015”, *Sürdürülebilirliğin Önündeki Gizli Tehditlerle Yüzleşmek*. (Lisa Mastny, Ed., Gülru Hotinli, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- YALÇIN, A. Z. (2016). “Sürdürülebilir Kalkınma İçin Yeşil Ekonomi Düşüncesi Ve Mali Politikalar”. *Çankırı Karatekin Üniversitesi İİBF Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1, ss. 749-775.
- YARDIMCI, Sanem. (2006). “İnsan-Doğa İlişkisi Ekseninde Derin Ekoloji ve Toplumsal Ekoloji”. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı.
- YAYLI, H., ÇELİK, V. (2011). “Çevre Sorunlarının Çözümü İçin Radikal Bir Öneri: Derin Ekoloji”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 26, ss. 369-378.
- <http://www.5harfliler.com/bonobonun-adi-yok/> [Erişim Tarihi: 02.04.2018].
- http://arachnid.biosci.utexas.edu/courses/THOC/Readings/Boulding_SpaceShipEarth.pdf [Erişim Tarihi: 02.04.2018].

<http://www.evrimagaci.org/fotograf/118/8388> [Erişim Tarihi: 02.04.2018].

<https://www.foei.org/> [Erişim Tarihi: 02.04.2018].

<https://gaiadergi.com/22-nisan-dunya-gunu/> [Erişim Tarihi: 02.04.2018].

<http://www.greenpeace.org/turkey/tr/> [Erişim Tarihi: 02.04.2018].

<http://www.intracen.org/itc/events/rio-20/> [Erişim Tarihi: 02.04.2018].

http://shodhganga.inflibnet.ac.in/bitstream/10603/143289/5/05_introduction.pdf [Erişim Tarihi: 02.04.2018].

<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001471/147152eo.pdf> [Erişim Tarihi: 02.04.2018].

EK 1: ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 04/07/2018

Tez Başlığı: Murray Bookchin ve Toplumsal Ekoloji

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Emin ORAL

Öğrenci No: N14126940

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

Statüsü: ☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora ☐ Bütünleşik Doktora

04.07.2018

E. Oral

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Prof. Dr. Nazile KALAYCI

Telefon: 0-312-2976860

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
PHILOSOPHY DEPARTMENT**

Date: 04/07/2018

Thesis Title: Murray Bookchin and Social Ecology

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

Name Surname: Emin ORAL
Student No: N14126940
Department: Philosophy
Program: Philosophy
Status: ☒ MA ☐ Ph.D. ☐ Combined MA/ Ph.D.

Date and Signature

04.07.2018

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Prof. Dr. Nazile KALAYCI

EK 2: ORJİNALLİK RAPORU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 04/07/2018

Tez Başlığı : Murray Bookchin ve Toplumsal Ekoloji

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 156 sayfalık kısmına ilişkin, 29/06/2018 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- ☐ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- ☒ Kaynakça hariç
- 3- ☒ Alıntılar hariç
- 4- ☐ Alıntılar dâhil
- 5- ☒ 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Emin ORAL

Öğrenci No: N14126940

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

04.07.2018
 E. Oral

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Nazile KALAYCI



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
MASTER'S THESIS ORIGINALITY REPORT**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
PHILOSOPHY DEPARTMENT**

Date: 04/07/2018

Thesis Title: Murray Bookchin and Social Ecology

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 29/06/2018 for the total of 156 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 2 %.

Filtering options applied:

1. ☐ Approval and Declaration sections excluded
2. ☒ Bibliography/Works Cited excluded
3. ☒ Quotes excluded
4. ☐ Quotes included
5. ☒ Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

Name Surname: Emin ORAL

Student No: N14126940

Department: Philosophy

Program: Philosophy

Date and Signature

04.07.2018

E. Oral

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

Nazile Kalayci

Prof. Dr. Nazile KALAYCI