

Seyit COŞKUN*

Çevre Sorununa Radikal Bir Çözüm Önerisi Olarak Eko - Anarşizm

Özet

Günümüzde bütün yoğunluğuyla hissedilen çevre sorunu, modern insanın varoluşsal bir sorunu haline gelmiştir. Düşünsel ve pratik temelde başlı başına bir alan olarak karşımıza çıkan çevre sorunları, klasik “insan-merkezci” mekanist görüş ile “çevre-merkezci” ekolojik görüşü karşı karşıya getirir. Ekolojik görüş içerisinde yer alan Murray Bookchin, çevre sorunlarının bütüncül bir yaklaşımla ele alınıp, bu sorunları doğuran temel anlayış ve ilişkilerin teşhis edilip, dönüştürülmesi yönünde bir çözüm önerisi sunar. Makalede, bu çözüm önerisinin olanaklılığı üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Sözcükler

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

Eko-Anarchismus Als ein extremistischer Lösungsvorschlag Zum Umweltproblem

Zusammenfassung

In unserem Zeitalter das Umweltproblem, das sich intensiv durchaus fühlt, ist ein existentialisches Problem des modernen Menschen geworden. Die Umweltprobleme, mit deren uns in der theoretische und praktische Grundlage wesentlich begegnen, vergleichen den anthropozentrische Mechanismus mit der umweltzentrische Ökologie. Murray Bookchin, wer die Umweltprobleme mit der totalite Einstellung behandelt, steht zur ökologische Ansicht. Er schlägt einen Lösungsvorschlag vor, dass diese von Grundverständnissen und Beziehungen verursachenden Probleme festgestellt und gewandelt werden. Im Artikel wird die Möglichkeit dieses Lösungsvorschlag behandelt.

Schlüsselwörter

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

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

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

Çevre Sorununun Toplumsallığı

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

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

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

varolanların hepsini aynı görme ve onları deneyimleme biçiminde bir özdeşleşmeyi, birlikli bir yapıyı öngörür. Fetişleştirilmiş bir doğa anlayışı, özellikle feministlerin kadını doğa ile özdeşleştirip çözüm arama anlayışlarını ortaya koyar.

Eko-anarşizmi bireyselci temelde temsil eden derin-ekolojik anlayış, çevre sorunlarını mistik, akıl karşıtı ve ilkelci bir şekilde değerlendirmektedir. Bookchin (1998)'e göre, kendini Gandhici olarak niteleyen derin-ekoloji kurucusu Arne Naess, güçlü merkezi bir devleti desteklemektedir; çünkü çevre sorunlarının yerel yönetimlere bırakılması daha büyük sorunlara yol açacaktır. Dolayısıyla derin ekolojistler, çevreyle ilgili olarak toplumsal sorunlardan daha çok insanların davranışlarına hitap etmektedirler. Bireysel anarşizmi yücelterek, liberal görüşleri savunurlar. Bu nedenle, “bir inanç olarak bireyci anarşizm büyük oranda, en fazla cinsel özgürlük (serbest aşk) talepleriyle göze çarpan bohem bir yaşam tarzı olarak kaldı ve sanat, davranış ve giyimdeki yeniliklere heveslendi” (a.e., 20). Bireysel anarşizm, günümüzde yaşam-tarzı anarşizm olarak sürdürülmektedir. “Yaşam-tarzı anarşistleri, özgürlük yerine özerklik istemek suretiyle, özgürlüğün zengin toplumsal yan anlamlarını feda edeler”(a.e., 25). Çünkü özerklik, bireysel olarak kendi kendini idare etme anlamında bir öz-belirlenimle hareket etmeyi, bir serbestlik ve bağımsızlık tavrını ifade etmektedir. Buna karşılık, özerkliği savunan bireyci anarşizme karşı özgürlüğü savunan toplumsal anarşizm, varolana karşı radikal bir tavır ve çözümü vurgular. Çünkü toplumsal anarşizm, özgürlüğün bireyle bağlantısını, bireyin toplumsal varlık olarak gerçekleşmesi çerçevesinde ele almaktadır.

Çevre sorununu toplumsal temelde ele alan eko-anarşist anlayış, soruna köklü bir değişim önerisi ile yaklaşmaktadır. Bu yaklaşım, Bookchin'e (1994) göre, diyalektik, bütünsel, toplumsal, radikal, eleştirel ve ütopyacı bir anlayış ortaya koyar. Bu anlamda, diyalektik bir bakış, öğeleri, sorunları nedensel ilişkiler içinde mekanik biçimde değil, karşılıklı ilişkileri bağlamında birbirleriyle ve bütünle olan ilişkileri çerçevesinde süreçsel bir bağlamdan ele alır. Bütünselci bir bakış, varolanı organik bir bütün olarak görmek, bütünü tek tek varolanların toplamından fazla bir şey olduğunu kabul etmek ve öğeler arasındaki ilişkileri temele almaktır. Toplumsal bir bakış, doğa alanını kültürel süreç içerisinde ele almak ve bunlar arasındaki ilişkileri karşıtlık olarak değil, birbirinin uzantısı anlamında tamamlayıcı biçimde görmektir. Radikal bir bakış, sorunun temeline inmek, onu bütün yönleriyle göz önüne sermek ve köklü bir dönüşüm için mücadele etmektir; sorun karşısında gerçekçi ve devrimci bir tavır almaktır. Eleştirel bir tavır, sorunu akılcı şekilde bütün yönleriyle değerlendirmek; önyargısız biçimde sorunu ele almak ve derinlemesine soruşturmadır. Ütopyacı bir tavır, varolanın köklü dönüşümü konusundaki umudu yitirmemek; var olanın eleştirisini koyarken, onu nasıl dönüştürülebileceğini de bilmektir. Radikal ve devrimci bir tutum olarak ütopyacı tavır ise, mevcut işleyişe karşı olması gerekenin akılcı ve eleştirel biçimde ortaya konulmasını ifade eder.

Toplumsal-ekoloji, çevre sorunu mevcut toplumsal yapının çözülmesi çerçevesinde temellendirir. Çünkü toplumsal yapının tarihsel süreçteki oluşumu, insanın insanla ve insanın doğayla ilişkisinin sonucu şekillenmiştir. Gelineen noktada kapitalist üretim güçleri ve ilişkileriyle biçimlenmiş olan modern toplum hiyerarşik, tahakkümcü, sınıflı ve sömürücü bir toplumdur. Dolayısıyla, bu toplumun şekillendirdiği bireyler de egoist, hırslı, statü düşkünü kişiliklerdir. Kapitalist toplum, doğayı üretim ve tüketim

için kaynak, hammadde olarak gören sömürücü bir anlayışa sahiptir. Çünkü toplumun üretim tarzı, her şeye rağmen üretmek, tüketmek için üretmek; sonsuz insan ihtiyaçlarının karşılanması için üretmek biçiminde bir anlayışa dayanmaktadır. Dolayısıyla bu temel anlayışta, toplumsal değerler ile çevresel değerler birbirine karşıt olarak biçimlenir.

Toplumsal değerler, doğaya insan ihtiyaçları çerçevesinde yaklaşan bir “öteki” yönelimiyle belirlenmiş değerlerdir. Tarihsel süreçte Batı Felsefe geleneğinin bakışını ortaya koyan bu değersel belirleme, “birinci doğa” ve “ikinci doğa” ayrımıyla biçimlendirilmiştir. “Birinci doğa,” “ikinci doğa” (toplumsal doğa) için bir nesne olarak “Ben’in” öz-gerçekleşmesini sağlayan, ilgi ve ihtiyaçları için bir araç olarak görülür. Oysa toplumsal ve ekolojik açıdan “doğa, cansızdan canlıya ve toplumsal olana doğru birikerek çoğalan evrimsel bir süreçtir”(a.e., 31). Bu gelişim, toplumsal ekolojistler için bir karşıtlık değil, paylaşılan bir bütünlüğü ve tamamlayıcılığı ifade etmektedir. “İkinci doğa,” “birinci doğayla” girilen etkileşim ve gelişim temelinde ortaya çıkan yaratıcı bir süreci gösterir. Bu iki doğanın (birinci ve ikinci doğa) sentezi, tamamlayıcılık etiğine bağlı olacak “özgür doğa”dır. Özgür doğa, ortak-yaşam iradesiyle akılcı biçimde oluşturulacak bir doğadır. Bu, aynı zamanda özgürlükçü bir anlayışı yansıtan *simbiyotik* akılcılık olarak, her yerde hazır bulunan bir duyarlılık ve akıl durumunu ifade etmektedir; diğer deyişle (...) “ötekiliğin” yalnızca sen olarak değil, tam da kendimizden ayrı varlıklarla temas kurma tarzımız olarak yeniden tanımlanmasıdır”(a.e., 437). Bu temelde, birinci doğa, bir özne gibi kabul edilip, duyarlı biçimde gözetilerek ilişkiye girilecek bir varlık olarak görülür.

Çevre sorununa yol açan mevcut bireysel ve toplumsal ilişkilerin, farklılıklara ve ötekiliğe duyarlı bir akıl temelinde olumsuzlanması ve yeniden tanımlanması, karşıtlık kurucu biçimde önceki akılda bulunmayan nitelikleri yeni akla yükleyerek sağlanabilir. Ancak, doğaya özne-nesne ilişkisi temelinde yaklaşan öznel araçsal aklın, her alanda nesnelleşmiş ve kurumsallaşmış ilişkilerini, tamamlayıcılık ve bütünlüçülük ilişkisi temelinde belirlenen bir *simbiyotik* akıl anlayışı temelinde dönüştürme ve yeniden üretme olanaklı gözükmemektedir. Diğer yandan, önceki akılla girilen karşıtlık kurucu bir ilişki temelinde belirlenen bir akıl, yeniden üretilecek bireysel ve toplumsal ilişkiler içerisinde öncekinin belirlenimlerini de taşıyacaktır. Dolayısıyla aklın, *simbiyotik* akıl olarak yeniden konumlandırılması, öznel araçsal aklın tam bir olumsuzlanmasını içermeyecektir.

Hiyerarşi ve Tahakkümün Çevreyle İlişkisi Bağlamında Toplumsal Eleştiri

Bookchin, çevre sorunun toplumsal bir sorun olduğu ve bu sorunu önceleyen bakış açısının da toplumsal boyutta ele alınması gerektiğini ve toplumla doğayı karşı karşıya getiren sorunların toplumsal gelişmeye bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlamda, tamamen toplumsal ve kültürel bir kavram olan hiyerarşi ve tahakkümün, insani olmayan doğaya, yani “birinci ya da ilk doğaya” dayatılması söz konusudur. Liberal, Marksist ve muhafazakar toplum kuramı açısından, “ilk doğa”, insanların gereksinimlerinin karşılanması ve özgürleşmeleri için bir zorunluluk, bir kıtlık alanı olarak insan emeği ile işlenmesi ve tahakküm altına alınması gereken bir alandır.

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

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

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

Yaş boyutunda, “yaşlılık” hiyerarşilerin ortaya çıkması ve itaat ve komuta sistemlerine dönüşmesi, tarihsel süreçte bilinç dışı bir etki olarak toplumsal bilinci belirlemiştir. Toplumsal bilincin “yaşlılık” boyutunda kurumsallaşması yaşlılar yönetimidir (gerontokrasi). Kişi yaşlandıkça bazı belirleyici özelliklerini yitirir. Fiziksel olarak zayıflarken, cinsel gücünü de yitirir. Bu durum, topluluk düzeyde özellikle erkekler açısından daha ağır sonuç doğurur. Topluluktaki görevlerini yerine getiremez duruma gelen “yaşlı” bu durumu dönüştürmek için bilgi ve tecrübesini kullanır. Biyolojik güç kaybının ödünlenmesi olarak kendine toplumsal alanda yer açma isteğidir. Dolayısıyla, “hayatta kalmaları, topluluk üretim sürecine katkılarıyla değil, toplumsal alanda kendileri için yaratabildikleri kuramsal rolleriyle topluluğun kendilerini beslemesi olgusuna bağımlıdır” (a.e., 171). Yaşlılar, bu anlamda topluluğun bilgisi ve eğiticisi olarak, hem topluluğu eğitir hem de onun sürekliliğini sağlayıp toplumu yapılandırır. Güçlerini iktidara taşıırken, varolanın devamı ve sürekliliği onlar sayesinde gerçekleştirilir. Potansiyel olarak her bir insan yaşlı olduğunda bu durum diğerlerinde işine gelir. Yaşlılık, aynı zamanda, değişme karşısındaki en tutucu biyolojik kurumsallaşmadır. Bookchin’e göre, yaşlıların iktidarlarının kurumsallaşması, tarihsel süreçte büyücü, şaman ve rahip biçiminde gelişmiştir. Bu kurumsallaşma doğaüstü bir güçle daha da pekiştirilir.

Soy, kan bağı boyutunda hiyerarşinin ortaya çıkması akrabalık kurumun toplumsal ilişkide belirleyici olmasıdır. Kan bağına dayalı bir yönetim anlayışında servet iktidarın devamını sağlayan bir güçtür, ama onun altında yatan paylaşım anlayışı mistiktir. “Servet bu topluluklarda varlıklı bireyin şeytani güçlerle uğursuz bir anlaşmayla elde ettiği birikim olarak görülür” (a.e., 177). Dolayısıyla, sınıflı bir topluma dayalı ekonomik sömürü ve özel mülkiyet anlayışının işlediği bir toplumsal yapı için, bu kan yeminin bozulması gerekir. Tarihsel süreçte, yoğunlaşarak artan ve dönüşen sosyal ve ekonomik ilişkilerle birlikte yerleşim yerlerinin büyümesi ve farklı kültürel ve sosyal ilişkilerin kurulması akrabalık ilişkilerini de değiştirmiş ve “kan yeminini” bozmuştur. Bozulan kan yeminiyle birlikte, ilişkiler resmiyet kazanmış ve servet belirli ellerde toplanmıştır. Kan yeminin bozulması, bu yeminden doğan hak ve ödevleri de ortadan kaldırmış; toplumsal ilişkilerdeki dayanışma duygusu, çıkarları doğrultusunda hareket eden özerk bireylerin bağımlılık ilişkisine dönüşmüştür.

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

sömüren, karmaşık ve çözülemez bir toplumsal ve siyasal bir örgütlenme biçimine dönüşmüştür. Ancak, eğer tahakküm ve hiyerarşik ilişkiler, başlangıçtaki böylesi doğal farklılıklara bağlı olarak belli bir akıl anlayışı tarafından üretilmişse ve yerleştirilmişse, yeniden tanımlanan bir akıl temelinde bu ilişkilerin dönüşümü ve ortadan kaldırılması pek de olanaklı gözükmez.

Karşılıklı İlişkisi Olarak Düşüncenin Yeniden Üretilmesi Gerekliliği

Her toplumsal sistem, kendi sürekliliğini sağlamak ister; dolayısıyla, sisteminin özünü oluşturan idelere bağlı olarak düşünceler üretir ve bu düşünceleri sistematik bir şekilde iktidarını sağlamlaştırmak için kullanır. İktidara gelen düşünce, artık bir güçtür. İktidarın yeniden üretilmesi olarak düşüncenin üretilmesi işlevine, Bookchin “hakimiyet epistemolojisi” adını verir.

Akıl, tarihsel süreçte hiyerarşik, tahakkümcü, sömürücü düşünce aşamalarından geçerek günümüzde kendini bir güç olarak bilimsel, teknolojik, siyasal, sosyal ve ekonomik alanda hâkim kılmıştır. Aklın hâkimiyeti, epistemolojik olarak farklılaşması ve dönüşmesiyle sağlanmıştır. Buna göre, somut ve doğalcı bakışın giderek soyut ve aşkın bir bakışa dönüşmesiyle, “tikeli tamamen genelin içine alarak ve özgül ve somut olanın eşsizliğini yadsıyarak doğayı nesneleştirmek artık olanaklıdır” (Bookchin 1994: 194). Organik toplumun temel özelliği olan indirgenemez asgari, karşılıklılık ve tamamlayıcılık ilişkisinin, biyolojik, toplumsal, siyasal, sosyal ve ekonomik farklılaşmalarla dönüşmesi sonucu tahakkümcü bir epistemoloji de beraberinde gelişir. Bu gelişim sürecinde, bir anlamda doğa durumundaki “eşitsizlerin eşitliği”, yani organik toplumun indirgenemez asgari, karşılıklılık ve tamamlayıcılık anlayışı aklın ilerlemesiyle birlikte dönüştürülmüş ve “eşitlerin eşitsizliği” anlayışı hâkim olmuştur. Bu çerçevede, modern toplumsal ve siyasal tasarım açısından Rousseau’cu anlayışta da, doğa durumundaki bir eşitlik toplumla birlikte dönüştürülmüştür: “Doğa halinde hemen hiç bulunmayan eşitsizlik, gücünü ve artışı bizim yeteneklerimizden, insan aklının ilerlemesinden alır; ve sonunda mülkiyetin ve kanunların yerleşmesiyle sabitleşir ve yasallaşır” (Rousseau 1995: 177). Rousseau, uygarlığın eşitliği bozduğunu söylerken, Bookchin ise, uygarlığın eşitsizliği keskinleştirdiğini vurgular.

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

sağlanır. Özne-nesne karşıtlığı temelinde biçimlenen bu hakimiyet, düşüncenin kendinde bulunan kategorilerle gerçekliğini kendisinin kurması anlamında, Kant'ta son şeklini alır.

Bookchin'e göre, aklın bu kesin hâkimiyeti, "Aydınlanma" olarak bir döneme ve sonrasına damgasını vurur. Doğalcı temelde, aklın nesnelleştirmesiyle, doğal toplum, doğal hukuk, doğal din, doğal ahlak, siyasal, sosyal ve kültürel yapılar temellendirilir. Bu, aklın "cenneti" doğaüstü (tanrısal) alandan, doğal yani dünyevi alana çekmesidir. Aydınlanma öncesi ve sonrasında yazılan ütopyalar bu dünyada bulunan, ama şimdiye kadar pek bilinmeyen yerlere ilişkin "cennet" tasarımlarıdır. Aydınlanma, bu anlamda "cennetin" bu dünyada olanaklılığı olarak var olan bütün toplumsal yapıları aklın süzgecinden geçirmesi ve eylemsel olarak uygulanmasıdır. Aklın bu gelişimi, diyalektik süreç olarak değişme ve dönüşmesidir. İnsanın doğayla karşılıklı ilişkisindeki bakış, nesnelerde ve hayvanlarda bir ruh olduğu fikriyle (animizm), güç ve nesnesinin bir arada olması, onları gözetirken, bir anlamda boyun eğmekteydi. Ancak, insanın, süreçte doğayla ilişkisindeki bu boyun eğme, boyun eğdirmeye doğru gelişince, nesne ve hayvanda cisimleşmiş "güç"te onlardan ayrılıp, doğa dışı alana atılır. Dolayısıyla insan, kendini doğa nesnelerinden farklı görmeye başlamasıyla, ama tamamen bir "güç" olarak görememesi nedeniyle, "doğal-güçleri," "doğa dışına" taşır. Mitolojiler, hep bu "doğa" ile "doğa-üstü" güçlerin savaşımını anlatılar. Gücün en son söylemi olarak tek tanrı fikri, aklın nesneleşmesi olarak, aklın karşısında akıl-dışı bir hale bürünür. Bu anlayış, doğasal ve toplumsal alana da uygulanır. Hiyerarşik örgütlenmenin dünyasal, yani akılcı alana çekilmesi Yunanlılarda gerçekleştirilir. "Eflatun ve Aristoteles için akılcı bir yanıt, ilahi vahyi ve erken İbrani toplumsal düşüncesinin tanrılaştırılmış iradesini değil, düşünsel nesnelliği gerektiriyordu" (Bookchin 1994: 205). Bu anlamda, Platon ve Aristoteles, daha sonraki toplumsal anlayışı da etkileyecek olan bir dünyevilik anlayışı ortaya koyarlar. Dolayısıyla bu dünyevilik, daha sonraki toplumsal örgütlenmeleri belirlerken, özellikle "cennet"i ütopya olarak yeryüzüne indirmiştir. Ama ütopya, bir olanaklılık bir umut olarak, tahakkümcü, hiyerarşik ve sömürücü toplumsal gerçeklikte yerini alacaktır.

Bookchin için, özgürlükçü bir toplum yaratma isteği, akıllı, bilimi ve teknolojiyi nasıl kullandığımız kadar, onları nasıl tanımladığımıza bağlıdır. Akıl, bir bütün olarak zihinsel bir işlevsellik olmakla birlikte, akıl eleştirmenlerinin ayrımlarına bağlı olarak düşüncelerin bütünlüğünü sağlama yönünde geliştirilmelidir. Bookchin, akıllı, daha önce yapılmış ayrımlardan da yaralanarak araçsal akıl ve nesnel akıl (Adorno ve Horkheimer) olarak ikiye ayırır. Araçsal akıl yani biçimsel akıl (Horkheimer'in öznel aklına karşılık), "öznellik denilen daha geniş bir duyarlık içindeki boyun eğdirilmiş mevcudiyetti" (a.e., 397). Dolayısıyla birey ve insanlık için yüce amaçları içeren nesnel akıl, tarihsel olarak araçsal akla indirgenir. Bu, aynı zamanda aklın bir diyalektiği olarak, amaçların araçlara dönüşmesidir. Buna göre, özgürlük ve bireysel özerklik için nesnel aklın feda edilmesidir, yani insanlık ve doğanın araçsal akılca kullanılmasıdır. Bu çözümlemeler, varolanın devamı yönünde katkı sağlamaktadırlar. Oysa aklın bu iki süreci, birbirine indirgenecek biçimde değil, karşılıklı olarak birbirini tamamlayıcı şekilde işlemelidir. Aklın nesnel yönü olarak belirlediğimiz kısmı, "dünyanın *logos* 'unu açıklar ve insan iradesinin ve çıkarlarının karşılıklı etkileşiminden ayrı olarak bütünlüğünü ve geçerliliğini korur" (a.e., 398). Dolayısıyla araçsal akla feda eden dünyanın bütünlüğünü parçalayan tahakkümcü ve hiyerarşik karşıtlıkçı akla karşılık,

nesnel ve biçimsel aklı içeren özgürlükçü simbiyotik (ortak-yaşam) bir akılcılık anlayışı çerçevesinde ortaya konulan karşılıklılık ve tamamlayıcılık ilişkisi temelinde, kişisel ve toplumsal gerçekleşimi sağlamaktır.

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

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

ürettiği şeyde kendini göremediği gibi, onu kontrol edemeyecek duruma gelmiş, nesnenin öznesi olarak kendine yabancılaşmıştır. Dolayısıyla insan emeğinin özgürleştirici yaratıcı etkinliği, onu köleleştirici bir hale gelmiştir.

Modern tekniğin tasarımının kökünde yatan bu hâkimiyet epistemolojisi çerçevesinde, emeğin, üretim sürecindeki çözümlemesini soyut-emek olarak zaman boyutu içine yerleştirilmesi ve standartlaştırılmasını “ilk kez dile getiren Marx bile, emeği artık sahip olmadığı insani metaforlarla renklendirerek onu itaatten çok özgürlüğün bir koşulu olarak anlaşılmaz hale getirme eğilimindedir” (Bookchin 1994: 344). Bu anlamda, Marx, kapitalist ekonomik anlayışına uygun ve onu devamı yönünde bir emek çözümlemesi yapmıştır. Çünkü emeğin, seri üretim içine standart olarak girmesi, onun somutluktan uzaklaştırılıp soyut zamanla ölçülmesini ifade etmektedir. Emeğin bu belirlenişi, bir yaratıcı etkinlik değil, üretici etkinlik olarak zamanla yarıştır. Oysa Helenik düşüncenin, sanat ve zanaatı bir arada yaratıcı bir etkinlik olarak gördüğü *techne* akılcı, etik ve kurumsal olarak bütüncül bir şekilde kavranmaktaydı. O halde, bu anlayış, ekolojik bakış açısına uygun bir kavrayış tarzı olarak gözükmektedir. Dolayısıyla çevre ve teknoloji ilişkisi, bu kavrayış temelinde yeniden ele alınabilir ve doğayı gözetecek biçimde üretilebilir.

Özgürlüğün Olanaklılığı Olarak “Eşitlerin Eşitsizliğinden Eşitsizlerin Eşitliğine”

Bookchin (1994)’e göre, modern toplumsal yapı, “eşitlerin eşitsizliği” temelinde örgütlenmiş, tahakkümcü, hiyerarşik ve özgürlükçü olmayan bir özellik göstermektedir. Bu toplumda, gücü gücü yetene ve en altta kalanın canı çıksın şeklinde bir işleyiş söz konusudur. Bu yapının oluşumunu tarihsel olarak üç döneme ayırabiliriz: Yaş, cins ve soy farklılığına bağlı olarak hiyerarşik ve tahakkümcü toplumsal yapılanmayla birlikte oluşan yaşlılar yönetimi (gerontokrazi), toplumsal ve siyasal bir yapılanma olarak “kent” oluşumu ve ulus-devlet ve kapitalist ekonomik anlayışın ortaya çıkışı.

Yaşlılar yönetimi, indirgenemez asgari, tamamlayıcılık ve karşılıklılık olarak “eşitsizlerin eşitliği” temelinde örgütlenmiş olan “organik toplumun” toplumsal yapısının, öncelikle yaş-cins-soy temelinde farklılaşmasının ve toplumsal kurumsallaşmaya doğru hiyerarşik olarak yapılanmasının sonucudur. Bu yapılanma, öncelikle karşı cins olarak kadına karşı, sonrasında erkeğe ve bütün doğaya karşı kurumsallaşmıştır. Yaşlılar yönetiminin kurumsallaşması büyücü, şaman, rahip ve rahip-yönetici, bilgi, deneyim sahibi olarak geleneğin taşınması ve varolanın sürekliliği ve korunması yönünde epistemolojik bir hâkimiyet olarak yerleşir. Dolayısıyla, tarihsel süreçte, hiyerarşiler sınıflara, sınıflarda devletlere dönüşmüş ve devletlerde “soyut bir eşitlik, ama artan somut bir eşitsizlik” temelinde örgütlenmişlerdir.

Toplumsal yapılanmanın, ilk gelişkin biçimi olarak kentlerin ortaya çıkması, birbirini tanımayan insan yoğunluğu farklı bağlamda bir sınıfsal yapılanmayı da beraberinde getirmiştir. Bookchin’e göre, kentler, geleneksel değerlerin yoğun şekilde karşılaşp çatıştığı bir alan olarak biçimlenir. Bu alanda, yerli-yabancı, zengin-yoksul kişiler, eski-yeni değerler, hepsi bir arada iç içe bulunmaktadır. Yeni insani değerlerin oluşması da bu ortamda gerçekleştirilmiş ve hümanist bir anlayışın doğmasını olanaklı

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

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

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

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

Roma dünyasında, herkesin yasa karşısında eşit olduğu biçimindeki adalet anlayışı, bir elinde terazi, diğer elinde kılıç tutan ve gözleri bağlı olan Justitia (adalet tanrıçası) ile temsil edilir. Terazi hakkın dağıtımının oranlılığını ve gözbağı herkese olan mesafesinin eşitliğini gösterirken, kılıçta bu adilliği sağlayacak olan gücü göstermektedir. Bu anlamda, “doğal hukuk” ilkesiyle temellenen bir adalet anlayışı olarak, insanların doğadan eşit olduğu düşüncesine dayanır. Bu anlayış, 17. ve 18. yüzyıllardaki “doğal devlet” anlayışlarının da öncüsüdür. “Doğal devlet” anlayışı, insanların doğadan eşit olduğunu varsayar. Bu varsayımsal eşitlik anlayışına bağlı oluşturulan “sözleşme” bir anlamda adalet anlayışının da yansımasıdır. Oysa “herkesin eşit olduğunu varsaymak, herkesin kuvvet, zekâ, eğitim, deneyim, yetenek, eğilim ve fırsatlar açısından eşit olduğu kastediliyorsa” (Bookchin 1994: 247) en büyük eşitsizliktir. Dolayısıyla, bu eşitlikçi toplumsal örgütlenme ve adalet anlayışı, özgürlüğü sağlayıcı değil onu ortadan kaldırma yönünde bir işleyişe sahiptir. Soyut eşitlikçi bir anlayışla oluşturulan örgütlenme ve adalet anlayışının, işleyişteki adaletsizliği toplumsal ayrıcalıklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplum, kişilerin yeteneklerini takdir etme yönünde bir liyakat ayrıcalığı tanır ki, bu kişilik denilen şeyin oluşumunu da etkiler. Dolayısıyla, doğada görülmeyen ayrıcalık sonradan oluşturulan bir ayrıcalık olarak zamanla doğadan görülen bir ayrıcalığa dönüşebilir. Ayrıca, böylesi bir dönüşüm olmasa dahi, toplumun bu bakışı, kişice toplumsal kurumlar yönünde de gelişebilir. Böylesi bir gelişimi ve dönüşümü günümüzde görmekteyiz. Her ne kadar insanlar doğadan ve dolayısıyla yasa karşısında eşit kabul edilse de uygulamada böyle olmadığını yaşamaktayız. Dolayısıyla, bir ön kabul, ön kabul olarak toplumu adil, insanı özgür kılmaz. Ancak, eylemsellikte ortaya konabilecek bir bakış açısı veya yaşam tarzı bunu olanaklı kılabilir (a.e., s. 243-273).

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

ayrıcalığı değil dayanışmayı, bütünleşmeyi ve tamamlamayı getirecektir. Ortak bir yaşam, herkesin birbirinin eksikliğini görüp tamamlamadan geçer. Bu ise, özgürlükçü olan simbiyotik bir akılla, diğer deyişle ortak yaşama yönelik olarak karşısındakini en az kendi gibi gören ve gözeten bir akılla, böylesi bir toplumsal yapının kurulabileceğine inanmaktır.

Eşitlik, doğal bir durum olarak kabul edildiğinde, bu toplumsal duruma yönelik bir eşitlikçi anlayışın geliştirilmesi olarak belli kurumsal yapı ve örgütlenmeyi gerektirecektir ve bunun yanında zorbalık olmasa dahi, en azından uygulanabilmesi için belli bir yönlendirme ve tavır gerektirir ki, bu da doğal ayrıcalıkları toplumsal alana taşımak olacaktır. Herkes kendini bir diğerinden daha üstün ve ayrıcalıklı görerek kendini bütünlemesini ya da tamamlamasını talep edecektir. “Eşitlerin eşitsizliğinden, eşitsizlerin eşitliğini” sağlayacak ekolojik bir toplumsal örgütlenme, radikal bir düşünce değişim ve dönüşümüyle mümkün olabilecektir. Bu değişim ve dönüşüm, hiyerarşi karşıtı, yerinden yönetimci, komünal ve duyuşal değerleri özümsemiş ilişkilerce mümkün olabilecektir. Bu anlamda, eşitsizlerin eşitliği soyut bir adalet ilkesi olarak değil de, daha çok bir işlevsel ve somut bir zihinsel anlayış olarak kabul edilip eyleme anlamında kabul edilmelidir. Eğer, böyle bir köklü değişimi güç veya şiddet kullanarak oluşturmaya çalışırsak, elde edeceğimiz “şey” hedeflenen şey olmayacaktır. Çünkü değiştirilmek istenilen şeyin kendisi belli bir güçse, değiştirmek isteyen de güç kullanmak durumundadır. Bu ise, değiştirmek isteyen, değiştirilecek olanca dönüştürülmesidir ki, başlangıçta hedeflenenden çok farklı bir anlayış veya yapılanma kendini ortaya koyacaktır. Ekolojik bir toplumun, farklı bir toplumsal örgütlenme olarak, yıkıcı olmayan ama köklü bir değişimle kurulmasının olanaklılığı düşünce tarzının değişim ve dönüşümü ise, bu, ancak eğitimle düşüncelerin dönüştürülmesiyle olanaklıdır. Çünkü “her devrim projesi, her şeyden önce bir eğitim projesidir” (Bookchin 1999: 195). Bu durumda, asıl sorun verilecek olan eğitimin niteliği ve nasıl verileceği önem kazanmaktadır. Bu anlamda, Bookchin’in ekolojik toplumunu kuracak özgürleştirici bir eğitimin nasıl olabileceği üzerinde durulabilir. Çünkü özgürlük için, özgürleştirici bir eğitim gereklidir.

Eğitim, kişinin düşünce yapısını şekillendirilmesi olarak, kişiyi belli bir yönde yapılandırmadır. Eğer, karşılıklı sevgi ve hoşgörüye dayalı baskıcı olmayan bir ilişki ile araştırıcı ve eleştirel bir eğitim verilirse, kişi duyarlı ve özgürlükçü bir anlayışa sahip olacaktır. Buna karşılık, baskıcı ve hoşgörüsüz bir eğitim verilirse, kişi de baskıcı, duyarsız ve özgürlüksüz bir anlayışa sahip olacaktır. Dolayısıyla eğitimin veriliş şekli, düşüncenin hangi yönde gelişeceğini de belirleyecektir. Bu anlamda, eleştirel ve özgürlükçü olarak, karşılıklı ilişkisinde biçimlenen bir eğitim anlayışını, “kişiyi uykusundan uyarmak ve sarsmak” olan Sokratesçi eğitim anlayışı bize vermektedir. Sokrates, kişinin “kendisini bilmesinin” önünü açmak anlamında bir sarsmayla, onu kendine döndürmek ve kendinde kendi anlamını taşıyabilecek bir düzeye getirmek ister. Yoksa kişiye, şu veya bu olmalısın ya da şöyle yapmalısın gibi salt bir pratik amaç güderek bakmaz. Daha çok sorumluluk alabilecek bireyler yetiştirmek ister. Çünkü “Sokrates, bu eğitim görevinin siyasal bir görev olduğuna inanıyordu. O, şehrin siyasal yaşamını düzeltmenin yolunun yurttaşları, benlik-eleştirisini yapacak biçimde eğitmek olduğu duygusuna kapılmıştı” (Popper 1994: 131). Buna karşılık, öğrencisi Platon, eğitimi, devlet için yararlı olacak ve onun devamını sağlayacak kişiler yetiştirmek ve sorumluluk almaktan çok verilen görevi gözü kapalı yapacak biçimde kişiyi

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

Özgürlükçü bir toplum modelini olanaklı kılacak eleştirel bir eğitim anlayışı, *praksis* olarak düşüncenin eyleme geçirilmesini amaçlar. Bu, özgürleşen bireylerin dünyayı değiştirme ve dönüştürme yönünde bir eylemselliğini ifade eder. *Praksis*, düşünce ve eylem birliği olarak ortaya konulan bir özgürleşmedir. Bu anlamda “*praksis*, ...en geniş genellikte yaşamın ilişki tarzlarının formüle edilmesidir” (Gadamer 1967: 81). Dolayısıyla insan, dünyayı nasıl kavramışsa, o yönde bir eylem biçimi ortaya koyacaktır. Bu eylemi belirleyen özgürleştirici bir düşünce anlayışı da, ancak karşılıklı ilişki üzerine kurulmuş bir eğitim anlayışıyla mümkün olabilecektir. Çünkü özgürleşmek için önce aklı özgür kılmak gerekir ve diyaloga dayalı eleştirel bir eğitimle insanlar, ancak kendilerini taşıyabilecek bir düşünceye sahip olabilecek bir anlamı yakalayabileceklerdir. Diyaloga dayalı bir eğitim anlayışına sahip “problem-tanımlayıcı eğitimci, kendi düşüncesini öğrencilerinin düşüncesi içerisinde sürekli yeniden biçimlendirir. Eğitimcinin rolü, öğrencilerle birlikte, *doxa* düzeyindeki bilginin yerini logos düzeyindeki gerçek algının aldığı koşulları yaratmaktır” (a.e., 60). Özgür koşullarda yapılacak araştırmacı ve eleştirel bir eğitim, düşünceyi dolayısıyla insanı özgür kılacaktır.

Sonuç

İçinde bulunduğumuz günümüz çevre koşullarının, “insanlık” için yaşamsal bir önem arz etmesi nedeniyle çevre sorunun çözümü yönündeki gereklilik dikkatleri bu yöne çekmiş ve bu durumun önüne geçme yönünde ortaya atılan çözüm önerilerinin en radikal olan eko-anarşist çözüm önerisi, bize yeni bir toplumsal örgütlenme modeli sunmaktadır. Eko-anarşizm, yani toplumsal-ekoloji, çevre sorununu toplumsal bir sorun görerek, çevreyi ve toplumu birlikte kurtarmak gerektiğinin vurgulamasını yapar. Bu anlamda, bütünsel bir toplumsal örgütlenme modeliyle karşımıza çıkar.

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

tasarının, sadece işimize gelen ve akılcı kısmını alıp da uygulayalım diyemeyiz. Bütünsel bir toplumsal proje gerçekleştirimi de, akılcı ve mantıksal bir tutumdan ziyade, romantik bir tavrı gerektirmektedir. Akılcı ve bütünsel olan projenin kendi içindeki tutarlılığı, güzel bir tasarım olarak görünür; ama uygulamada bu tasarım köklü ve bütünsel bir dönüşüm isteğinden dolayı projeye olan inancı yoğunlaştırmak ister. Yoğunlaştırılmış bir inançta ise, akılcılık ve eleştirelilik devre dışı kalacaktır ve ister istemez dogmatik ve baskıcı bir hale dönüşecektir. Dolayısıyla, “ütopyacı girişim, bir azınlığın merkezileşmiş güçlü yönetimini gerektiren ve onun içinde diktatörlüğe yol açması olası bir yönetimdir” (Popper 1994: 156). Böylesi ütopyacı projelerin uygulanması söz konusu olamasa da, bu projeler birer umut olarak gelecekte insanlığın önünü açabilecek eleştiri mekanizmaları şeklinde işleyerek, “var olanın” doğru yola sokulmasını veya düzgün biçimde işlemesini sağlayacak bir işlevi yerine getirebilirler.

Ütopyalar, bütünlüklü olarak uygulanma yönünde mantıksal olarak imkânsızlık doğursa da, bizim onlardan çıkarabileceğimiz eleştirel yönler vardır. Bu anlamda, Bookchin’in ütopyasının etkili eleştirel kısmı “eğitimin rolü” üzerindeki vurgusu ve şimdiki toplumsal örgütlenmenin özlü anlatımı olarak “eşitlerin eşitsizliği” vurgusudur. Her ne kadar Bookchin, “her devrim projesini bir eğitim projesi” olarak görse de, eğitim projesinin kendisi bir devrim projesi değildir. Düşünceyi özgürleştirici bir eğitim anlayışı, güç gerektirmeyen, ama büyük çaba ve uzun zaman gerektiren bir süreçtir. Dolayısıyla eğitimde bir devrimden ziyade, değişim ve dönüşümü içeren bir evrimsel süreç söz konusudur. Çünkü düşüncenin özgürleştirici hale getirilmesi, baskıcı olmayan ve güç kullanılmayan karşılıklı ilişki bağlamında oluşturulabilir. İnsanlar “doğadan eşit doğar” ilkesinin, eğitime yansması, insanların toplumsal yapı ve sosyal çevre koşullarının göz ardı edilmesi ve üzerinin örtülmesi olarak herkesin eşit bir gelişim hakkına sahip olmadığı bir ortamda doğmasıdır. Dolayısıyla “doğuştan eşitlik”, somut ve kaba bir biyolojik “eşitsizlik” olarak görülmemen, ama potansiyel bir duygusal ve zihinsel donanımına sahip olma anlamında bir eşitlik olarak artık doğuştan bir eşitsizlik halinde var olmaktadır. Doğa olarak ifade ettiğimiz, artık toplumun kendisi olarak ondan ayrılmaz biçimde, ona bağlıdır. Dolayısıyla “doğal eşitlik”, bir eşitsizliktir. Ama bu, “doğal-olmayan” doğanın eşitsizliğidir. İnsanların, bu eşitsizlik içerisinde eşit bir şekilde gelişmeleri beklenemeyecektir. Bu nedenle, eşit olarak gelişmeyen ve de gelişemeyen insanların, ilişkileri ve toplumsal örgütlenmeleri de eşit olmayacaktır. Bu anlamda, Bookchin’in “eşitlerin eşitsizliği” vurgusunu, zihinsel ve duygusal gelişim açısından bir eşitsizlik olarak anlamak ve yorumlamak daha akılcı ve mantıksal bir tutum olacaktır.

Kaynaklar

BOOKCHİN, Murray (1994) Özgürlüğün Ekolojisi, Çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BOOKCHİN, Murray (1999) Toplumu Yeniden Kurmak, Çev. Kaya Şahin, İstanbul: Metis Yayınları.

BOOKCHİN, Murray (1998) Toplumsal Anarşizm mi, Yaşam Tarzı Anarşizm mi?, Çev. Deniz Aytaş, İstanbul: Kaos Yayınları.

FREIRE, Paulo (1995) Ezilenlerin Pedagojisi, Çev. Dilek Hattatoğlu, Erol Özbek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

GADAMER, Hans-Georg (1991) Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft, 3. Baskı, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, Martin (1997) Tekniğe Yönelik Soru, Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1998) Bilim Üzerine İki Ders, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.

HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W. (1996) Aydınlanmanın Diyalektiği, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

HANÇERLİOĞLU, Orhan (1992) Felsefe Ansiklopedisi, İstanbul: Remzi Kitabevi.

POPPER, Karl (1994) Açık Toplum ve Düşmanları, Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1995) İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, Çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları.

ÜNDER, Hasan (1996) Çevre Felsefesi, Ankara: Doruk Yayınları.