

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI**

**EKOLOJİK BİR TOPLUMUN İMKANI ÜZERİNE DÜŞÜNMEK:
DERİN EKOLOJİ VE TOPLUMSAL EKOLOJİ**



Yüksek Lisans Tezi

Merve KURT

Ankara - 2020

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI**

**EKOLOJİK BİR TOPLUMUN İMKANI ÜZERİNE DÜŞÜNMEK:
DERİN EKOLOJİ VE TOPLUMSAL EKOLOJİ**

Yüksek Lisans Tezi

Merve KURT

**Tez Danışmanı
Doç. Dr. Özkan AGTAŞ**

Ankara - 2020

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

Merve KURT

**EKOLOJİK BİR TOPLUMUN İMKANI ÜZERİNE DÜŞÜNMEK: DERİN
EKOLOJİ VE TOPLUMSAL EKOLOJİ**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Özkan AGTAŞ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Doç. Dr. Özkan AGTAŞ

Doç. Dr. Şerife GENİŞ

Dr. Öğr. Üy. Kurtuluş CENGİZ

Tez Sınavı Tarihi 06.11.2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (25/11/2020)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Merve KURT

İmzası

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	v
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

EKOLOJİK DÜŞÜNCENİN GERİLİM YÜKLÜ TARİHİ

1.1. EKOLOJİK DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU VE UĞRAKLARI	5
1.1.1. Kutsal Doğa Anlayışından Ekofaşizme	10
1.1.2. Doğa-İnsan İlişkisine Yönelik Eleştirel Tasarımlar	11
1.1.3. Çevre Hareketi ve Çevreciliğin Gelişimi	17
1.2. EKOLOJİK DÜŞÜNCE VE ÇEVRECİLİK	26

İKİNCİ BÖLÜM

DERİN EKOLOJİ

2.1. DERİN EKOLOJİNİN TEMEL KAVRAM VE İLKELERİ	30
2.1.1. Mekanist Dünya Görüşünün Eleştirisi	36
2.1.2. Mekanist Dünya Görüşünden Bütünsel Dünya Görüşüne	43
2.1.2.1. İnsanmerkezcilikten Ekomerkezcilik/Biyomerkezciliğe.....	46
2.1.2.2. Ekofelsefe, Kendini Gerçekleştirme İlkesi ve Biyosferik Eşitlik	54
2.2. DERİN EKOLOJİNİN SİYASET VE TOPLUM TASARIMI.....	64
2.3. DEĞERLENDİRME.....	71

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TOPLUMSAL EKOLOJİ

3.1. TOPLUMSAL EKOLOJİNİN TEMEL KAVRAM VE İLKELERİ	75
3.1.1. Toplumsal Ekolojinin Doğa Anlayışı ve Ekolojik Topluma Giriş.....	78
3.2. DOĞA VE TOPLUM TASARIMININ TEMELİ: HİYERARŞİ VE TAHAKKÜM ELEŞTİRİSİ.....	84
3.3. EKOLOJİK TOPLUMA ÇIKAN YOL: ÖZGÜRLÜKÇÜ YEREL YÖNETİMCİLİK.....	90
3.3.1. ”Kent”i Yeniden Düşünmek	90
3.3.2. Politika, Doğrudan Demokrasi ve Yurttaşlık	97
3.3.3. Özgürlükçü Yerel Yönetim ve Konfederalizm	103
3.3.4. Kapitalizm Eleştirisi ve Beledi Ekonomi	106
3.3.5. Uygun Teknoloji	112
3.4. DEĞERLENDİRME.....	117

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DERİN EKOLOJİ VE TOPLUMSAL EKOLOJİNİN ELEŞTİRİSİ

4.1.	EKOLOJİK DOĞA TASARIMLARINDA İNSANMERKEZCİLİK.....	120
4.1.1.	Biyosferik Eşitlik Düşüncesinin Açmazları.....	121
4.1.2.	İkinci Doğadan İnsanmerkezciliğe: Toplumsal Ekoloji.....	132
4.2.	DOĞA TASARIMINDAN TOPLUM TASARIMINA.....	136
4.2.1.	Derin Ekolojinin Ekolojik Toplumu.....	137
4.2.2.	Toplumsal Ekoloji: Tahakkümcü Toplumdan Özgürlükçü Topluma.....	139
SONUÇ	146
KAYNAKÇA	151
ÖZET	162
ABSTRACT	163

GİRİŞ

İçinde bulunduğumuz ekolojik kriz, bugün hem sosyal bilimler alanındaki kuramsal tartışmaların, hem güncel politik tartışmaların önemli temalarından birini oluşturmaktadır. 1970'lerde hem bir yaklaşım hem de bir aktivizm olarak gelişen çevrecilik ve çevre hareketinin bu tartışmalar içinde büyük bir popülerite kazandığı ve tartışmaları yönlendirdiği söylenebilir. Bugün hem siyasetin sağ ve sol kanatlarında yer alan siyasi partilerin, hem de sivil toplum örgütlerinin çevreci taleplere ve argümanlara yönelik belirli bir duyarlık geliştirmiş oldukları söylenebilir. Öte yandan çevrecilik, içinden sıyrıldığı ekolojik düşüncenin daha çok reformist yönünü temsil etmektedir. Modernleşme ve sanayileşmenin beraberinde getirdiği doğa tahribatına karşı 1800'lü yıllarda gelişmeye başlayan ekolojik düşünce, sanayi kapitalizmi çerçevesinde doğayla kurulan ilişkinin doğaya ve toplumsal düzene etkilerine yönelik radikal eleştirileriyle ön plana çıkmıştır. Doğanın araçsallaştırılmasına karşı onun her bileşeninin insan kadar değerli olduğu argümanına yaslanan ekolojik düşüncenin içinden sıyrılan çevrecilik ve çevreci hareket bugün gelinen noktada, ekolojik krize karşı daha çok sistem içi çözümler üreten bir yaklaşıma dönüşmüştür. Öte yandan bir bütün olarak ele alındığında ekolojik düşünce, çevrecilik ve çevre hareketiyle sınırlı değildir. Bu tezin amacı, ekolojik düşünce içinde çevrecilikten farklı olarak geliştirdikleri alternatif doğa ve toplum tasarımlarıyla ekolojik krize ve krizin çözümüne ışık tutmaya çalışan iki ana yaklaşımı, derin ekoloji ve toplumsal ekoloji yaklaşımlarını eleştirel bir biçimde ele almaktır.

1987 yılında yüksek katılım ile Massachusetts'te düzenlenen ABD Yeşiller Ulusal Toplantısında ekoloji hareketinin kuramsal ve eylemsel anlamda izlemesi gereken yol üzerine tartışmalar yapılırken ekolojik düşünce içindeki saflar da belirginleşmişti (Bookchin,2013c: 21). Yürütülen ateşli tartışmalarda özellikle derin ekoloji taraftarlarının görüşleri ile toplumsal ekolojinin kurucusu Murray Bookchin'in fikirleri arasındaki ayrımın keskinleştiği, ekolojik düşüncenin bu iki yaklaşım çerçevesinde saflara ayrılmakta olduğu dikkati çekiyordu.

Ekolojik düşünce içindeki diğer yaklaşımları beslemeleri ve yönlendirmeleri bakımından iki ana yaklaşımı temsil eden derin ekoloji ve toplumsal ekoloji arasındaki gerilim açıkça ortaya çıkıyordu. Öte yandan tüm farklılık ve gerilimlerine rağmen bu iki yaklaşımın kendilerini çevrecilik ve çevreci hareketten ayırma noktasında birleştikleri de göze çarpıyordu.

Derin ekoloji ve toplumsal ekoloji, günümüz toplumlarında insan-doğa ilişkisinin niteliğine yönelik eleştirileri bakımından da büyük ölçüde ortaklaşmaktadır. Bu ortak eleştirinin hedefinde doğanın insan etkinlikleri ve ihtiyaçları için araçsallaştırılması bulunmaktadır. Buna göre; insanlar –özellikle ekonomik anlamda daha ayrıcalıklı olanlar- yaşam standartlarının artışı tüketime bağlamakta, bu durum bir yandan doğanın bir yandan da insanların tüketilmesine sebep olmaktadır. Daha fazla metaya sahip olma arzusu o metayı üretmek için hem maddi hem de beşeri kaynak gerektirir ki, bunlar da doğa ve insandır. Doğayı yalnızca insanların hizmetine sunulmuş ve faydalanılacak bir meta olarak görme eğilimi onu yaşamın aktif bir öznesi olma durumundan çıkarmış ve insan kullanımına tahsis edilmiş bir nesneye indirgemıştır. Böylece doğa ve onun her bir bileşeni yalnızca bizlerin hayatlarımızı sürdürmemiz için bir araç haline gelmiştir ki bu, doğanın kendi iç döngüsünün ve işleyişinin insan yararına ihmal edilmesi ve tahribatını beraberinde getirmiştir. Ekolojik düşünce doğanın kendi içindeki döngüsüne ve insan ve doğa arasındaki süreklilik ve tamamlayıcılığa dikkat çekmeye çalışmaktadır. Hem derin ekoloji hem de toplumsal ekoloji, bu eleştiri ve hedeften hareketle geliştirdikleri doğa ve toplum tasarımları bakımından ayrışmaktadır. Amacımız, her iki düşüncenin sisteme yönelik eleştirilerini ve bu eleştiriler çerçevesinde geliştirdikleri alternatif doğa ve toplum tasarımlarını karşılaştırmaları olarak incelemek, bu tasarımları bize ekolojik bir toplumun olanağı ve nasıl yapılanması gerektiği üzerine sundukları fikirleri çerçevesinde değerlendirmektir.

Bugüne kadar derin ekoloji ve toplumsal ekoloji üzerine yapılan karşılaştırmalı analizlerde bu yaklaşımların doğa ve toplum tasarımlarından yalnızca biri üzerinde odaklanıldığı dikkati

çekmektedir. Oysa ekolojik düşünceye göre, sanayi kapitalizmi yalnızca doğa algımızı ve doğayla ilişkimizi değil, buna paralel olarak siyasal ve toplumsal düzenimizi de derin bir biçimde dönüştürmüştür. Devletlerin ve kentlerin büyüdüğü, insanların kontrolünden çıktığı bu düzende insanlar arasındaki ilişki ve iletişimin niteliği de tahribata uğratmıştır. Öncelikle insanların kendi hayatlarını etkileyen konularda karar alma süreçlerine katılma kapasiteleri ciddi biçimde kısıtlanmıştır. Hem derin ekoloji hem de toplumsal ekoloji tarafından insanların karar alma mekanizmalarına bizzat katıldıkları ve hem nüfusun hem de coğrafi olarak sınırların büyük olmadığı yerel yönetimler; büyük, hantal ve baskıcı devletlere karşı birer alternatif olarak öne sürülmektedir. Aynı zamanda tüketim üzerinden prestij ve güç elde etme amacına dayalı tüketim kültürü de eleştirilmektedir. Derin ekoloji bunun gönüllü sadelik ile aşılabileceğini ileri sürerken toplumsal ekoloji beledi ekonomi modelini önermektedir. Dolayısıyla hem derin ekolojinin hem de toplumsal ekolojinin tüm eksik ve açıklarına rağmen birbiriyle ilintili olan birer doğa ve toplum tasarımı bulunmaktadır. Bu tezde söz konusu yaklaşımlar, geliştirdikleri alternatif doğa ve toplum tasarımlarının birbiriyle ilişkisi çerçevesinde eleştirel biçimde ele alınıp değerlendirilecektir.

Tezin birinci bölümünde ekolojik düşüncenin tarihsel gelişimi incelenecektir. Ekolojik düşüncenin beslendiği düşünsel kaynaklar ve bu kaynaklarla etkileşimi çerçevesinde ortaya çıkan farklı ekolojik yaklaşımlar gösterilmeye çalışılacaktır. Bugün kendini ekolojizmin çerçevesi içinde konumlandıran yaklaşımlar kendilerini çevrecilikten ve çevreci hareketlerden ayırsalar da çevreciliğin de aynı düşünsel köklerden beslendiğini göstermek, daha sonra ortaya çıkan ayrışmayı ve ekolojik düşüncenin bugün taşıdığı özgünlüğü anlamak bakımından önem taşımaktadır.

İkinci bölümde, derin ekoloji düşüncesinin temel kavram ve ilkeleri ele alınacaktır. Mekanist dünya görüşünü doğayı kendi başına bir fenomen olarak düşünmeyip yalnızca insanın faydası üzerinden okuduğu için eleştiren derin ekoloji, onun yerine doğa ve insan arasındaki

sürekliliği ifade eden bütünsel dünya görüşünü ortaya atmaktadır. Bütünsel dünya görüşü, derin ekolojinin insanmerkezli doğa anlayışına karşı geliştirdiği ekomerkezcilik kavramı çerçevesinde ele alınacak, ekomerkezci bir doğa-insan ilişkisini mümkün kıldığı varsayılan “ekofelsefe”, “kendini gerçekleştirme” ve “biyosferik eşitlik” kavrayışları ayrıntılı olarak değerlendirilecektir. Son olarak derin ekolojinin bu kavramlar çerçevesinde geliştirdiği doğa tasarımının uzantısı olan toplum tasarımı ele alınacaktır.

Üçüncü bölümde özellikle Murray Bookchin’in görüşleri çerçevesinde toplumsal ekoloji yaklaşımı ele alınacaktır. Bookchin’in ekolojik düşüncesinin Marksizme yönelik eleştirilerine ve anarşizmden eleştirel olarak nasıl beslendiğine dikkat çekilecektir. Bookchin’in temel argümanı olan “insanın insan üzerindeki tahakkümünün insanın doğa üzerindeki tahakkümünü getirdiği” fikri, toplumsal ekolojinin doğa ve toplum tasarımlarının çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bu tasarımların ayrıntılı olarak ele alınacağı bu bölümde toplum tasarımının temeli olan “özgürlükçü yerel yöneticilik” yaklaşımı kent, politika, yurttaşlık, doğrudan demokrasi, halk meclisleri, konfederalizm, beledi ekonomi ve uygun teknoloji başlıkları çerçevesinde incelenecektir.

Dördüncü bölümde ise derin ekoloji ve toplumsal ekolojinin doğa ve toplum tasarımları karşılaştırmalı ve eleştirel olarak değerlendirilecektir. Bu değerlendirmede her iki yaklaşımın insanmerkezcilik eleştirilerinin tutarlılığı, doğa ve toplum tasarımlarının iç tutarlılıkları, benzerlik ve farklılıkları odak noktamızı oluşturmaktadır. Bu eleştirel değerlendirme ışığında derin ekoloji ve toplumsal ekolojinin ekolojik krizin çözümünde ve ekolojik bir toplumun olanakları konusunda bize sunduklarını ortaya koymak önem taşımaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

EKOLOJİK DÜŞÜNCENİN GERİLİM YÜKLÜ TARİHİ

Çevrecilik, çevre hareketi, çevreci hareket, çevre korumacılık, ekolojizm, ekolojik düşünce kelimelerinin her biri, bugün çevreci hareket ve ekolojik düşünce ile ilgilenen insanların yanında ilgilenmeyenlerin de sıkça duyduğu kelimeler haline gelmiş durumdadır. Bu kelimeler kimi zaman birbirleri yerine kullanılsa da bugün gelinen noktada özellikle ekolojik düşünce ile çevrecilik arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir. Öte yandan bu ayrımın tarihsel süreç içinde, yani ekolojik düşüncenin gelişim süreci çerçevesinde ortaya çıktığı görülmektedir. Bu kavramsal gelişimi ortaya koymak üzere ekolojik düşüncenin tarihsel gelişimine odaklanmak anlamlı olacaktır.

1.1. EKOLOJİK DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU VE UĞRAKLARI

Ekolojik düşünce köklerini çok daha eskilere dayandırsa da sistematik ve az çok bütünlüklü bir düşünce olarak ortaya çıkışı 1800'lerin ortalarında olmuştur. Ekoloji bir kavram olarak Ernest Haeckel isimli bir biyolog tarafından 1866 yılında ortaya atılmıştır. Ona göre ekoloji: *“Doğanın ekonomisiyle ilgilenen hayvanların ve bitkilerin kendi organik ve inorganik çevreleriyle olan ilişkilerini, diğer bir deyişle canlıların ortaya çıkışlarıyla ilgili kompleksleri araştıran bilimdir.”* (Görür, 2011: 2). Görüldüğü gibi Haeckel ekolojiyi insan dışı varlıkları inceleyen bir bilim olarak tanımlamaktadır. İnsanı dışlayan bu doğa tanımı insan medeniyeti ve kültüründen uzak bir biçimde tanımlanan “kirletilmemiş” doğayı yani başka bir ifadeyle yaban hayat kavramını içermektedir. Öte yandan etimolojik olarak incelendiğinde ekoloji kelimesinin “oikos” (ev, hane) ve “logos” (bilim) kelimelerinin birleşiminden oluştuğu görülmektedir. Haeckel'in tanımından farklı olarak Eugene Odum'un yaptığı ekoloji tanımında bu öğeler dikkat çekmektedir. Odum'a göre ekoloji, *“bitkilerin, hayvanların, mikroorganizmaların ve insanların birbirlerine bağlı bileşenler olarak birlikte yaşadıkları*

dünya-evin incelenmesidir. Ekoloji yalnızca organizmalarla değil, aynı zamanda topraklardaki, okyanuslardaki, havadaki, tatlı sulardaki madde döngüsü ve enerji akışı ile de ilgilendiği için ekolojiyi doğanın işleyişi ve yapılandırılması olarak görebilir ve böylece insan türünü de doğanın bir parçası sayabiliriz.” (Odum, 1975: 12). Odum’un da belirttiği gibi, ekoloji sözcüğünün bir birleşeni olan “oikos”u anlamak ekoloji kavramının süreç içindeki gelişimini görmek açısından faydalı olacaktır. Eski Yunan’da “oikos” sözcüğü hane, ev anlamına gelmektedir. Fakat bu, bugün anladığımız anlamdaki insanı biyolojik ve toplumsal özellikleriyle bir bütün olarak içeren hane olmayıp, içinde yer alan bireylerin esas olarak biyolojik varlıklarına ve beslenme ve üreme gibi biyolojik yeniden üretim faaliyetlerine hasredilen bir yaşam alanına karşılık gelmektedir. Oikos’un bahsedilen bu niteliği Antik Yunan’da hayat kavramını ifade etmek üzere kullanılan bir ikiliğe dayanmaktadır: “Zoe” ve “bios”. Buna göre zoe, bütün canlı varlıkların ortak özelliği olan yalın yaşama/canlılık olgusunu ifade ederken; bios bir birey ya da grubun bir özelliği olan yaşama biçimi anlamına gelmektedir (Agamben, 2017: 9). İnsan söz konusu olduğunda zoe biyolojik bir varlık olarak insana işaret ederken, bios biyolojik insanın toplumsal, siyasal, kültürel, etik değerlerle sarmalanmış halidir. Bios yani sosyal, siyasal ve etik insan oikos’un bir parçası değildir, fakat oikos biyolojik bir bütün, beden olarak insanı içermektedir. Yani oikos (ev, hane) haklarla donatılmış insanı değil, fakat bir tür olarak insanı kapsamaktadır. Bios ise siyasal alan olan polise ait bir kavramdır. Sonuçta ortaya çıkan ikilik “zoe - bios” ve “oikos - polis”tir. Antik Yunan’da kullanıldığı anlamda oikos kavramı bir tür olarak insanı içermiş ve insan ilk ekoloji tanımlarında sadece biyolojik bir varlık olarak ele alınmıştır. Ancak zamanla insanın – bios olarak- ekolojiye dahil edilmesinin şartları ortaya çıkmıştır. Giorgi Agamben’in oikos’taki yaşamı ifade eden zoe kavramına yaklaşımı bu konuda ufuk açıcı olabilir. Agamben’e göre, *“Zoe’nin polisin alanına girmesi -yani çıplak hayat’ın siyasallaştırılması- modernliğin*

¹ Agamben’in “çıplak hayat” olarak tanımladığı “zoe” yukarıda belirtildiği gibi bu tezde “bir tür olarak insan” anlamında kullanılmaktadır.”

belirleyici olgusunu oluşturmakta ve klasik düşüncenin siyasal-felsefi kategorilerinin radikal bir dönüşümüne işaret etmektedir.” (Agamben, 2017: 13). Agamben’in açıklamasına benzer şekilde Hannah Arendt de kaybolan Antik Yunan ikiliklerinden bahsetmektedir: “Toplumun doğuşundan, hane ile ev idaresine ait etkinliklerin kamu alanına girişinden itibaren bu yeni alanın en belirgin özelliklerinden biri, daha yakın zaman içinde kurulan mahremiyet alanının yanısıra, eskinin siyasal ve özel alanlarını aşındırma ve yutma yönünde karşı konulmaz bir eğilimin serpilip gelişmesi oldu.” (Arendt, 2011: 86-87). Agamben ve Arendt’in bu tespitleri, tarihsel süreç içinde insanın biyolojik varlığının siyasal alan tarafından kuşatılmasına paralel olarak modern döneme gelindiğinde zoe-bios, oikos-polis gibi ikiliklerin geleneksel anlamlarını yitirdiğine işaret etmektedir. Bugün oikos’un, yani hanenin, yukarıda da vurgulandığı gibi salt biyolojik bir varlık olarak düşünülen insanla ve onun biyolojik yaşamıyla sınırlı olmayıp hukuki, siyasi ve sosyal bir varlık olarak insanı içeren bir alan olarak görülmesi de bu dönüşümle ilişkilidir. Ekolojinin biyolojinin bir alt dalı olmaktan kurtulup ekolojik düşünce ya da ekolojizm adıyla sosyal bilimlerin ilgi alanına girmesi 1960-1970’lerde yaşanan toplumsal dönüşümün yanında bahsedilen bu kavramsal genişleme ve dönüşümle de ilgilidir.

Ekolojik düşüncenin ortaya çıkışı insan dışı doğa ve insan arasındaki ilişkinin ortaya konduğu yerde kendini göstermiştir. Ekoloji kavramı başta yalnızca insan dışı doğayı kapsıyorken zamanla önce insanı biyolojik varlık olarak kendine dahil etmiş, daha sonra da onun doğa ile kurduğu ilişkiyi toplumsal, politik, ekonomik, etik boyutlarıyla kavramaya yönelmiştir.

Doğa tahribatına yönelik farkındalık daha gerilere gitse de bu farkındalığın sistemli bir düşünce ve harekete dönüşmesi modernleşmeyle birlikte olmuştur. Ekolojik düşünce ilk ortaya çıktığında, modernleşmeye yönelik eleştirel bir tavır takınmıştır. Bu eleştirel damarı besleyen en önemli akım Romantizm’dir. Romantizmin “doğanın kendisinin içkin olarak değerli olduğu fikri”, ekolojik düşünce üzerinde önemli bir etki yapmıştır. Sanayi Devrimi ile birlikte

derinleşen doğanın insanın faydası için kullanılması gereken bir meta olduğu fikrine yönelik bir reddiye içeren Romantizm, insan dışı canlıların ve dahi cansız varlıkların yalnızca kendi varlık ve güzelliklerinin takdir edilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Ancak Sanayi Devrimi insan dışındaki her türlü varlığın kendine ait değerini yok sayarak, onların yaşam alanlarına fabrikalar dikerek, doğal yaşamı tehdit etmiş ve etmeye de devam etmektedir. Aynı zamanda bu fabrikalar hava ve su kirliliğine sebep olarak doğal yaşam alanlarını ve bu bölgelerdeki canlı yaşamını da olumsuz etkilemekteydi. İlk sistemli çevreci örgütlenme tam da bu bağlamda, vahşi ya da doğal yaşamı korumak adına kurulmuştu. 19. yüzyılın ortalarında ve sonlarında İngiltere’de Alpcilik Kulübü, Açık Alanları Koruma Derneği, Kraliyet Kuşları Koruma Derneği; Amerika Birleşik Devletleri (ABD)’nde Apalachian Dağcılık Kulübü, Portland Dağcılık Kulübü, Milli Audubon Derneği ve Sierra Kulübü vahşi doğayı korumak adına kurulmuş derneklerdi (Öz, 1989: 29). Üyeleri elitler ve üst sınıflardan oluşan bu derneklerin temel hedefi kuşları, dağı, taşı, toprağı korumak; hayvanların neslinin tükenmesi ve yaşam alanlarının tahrip edilmesini önlemek idi. Bu dernekleri kimi zaman doğrudan kimi zaman dolaylı olarak besleyen çevreci yazın da bu dönemde oldukça önemli katkılar sunmaktaydı.

Erken ekolojik düşüncüyü besleyen düşünsel arka plan iki koldan ilerlemekteydi: Yaban hayatı olduğu gibi korumak isteyen doğa korumacılar ve gelecek nesiller için de doğal kaynakları korumak isteyen kaynak korumacılar. Yaban hayat savunucularına göre, insanın kullanımı için bir anlam ifade etmese de vahşi yaşamın içkin, kendinde bir değeri vardır. Bu değeri korumak için de insanların doğaya yönelik müdahalesini engellemek gerekmektedir. Fakat özellikle hızla artan ekonomik gelişme ile toprağın ekonomik açıdan verimli kullanımı çabası doğanın saflığı ve değerini ikinci plana atmaktadır. Doğa korumacılara göre, bu gidişi önlemenin bir yolu bazı bölgelerdeki yaban alanlarını ulusal park ilan ederek insan müdahalesine kapatmaktır. Amerika’da “Ulusal Parkların Babası” olarak anılan John Muir de bu düşünceyle hareket ederek yaban hayatın korunması için hem çeşitli yazılar yazmış hem de

Sierra Kulübü'nü kurmuştur. Muir hem yazar hem de aktivist kimliği ile insanları etkilemenin yanında yöneticileri de etkilemiş ve Amerika Birleşik Devletleri'nde pek çok ulusal parkın kurulmasına öncülük etmiştir (Meyer, 1997: 274-280). Kaynak korumacılar ise bugünün popüler kavramı olan "sürdürülebilir kalkınma"yı andıracak şekilde kaynakların gelecek nesillere de ulaşması için verimli bir şekilde kullanılması gerektiğini düşünmekteydiler. Döneminin en önemli kaynak korumacılarından Gifford Pinchot doğal ve beşeri hayatın iki büyük tehdit ile karşı karşıya olduğunu düşünmüştür. Bunlar; doğal kaynakların israfı ve verimsiz kullanımı ile bu kaynakların güçlü şirket ve tekeller tarafından genel çıkar yerine kendi çıkarları için kullanılmasıdır. Dolayısıyla burada temel vurgu insanın kullanımı için doğanın korunmasına yapılmaktadır. Meyer'e göre, bu bakış çerçevesinde doğanın güzelliği ve varlığı insan lehine terk edilmektedir (Meyer, 1997: 269-271).

Yukarıda bahsedilen bu iki koldan ilerleme ekolojik düşüncenin tarihi boyunca süren bir ikiliğe işaret etmektedir: Bir taraftan doğanın insandan neredeyse tümüyle bağımsız biçimde tanımlanan değeri, diğer taraftan daha insanmerkezli bir doğa anlayışı. Bu açıdan bakıldığında yaban hayatı korumak için mücadele veren erken ekolojik düşünce Sanayi Devrimi ve onun yarattığı etik dönüşümün insan dışı yaşam üzerindeki olumsuz etkilerine yönelik farkındalığa ve bu durumu değiştirmek için de radikal bir fikri karşı çıkışa sahipti. Ancak diğer yandan kaynak korumacıların sanayi devrimi ile beraber kaynak olarak gördükleri doğanın insan lehine kullanımının arttığını fark edip bunun geri döndürülemeyeceğini düşünerek kaynak kullanımını daha sağlıklı ve verimli bir hale dönüştürebilecek reformlar yapmaya çalıştığı ortadadır. Dolayısıyla ekolojik düşünce, ortaya çıktığı dönemden itibaren hep radikallik ve reformizm olarak nitelendirilebilecek bir ikilik etrafında örgütlenmişti.

Ekolojik düşünce bu iki koldan gelişirken çevre tahribatı hem bilimsel verilerle hem de insanların bizzat gözlemleyebileceği somut gerçeklerle açığa çıkıyordu. 1908'de Canada Magazine dergisinde yayınlanan bir yazı sanayileşmenin sebep olduğu doğa tahribi ve

sehirleşmeye karşı insanları uyarılmıştı (Öz, 1989: 29). Aralık 1952'de Londra'da kömür tüketiminin fazlasıyla artması yüzünden hava sıcaklığı mevsim normallerinin altında seyretmiş ve kenti karanlığa boğan bir sis çökmüştü. Bu sebeple binlerce kişi hayatını kaybetmişti (Gore, 2010: 41). 1950'li yıllarda dünyanın iki gücünün birbiri ardına yaptıkları nükleer denemeler dünya çapındaki radyoaktif kirlenme sorununu ortaya çıkarmaktaydı. Asit yağmurları, çölleşme, zehirli atıkların sebep olduğu kirlenme (Kışlalıoğlu & Berkes, 2012: 66-67) ve bunun gibi başka sorunlar karşında oluşan kamuoyu çevreci bilincini yükseltti ve belki de ekolojik düşünceden çevreci harekete geçişte esas itici güç oldu. Nitekim 1960'lı yıllarda bilim insanları nükleer denemeler sonucu ortaya çıkan radyoaktif yağmurların ekosistem üzerinde yıkıcı etkileri olduğunu ilan ettiler. Bilim insanlarının tartışmaları ve kamuoyu baskısı sonucu en azından atmosferde yapılan denemeler yer altına indi ve yeni bomba geliştirmek için denemeler yapılmayacağına dair 1963 yılında ABD, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) ve İngiltere bir anlaşma imzaladılar. Kışlalıoğlu ve Berkes'e göre bu anlaşma dünya çevrecilerinin ilk büyük başarısıydı (Kışlalıoğlu & Berkes, 2012: 67-68).

1.1.1. Kutsal Doğa Anlayışından Ekofaşizme

Yukarıda da değindiğimiz gibi, Romantizme özgü doğa anlayışı çerçevesinde doğa, vahşi ve bakir doğa olarak insandan ayrı ve hatta üstün bir niteliğe sahiptir. Bu doğa, insandan öte, insandan ziyade kendi başına organik varlığı, döngüsü ve işleyişi olan canlı bir mekanizma olarak görülmektedir ki bu da ona bir kutsiyet katmaktadır (Pepper, 2001: 79). Bu mistik doğa anlayışı, ekolojik düşünce içindeki radikal damarlardan birinin de temelini oluşturmaktadır. Romantik doğa anlayışı ile milliyetçiliğin sentezinden oluşan ve daha sonra ekofaşizm olarak adlandırılacak bu damar da, ekoloji biliminin kendisi gibi Almanya'da doğmuştur. Ernst Moritz Arndt doğanın ve onun parçası olan her bir varlığın kendinde değeri olduğunu kabul ederek biyomerkezci bakış açısını ortaya koymuştur. Arndt'ın öğrencisi olan Wilhelm Heinrich Riehl

doğa ve millet arasında çok sıkı bir bağ kurmuş ve bu durumu şu sözüyle özetlemiştir: “Ormanları sadece soğuk kış günlerinde sobalarımızın odunsuz kalmaması için değil, insanların yaşam nabızları sıcak ve neşeli bir şekilde atsın, böylelikle Almanya Alman olarak kalabilsin diye korumalıyız.” (Staudenmeier, 2019). İnsan ve yaban doğa arasında bu temelde kurulan bağ, insanı doğasından ve toprağından kopardığı gerekçesiyle sanayileşmeye ve onun getirdiği şehirleşmeye karşı gelişen nefretin de temelini oluşturmuştur. Bu yaklaşımın izlerini Köycülük Hareketinde sürmek mümkündür. Nazilerin benimsediği bu harekete göre, saf ve temiz doğa gibi saf ve temiz insan da şehirlerin kirliliğine, kalabalığına ve karmaşasına karışmamış olmalıdır. Nazilerin arzuladığı insan tipi istikrarlı ve tabiata yakın saf ve köylü Alman erkeğiydi. Doğanın sahip olduğu saflık ve köklülük örnek alınmalı ve insanlar içinde Aryan olanlar yüceltilmeli ve desteklenmeliydi. “Kan ve Toprak” (Blut und Boden) olarak adlandırılan doğanın organik varlığı ile insanın kendi varlığını bahsedilen toprağın varlığı üzerinden kurması, insanın yalnızca biyolojik varlığı ile değil; etik, politik, toplumsal, kültürel varlığı ile de ilişkilidir. Nitekim Naziler Darwinciliğe atfedilen “güçlü olanın diğerlerini yok ederek hayatta kalması” ilkesine de dayanarak doğadaki saflığı insan hayatında da yakalamak için politik, toplumsal ve etik alanı ilgilendiren kararlar alıyor ve bu kararları da soykırıma sebep oluyordu² (Olgun, 2017: 273-288).

1.1.2. Doğa-İnsan İlişisine Yönelik Eleştirel Tasarımlar

Ekolojik düşünce ilk ortaya çıktığı zaman doğanın, insanın etkisinden ve müdahalesinden korunması üzerine inşa edilmiştir. Bu durum, insanı ve doğayı ontolojik olarak birbirinden ayırmaya sebep olmuş ve bu durum doğanın, doğa gibi mükemmel olmayan

² Bu somut örneğin dışında Dirk Fleck'in “GO! Ekolojik Diktatörlük” kitabı ilkeleri açıkça belirlenmemiş toplum kurgusunun gelebileceği noktayı örneklemektedir. Buna göre, GO! (Global Observer) diktatörlüğü medyayı yasaklamış, dünya nüfusunu azaltmak için içme suyunu zehirlemekten çekinmemiş, elektrik ve su kullanımını karneye bağlamış ve insanları kontrol altında tutmayı ve gözetlemeyi normalleştirmiş ve bilgi akışını yalnızca devlet tekeliyle sürdüren devletlerden oluşmaktadır. En önemlisi de GO! bu uygulamaları yaparken şu temel ilkelere dayanmaktadır: “Dünya insanlara ait değildir; o, kendine aittir.” ve “Önce dünya, sonra insan”. (Fleck, 1998: 9).

insanlardan çok daha kıymetli olduğu fikrini ortaya çıkarmıştır. Ancak ekolojik düşünce içerisinde doğa ile insan arasındaki ilişkiyi ekofaşimzden farklı olarak daha bütünlüklü ve etkileşimli bir biçimde kuran ve bu etkileşimin ekolojik tahribatı ortadan kaldıracak biçimde kurulmasına yönelik alternatif düşünceler ortaya koyan çok sayıda yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Aşağıda değinilecek bu yaklaşımların ekolojik yazının 1960'lı yıllarda gösterdiği gelişme ve çeşitlenmeden beslendikleri söylenebilir. Rachel Carson'ın yazdığı 1962 tarihli "Sessiz Bahar" kitabı ekolojik düşünce ve hareket için bir dönüm noktasıdır. Kitap tarımda kullanılan zehirli maddelerin ve özellikle Diklora Difenil Trikloroethan (DDT)'in hava, su ve toprağı nasıl zehirlediğini ve bunun da zehrin kullanıldığı bölgedeki insan dahil bütün canlı yaşamını nasıl tehdit ettiğini anlatmaktaydı. Carson'ın bu kitabı doğada yaratılan tahribattan hem insan hem de insan dışı canlıların ne kadar etkilendiğini gösterdiği için oldukça önemliydi. Aynı zamanda Carson kimyasal ilaç firmalarının da kurumsal olarak çıkar sağlamak için bu ilaçların zararları konusunda kamuoyunu yanlış bilgilendirdiğini söyleyerek onların güvenilirliğini de sarsmıştı (Carson, 2011). Kitap yayımlandıktan sonra oldukça ses getirdi ve ABD'de DDT'lerin kullanımının yasaklanmasına sebep oldu. Carson ile aynı sene ekolojik düşünce içinde önemli bir yere sahip olan Murray Bookchin yaygın olarak bilinen en eski tarihli çalışması olan "Sentetik Çevremiz"i yayımladı. Bu çalışma da tarım, şehir hayatı ve sağlık arasındaki ilişkiyi, gıdalardaki kimyasal maddelerin, radyasyonun insan üzerindeki kanser yapıcı etkisini, insan, toplum ve ekoloji arasındaki sıkı bağları ortaya koyarak açıklamıştı (Bookchin, 1962).

Yazın alanındaki gelişme ve çeşitlenme, yukarıda da değindiğimiz gibi, doğa ile insan arasındaki ilişkiyi farklı biçimlerde sorunsallaştıran belli başlı ekolojik yaklaşımların ortaya çıkmasını beraberinde getirdi. Derin Ekoloji, Ekofeminizm, Ekososyalizm ve Toplumsal Ekoloji bugün gelinen noktada ekolojik düşüncenin belli başlı akımlarını oluşturmaktadır.

Arne Naess'in ortaya attığı derin ekoloji düşüncesinin doğa anlayışı, insan ve doğa arasında bütünsel bir ilişki olduğu yönündedir. Buna göre, insan diğer varlıklar gibi doğanın ayrılmaz bir parçasıdır. İnsanın doğa içindeki varlığı ona doğa üzerinde mutlak söz sahibi olma, onu yıkıcı şekilde dönüştürme hakkı vermemektedir. Doğadaki bütün varlıklar birbirlerine üstünlük kurmayacak şekilde uyum içinde yaşayabilecek bir düzene sahiptir. Doğa ile insan arasındaki bu ilişkiye dair farkındalık, doğa tahribatına sebep olan yıkıcı ve sömürgeci sistemin gelişmesine ve sürdürülmesine engel olacaktır. Bu bağlamda insanlar doğayı koruma ve kendilerini koruma arasında bir fark görmeyerek “ekolojik bilinç ve bilgelige” ulaşmış olacaktırlar (Tamkoç, 1994a: 2). Naess doğa tahribatının en derin benliğimizi tehdit ettiğini söylemektedir. Bizler aslında doğayı savunurken bizim dışımızda bir şeyi değil, fakat hayati bir parçamızı savunuruz. Yani öz savunma halindeyizdir (Naess, 1995a: 232). Derin ekolojinin sahip olduğu bu doğa ve insan arasındaki bütünsel ilişki açıklaması ikinci bölümde ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi modern dönemin mekanist dünya görüşüne ciddi bir eleştiri barındırmaktadır.

Ekofeminizm ise derin ekolojinin toplumsal planda hüküm süren ırk, cinsiyet, sınıf, cinsel yönelim vb. temelli ayrımcılığı dikkate almaksızın bütün insanları doğanın tahribatından sorumlu tutmasına karşı çıkarak doğayı yıkıma uğratanın androsentrizm yani erkekmerkezcilik olduğunu düşünmekte, insanın halihazırda doğa ile kurduğu ilişkiyi cinsiyet temelli bir ilişki olarak okumakta ve eleştirmektedir. Buna göre, kadınlar da doğa gibi ataerkil sistem tarafından bastırılmakta ve sömürülmektedir (Plumwood, 2004: 9). Ekofeminizmin kadın ve doğa arasında kurduğu bu ilişkinin bir ayağı oldukça özcü bir noktaya varmaktadır. Buna göre, kadın ve doğa arasında biyolojik ve psikolojik benzerlikler vardır. Bu benzerlik dilde de kurulmaktadır. Örneğin doğaya “Tabiat Ana”, “Toprak Ana” gibi isimler verilmektedir. Bu yaklaşıma göre doğa ve kadın, besleme, büyütme, yetiştirme, koruma, kollama, şefkat gösterme gibi nitelikleri bakımından benzerlik göstermektedir. Doğa ve kadının özleri itibarıyla

benzerlikler taşıdığı düşüncesi derin ekoloji ile benzer yaklaşıma sahip olan kültürel ekofeministler tarafından ortaya atılmaktadır (Merchant, 2005: 201-202). Ancak bu yaklaşımın, ekofeminizmin sorunsallaştırdığı ve eleştirdiği doğa ve kadın üzerindeki erkek tahakkümünü sürdürecektir ve pekiştirecek problemlerle bir yanı da vardır. Kadın ve doğa arasında kurulan bu benzerlik ve bu benzerlik üzerinden kadına atfedilen biyolojik ve psikolojik özelliklere yapılan vurgu, kadını bu özelliklerin yüceltilmesi üzerinden özel alana hapseden , kadınlığı belli bir biçimde tanımlayarak kadınların özgürleştirici pratikler geliştirmesini engelleyen eril tahakküm ve sömürünün meşrulaştırılmasına hizmet edeceği gibi, kadınların ırk, etnisite, cinsel yönelim, sınıf konumu vb. özelliklerden kaynaklanan farklı sömürülme biçimlerinin göz ardı edilmesine de yol açmaktadır. Toplumsal ekolojiye yakın duran sosyal ekofeminizm de tam da bu nedenle doğa ve kadın arasındaki bu özgül ilişkiyi reddetmektedir. Sosyal ekofeministlere göre, kadınlar üzerindeki baskı ve tahakküm biyolojik ve psikolojik kökenden ziyade toplumsal bir niteliğe sahiptir. Kadın ve doğa arasında kurulan benzerlik de onlara atfedilen sosyal roller çerçevesinde kurulmaktadır. Bu sosyal roller de her kadın için aynı değildir; fakat ırk, sınıf, cinsel yönelim gibi farklılıkları sebebiyle kadınlar çeşitli hiyerarşik ve tahakkümcü süreçlerden geçmektedir. Bu sebeple de kadınların kurtuluşu için toplumsal ekonomik, politik ve kültürel yaşamın yeniden dizayn edilmesi gerekmektedir (Merchant, 2005: 206-207).

Sosyalist ekofeminizmin odak noktası ise kapitalist sistem içindeki sınıf tahakkümünün kadınlar üzerindeki etkisi ve görünümüdür. Bu sebeple de odak noktası üretimden ziyade daha çok kadınlara düşen yeniden üretimdir (Merchant, 2005: 208). Kapitalizm içindeki emeğin örgütlenmesi kadın ve erkeğin birlikte aynı statüde çalıştıkları bir düzen yaratmak yerine erkeğin kontrol ettiği bir ekonomik düzende kadının ev içine hapsedildiği, hapsedildiği bu ev içi işleri için de herhangi bir ekonomik değer elde etmediği bir düzen yaratmıştır (Merchant, 1990: 103). Sosyalist ekofeminizm'e göre, doğa insanların üzerinde tahakküm kuracağı pasif bir bileşen değil, aksine aktif bir bileşendir. Bu sebeple de insanların doğa ile sürdürülebilir

ilişkiler kurması gerekmektedir. İnsan dışı doğa, insan doğası ve bunlar arasındaki ilişki tarihsel ve toplumsal olarak zamanla kurulmakta ve insanın eylemliliği çerçevesinde de kurulmaya devam etmektedir. Günümüzde doğa ile kurduğumuz ilişki onu metalaştırarak yalnızca tüketim nesnesi olarak değerlendirmektedir. Geleneksel üretim yöntemlerinin terk edilmesi de kadının ve doğanın bu süreçten koparılmasına sebep olmuştur. Aynı zamanda erkeğin ve onun temsil ettiği makineli üretim sistemi de kadının ve doğanın aynı anda ikincilleştirilmesini ortaya çıkarmıştır (Merchant, 2005: 208).

Sosyalizmin ekolojik düşünce ile ilişkisi elbette ki yalnızca ekofeminizm üzerinden kurulmamakta, ekososyalizm adıyla kendine özgü bir ekolojik yaklaşım bulunmaktadır. Bu yaklaşıma göre, ekolojik sorunlar kapitalizm öncesi döneme kadar uzanmaktaysa da bu tahribatın bir krize dönüşmesi ve hem alan olarak genişlemesi hem de derinleşmesi özellikle sanayi kapitalizmi ile geri döndürülemez bir hız ve yoğunluğa ulaşmıştır (Kovel & Löwy, 2001). Ekososyalistler kapitalizmin yarattığı insan sömürsünün yanında doğa sömürsünün önüne geçmek için kapitalizmi yeşillendirmek yerine onun yıkılması ve yeni bir ekonomik düzen oluşturulması gerektiği konusunda hemfikirdir. Yıkılan kapitalist sistem yerine de üretim ve tüketim ilişkilerinin mümkünse doğrudan demokratik bir karar verme süreci çerçevesinde ademi merkezi olarak örgütlenmiş yerel halk tarafından belirlendiği, metaların değişim değeri yerine kullanım değerlerinin ön planda olduğu, doğanın ve insanın sömürsü pahasına gerçekleşen büyümenin terk edildiği, doğanın yalnızca bir kaynak olarak görülmediği bir ekonomik sistem kurulmasını önermektedir.

Ekososyalizmin eleştirel ekolojik tasavvuru, kapitalist sistemin yarattığı ve yeniden ürettiği tüketim kültürüne dönük eleştirisinden beslenmektedir. Buna göre kapitalizm, kurguladığı toplumsal ve kültürel ilişkiler çerçevesinde insanların güdülerine ve duygularına da hitap ederek tüketim alışkanlıklarını kendi yararına dönüştürmektedir. Moda, eğlence, gösteriş, popülerlik kazanma çabası tüketim alışkanlıklarımızı değiştirmekte ve sınırını çizemediğimiz

bir tüketim sürecini doğurmaktadır. Bu süreç o kadar dinamik ve sonsuzdur ki insanları hem maddi hem de manevi olarak yıpratmanın yanında doğayı da tüketilecek bir kaynak olarak görerek ondan sonuna kadar yararlanma yolunu seçmektedir. Böylece hem insan hem doğa kendisinden faydalanılacak ve tüketilecek birer meta, insanlar da tükettikleri sürece tüketim sürecinin özne görünümlü nesnesi haline gelirler. Böylelikle ekososyalist düşünce ekolojik düşünceyi orta sınıfın ilgilendiği bir konu olmanın ötesinde alt sınıflar ve yoksulların da meselesi haline getirmiştir. Hatta ekososyalizme göre, ekolojik tahribat esas olarak alt sınıfların meselesidir ve herkesten çok onları etkilemektedir (Benlisoy, 2017: 318-320).

Sınıf ve cinsiyet temelli tahakküm okumaları yanında doğa ile insan arasındaki ikişiki tahakküm kavramı üzerinden eleştirel bir okumaya tabi tutan bir başka önemli yaklaşım da toplumsal ekolojidir. Toplumsal ekolojiye göre, insanın insan üzerindeki tahakkümü insanın doğa üzerindeki tahakkümünü getirmiştir (Bookchin, 2013a: 105). Dolayısıyla bugün insanın doğa üzerinde kurduğu bu tahakkümü yıkmak ve doğayı özgürleştirmek için önce insanın insan üzerindeki tahakkümünü kırmak ve insanı özgürleştirmek gerekmektedir. İnsanın bu özgürleşme süreci de bireysel bir çaba değil toplumsal bir dönüşüm gerektirmektedir. Bu açıklama toplumsal ekolojinin insan, doğa ve toplum arasında kurduğu sıkı ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Buna göre, insan ve doğa arasında bir kopuş değil süreklilik ilişkisi mevcuttur. İnsanlar arasındaki tahakküm ilişkileri yıkılmadan insanın doğa ile kurduğu ilişkinin baskıcı niteliğinin özgürleştirici bir niteliğe dönme ihtimali yoktur. Eşitlen(e)memiş ve özgürleş(e)memiş insanlar arası ilişki özgür ve eşit bir toplumun kurulmasını da engellemekte ve insan ve toplum arasındaki ilişki de insanın toplumsal düzen tarafından baskılandığı bir döngüye neden olmaktadır. Toplumun kazandığı bu nitelik günümüz küresel sistemi içindeki neredeyse bütün toplumlar tarafından paylaşıldığı için toplumlar arasında da tahakkümcü bir ilişki hüküm sürmektedir. Dolayısıyla özgürleşmemiş her bir ilişki biçimi özgürleşmemiş

koca bir sistemi oluşturmakta ve bu d6ng6 kırılmadıkça da kendini yeniden ve yeniden şiddetlenerek ve yayılarak 6retmeye devam etmektedir.

1.1.3. evre Hareketi ve evreciliğin Gelişimi

1960'lı ve 6zellikle 70'li yıllar, ortaya çıkışından bu yana daha çok teorik zeminde sanayi toplumu ve onun beraberinde getirdiği toplumsal, ekonomik, politik, etik d6n6ř6me y6nelik alternatif 6retmeye çalışan ekolojik d6ř6ncenin aktivizm boyutu kazandığı ve evre hareketinin ekolojik d6ř6nce içinden sıyrılıp sivrildiği yıllar olmuştur. Bu d6nemde y6kselen yeni toplumsal hareketlerin 6nemli bir parçası olan çevreci hareket belirli bir kitlesellike ulaşmış, bu ise onu, kısa zamanda sonuç elde etmeye y6nelik reformist 6z6mlere y6nelmiştir.³

1970'lerde pek çok bilimsel çalışma ve bu çalışmalar sonucu yazılmış raporlar çevreci hareketi hem beslemiş, hem de ondan beslenmiştir. 1972 yılında Volkswagen Vakfı'nın sağladığı finansal kaynaklarla çeşitli bilim kollarına bağlı bilim insanlarının oluşturduğu bir grup tarafından yayınlanan "Ekonomik B6y6menin Sınırları" raporunun iddiası; d6nya n6fusunda, sanayileşmede, evre kirlenmesinde, gıda 6retiminde ve doğal kaynakların t6kenmesinde bug6nk6 b6y6me eğilimi s6rececek olursa gezegenimizdeki ekonomik b6y6menin gelecek y6zyıl içinde sınırına dayanacak olmasıydı. Bu rapora g6re, bahsedilen b6y6me eğilimini de değiştirmek ve d6nya çapında her bireyin temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek şekilde denge durumuna getirmek gerekliydi (Meadows, 1990: 10). Bu rapordan sonra Roma Kul6b6'n6n yayımladığı ikinci rapor olan "D6n6m Noktasındaki İnsanlık" raporunda da b6y6me konusu detaylıca ele alınmaktaydı. Bu raporun en 6nemli yanı b6y6menin niteliğine dair bir belirleme yapmasıydı. Buna g6re, sayıların ve hacmin s6rekli olarak artması anlamına gelen "farklılaştırılmamış b6y6me" yerine her bir birleşenin sistem içinde oynadıkları role

³ Detaylı bilgi için bkz: S. Amin, G. Arrighi, A. Frank, & I. Wallerstein içinde, *B6y6k Kargaşa: Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi*, K. Çayır içinde, *Yeni Sosyal Hareketler*, Arrighi, G., Hopkins, T., & Wallerstein, I. (2004). *Sistem Karşıtı Hareketler*, Bottomore, T. (1987). *Siyaset Sosyolojisi*.

uygun bir biçimde, organizmanın ihtiyaçları doğrultusunda “organik büyümenin” sağlanması gerekmektedir (Mesarovic & Pestel, 1978: 13-14).

1980’li yıllarda sosyal demokrasinin gücünü iyice kaybetmesi ve neoliberalizmin yükselişiyle beraber çevreci hareket de yeni toplumsal hareketlerin başlangıçta sahip olduğu eleştirel niteliğini yitirmeye başladı. Nitekim 1960 ve 70’ler boyunca çevreci hareketin taleplerini, eleştirilerini ve değişim isteğini şiddetle reddeden, engellemeye çalışan ve karşı argüman üreten şirketler ve işletmeler çevreci argümanları kendi değerleriyle kuşattı. 80’lerle birlikte şirketler çevreci taleplerde hem verimliliklerini artıracak hem de rekabet avantajı sağlayacak fırsatlar gördüler. Böylece şirketler, radikal kimliği neoliberal politikalarla zayıflayan çevreci hareketi hem kendi değerleriyle yeniden şekillendirme hem de varlıklarını ve kârlarını sarsmadan kendilerini yenileme fırsatı buldular. Bu dönemle birlikte yeni bir çevrecilik akımı ortaya çıktı: “şirket çevreciliği” (Dauvergne, 2009: lv-lvi). Bu dönüşümle birlikte özellikle ekonomik anlamda “büyüme”, “gelişme”, “kalkınma”, adına ne dersek diyelim şirket çevreciliğinin odak noktası oldu. Bu odaklanma da bahsedilen kavramları eleştirmekten ziyade onları daha kabul edilebilir bir hale getirmek üzereydi. O dönemden günümüze uzanacak şekilde yeni trend “sürdürülebilir kalkınma” kavramı oldu. Böylece “Kalkınma ve çevre kavramları birbiri ile çelişmekte midir?” sorusu gündemden düştü ve bunun yerine bu kavramların örtüştüğü bir varsayım olarak ele alınıp “Sürdürülebilir kalkınma nasıl sağlanır?” sorusuna odaklanıldı (Aslanoğlu, 1994: 38). Sürdürülebilir kalkınma kavramı ilk kez Uluslararası Doğa ve Doğal Kaynakları Koruma Birliği (IUNC) tarafından hazırlanan “Dünya Koruma Stratejisi” adlı raporda kullanıldı (Keleş, Hamamcı, & Çoban, 2015: 176). Kavramın yaygın olarak kullanılmaya başlanması 1987 tarihli Dünya Çevre ve Kalkınma Komisyonu tarafından hazırlanan “Ortak Geleceğimiz” adlı rapor sonucunda gerçekleşti. Raporda sürdürülebilir kalkınma şu şekilde tanımlandı:

“Sürdürülebilir kalkınma bugünün ihtiyaçlarını, gelecek kuşakların da kendi ihtiyaçlarını karşılayabilme olanağından ödün vermeksizin karşılamaktır.”

(Dünya Çevre ve Kalkınma Komisyonu, 1987: 71).

Günümüzde de yaygın olarak kullanılan sürdürülebilir kalkınmanın odak noktası adı üzerinde modern dönemle birlikte ortaya çıkmış olan kalkınma düşüncesinin sürdürülebilirliğini sağlayabilmektir. Bunun için belki de ilk önce kabul edilmesi gereken şey sınırsız bir büyüme ve kalkınma hamlesinin gerçekçi olmadığıdır. Mahatma Gandhi’ye, bağımsızlıktan sonra, Hindistan’ın Britanya’nın yaşam standartlarına ulaşip ulaşamayacağı sorulduğunda yorumu şöyle olmuştur: *“Britanya’nın, refahını elde etmesi için gezegenin kaynaklarının yarısı gerekti; Hindistan gibi bir ülke kaç adet gezegen gerektirir acaba?”* (Dobson, 2016: 113). Bu bağlamda dünyaya ister doğal kaynak rezervi olarak ister canlı bir oluşum olarak bakılsın kontrolsüz bir büyümenin sürdürülmesi mümkün değildir. Sürdürebilir kalkınma tam da bunu anlatmak için ortaya atılmıştı.

Sürdürülebilir kalkınma ekonomik alanın sorumsuzca büyümesini engellemeye çalışmanın yanında sosyal ve ekolojik gelişmeyi de hedef olarak almaktadır. Böylece sürdürülebilir kalkınma teknik bir sorun olmaktan çıkmakta ve bir değerler ve sosyal kriterler konusu haline gelmektedir (Atabay & Kaçmaz, 2007: 45). Ancak sürdürülebilir kalkınmanın kağıt üzerindeki bu olumlu görüntüsünün yetersiz, hatta zarar verici etkisi olduğu düşüncesi de hakimdir. Örneğin, Michael Renner’a göre, “düşük karbonlu”, “iklime zararsız”, “doğa dostu”, ve “yeşil” sıfatlarını kullanan şirketlerin bu sıfatları gerçekten hak edecek şekilde üretim yapıp yapmadıklarını denetleyebilecek anlamlı ölçütler kullanılmamaktadır. Ayrıca fosil yakıtlarla ilgili çıkar çevreleri ve şirketler de anlamlı ölçütler kullanılmasının önüne geçmekte ve etkili politikalar üretilmesini engellemektedirler. Böylece sürdürülebilirlik kavramı büyük ölçüde göz boyamanın bir aracı haline gelmiş olmaktadır (Renner, 2015: 5). Aynı zamanda sürdürülebilir kalkınmanın dünya kapitalist sisteminin bütünü için geçerli olmadığına dair belirlemeler de

vardır. Nitekim gelişmiş ülkeler bu durumda da ayrıcalıklarını sürdürebilmekte ve sürdürülebilir kalkınma onların ayrıcalıklarını sürdürmelerine yardımcı olmaktadır. Fakat az gelişmiş ülkeler için kalkınma ve çevre konuları hala bir ikilem barındırmaya devam etmektedir (Aslanoğlu, 1994: 42).

Yukarıda bahsedildiği gibi çevreci hareketin bir kanadı kapitalizmin kendini yeniden üretmesiyle birlikte ekonomik kaygıların ve sürdürülebilirliğin çevreyi korumanın önüne geçtiği bir yöne doğru yol almıştır. Başlangıçtaki eleştirel tavrından büyük ölçüde sıyrılmış olan çevrecilik artık daha temiz teknoloji ve daha bilinçli tüketim ve endüstri kurgulama peşindedir (Dobson, 2016: 29). Esas ilgi alanları verimli üretim süreci, uygun teknoloji ve geri dönüşümdür. Tam da bu nedenle sanayi kuruluşları, çevreci talepleri kolayca sahiplenebilmekte ve bunları ekonomik kazançlarını artırmak için bir yol olarak görmektedirler. Özellikle geri dönüşüm, şirketler için bir maliyet olmak yerine enerji ve hammadde verimliliği sağlamaktadır. Bu sebeple de şirketler verimlilik sağlama konusunda gönüllüdürler. James O'Connor'ın verdiği örneğe bakılırsa yeni ağaç endüstrileri kereste için çok küçük olan ağaçları kazık ve kiriş olarak değerlendirerek geçmişte çöp olarak atılan parçaları kâra dönüştürmektedir (O'Connor, 2000: 23). Bahsedilen bu maddi meseleye başka bir açıdan bakarak çevre için “faydalı” çözümler üretenler de vardır. Örneğin ABD eski başkan adayı Al Gore iklim krizini çözmek için piyasa mekanizmasının yaratabileceği olanaklardan bahsetmektedir. Ona göre, bunun en kolay, aşikâr ve etkili yolu karbon salınımında karbonu fiyatlandırmaktır. Eğer piyasa ekonomisi sistemi içinde değer taşıyanı ölçeklendirmedeki tek kriter fiyat etiketiye, karbondioksit ve diğer kirleticilere fiyat biçmek sanayi kuruluşları için görünmez olan negatif dışsallığın görünür hale gelmesine ve piyasa katılımcılarının aldığı kararlarda değerlendirmeleri gereken bir kriter olarak devreye girmesine yardımcı olacaktır (Gore, 2010: 325-327).

Çevre tahribatının iyiden iyiye açığa çıktığı zamanlarda sanayiciler de kendi varlıklarını güvenceye alabilmek için çevreciliği sahiplenmeye başlamışlardır. Onların da vurgusu enerji

tasarruflu ürünler üretmek ve eskiyen ürününü getirene indirimli olarak aynı ürünün yeni ve tasarruflu modelini satmak, böylece geri dönüşüm yaparak çevreye katkı sunduklarını göstermek üzerinedir. 1991 yılında on dört önde gelen sanayi kuruluşunun katkılarıyla kurulmuş olan Çevre Koruma ve Ambalaj Atıkları Değerlendirme Vakfı (ÇEVKO Vakfı) bu anlayışa bir örnektir. Vakıf kendi internet sayfasında amacını şu şekilde açıklamaktadır: “ÇEVKO Vakfı, bugüne kadar cam, metal, plastik, kompozit ve kağıt/ karton türü ambalaj atıklarının sağlıklı, temiz bir şekilde geri kazanımlarının sağlanması amacıyla, gereken sistemin oluşturulması için çalışmalar gerçekleştirmektedir.” (H/Cevko: 2017). Vakfın kendine belirlediği bu misyonun altında yatan mantık, sanayi sisteminin yaptığı kitlesel üretimin çevre sorunlarına ne derece sebep olduğunu tartışmaktan ziyade tüketicilerin tükettikleri ürünlerin dış yüzeyini geri dönüşüme tabi tutmalarıyla çevrenin korunması için büyük bir katkı sağlanacağını göstermektedir. Yani çevre kirlenmesinde sorumluluk sahibi olan ve bu tahribatın önlenmesini sağlayabilecek olan sanayiciler, kendilerinden çok daha az sorumluluğa sahip olan tüketicilere vazife vermekte ve kendi sorumluluklarını gizlemektedirler. Kısacası sanayi çevrecileri, ancak kendilerine zarar vermediğinde ve kendi menfaatleriyle örtüştüğünde çevreci olarak sahneye çıkmakta ve çevre korumasını endüstriyel ilerleme ya da kâra göre ikinci planda tutmaktadırlar (Nohl, 1994: 26).

Çevreciliğin meşrulaştırdığı yeşil endüstri ve ekonominin ayrılmaz bir parçası olan çevreci pazar sanayi dışında diğer sektörlere de yayılmakta ve adeta bütün pazarı bu çerçevede kendini yenilemeye zorlamaktadır. Bugün evlere yemek hizmeti sunan bir internet sitesi bile “plastik çatal, bıçak ve peçete göndermeyin” butonu koyup bununla hedefinin “Yeşili Korumak” olduğunu belirterek çevreci bir politika izlediğini göstermeye ve böylece müşteri potansiyelini artırmaya çalışmaktadır. Kuşkusuz bu durum çevreci hareketin siyasal, sosyal ve ekonomik alanda belli bir yönlendirmeye sahip olduğunu göstermektedir. Farklı ideolojik eğilimlere sahip neredeyse bütün siyasi partiler en azından çevreciliği destekler gibi

görünmekte, çeşitli sektörler bazen maliyetli değişikliklerle üretim süreçlerini değiştirmektedirler. Fakat bunlar çoğu zaman sadece seçmenleri ve tüketicileri memnun edecek “greenwashing” - aldatici bir biçimde çevre dostu gözükmeye çalışan kurum ve şahısları ifade etmek için kullanılır- faaliyetleridir (Garrard, 2017: 40). Başlangıçta bu ürün veya teknolojiler özgül bir takım çevresel zararları azaltmakta; fakat uzun vadede tersine bir etkiyle nihai olarak bu zararları artırabilmektedirler. Örneğin Bahro’ya göre, çevreyi korumak için üçte iki oranında zararlı etkisi azaltılmış yüz motor, elli tane eski tip motordan daha zararlıdır (Bahro, 1996: 157). Sonuçta, yaratılan “çevreci pazar”, soruna deva olmak bir yana pazar ekonomisinin kendi içinde barındırdığı sorunlarla birlikte daha büyük bir sorun yumağı haline gelebilmektedir. Aynı zamanda ekonomik ve politik sistemin sorumluluğunu gizleyen söylem ve faaliyetler üreterek çevreciliği apolitik bir niteliğe büründürmektedir.

Şirket çevreciliğinin yanında 1960’larda ise “devlet çevreciliği”nin ortaya çıkmasıdır. 1970’lerle beraber pek çok devlet çevre bakanlıkları ve ajansları kurmuştur. Devletlerin bu tekil girişimlerinin ötesinde 1972 yılında Birleşmiş Milletler çevre konulu ilk uluslararası konferans olan Stockholm Konferansı’nı düzenlenmiştir (Dauvergne, 2009: xlvi-xlvii). Konferans, gelişmiş ve gelişmekte olan devletlerarasında çevre sorunlarına yönelik farklı yaklaşımların olduğunu göstermiştir. Konferans sonunda bağlayıcı olmayan birtakım düzenlemeler kabul edilmiştir ve bu konferanstan sonra devletler hem kendi içlerinde hem de uluslararası alanda çevre meselesine daha çok eğilmeye başlamışlardır. Ancak bu eğilim çevreci hareketin çıkış noktasında sahip olduğu güç oranında devlet politikalarını değişime sürüklemek yerine yüzeysel ve kimi zaman işlevsiz sonuçlar alınmasıyla devam etmiştir. 1980’lerin sonlarına doğru devletler küresel çevre meselesini özellikle küresel ısınma ve ozon tabakasındaki incelleme üzerinden okumaya ve değerlendirmeye başlamışlardır. Bu bağlamda da en önemli girişim 1992 yılında Rio de Janeiro’da yapılan Birleşmiş Milletler Çevre ve Kalkınma Konferansı sonucunda hazırlanan İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi olmuştur. Bu sözleşme

çerçevesinde hazırlanan Kyoto Protokolü⁴ pek çok insanın küresel ısınmadan haberdar olmasını sağlamıştır. Protokolün esas ve tali amaçları 2. maddesinde detaylı olarak yazmakla birlikte esas amacı karbon salınım miktarını mümkün olduğu kadar sınırlandırmaktır. Hatta Protokol’de yer alan EK-B’de “sayısallaştırılmış salınım sınırlandırma ya da azaltım taahhüdü” her ülke için açıkça yazılmıştır. Böyle bakıldığı zaman protokol çok umut vaat edici görünmektedir. Fakat maddeleri incelemeye devam ettikçe protokolün esasına ilişkin bazı çarpıklıklar göze çarpmaktadır. Bunlardan en önemlisi ülkelerin belirlenen karbon salınım haklarını aşmalarına imkan sağlayan salınım ticaretidir. Salınım ticareti bazı ülkelerin protokole uygun olarak sahip oldukları salınım azaltım biriminin tamamını ya da bir kısmını kendi salınım azaltım birimlerinden düşerek, yine protokolde salınım azaltım birimi belirlenmiş bir başka ülkenin salınım azaltım birimine eklemesi olarak tanımlanabilmektedir. Protokolde 3. maddenin 10.,11.,12. ve 13. bendlerinde bu ticaretin kuralları belirlenirken 17. maddede bu durum resmi anlamda bir ticaret olarak tanımlanıp karbon salınım taahhüdünün yerine getirilmesini sağlamak amacıyla yasal bir çerçeveye oturtulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında esas amacı karbon salınım miktarını azaltmak olan bir protokolün bu kuralı delebilecek bazı yöntemlere izin vermesi Daniel Tanuro’nun dediği gibi fosil yakıtların kullanımını sürdürmeye çalışan ve sera etkili gazları salan büyük sektörleri desteklemek anlamına gelmektedir (Tanuro, 2011: 107). Yani salınım ticareti, protokolün beyan edilmiş önemli bir amacını, yine protokolde bulunan maddeler ile etkisiz hale getirmiştir. Ayrıca protokolde dikkat çeken bir diğer nokta 27. maddede düzenlenen Protokol’den geri çekilme hakkıdır. Buna göre çekilen tarafa herhangi bir yaptırım uygulanması öngörülmemekte ve taraf yazılı bir bildirim sunarak protokolden çekilebilmektedir. Nitekim Kanada, Japonya, Rusya gibi ülkeler protokolden çekilmeyi tercih etmişlerdir. Karbon salınım oranının çok yüksek olduğu ülkelere ABD Kyoto’yu

⁴ Sözleşme ve protokol metni için sırasıyla bakınız:

https://webdosya.csb.gov.tr/db/iklim/webmenu/webmenu12421_1.pdf ;
https://webdosya.csb.gov.tr/db/iklim/edirdosya/kyoto_protokol.pdf

imzalamasına rağmen iç politik gerekçelerle anlaşmayı onaylamamıştır. Dolayısıyla çevrecilerin küresel ısınmayı kontrol altına almak için bir çözüm olarak gördükleri Kyoto Protokolü umulduğu kadar başarılı olamamıştır. Ancak Ümit Şahin'e göre protokol, karbon salınım ticaretini yasallaştırması ile karbon salınım azaltımını gevşetmek için bir araç olsa da Kyoto'nun özünü yani sera gazı salınımını azaltma zorunluluğunu ortadan kaldırmamaktadır (Şahin, 2007: 11). Kyoto Protokolü'nün taahhüt döneminin bittiği 2020 sonrası yürürlüğe girecek olan Paris Anlaşması da 2100 yılına kadar küresel iklim değişikliğini 2 derecenin hatta mümkünse 1,5 derecenin altında tutmayı hedeflemektedir. Ancak Kyoto Protokolü'nde olduğu gibi Paris Anlaşması⁵'nda da belirlenen hedefleri gerçekleştirmek için uluslararası bir bağlayıcılık ve yaptırım gücü yoktur. Anlaşmanın 28. maddesine göre, anlaşmanın geçerli kabul edildiği tarihten üç yıl sonra taraflar istedikleri tarihte ilgili birime yazılı bildirimde bulunarak anlaşmadan çekilebilmektedirler. Nitekim ABD Başkanı Donald Trump Paris Anlaşması'ndan çekildiğini açıklamıştır.

“Devlet çevreciliği” bugün devlet politikaları içinde belli bir yer edinmiş olsa da bu politikaların anlamlı sonuçlara yol açıp açmayacağı dışında sürdürülebilirliği ve kalıcılığı konusunda da birtakım sorunlar mevcuttur. Donald Trump gibi Brezilya Devlet Başkanı Jair Bolsonaro da ülkesinin çevreci politikalarını oldukça zayıflatmanın yanında Amazon Ormanları'nın bir kısmının bulunduğu toprakları ele geçirmek üzere şirketlerin çıkardığı düşünülen yangınları önlemek için gerekli tedbirleri almak konusunda başarısız olmuştur. Dolayısıyla devlet çevreciliğini şirket çevreciliğinden çok da bağımsız düşünmemek gerekmektedir.

Devlet çevreciliği ve şirket çevreciliğinin yanı sıra bir de sivil toplum çevreciliği vardır ki bugün çevreci hareketin eskisi kadar güçlü olmasa da eleştirel ve mücadeleci yanını o temsil

⁵ Anlaşma metni için bakınız:

https://unfccc.int/files/essential_background/convention/application/pdf/english_paris_agreement.pdf.

etmektedir. Sivil toplum çevreciliği çevreci hareketin ortaya çıktığı ilk dönemden beri var olmasına rağmen özellikle 1960'ların ikinci yarısından sonra hem çevreci dernek, vakıf ve diğer sivil toplum örgütlerinin sayısında hem de onların üye sayılarında bir artış yaşanmıştır. Bunlardan bazıları yalnızca vahşi yaşamı ve nesli tükenen canlıları korumak için varken bazıları gelecek nesilleri düşünerek kaynakları korumaya odaklanmaktadır. Bazı sivil toplum kuruluşları da insan ve insan dışı doğa arasındaki ilişkinin sonucunda doğada meydana gelen tahribata dikkat çekmeye çalışmaktadır. Örneğin kökleri 1892'ye kadar giden Sierra Klubü'nün üye ve destekçi sayısı bugün 3,8 milyonu bulmuştur (H/Sierraclub: 2020). Dünyanın en tanınmış ve etkili çevreci örgütlerinden biri Greenpeace'in dünya çapında milyonlarca destekçisi olmasının yanında 2,8 milyon destekçisi de örgütü bireysel katkılarıyla fonlamaktadır (H/Greenpeace: 2020). Doğal Hayatı Koruma Vakfı (WWF)'nin da üye ve destekçi sayısı bugün 6 milyonu aşmış durumdadır (H/Worldwidelife: 2020). Bu örgütlerin her biri özelde farklı alanları korumaya ve savunmaya çalışsalar da genelde iktidar sahiplerine baskı yaparak doğa tahribatını durdurma, alternatif çözümler sunma ve doğa ve çevrenin ne için ne kadar kullanılabileceğine dair sınırlamalar koyma gibi amaçlara yönelmektedirler.

Bugün gelinen noktada çevrecilik insan dışı doğa ile insan, hatta insanlar arası ilişkiler konusunda belirli ölçülerde eleştirel bir tutuma ve aktivizme karşılık geliyor olsa da, eleştirdiğini dönüştürmeye yönelik etkili alternatifler sunamamaktadır. Daha açık bir deyişle çevrecilik, günümüze hakim olan ekonomik, politik, kültürel dengeleri değiştirmek yerine mevcut ilişkiler içinde olabildiğince çevre ve doğa lehine bir denge kurma çabasındadır. Tam da bu nedenle ekolojik yazında bugün, ekolojik düşünce ve hareket ile çevreciliği birbirinden ayırmaya yönelik yaklaşımlar ön plana çıkmaktadır.

1.2. EKOLOJİK DÜŞÜNCE VE ÇEVRECİLİK

Bahsedildiği gibi ekolojik düşünce ve çevrecilik bugün iki farklı yaklaşım olarak ele alınsa da tarihsel sürece bakıldığında zaman aynı kökten filizlendikleri görülmektedir. Ancak değişen dünya konjonktürü bu ikisi arasında keskin ayrımları ortaya çıkarmış ve bu ayrımın ilanı da esasen ekolojik düşünce taraftarları tarafından yapılmıştır. Derin ekolojinin kurucusu Arne Naess de ortaya attığı kavramlar olan derin ekoloji ve sığ ekoloji arasında sırasıyla ekolojik düşünce ve çevrecilik ayrımı çerçevesinde bir tanımlama yapmaktadır. Naess'e göre, sığ ekoloji kirlilik ve kaynakların tükenmesine karşı savaşılan bir harekettir ve temel hedefi de gelişmiş ülkelerde yaşayan insanların sağlık ve refahının korunmasıdır (Naess, 1995b: 151). Derin ekoloji ise sığ ekolojinin aksine belli ilkelere ve yalnızca çevreyi ilgilendirmeyen sosyal, siyasal ve etik bir tutuma sahiptir. Naess'e göre derin ekoloji; insanın doğada sahip olduğu ayrıcalıklı görüntüyü evrenin ilişkisel, bütünsel görüntüsüyle değiştirmekte, prensipte biyosferik eşitlik ilkesini kabul etmekte, ortak yaşam ve çeşitliliği savunmakta, sınıf sistemine karşıtlığı benimsemekte, kirlilik ve kaynakların tükenmesine karşı mücadele etmekte, karmaşa değil çeşitliliği temel almakta ve yerel özerklik ve ademi merkezileşmeyi desteklemektedir (Naess, 1995b: 151-153). Naess'in kurucusu olduğu derin ekoloji yaklaşımını, derin ekoloji-sığ ekoloji ikiliği çerçevesinde çevrecilikten farkını ortaya koyacak biçimde temellendirmesi anlamlıdır.

Toplumsal ekolojinin kurucusu Murray Bookchin de çevrecilik ve ekolojik düşünce arasında keskin bir ayrım yapmak gerektiğini düşünmektedir. Ona göre çevrecilik, *“doğayı yalnızca edilgen bir yaşam ortamı, insanın kullanımına, bu kullanımının ne olduğuna bakılmaksızın, “hizmet edebilecek” bir dışsal nesnelere ve güçler yığını olarak gören “araççı” ya da teknik eğilimi yansıtmaktadır.”* (Bookchin, 2013a: 106). Resmi bir internet sitesine sahip olan toplumsal ekolojinin sitesinde yer alan tanıma göre toplumsal ekoloji; günümüz toplumsal, politik ve anti-ekolojik tutumun radikal bir eleştirisini yapan aynı zamanda da bu eleştiriyle

yetinmeyip topluma yönelik yeniden yapılandırıcı ekolojik, toplulukçu ve etik bir yaklaşım benimseyen tutarlı bir düşünce sistemi ve harekettir (H/Social-ecology: 2017).

Andrew Dobson da çevrecilik ve ekolojik düşünce arasında bilinçli ve sistematik bir ayırım yapmaktadır. Ona göre çevrecilik, “bugünkü değer anlayışı ve üretim ve tüketim kalıplarında asli değişiklikler yapmadan çevre sorunlarının aşılabileceğini düşünen yönetsel bir yaklaşımdır. Ancak ekolojizm, “toplumsal ve politik yaşamımızda ve insan dışı doğa ile kurduğumuz ilişkide radikal değişiklikler yapılması taraftarıdır” (Dobson, 2016: 21-22).

Ekolojik düşünce içinde önemli yer edinmiş düşünürlerin yaptıkları bu ayırım toplumsal, etik, politik ve ekonomik örgütlenmeye yönelik çevreciliğin ve ekolojik düşüncenin takındığı farklı tutumları ortaya koymak içindir. Ekolojik düşünce ile çevrecilik arasında keskin bir ayırım yapan ve her biri belirli bir ekolojik yaklaşımın temsilcisi olan bu düşünürler yanında, çevreciliği ekolojik düşünceyi de kapsayan bir şemsiye kavram olarak ele alan yaklaşımlar da bulunmaktadır. Buna göre, çevrecilik, farklı teorik yaklaşımları ve bu yaklaşımlardan beslenen farklı ölçeklerdeki hareketleri içeren çoğulcu bir yapıya sahiptir. (Armiero & Sedrez, 2014: 6-7). Çevrecilik her türlü ekolojik krize karşı her türlü radikal ve reformist hareketi kapsayan şemsiye bir kavramsallaştırma değildir.

Çevrecilik tarihine dair başka bir sınıflandırma da bu tarihin girifliliğine ve birbirinden oldukça farklı yaklaşımları içinde barındırdığına vurgu yapmaktadır. Buna göre çevreciliğin tarihi temel anlamda üçe ayrılabilir: “yaban yaşama övgü”, “eko-verimlilik gerçeği” ve “yoksulların çevreciliği” (Martinez-Alier, 2002: 1). Bu üç yaklaşım birbirlerinden ilkeleri bakımından oldukça farklı olmalarına rağmen çevrecilik başlığı altında incelenmişlerdir. Yaban yaşam savunucuları insanın doğa üzerindeki yıkıcı etkilerini ön plana çıkararak insan dışı doğayı korumaya odaklanmaktadır. Eko-verimlilik taraftarları mevcut ekonomik ve toplumsal düzeni değiştirmeden onu verimli hale getirmeye çalışmaktadır. Yoksulların çevreciliği ise ekonomik büyümenin eşitsiz gelişimi ve yoksulların bu gelişimden olumsuz

etkilenmesi üzerinde durmaktadır(Martinez-Alier, 2002: 1-15). Dolayısıyla bu üç akım sırasıyla doğaya yönelik eko-merkezci bir tutum takınma, insanın refahını sürdürme ve geliştirme ve çevreciliğin ekonomik okumasını yapma gibi farklı ve hatta birbiriyle uyuşmayan bakış açılarına sahiptir. Ancak daha önce bahsedildiği gibi çevrecilik ve ekolojizm arasında ayırım yapmayanlar bu yaklaşımları tek bir şemsiye altında toplama eğilimine sahiptirler.

Ekolojik düşüncenin tarihsel seyrinden anlaşılan odur ki çevrecilik ve çevre hareketi, modern dönemdeki doğuşunu ve gelişimini sanayi kapitalizminin yarattığı çevre tahribatına yönelik eleştiri ve alternatif arayışlarına borçlu olan ekolojik düşünce ile aynı köklere sahiptir. Ancak kitleleşen ve sistemle mücadele ederken sistemi içeriden ve onun izin verdiği sınırlar çerçevesinde eleştirmeye çalışan pek çok hareket gibi çevreci hareket de zamanla radikal eleştirel niteliğini kaybederek uzlaşmacı bir anlayışa sürüklenmiştir. Bugün bu uzlaşmacı çerçevenin büyük ölçüde dışında kalan ve eleştirel niteliğini koruyarak alternatif üretmeye yönelik bir ekolojik düşünceden söz etmek mümkündür. Sonuçta çevreci hareket eylem yapmak, hareket geçmek, kimi zaman lokal kimi zaman küresel çevre yıkımlarını eleştirmek, durdurmak ve geri döndürmek için çaba sarf etmeyi bırakmasa da bu durum sadece bahsi geçen konuyu değiştirmeye yönelik kalmakta ve insan, doğa ve toplum ilişkilerini değiştirmek noktasında başarısız olmaktadır. Fakat kendilerini çevrecilikten ayıran ekolojik yaklaşımlar tam da bunu amaçlamakta ve eylemliliğini de bunun üzerine kurmaya çalışmaktadır.

Derin Ekoloji ve Toplumsal Ekoloji yaklaşımlarını karşılaştırmalı olarak analiz etmeyi hedefleyen bu çalışmada da ekolojik düşünce, çevrecilik ve çevre hareketinden farklı bir düşünsel çerçeve olarak ele alınmaktadır. Tezin bundan sonraki kısmı ekolojik düşüncenin iki önemli ayağı olan derin ekoloji ve toplumsal ekoloji temelinde şekillenecektir. Bu iki ekolojik yaklaşım özellikle seçilmiştir. Çünkü derin ekoloji ve toplumsal ekoloji, benimsedikleri ekolojik ilkeler çerçevesinde birbirinden farklı, kimi bakımlardan birbiriyle karşıtlık oluşturan, ama her biri bütünlüklü ve sistematik iki ana yaklaşımı oluşturmaktadır. Ekofeminizm,

ekososyalizm, ekofaşizm gibi farklı ekolojik yaklaşımların bu iki ana yaklaşımdan farklı ölçülerde beslenerek şekillendikleri görülmektedir.



İKİNCİ BÖLÜM

DERİN EKOLOJİ

Derin ekoloji özellikle sanayileşme ve modernleşme ile beraber ortaya çıkan doğa-insan-toplum arasındaki ilişkilere eleştirel yaklaşıma konusunda oldukça önemli bir ekolojik düşüncedir. Bu bağlamda derin ekoloji bir yandan var olan ilişkileri ve o ilişkilerin dayandığı temel kavramları, görüşleri eleştirirken diğer yandan da ona alternatifler üretmektedir. Bu bölümde derin ekolojinin temel kavramları ve bu kavramlar çerçevesinde geliştirdiği ekolojik toplum tasarımı ele alınacaktır.

2.1 DERİN EKOLOJİNİN TEMEL KAVRAM VE İLKELERİ

Derin Ekoloji kavramını ortaya atan isim Arne Naess'tir. Naess, bugün bütünlüklü bir ekolojik yaklaşım oluşturan Derin Ekolojinin kurucusu ve en tanınmış düşünürüdür. Naess'in 1973 yılında yayınlanan "The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement: A Summary" ve 1986 yılında yayımlanan "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects" başlıklı makaleleri, sırasıyla yaklaşıma ismini veren derin ekoloji kavramının temelini oluşturan "sığ ekoloji-derin ekoloji" ayrımının ortaya konduğu ve "Derin Ekoloji Platformu" olarak adlandırılan temel ilkelerin geliştirildiği makaleler olmaları bakımından derin ekoloji yaklaşımının kurucu metinlerini oluşturmaktadır.

Naess'in ortaya attığı derin ekoloji - sığ ekoloji ayrımı, çevrecilik ve ekolojik düşünce ayrımını ortaya koymak bakımından önemlidir. Her ne kadar Naess sığ ekolojiye çevrecilik ismini vermese de sığ ekolojiyi tanımlama biçimi, daha önceki bölümde ele alınan çevreciliği hatırlatmaktadır. Bir önceki bölümde bahsedildiği gibi Naess'e göre, sığ ekoloji kirlilik ve kaynakların tükenmesine karşı savaştığı bir harekettir ve temel hedefi de gelişmiş ülkelerde yaşayan insanların sağlık ve refahının korunmasıdır (Naess, 1995b: 151). Fakat derin ekoloji sığ ekolojinin aksine belli ilkelere ve çevreyi ilgilendirmeyen sosyal, siyasal ve etik bir tutuma sahiptir. Naess'e göre derin ekoloji; insanın doğada sahip olduğu ayrıcalıklı durumu, doğa ve insan arasında kurulan bütünsel ilişki biçimiyle değiştirmekte, prensipte biyosferik eşitlik

ilkesini kabul etmekte, ortak yaşam ve çeşitliliği savunmakta, sınıf sistemine karşıtlığı benimsemekte, kirlilik ve kaynakların tükenmesine karşı mücadele etmekte, karmaşa değil çeşitliliği temel almakta ve yerel özerklik ve ademi merkezileşmeyi desteklemektedir (Naess, 1995b: 151-153).

Naess derin ekoloji ve sığ ekolojiyi kirlilik, kaynaklar, nüfus, kültürel çeşitlilik ve uygun teknoloji, toprak ve deniz etiği ve eğitim ve bilim temaları üzerinden karşılaştırmalı bir şekilde ele almaktadır (Naess, 1995c: 71-74). Buna göre, çevre kirliliği söz konusu olduğunda sığ ekoloji kirliliği yasalarla mümkün olduğunca engellemek ve çevreyi kirleten endüstrileri, gelişmekte olan ülkelere transfer etmek gibi çözümler önermektedir. Ancak derin ekoloji kirliliğin sadece insan sağlığı değil bütün ekosistem üzerindeki etkisine odaklanmaktadır. Kirliliğin yarattığı kısa vadeli etkilere değil, fakat kirliliğe yol açan arka plandaki derin sebeplere ulaşmaya çalışmaktadır (Naess, 1995c:71-72).

Kaynaklar konusuna gelince, sığ ekolojiye göre bitkiler, hayvanlar ve doğal kaynaklar sadece insan için kaynak olduğu ölçüde değerlidir. Dünyanın kaynakları onu kullanacak teknolojiye sahip olanlarıdır. Fakat derin ekolojiye göre, hiçbir doğal varlık sadece kaynak olarak görülemez. Bütünsel bir ekosistem yaklaşımına sahip olan derin ekoloji ekosistemdeki her bir birleşeni kaynak olarak görmekten vazgeçerek insanların günümüz üretim ve tüketim anlayışlarına yönelik eleştirel bir tavır geliştirir (Naess, 1995c: 72). Yani sığ ekoloji için kaynaklar insana yararı ölçüsünde değerlendirilirken derin ekolojiye göre ise her bir varlık kendinde bir değer taşımaktadır.

Daha sonra üzerinde eleştirel olarak durulacağı gibi, nüfus konusu derin ekoloji için önemlidir. Sığ ekolojiye göre nüfus, gelişmiş ülkelerin değil de gelişen toplumların ekolojik denge üzerinde yarattığı bir baskıdır. Derin ekolojiye göre ise dünya nüfusundaki artış ekosistem üzerinde ciddi bir baskı yaratmaktadır. Ancak gelişmiş ülkelerin nüfusları ve daha

önemlisi bu ülkelerin ekonomik, politik tutumları gezegen için çok daha büyük bir sorundur (Tamkoç, 1994b: 98).

Kültürel çeşitlilik ve uygun teknoloji konusu endüstrileşme üzerinden okunmaktadır. Sığ ekolojiye göre, gelişmekte olan ülkeler gelişmiş ülkelerin endüstrileşme modelini benimsemelidir. Bu durum gelişmekte olan ülkelerin kültürel çeşitliliğine zarar verecek bir boyut içermemektedir. Ancak derin ekolojiye göre, gelişmekte olan ülkeler kendi kültürel farklılıkları dikkate alınarak tektipleştirmeye ve gelişmiş ülkelerin müdahalelerine karşı korunmalıdır. Bu ülkeler kendilerine has yerel ve uygun teknolojiyi benimsemelidirler (Naess, 1995c: 73).

Toprak ve deniz etiği temelde insan dışı canlıların ekosistemin bütünselliği içinde kavranması gerektiğine işaret etmektedir. Sığ ekoloji topraklar, nehirler, okyanuslar gibi doğanın bileşenlerini bütünsel olarak ele almak yerine onları parçalara ayırmakta ve bu parçaların şirketlere, devletlere ya da bireylere ait olmasını normal karşılamaktadır. Ayrıca doğanın herhangi bir parçasında meydana gelen bir kayıp ya da tahribat yalnızca insanın kaybı olarak görülmektedir. Oysaki derin ekolojiye göre doğa birinin diğerinden daha önemli bir parça olarak görüldüğü parçalı bir yapı oluşturmak yerine her bir parçanın birbirine denk öneme sahip olduğu bir bütünselliği temsil etmektedir (Naess, 1995c: 73-74).

Son olarak sığ ekoloji eğitim ve bilimsel girişimcilik konusunda ekonomik büyümenin devamlılığına zarar getirmeyecek şekilde, aynı zamanda bu büyümenin getirdiği çevresel yıkımı da kontrol altına almak ve daha aza indirmek için fizik, kimya gibi pozitif bilimlere ve bunların ışığında oluşturulmuş teknolojik gelişmelere öncelik verilmesi gerektiğini düşünmektedir (Naess, 1995c: 75). Yani çevreyi korumaya çalışırken insanların yaşam standartlarında herhangi bir eksilmeye izin verilmemelidir (Tamkoç, 1994b: 99). Derin ekolojiye göre ise ekonomik gelişmişliği temel almak yerine herkese yetecek kadar tüketim

desteklenmeli ve yerel kùltùrlere saygı ön plana çıkarılarak fen bilimleri yerine sosyal bilimlere daha fazla ağırlık verilmelidir (Naess, 1995c: 74).

Sığ ve derin ekoloji arasında yapılan ayırım bu iki düşüncenin birbirlerinden oldukça farklı olduğunu ve ortak bir ilke ya da noktaya sahip olmadıklarını açıkça göstermektedir. Sığ ekoloji sorunlara bakış açısı ve getirdiği çözümlerle var olan ekonomik, toplumsal, politik, etik düzenin ufak revizyonlarla devamını hedeflemektedir. Kirliliği başka bir yere transfer ederek, bütün doğal kaynaklara sadece insanların yararı açısından değer biçerek, ekonomik büyümeden ödün vermeyip ekolojik sorunları sistemin kaçınılmaz dışsallıkları olarak yansıtarak var olan ekonomik, toplumsal, politik ve etik düzenin özüne dokunmaktan itina ile kaçmaya çalışmaktadır. Derin ekolojiye göre, sığ ekoloji sorunun temellerini görmek bir yana bunu gizleyerek sorunun derinliklerine inilmesine engel olmaktadır. Yani bir anlamda sığ ekoloji bilinçli bir körlük halidir. Ancak derin ekoloji doğanın insan dışındaki paydaşlarını kaynak olarak değil, kendi yaşam döngüleri ve amaçları olan aktif bileşenler olarak görmekte, yaşama ve var olma hakkını yalnızca insana vermemekte, insan ile doğa arasındaki bütünselliği vurgulamaktadır.

Arne Naess ve George Sessions derin ekolojik sorgulamanın derinliğini, onun sekiz temel ilkesi çerçevesinde açıklamaya çalışmaktadır. Bu ilkeler bütün derin ekoloji taraftarları tarafından -farklı kelimelerle ifade edilseler de aynı anlama gelecek şekilde kullanıldığı takdirde- kabul edilmelidirler. Derin Ekoloji Platformu olarak adlandırılan bu sekiz ilke şunlardır (Naess, 1995c: 68):

1. Dünyadaki insan ve insan dışı yaşamın esenliği ve gelişmesi kendinde/içkin değere sahiptir. Bu değerler insan dışındaki dünyanın insanların amaçları için faydalı olmasından bağımsızdır.

2. Yaşam formlarının zenginliği ve çeşitliliği bu değerlerin farkına varılmasına katkıda bulunmaktadır. Ayrıca bu yaşam formlarının her biri için değere sahiptir.

3. İnsanlar bu zenginliği ve çeşitliliği hayati ihtiyaçlarını karşılamak dışında azaltma hakkına sahip değillerdir.

4. İnsan yaşamının ve kültürlerinin gelişmesi bugünkünden daha az insan nüfusu ile mümkündür. İnsan dışı yaşamın gelişmesi de daha az insan nüfusunu gerektirmektedir.

5. Günümüzde insan dışı dünyaya karşı insan müdahalesi oldukça fazladır ve durum hızla kötüleşmektedir.

6. Bu sebeple politikalar değişmelidir. Bu politikalar temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkilemektedir. Bu değişiklik neticesinde ortaya çıkacak olan durum şimdikinden tamamıyla farkı olacaktır.

7. İdeolojik değişiklik, maddi yaşam standartlarını artırmak yerine için değer temelinde ele alınan hayat kalitesini sağlamaya ve artırmaya çalışacaktır. Niceliksel büyüklük (bigness) ile yücelik (greatness) arasında derin bir farklılığın olduğu görülecektir.

8. Yukarıda sayılan bu maddeleri onaylayanlar dolaylı ya da dolaysız olarak bu gerekli değişiklikleri uygulamaya çalışmak gibi bir zorunluluğa sahiptir.

Arne Naess daha sonra yazdığı bir makale ile bu sekiz madde üzerinde bazı revizyonlar yapılması gerektiğinden bahsetmektedir. Bunlardan en önemlisi, ekoloji hareketi içinde önemli bir yer kaplayan eylem gruplarının yaptığı “doğrudan eylem”lerin “şiddete başvurmadan” yapılması gerektiğini açıkça ortaya koyan bir ilkenin var olmasıdır. Naess pek çok derin ekoloji destekçisinin çevreci aktivist olmadan önce barış hareketinin aktif destekçisi olduğunu

söyleyerek şiddete başvurmanın bu sekiz ilke içine konması gerektiğini söylemektedir (Naess, 1995d: 213).

Ayrıca Naess nüfusla ilgili olan maddenin de biraz değiştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Her ne kadar pek çok derin ekoloji taraftarı insan nüfusundaki azalmanın hem insanlık hem de insan dışı yaşam için ne kadar büyük bir kazanım olduğunun farkında olsa da, nüfusun azaltılması gerektiği fikrini katı bir şekilde benimsemek, bu çapta büyük bir azalmanın kabul edilebilir bir etik çerçevesinde nasıl gerçekleştirileceğine dair soru işaretleri oluşturmaktadır. Nitekim daha sonra üzerinde durulacağı gibi, insan nüfusuna dair bu belirleme mizantropiye ve dahi kitlesel insan ölümlerinin savunulmasına kadar götürülebilmektedir. Dolayısıyla Naess nüfusla ilgili maddenin “yumuşatılması” ve maddenin şu şekilde değiştirilmesi gerektiğini söylemektedir: *“Daha az sayıda insanın var olması insanlar için daha iyi ve insan dışı varlıklar için çok daha iyi olacaktır.”* (Naess, 1995d: 217-218).

Aynı makalede Naess başka bazı maddeler hakkında da yeni açılımlar getirmektedir. Fakat bu sekiz maddeye ilişkin en önemli belirleme, bu maddeleri derin ekoloji hareketinin felsefi karakteristiği ya da derin ekolojinin prensipleri olarak değerlendirmenin yanlış olacaktır. Bu maddeler daha önce belirtildiği gibi sadece oldukça geniş sayıda derin ekoloji yandaşının kabul edebilmesi için oluşturulmuş genel ve soyut ilkelerdir (Naess, 1995d: 220). Naess açıkça bu sekiz ilkenin derin ekolojinin nihai ilkeleri olmadığını dile getirmektedir (Naess, 1995c: 77).

Andrew McLaughlin de Naess gibi derin ekoloji platformu olarak adlandırılan bu sekiz ilkenin derin ekolojinin nihai hedefini göstermediğini söylemektedir. Ancak ona göre bu ilkeler insanlar ve insanların doğanın geri kalanıyla ilişkilerinin karşılıklılığını vurgulamakta ve “derin ekolojinin kalbi”ni oluşturmaktadırlar. McLaughlin’e göre bu platform, insanmerkezciliğin sorunlarını ortaya koymak ve derin ekolojinin tanımını yapmak konusunda başarılıdır. Aynı

zamanda radikal toplumsal değişim gerekliliğinin de altını çizmektedir. (McLaughlin, 1995: 85).

Buğün derin ekolojinin temel ilkeleri olarak kabul gören bu ilkeler, bu yaklaşım çerçevesinde geliştirilen belirli bir doğa tasarımına dayanmaktadır. İnsanmerkezci yaklaşımın bir eleştirisi olarak öne çıkan ve en yalın ifadesini ekomerkezcilik/biyomerkezcilik kavramlarında bulan bu tasarım, mekanist dünya görüşünün kapsamlı bir eleştirisine dayanmaktadır.

2.1.1. Mekanist Dünya Görüşünün Eleştirisi

Derin ekolojistler doğa tahribatının fikri temellerini 17. yüzyılda bulmaktadır. Fakat yine de bu durum derin ekoloji taraftarlarının 17. yüzyıl öncesinde gerçekleşen doğa tahribatını görmezden geldiği anlamına gelmemektedir. Nitekim Ralph Metzner doğaya karşı tahakkümcü ve sömürgeci tutumun Neolitik dönemden bu yana var olduğunu söylemektedir (Metzner, 1994: 28). Paul Shepard da çevresel krizin on bin yıl önceden oluşmaya başladığını ifade etmektedir. Ona göre, avcılık ve toplayıcılığın yerine tarımın gelmesiyle beraber insanın doğaya bakışı ve doğal çevresine karşı takındığı tutumda radikal değişmeler meydana gelmiştir. Çiftçiler vahşi olanı evcilleştirerek yeryüzünü insansılaştırmaya başlamış ve doğal habitatlardan ekili tarım arazilerine geçiş yapmışlardı (Shepard'dan aktaran Sessions, 1995a: 158). Yeni Zelanda'da yaşayan Maoriler ormanları yakmışlar ve bölgeye özgü deve kuşu cinslerini ve daha pek çok canlıyı yok etmişlerdi. Akdeniz bölgesindeki ormanların tahribi, Vikinglerin göç etmesine kadar giden Norveç'teki hayat koşullarında ortaya çıkan bozulma ve Tunç Çağı'nda Kuzey Almanya'da meşe ormanlarının yok edilmesi insanların ilk çağlardan beri ekolojik sistemin bir parçası olmak için çaba sarf etmediğini göstermektedir (Bahro, 1996: 159).

İnsanın doğa üzerindeki tahakkümü ve doğada yarattığı tahribat Antik dönem düşünürlerinin eserlerinde de kendisini göstermektedir. Platon Kritias'ta doğadaki tahribattan da söz

etmektedir. Buna göre, bir zamanlar Atina toprakları hem çiftçiler hem de savaşçıları besleyebilecek kadar verimliydi ve ürün çeşitliliği ve miktarı da boldu. Ancak toprak kayması sonucu verimli topraklar yerini verimsiz alanlara bıraktı. Ormanlar yok oldu ve dağlarda yaşayan tek canlı olarak arılar kalmıştı (Platon, 2014: 30-31). Aristoteles de insanın doğa üzerindeki tahakkümünden söz etmiş ve bunu rasyonelleştirmiştir. Aristoteles'e göre, bitkiler hayvanlar için, hayvanlar ve doğadaki diğer her şey de insanlar için yaratılmıştır. Dolayısıyla avcılık doğanın yaratılışının bir parçasıdır ve vahşi hayvanları avlamak insanlar için bir haktır (Aristoteles, 2014: 23). Aynı zamanda evcil hayvanlar da köleler gibi bedensel ihtiyaçlarımızın giderilmesinde kullanılmaktadır (Aristoteles, 2014: 17).⁶

Tarımın, tahakkümcü ve rekabetçi toplumsal yaşamın, ekolojik tahribat ve doğa-insan arasındaki eşitsiz ilişkinin kurulmasında rol oynadığı düşüncesinin yanında ekolojik krize sebep olan bir etken de Lynn White için Hıristiyanlıktır. Ona göre, paganizm ve Asya dinlerinden farklı olarak Hıristiyanlık, insan ve doğa arasında karşıtlık yaratmanın yanında, insanın doğayı kendi emelleri ve faydası için sömürmesini neredeyse Tanrı'nın arzusu olarak yansıtmıştır.

⁶ Doğaya karşı tahripkar tavrın modernlik öncesi/dışı görünümleri üzerinde odaklanan çalışmaların ortak olarak bahsettiği bir örnek vardır: Paskalya Adası. Coğrafi olarak dünyanın öteki bölgelerinden neredeyse tamamen kopuk olan Paskalya Adası'nda yaklaşık beşinci yüzyılda ilk yerleşim kurulmaya başladığında ada büyük, yemyeşil ormanlara, verimli topraklara ve tarımsal ürün çeşitliliğine sahiptir. Fakat bir yandan artan ada nüfusunun çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak, bir yandan da adada yaşayan farklı klanların diğerleriyle rekabet edebilmek ve kendi üstünlüklerini kurabilmek adına bir toplumsal etkinlik olarak dini ritüellerde kullanılan büyük taşları taşıyabilmek için ağaçları kesmeleri, adadaki bütün ekosistemi yok etmeye başlamıştır. Yerliler zamanla yarattıkları bu tahribat sonucunda ev yapamaz, balık tutamaz, verimli ürünler üretemez olmuşlardır. Sonuçta beslenemeyen ada nüfusunun bir kısmı ölmeye, kalanlar birbirleriyle savaşmaya ve hatta birbirlerini yiyerek protein ihtiyacını karşılamaya başlamışlardır. Doğa ile sağlıklı bir ilişki kurmayı başaramayan ve geri döndürülemez bir biçimde onu tahrip eden Paskalya Adası halkı sonuçta bu tavrının bedelini adayı ve kendilerini yokluğa mahkum ederek ödemişlerdir (Ponting, 2008: 1-9).

Hıristiyanlık Pagan animizmini yok etmiş ve doğal nesnelere duyularıyla olduğu fikrine karşı çıkararak tabiatı sömürmek için bir temel hazırlamıştır (White, 2003: 96-97). White'ın Hıristiyanlığın ekolojik tahribatı yaratacak bir bilinci ortaya çıkardığı iddiasını Metzner de desteklemektedir. Metzner'in kendi ifadeleriyle söylersek; *“Yahudi-Hıristiyan teolojisi, insan soyunun Tanrı'nın bir imgesi olarak yaratıldığını, hayvanları ve bitkileri ehlileştirip yeryüzünü egemenliği altına almakla görevlendirildiğini öğretmiştir. Böylece insanlar kendilerinde “doğayı fethetme” hakkını görmüşler ve (...) Bu şekilde kendini gösteren insan-merkezci tutum da, doğayı insanın yararına sömürülecek sınırsız bir kaynak deposu olarak, ya da tutucu etiğe göre, insanlığın geleceği adına korunup yönlendirilecek bir hazine olarak görmüştür.”* (Metzner, 1994: 22)

White ve Metzner'in Yahudi-Hıristiyan teolojisi için ortaya attığı insanmerkezci olma iddiası Arnold Toynbee tarafından da kabul edilmekte, hatta daha da genişletilmektedir. Ona göre, tüm tek Tanrılı dinler ekolojik krizin sorumlusudur. Toynbee, monoteizmin insanın doğayı sömürmesine yol açan açgözlülüğün önündeki engeli kaldırdığını iddia etmektedir (Toynbee'den aktaran Altunoğlu, 2017: 151). Her ne kadar bu dinlere göre, insanların yaşadıkları çevreye karşı sorumluluk sahibi olduğu ve ondan faydalanırken aynı zamanda onu korumak zorunda olduğu söylenebilecek olsa da bütün tek Tanrılı dinler için asıl eyleyen ve doğa üzerinde söz sahibi olan insandır. Dolayısıyla onlara göre insan kendi türünün devamlılığı, sağlığı ve refahı için doğa üzerinde her türlü değiştirici, dönüştürücü ve hatta tahrip edici eylemde bulunabilmektedir ve buna hakkı vardır.

Pek çok derin ekolojist doğa tahribatının modernite öncesi köklerine de işaret etmekle birlikte başlangıçta da belirttiğimiz gibi, derin ekolojinin temel kavram ve ilkeleri esas olarak mekanist dünya görüşüne yönelik eleştirilerinden temellenmektedir.⁷ Merkanist dünya

⁷ Doğa tahribatının modernlik öncesi/dışı köklerine işaret edenler olduğu gibi, organik ve ekolojik toplumun kimi nüvelerini burada bulanlar da vardır. Sessions'a göre, yapılan pek çok çalışma avcı-toplayıcı olarak adlandırılan

görüşünün temelleri ise özellikle 17. yüzyıl bilim ve düşüncesinde yatmaktadır. Fritjof Capra'ya göre Ortaçağ'ın organik, yaşayan ve manevi dünya anlayışı 16. ve 17. yüzyıllarda yerini makine tarzındaki dünya anlayışına bırakmıştır. Bu anlayış fizik ve astronomide Copernicus, Galileo ve Newton'un geliştirdiği devrimci düşüncelerle ortaya çıkmıştır. 17. yüzyılda da bu anlayış Descartes'in doğanın matematiksel anlatısı ile analitik akıl yürütme yöntemi ve Bacon'ın ortaya koyduğu yeni araştırma yöntemiyle pekiştirilmiştir (Capra, 1989: 52). Andrew Dobson da Francis Bacon, Rene Descartes ve Isaac Newton'ın ekolojik dünya görüşünden tam anlamıyla farklı bir dünya görüşüne sahip olduğu konusunda Capra ile aynı fikirdedir (Dobson, 2016: 65).

Francis Bacon'ın "Anlamak hükmetmektir, bilgi güçtür, bilmek yapmaktır." (Bacon, 2012: 76) sözü düşünürün mekanist dünya görüşünün çıkış noktası olarak gösterilen ve en çok referans verilen sözüdür. Yani Bacon'a göre, insan önce doğanın kurallarını ve işleyiş mantığını anlamalı ve gözlemlemelidir. Her ne kadar doğanın kuralları ve işleyişi insanın anlayabileceği ve duyabileceğinden çok daha incelikli ise de doğayı gözlemleyebilecek bir insan olmasaydı bu incelikli varlığın hiçbir anlamı olmazdı (Bacon, 2012: 121). İnsan doğaya dair işleyişi anladıktan sonra ona hükmedebilir. Elde ettiği bilgi ile aynı zamanda güç sahibi olmuştur ve sahip olduğu bu güç ile de eyleme kapasitesi ve belki de hakkına sahip olmaktadır. Hans Jonas insanın bilgiyi doğa üzerinde egemenlik kurmak ve bu egemenliği de insanoğlunun kaderini iyileştirmek için kullanmasına "Bacon programı" adını vermiştir (Jonas, 2006: 145). Benzer şekilde Hasan Ünder de Bacon'ın amacının insanın evren üzerindeki *egemenliğinin sınırlarını*

ilkel toplumların doğa odaklı dinlere sahip olmaları sebebi ile ekomerkezci bir perspektifi benimsediklerini ortaya koymaktadır. Stan Steiner buna kanıt olarak geleneksel Kızılderili felsefesindeki "yaşam döngüsü" kavramını örnek göstermektedir: "*Yaşam döngüsü içinde, her varlık bir diğerinden daha çok ya da az değildir. Biz hepimiz kız kardeş ve erkek kardeşiz. Yaşam kuş, ayı, böcekler, bitkiler, dağlar, bulutlar, yıldızlar, güneş ile paylaşılır.*" (Sessions, 1995a: 158).

genişletmek, hayatın güçlüklerini *fethetmek* ve doğaya *boyun eğdirmek* olduğunu düşünmektedir (Ünder, 1996: 41). Bacon'ın bahsedilen bu düşüncesi doğaya karşı saldırganca denilebilecek bir güç kullanımını meşrulaştırmakta ve doğayı; eyleme kapasitesine ve gücüne sahip insanın kararına ve hatta insafına bırakmaktadır.

Mekanist dünya görüşüne Descartes'in yaptığı en önemli katkı onun Kartezyen anlayışıdır. Descartes sonlu iki tözün olduğunu söylemektedir: Bunlar cisim/madde ve ruhtur. Ruhun dayanağı "düşünme"; cismin temeli de "yer kaplama"dır. Cisim "uzamlı olan şey"ken, ruh ise "düşünen şey"dir. Bu yüzden ruh ile cisim birbirlerinden özsel olarak ayrılan iki farklı tözdür ve temel nitelikleri bakımından da birbirleriyle örtüşmeleri mümkün değildir. Cisim düşün(e)mez, ruh da yer kapla(ya)maz (Gökberk, 2017: 237-238).

Descartes'in ortaya koyduğu bu ikilik bağlamında doğada yalnızca uzama sahip olan maddeler vardır. Descartes'a göre, doğa çerçevesinde olup biten her şey, zorunlulukla, dışarıdan bir nedenin etkisi ile olmaktadır. Hiçbir şey rastlantısal değildir ve doğa içerisinde gerçekleşen her durumda, örneğin harekette, herhangi bir doğaüstü gücün varlığından söz edilmemektedir. Descartes'e göre, doğa hiçbir tereddüte yer bırakmayacak şekilde mekanik bir yapıya sahiptir (Gökberk, 2017: 238). Bu yaklaşıma göre, doğanın sahip olduğu bu mekanist yapı doğadaki bütün canlı ve cansız varlıkları da kapsayacak kadar geniştir. Descartes, canlıların beden hareketleri ve biyolojik yapıları itibarıyla mekanik işlemlere indirgenebilecek otomatlar olarak görülebileceğini söylemiştir (Capra, 1989: 60). Descartes için bütün bitki ve hayvanlar basit birer makinadır ve Kartezyen ikilik çerçevesinde bir ruha da sahip değillerdir. Dolayısıyla ona göre hayvanlar canlı canlı kesilseler bile acı çekmezler ve bu süreçte attıkları çığlıklar da saatin vuruşları gibi mekanik bir olaydır (Ferry, 2000: 56). Bu mekanist doğa anlatısı içinde doğa sadece yer kapladığı ve bir madde olduğu için, doğanın kendisine ait bir değer taşıması da beklenemezdi. Nitekim dışarıdan kontrol edilen ve kendine ait bir amaca sahip olmayan doğanın üzerinde tasarruf edebilme hakkı yine Bacon'da olduğu gibi yalnızca

ve yalnızca insana aitti. Ayrıca hayvanların kendilerine zarar veren bir eylem karşısında ses çıkarmalarına rağmen ıstırap çekmediklerini düşünen Descartesçı yaklaşımın en azından insanların duyabileceği bir ses çıkaramayan bitkiler üzerinde tasarrufta bulunulurken acımasızca davranılmasını eleştirmesi beklenemezdi. Neticede Descartes bunu doğrudan hedeflememiş olsa da insanın diğer canlılar üzerinde egemenlik kurarak vicdan azabı çekmeden doğal yaşam ve canlı ve cansız varlıkları değiştirmek, tüketmek ya da yok etmeye yetkili olduğu anlayışına giden yolun açılmasına sebep olmuştur. İnsan dışı canlılardan farklı olarak hem ruh hem de bedene sahip olan insanın bu varoluş biçimini mekanist dünya görüşüyle beraber doğanın aleyhine dönen bir nitelik kazanmıştır.

Son olarak Isaac Newton'ın mekanist dünya görüşüne katkısını ortaya koymak gerekmektedir. Capra'ya göre, Newton mekanist doğa anlayışının tam anlamıyla yerleşmesini sağlamış ve kendinden önceki düşünürlerin mekanist doğa kurgusunu sistemli ve tutarlı bir sentez haline getirmiştir (Capra, 1989: 63). Newtoncu anlayışta maddi parçacıklar arasındaki çekimi ve temel hareket yasalarını ilk başlatan Tanrı'dır. Tanrı'nın ortaya koyduğu irade ile beraber bütün evren hareket etmeye başlamıştır ve o günden beri de değişmez yasalar tarafından yönetilen bir makine gibi işlemeye devam etmiştir. Newton'un mekanist doğa anlayışı, evreni katı bir determinizme bağlı bir makine gibi algılamaktadır (Capra, 1989: 67). Newtoncu paradigmanın yarattığı dönüşüm yalnızca fizikle sınırlı kalmamış, 18. yüzyıl düşünürleri mekanist evren anlayışını, insan doğası ve toplumla ilgili bilimlere Newtoncu mekaniğin ilkelerini uygulayarak daha da kapsamlı bir hale getirmişlerdir.

Sonuç olarak 17. yüzyıldan itibaren evrenin geri kalanıyla olan ilişkimizdeki büyük değişim insan ile insan dışı doğa arasında kapanması güç bir uçurum yaratmıştır. Derin ekoloji taraftarları, insanın canlı veya cansız her varlığı veya doğanın bütününe kendi faydası ve hatta keyfi için sorumsuzca kullanmasında ifadesini bulan bu uçurumun kaynağını, mekanist dünya görüşü ve bu görüşün temelini oluşturan insanmerkezcilikte bulmaktadırlar. İnsanmerkezcilik,

etik ilkelerin ancak insanlar için söz konusu olabileceğini, insanın ihtiyaç ve çıkarlarının en yüksek ve hatta özel bir değer ve öneme sahip olduğunu iddia eden bir görüştür (Armstrong & Botzler, 2004a: 271). Descartes'in makineden farksız olarak tanımladığı hayvanların ya da Newton'ın Tanrı'nın iradesiyle harekete geçen maddi parçacıklardan oluşan evreninin sahip olabileceği bir etik değer yoktur. Ferry'ye göre, Batı uygarlığı benliğini doğal dünyadan kopuşunda bulmaktadır (Ferry, 2000: 42). Artık bu yeni kavrayışta doğal dünya insan için bir meta ya da kullanımından fayda sağlanacak bir maddeden başka bir şey değildir. Paul Shephard'a göre, modern bilim doğaya saygı gösterilmesi gerektiği fikrinden uzaklaşmış ve Batı medeniyeti ne Batı felsefesinde ne de Batı biliminde ekolojik bir bakışın gelişmesine olanak sağlamıştır (Shephard, 1995: 137). Devall'a göre ise, modern toplumlardaki "ben" diğer herkesi ve her şeyi dışlamakta ve "öteki" ilan etmektedir. Eğer bahsi geçen "öteki" bir başka insan değil de başka bir canlı veya cansız varlıksa onu "nesne" olarak değerlendirmekte ve yalnızca insanlar tarafından ve insanlar için kullanılacak bir "şey" olarak görmektedir (Devall, 1994a: 44). Bahro'ya göre de Avrupa kültürünün iki-üç bin yılı bireysel rekabetle ve "daha çok, daha yüksek, daha hızlı, daha iyi"ye ulaşmaya dönük imhacı bir eğilimle karakterize olmaktadır (Bahro, 1990: 193-194).

Doğa ve insan arasında kurulan bu mutlak ayırım doğanın sömürülmesine sebep olmuş ve sanayileşme de bu durumun daha önce görülmemiş bir biçimde yoğunlaşmasına yol açmıştır. Ekolojik yıkımların önceki dönemlere göre yaygınlaşmasında ve şiddetinin artmasında sanayileşmenin çok büyük bir payı vardır. Bu çerçevede ekonomik büyüme sürekli, kesintisiz ve daha fazlasını talep eden bir hale bürünmüştür (Capra, 1994: 36).

Dolayısıyla, derin ekolojistlere göre, mekanist dünya görüşünün yarattığı sorun Marksist ekoloji taraftarlarının ileri sürdüğü gibi yalnızca kapitalizmin varlığında yatmamaktadır. Marksist ekolojistlerin yaptıkları kapitalizm eleştirisi her ne kadar sistemi dönüştürücü gibi görünse de aslında modern çağın zihinlerde yarattığı maddeci, insanmerkezci

yaklaşımına herhangi bir eleştiri yöneltmez -ki nitekim Marksizm ve sosyalizm de modern dünyada ortaya çıkmışlardır- temel sorun olan manevi dönüşümü arzulamaz ve derin ekolojiye göre, kuracakları yeni düzen de aslında yeni olmaktan uzaktır. Dolayısıyla derin ekolojistler için kapitalizmin ortadan kaldırılması da ekolojik tahribat ve buna yol açan maddi ve zihinsel alt yapıyı yok etmeye yeterli değildir. Buradaki sorun sanayi uygarlığının kendisidir. Nitekim Bahro sanayi uygarlığının “nesnel ve tarafsız” sayılmayacağını söylemektedir (Bahro, 1996: 54-55).

Sonuç olarak derin ekolojiye göre, mekanist düşünce insanı madde/ruh, akıl/duygu ikiliğine sürüklemiştir. Bunların arasındaki denge fikri kaybolmuş ve duygularımız, ruhsal boyutumuz bilinçli olarak göz ardı edilmiş ve dikkate alınmamıştır (Porritt, 1989: 109). Fakat Porritt'e göre, tarih boyunca bastırılmaya çalışılan farklı ve yeni düşünceler ve yaklaşımlar bir şekilde bu baskılara direnebilmiş ve kendilerini geliştirebilmişlerdir. Nitekim derin ekolojiye göre, bugün sahip olduğumuz mekanist dünya görüşü, endüstriyel ahlak, modern bireycilik, aşırı üretim ve tüketim kültürü gibi maddeci yaklaşımlar insanın sahip olduğu tinsel boyutu bastıramayacaktır. Bugün belki de yapılması gereken, dar ve baskıcı materyalist ve manevi yaklaşımlar arasında seçim yapmak yerine bunlara karşı daha önce olduğu gibi bir tepkinin ortaya çıkacağını görebilmektir (Porritt, 1989: 109). Porritt'in bahsettiği bu tepki ya da düşünce biçimi derin ekolojiye göre bütünsel dünya görüşüdür.

2.1.2. Mekanist Dünya Görüşünden Bütünsel Dünya Görüşüne

Mekanist dünya görüşünün ortaya çıktığı 17. yüzyılda, bu görüşü kabul etmeyenler de vardı. Baruch Spinoza doğa üzerinde güç kullanma anlayışına karşı çıkarak insanmerkezci olmayan bir felsefi sistem kurmuştu. Antik Yahudi panteistik temellerden yararlanan Spinoza, doğa ile Tanrı kavramlarını ayrı ayrı kullanmak yerine Tanrı/Doğa birliğini temel almıştı ve bunun içine insan ve var olan bütün insan dışı varlıklar girmektedir. Spinoza her ne kadar mekanist görüş dışında kalsa da perspektifinin tam anlamıyla ekolojik olduğuna dair

Sessions'ın bazı şüpheleri vardır. Ona göre tipik 17. yüzyıl bakışı olan hayvanlara karşı faydacı perspektifi Spinoza da paylaşmaktadır. Fakat buna rağmen Spinoza döneminin yükselen görüşü olan mekanist dünya görüşünün bir parçası olmamıştır (Sessions, 1995a: 162-163).

Spinoza'da nüveleri görülen ekolojik düşüncenin en önemli özelliği, modern değerleri ve bu değerlerin yarattığı sistemi sorgulamaya açmasıdır. Baconcu bakışın birbirleriyle neredeyse eş anlamda kullandığı bilgi ve güç kavramlarının sorgulanması ekolojik perspektif için önemlidir. Hans Jonas, Baconcu bakış açısının belki de bunu hedeflememiş olsa da geldiği noktada hem insan hem de insan dışı doğanın karşılaştığı tahribatı meşrulaştırdığını açıkça ifade etmektedir. Jonas'a göre, belki de Bacon tarafından fark edilmemiş olsa da bilgi sayesinde güç elde etmiş olan insan doğa üzerinde egemenlik kurarken aynı zamanda kendisi tarafından güç atfedilen bilginin yine kendisi üzerinde egemenlik kurmasına izin vermiş olmaktadır. Bilgi ile erişilen güç başlangıçtaki amacını, sınırlarını ve harekete geçme kapasitesini kat ve kat aşmış ve faydası zarara, eylemleri tahribata dönüşmüştür.⁸

Derin ekoloji, mekanist dünya görüşünün her şeyi ayırıp bölerek tikel birer analiz nesnesine dönüştüren hakim bilgi anlayışına karşı bütünselliği önermektedir. Bütünsellik bir

⁸ Karşılaşılan bu felaketi önlemek için de gücün bugün geldiği noktaya karşı daha bilinçli ve sorumlu bir şekilde karşı güç uygulayarak yolun başına geri dönmeye çalışmalıyızdır (Jonas, 2006: 147). Jonas'ın yaptığı bu tespit hem sorunu hem de potansiyel çözümü ortaya koymaktadır. Sorun, insanın doğayı anlamasını ve dönüştürmesini sağlayabilecek olan bilgiyi ve gücü doğayı egemenlik altına almak için kullanması ve bunu yaparken de sadece doğayı değil kendisini de gücün esiri ve nesnesi yapmasıdır. Çözüm ise insanın sahip olduğu bu kendini aşan gücü frenlemek ve onu hem insan dışı doğa hem de kendisi için yararlı bir güce dönüştürmektir. Nitekim bu bahsedilen dönüşüm teknoloji için de gereklidir. Bugün ekolojik tahribatın geldiği noktanın en büyük sorumlularından biri kontrol edilemeyen ve bir araç olmaktan çıkıp amaç haline gelen teknolojik ilerlemedir. Bahro'ya göre yapılması gereken "teknolojinin lağvedilmesi değil, tabi kılınmasıdır" (Bahro, 1990: 202). Metzner de teknolojinin üretimi bir amaç olarak görerek kurduğu sömürü ilişkisi ve tüketim kültürünün yerine, bugüne kadar ortaya çıkan ekolojik tahribatların iyileştirilmesi ve korunması için hareket edilmesi gerektiğini söylemektedir (Metzner, 1994: 32).

bütünün o şeyin parçalarının toplamından çok daha büyük ve fazla bir şeye tekabül ettiğini ve bir bütünün parçalarından yalıtılarak incelenemeyeceğini ve açıklanamayacağını ifade etmektedir (Porritt, 1989: 189). Porritt, bütünsel bakış açısının yaratacağı sentezleme yapabilme becerisini, insanı geleceğin bilgeliğine ulaştıracak en önemli yol olarak görmektedir. Ona göre, dünyayı bir bütünsellik çerçevesinde kavramak, dünyayla olan bağlarımızı yeniden düşünme ve değerlendirmemize ve dünyanın işleyişiyle organik ve uyumlu bir ilişkiyi yeniden canlandırmamıza yardımcı olmaktadır (Porritt, 1989: 198).

Bütünsel dünya görüşü Descartesçı madde/ruh ikiliğinin karşısına başka bir ikilik koymak yerine bir bütünlük koymaktadır. Nitekim Naess'e göre, Descartes'in iddiasının aksine insan beden ve ruh olan iki ayrı tözden oluşmaz. Bir insanın bedeninde şimdiki ruhu ya da ruhunda şimdiki bedeni olmazsa, bunlardan biri değişirse, o insan artık aynı kişi olamaz, başka biri olur. Dolayısıyla ruh ve beden birbirine içkindir (Naess, 1995e: 241).

Naess ruh ile beden bir bütün oluşturduğu fikrini yalnızca insanla sınırlamaz ve bütün evreni bütünsellik çerçevesinde inceler. Böylece artık yaşamımız ve dünyayı algılama biçimimiz bizim öznel deneyimlerimiz ve eylemlerimizden oluşmaktan çok bizi aşan ve farklı deneyimleri, yaşamları ve var oluşları da dahil etmemiz gereken bir yaşam olma yoluna girecektir (Naess, 1995e: 244). Öyle ki bu bütünsel kavrayış insanın kategorilere ayrılmış bilgilerini, düşüncelerini ve hayatının farklı alanlarını da yeniden düzenleyecektir. Hayatlarımızın parçası olan biyolojik, toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasal, etik fenomenler birbirlerine bağlıdır ve bunlar bir şekilde hayatımızda kimi zaman birbirlerinden daha öncelikli olmayacak şekilde yer kaplarlar ve hepsi karşılıklı olarak ilişki halindedir. Her biri bir bütünün daha küçük parçalara indirgenemeyecek ve soyutlanamayacak parçalarıdır. Bu bütün de bizim temel dünya görüşümüzü oluşturmaktadır. İşte derin ekoloji taraftarları için tam da bu sebeple yapmamız gereken, bugün sahip olduğumuz mekanist dünya görüşünü ve ondan gelen eylemleri dönüştürmek ve ekolojik bir düzen kurmanın yollarını aramaktır.

Derin ekolojinin mekanist dünya görüşünün karşısına çıkardığı bütünsel dünya görüşü, insanmerkezciliği eleştiren ve onun karşısına ekomerkezcilik/biyomerkezcilik kavramlarını çıkararak özgül bir doğa anlayışına dayanmaktadır.

2.1.2.1. İnsanmerkezcilikten Ekomerkezcilik/Biyomerkezciliğe

Naess yukarıda ifade ettiğimiz bütünsellik görüşüne paralel olarak doğanın insanın benliğinin bir parçası olduğunu düşünmektedir. Doğa ve insan olarak birbirinden bağımsız varlıklardan bahsetmek yerine onlar arasındaki bütünselliği ve sürekliliği vurgulamaktadır (Naess: 1995a: 232). Derin ekolojistlerin hemen hepsinde karşımıza çıkan bu anlayış, insanmerkezciliğe karşı ekomerkezciliği önplana çıkarmaktadır. Yukarıda da kısmen işaret ettiğimiz gibi, insanmerkezcilik ve ekomerkezcilik birbirlerinden oldukça farklı doğa tasarımlarına karşılık gelmektedir. Etik bir eleştiri konusu olan insanmerkezcilik, diğer türlerin çıkarlarına karşıt olacak şekilde, yalnızca insanların çıkarlarına ayrıcalıklı ve keyfi bir önem verme anlayışdır (Hayward, 1997: 51). İnsanmerkezciliğin adından mütevellit temel birimi ve vurgusu insandır. Bu insan da doğa ile arasında adına karşıtlık denebilecek bir ilişki bulunan insandır. İnsanmerkezcilikte insan, doğanın diğer bileşenlerinden üstün ve adeta doğanın dışında ayrı bir canlı türü olarak ele alınmaktadır. Doğa ve insan arasındaki bu ikilik de insanın hiyerarşik olarak üstün olduğu fikriyle tamamlanmaktadır. Sahip olduğu bu hiyerarşik üstünlük insanın doğal düzen karşısında uyumlu bir katılımcı olmasını gerektirmemekte, onu doğal yasalardan ve düzenden azade kılmaktadır. İnsanmerkezcilik için insan doğadaki diğer canlı varlıkların hepsinin üzerindedir ve başka herhangi bir canlıda bulunmayan çok daha üstün ve özel niteliklere sahiptir. İnsanın sahip olduğu bu nitelikler zorunlu olarak onun doğa üzerinde tahakküm kurmasına yol açmasa da bu duruma engel de olmamakta ve bu tahakkümün rasyonalizasyonunu sağlamaktadır.

Teknoloji ve teknolojik gelişmeler insanmerkezciliğin kendi perspektifini pekiştirmesinde önemli bir etkidir. Derin ekoloji ve sığ ekoloji ayrımı yapılırken teknolojinin

bu iki düşünce tarafından farklı bağlamlarda kullanıldığından bahsedilmişti. Bunu akılda tutarak söylemek gerekir ki insanmerkezcilik teknolojinin daha fazla gelişmesini desteklerken gelişen teknoloji de -her ne kadar teknoloji zorunlu olarak insanmerkezci olmasa da- genellikle insanmerkezci bakış açısını beslemiştir. İnsanmerkezci bakış açısından değerlendirildiğinde teknoloji, insanların doğada karşılaştığı zorluklar ve engellerin aşılmasına, bu durumun kimi zaman gereğinden fazla insanın lehine çevrilmesine sebep olmaktadır. Doğa ve insan arasına konulan mutlak ayırım da teknolojinin insan lehine olduğu sürece sınır tanımadan gelişmesine ve değişmesine imkan tanımaktadır. İnsanmerkezcilik açısından teknolojinin sınırı, doğal kaynak olarak görülen ve insanın ondan faydalanmayı sürdürmesi ölçüsünde değerli olan doğanın geri dönülemez şekilde tahrip olmaya başlamasıdır.

İnsanmerkezcilik açısından doğa bir “kaynak”tır. Nitekim günlük dildeki kullanımına bakıldığında güneş, rüzgar, su gibi doğanın hayati işlevlerini gerçekleştiren birimlerin “doğal kaynaklar” ya da “yenilenebilir enerji kaynakları” olarak değerlendirildikleri görülmektedir. Aynı şekilde doğanın döngüsüne katkıda bulunan kimi hayvanların besin maddesi olarak adlandırılmasında görüldüğü gibi, doğadaki bütün varlıklar insan için birer kaynak olarak görülmektedir. Dolayısıyla insanmerkezci bakış açısından, doğadaki her şey yalnızca insan için fayda sağladığı ve kaynak olarak kullanıldığı sürece değerlidir. Buna “araçsal değer” adı verilmektedir. Araçsal değeri olan bir nesne, o değere, kendiliğinden değil de başka bir değere ulaşmakta faydalı olduğu için sahiptir (Des Jardins, 2006: 260). Yani, bir şeye araçsal değer atfetmenin temelinde onun faydalı ve ancak kullanıldığı ya da kullanılacağı ölçüde bir değere sahip olduğu fikri vardır. Naess’in derin ekoloji – sığ ekoloji ayrımında bahsettiği gibi, insan dışı canlı ve cansız her türlü varlığı kaynak olarak görme durumu onların yalnızca araçsal değere sahip olduğu fikrinden gelmektedir. Sığ ekoloji ile ilişkilendirilen çevreciliğin önemli bir özelliği olan kaynak korumacı anlayış, tam da bu araçsal değer yansımasıdır. Buna göre, bir kaynak ancak insanlara faydalı olduğu ölçüde korunmalı ve devamının sağlanması için çaba

harcanmalıdır. Kaynak korumacı anlayışın önemli bir ismi olan Gifford Pinchot ormanların ve vahşi doğal alanlar gibi ulusal doğal kaynakların değerlerinin çoğu kez bilinmediğini ve israf edildiğini, yani gerektiği şekilde kullanılmadığını söylemiştir (Der Jardins, 2006: 260). Dolayısıyla bu bakış açısına göre doğal kaynakların korunması insanların faydalarını sürdürülebilir kılmak için gereklidir.

Buraya kadar anlatılan insanmerkezcilik, pek çok kaynakta geçen genel geçer bir insanmerkezcilik portresidir. Fakat insanmerkezciliğe dair farklı bir anlatı da mevcuttur. Buna göre, insanmerkezciliğin temel vurgusunun ve ağırlık merkezinin insan olduğu kuşku götürmezdir. Fakat insanın temel unsur olarak görülmesi, zorunlu olarak insanın diğer canlılar üzerinde tahakkümcü ve faydacı bir bakış açısına sahip olmasını gerektirmemektedir. Andrew Dobson'a göre, terimin her ne kadar genellikle göz ardı edilse de biri güçlü, biri zayıf olmak üzere iki anlamı vardır: *“Güçlü anlamıyla insanmerkezcilik insan dışı dünyanın araçsal kullanımıyla alakalı bir adaletsizlik ve haksızlık unsuruna sahipken, zayıf anlamıyla insanmerkezcilik insan olmanın kaçınılmaz bir özelliğidir.”* (Dobson, 2016: 82-83). Dobson bu iki anlayışı sırasıyla “insan-araçsal” ve “insan-merkezli” olarak adlandırmaktadır. Ona göre, insan-merkezli anlayış insan-araçsallığa göre açıkça nötr'dür ve bu iki yaklaşım kesinlikle birbirleriyle karıştırılmamalıdır (Dobson, 2016: 82-83). Dobson'ın insan-merkezli yaklaşımı insanın doğada sahip olduğu özne konumunu göz ardı etmeden bu özne olma durumunun zorunlu olarak yalnızca insanların çıkar sağlaması ve yine insanların doğa üzerinde tahakküm kurması için kullanılmak zorunda olmadığını ortaya koymaktadır. Sonuçta Dobson için “insan-merkezli çevre”, zorunlu olarak “insan-araçsal çevre” anlamına gelmemektedir (Dobson, 2016: 82-83). Böylece Dobson'un kullandığı anlamda zayıf insanmerkezciliğin araçsal değeri benimsemediği de söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında belki de Dobson'un bahsettiği anlamda zayıf insanmerkezcilik ya da diğer adıyla insan-merkezli yaklaşım literatürde yaygın kullanılan

anlamı ile insanmerkezcilik ile aşağıda anlatılan ekomerkezcilik arasında yer alan bir üçüncü yol gibidir.

Ekomerkezcilik, biyomerkezcilik ya da canlımerkezciliği tanımlamadan önce belirtmek gerekir ki, yeryüzünü anlamlandıran bu görüş derin ekoloji tarafından ortaya atılmamıştır. Ekomerkezcilik Taoizm ve Budizm gibi Doğu dinlerinden, bazı heterodoks Hıristiyan öğretilerinden ve kimi “ilkel” dinlerin modern biçimlerinden etkilenmiş, oldukça güçlü bir manevi yönü olan ve yüzyıllardan beri varlığını sürdüren bir yaklaşımdır (Garrard, 2017: 44).

Genel anlamda ekomerkezcilik doğanın yalnızca insanların çıkarına yönelik ve onların faydalanması için yaratılmadığı düşüncesine dayanmaktadır. Judi Bari’ye göre, insanın varlığından bağımsız olarak var olan bir doğa yasası vardır ve insanın doğayı insanmerkezci olarak görüp görmemesi fark etmeksizin doğa kendi başına biyomerkezci bir biçimde işlemektedir (Bari, 2003: 192). Nitekim benzer bir görüşü derin ekoloji için önemli bir düşünür olan John Muir de gözlemleri sonucu ortaya koymuştur. Muir, insanların yerleşim yerlerinden uzakta bir yerde çok nadir bir beyaz orkide türü keşfettiğinde dünyanın insanlar için yaratılmadığını, kendisi için var olduğunu anladığından bahsetmiştir (Sessions, 1995a: 165). Dolayısıyla ekomerkezci görüş için temel birim insanmerkezcilikte olduğu gibi insan değildir; fakat bütün gezegendir, Gaia’dır⁹ ve her canlı varlığın kendinde bir değeri vardır (Naess, 1994: 14).

⁹ Bu noktada Naess’in doğa yaklaşımıyla da benzerlik gösteren “Gaia” kavramına değinmek anlamlı olacaktır. Gaia kavramı doğa kavramının kapsamını aşan bir niteliğe sahiptir. Gaia’yı doğa kavramı yerine “yaşam”, “evren” ya da “yeryüzü” gibi düşünmek gerekmektedir.

James Lovelock tarafından teorileştirilen ve 1968 yılında bir bilimsel toplantıda ilan edilen “Gaia Varsayımı” genel olarak dünyanın büyük patlama gibi bir kazanım sonucu değil, fakat yeryüzündeki yaşamın bir getirisi olduğu fikrine dayanmaktadır. İsmi de William Golding’in önerisiyle Yunan yeryüzü tanrıçası olan Gaia’dan almaktadır (Lovelock, 2017: 7).

Ekomerkezcilik temel birim olarak insanı ele almasa da bu, insanı tamamen göz ardı ettiği anlamına gelmemektedir. Daha önce bahsedilen insan-doğa arasındaki ilişki çerçevesinde ekomerkezcilik insan ve doğa arasına bir ayırım koymak yerine insan ve doğa arasındaki hiyerarşik ilişkiyi yok etmeye çalışmaktadır. Buna göre ekomerkezcilik, araçsallaştırılmış doğa anlayışının karşısında yer almakta ve insanın doğada, doğa ile birlikte yaşadığı düşüncesi çerçevesinde karşılıklı bağımlılığı ön plana çıkarmaktadır. İnsanın gelişmiş bir dile ve araç yapma becerisine sahip olması ve onu diğer canlılardan ayıran ussallık insanın zorunlu olarak doğaya hükmetmesi anlamına gelmemekte, yalnızca onun diğer canlılardan farklı ve özerk bir yapma ve oluş biçimine sahip olduğunu göstermektedir (Çoban, 2002: 99).

Gaia varsayımı dünya yüzeyinin, atmosferin ve okyanusların fiziksel ve kimyasal koşullarının yaşamın kendisinin varlığı tarafından düzenlendiğini, devam ettirildiğini ve ettirileceğini iddia etmektedir (Lovelock, 2017: 192). Bir bilim insanı olan Lovelock, bu bahsedilen Gaia tanımından da anlaşılabilir gibi Gaia'nın canlı ve kendisini değişen şartlara uydurabilen yapıya sahip bir organizma olduğunu iddia etmektedir. Lovelock bu iddialarını sadece akıl yürütme yoluyla değil, fakat uzun yıllar yaptığı bilimsel araştırmaların sonuçları üzerine sorduğu sorulara dayanarak ortaya atmıştır (West, 1994: 114-116). Gaia kendi dışında bir varlığın ya da dış etkenin sonucunda rastgele oluşmamış, fakat kendi varlığını yine kendisinden alan canlı bir organizma ve içkin bir yapı olarak ortaya çıkmıştır. Gaia'nın canlı bir organizma olarak kavranışı bir yandan doğanın, evrenin ya da Gaia'nın insan için ve insana hizmet etmek ya da onun faydalanması için var olan bir kaynak olarak görülmesinin yanlışlığını ortaya koyarken, bir yandan da insan ve doğa arasında kurulacak ilişki biçimini belirlemektedir. Buna göre Gaia, insanı da içine almakta ve kendi varlığı içinde insanı da Gaia'nın bir paydaşı olarak görmektedir. İnsan ne bir tümördür ne de Gaia'nın efendisidir. Gaia için kilit bir role sahiptir ve Gaia'nın değişim ve dönüşümünün bir parçasıdır. Fakat insanın önemi insana Gaia'nın paydaşı olan diğer canlıların yaşamını tahrip etme hakkı vermemektedir. Hatta Lovelock haklı bir şekilde insanın, Gaia'nın var oluş tarihi içinde geç bir dönemde ortaya çıktığından ve tam da bu sebeple canlı yaşamın insan üzerinden tartışılmaya çalışılmasının uygunsuzluğundan söz etmektedir (Lovelock, 2017: 158). İnsan ve Gaia'nın diğer birleşenleri ortak bir yaşamı paylaşmakta ve bu yaşam insan ve Gaia'nın geri kalanı arasında büyük bir uyum içinde gerçekleşmektedir. İnsan kendisinden daha büyük bir varlık olan Gaia'nın dinamik bir parçasıdır (Lovelock, 2017: 188).

İnsanın yeryüzünün diğer birleşenleri içindeki bu konumu ekomerkezciliğin daha kapsayıcı bir değer anlayışına sahip olmasını da beraberinde getirmiştir: “İçkin değer”. İçkin değer kavramını açıklamadan önce literatürde bu kavram hakkındaki farklı adlandırmalar ve açıklamaları açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Bazı yazarlar tarafından içkin değer kavramı içsel değer kavramı ile eş anlamlı kullanılmaktadır. Aynı zamanda literatürde “intrinsic value” ve “inherent value” kavramları Türkçeleştirilirken farklı yazarlar tarafından farklı isimlendirilmiştir. Örneğin, Ruşen Keleş, Can Hamamcı ve Aykut Çoban’ın birlikte kaleme aldığı kitapta “intrinsic value” için “içkin değer” kavramı kullanılırken, Hasan Ünder “intrinsic value” için “özel değer”, “inherent value” için ise “içsel değer” kavramını kullanmıştır. Literatürde yer alan bu farklı çeviriler kafa karışıklığı yaratma potansiyeline sahip olmasına rağmen bugün genellikle “intrinsic value” kavramıyla içkin değer, “inherent value” kavramıyla da içsel değer çevirisi özdeşleşmiştir. Ancak “araçsal değer” (instrumental value), “içsel değer” ve “içkin değer” kavramları farklı değer yaklaşımlarına referans vermenin yanında bu değerlerden hareketle farklı “merkezcilik” anlayışlarına da referans vermektedir. Bu üçlü değer ayrımını Susan Armstrong ve Richard Botzler net bir biçimde ortaya koymuştur. Buna göre araçsal değer, bir nesne ya da olayın bir başka nesne ya da olayın faydası ya da kullanımı için anlamlı olduğu ölçüde değerli olmasıdır. Yani “araçsal değer” kavramı söz konusu nesnenin başka bir nesneye ya da kişiye faydalı olması anlamına gelmektedir. İçsel değer ise söz konusu nesnenin yalnızca var olmasıyla değil, ona değer biçecek başka bir varlığın var olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Yani bir şeyin değerli olabilmesi için onun varlığından bağımsız başka bir nesne ya da kişi ona değer atfetmelidir. Ancak içsel değer araçsal değer gibi yalnızca insana fayda üzerinden okunmamakta, değerinin insan dışında başka herhangi bir varlık tarafından atfedilmesine dayanmaktadır. Son olarak içkin değer ise, bir nesne ya da canlı/cansız bir varlığın değerinin ona değer biçecek başka bir nesne ya da canlının varlığından bağımsız olmasıdır. Yani içkin değere sahip olan nesne ve/veya kişi ne insan için ne de yeryüzündeki

başka varlıklar için faydalı olmasa da yalnızca kendisi olarak var olduğu için bir değere sahiptir (Armstrong & Botzler, 2004b: 55) . İçkin değerın fayda için kullanımdan azade bir biçimde değerlendirilmesi onu araçsal değerden ayıran en önemli özelliktir. İçkin değerın çok estetik bir biçimde anlatımı Aldo Leopold'un kitabında yer almaktadır. Leopold çullukların gökyüzünde adeta bir dans gösterisi sergilediklerini anlatmaktadır. Çullukların gök dansından oldukça etkilendiğini söyleyen Leopold bu dansı keşfettikten sonra içkin değere dair ortaya çıkan farkındalığını şu şekilde ifade etmektedir: “Çulluk, bir av kuşunun bir avcıya hedef olarak hizmet etmesi veya bir dilim kızarmış ekmeğin üstünde zerafetle poz vermesi gerektiği teorilerini çürüten canlı bir kanıttır.” (Leopold, 2014: 35).

Değer tartışması ile yukarıda bahsedilen insanmerkezcilik ve ekomerkezcilik tartışması birbiriyle bağlantılıdır. Dobson'un bahsettiği insan-araçsal ve insan-merkezci yaklaşımlar farklı değerler çerçevesinde tartışıldığında daha anlamlı olmaktadır. Buna göre; bahsedilen üç değer üç farklı “merkezcilik” anlayışıyla eşleşmektedir. Araçsal değer Dobson'un değerlendirmesi çerçevesinde güçlü insanmerkezciliğin, içsel değer zayıf insanmerkezciliğin, içkin değer ise ekomerkezciliğin temelini oluşturmaktadır. Güçlü insanmerkezcilik ekolojik açıdan değerlendirilemezken zayıf insanmerkezcilik ve ekomerkezcilik ekolojik tutuma sahiptir. İçsel değer, değeri ortaya koyacak bir değerlendiriciye ihtiyaç duyduğu ölçüde bir başkasını ve irade sahibi bir canlıyı gerektirmektedir. Genel anlamıyla da bu irade sahibi olma, sahip olduğu iradeyi dile getirebilme, bunu eyleme dönüştürebilme ve bu eylemi ile de diğer bütün canlı ve cansız varlıkları değiştirici, dönüştürücü bir etki yaratma gücüne sahip olan canlı insandır. Dolayısıyla, araçsal değerden farklı olacak şekilde içsel değer, suyun sadece kaynak olduğu için korunması gerektiğinden bağımsız olarak kendi için bir değeri olduğunu kabul etmekte fakat; bu değer bir değerlendirici olarak insana, toprağa, bitkiye ve suda yaşayan bir balığa ihtiyaç duymaktadır. Genel anlamda içsel değerden anlaşılabilir olan belki de şudur: Dünya üzerindeki bütün canlı ve cansız varlıklar kendileri için değerleri olduğu göz ardı edilmeksizin

birbirinin yaşamlarında bir değerlendirici rolü üstlenmekte ve bu rol onların birbirlerinden kopmaz bir bağ ile birleşmelerini ortaya çıkarmaktadır. Ekomerkezciliğin etik temelini oluşturan içkin değer ise derin ekolojinin insanmerkezci anlayıştan koptuğunu ve bütün canlılar için faydacı ya da hiyerarşik olarak insanın üstte tutulduğu bir etiği reddettiğini ifade etmek için ortaya atılmıştır.

Derin ekolojiye göre, insan dışı canlılar da insanların sahip olduğu özgürlüğe ve kendini gerçekleştirme hakkına sahiptirler. Robyn Eckersley'e göre, ekomerkezciliğin amacı "özgürlük hakkının genişletilmesi", yani insan ve insan dışındaki varlıkların kendi gelişimlerinin ve kendini gerçekleştirme hak ve özgürlüklerinin teslim edilmesi ve maksimize edilmesidir. Bu özgürlükler de hem canlıların kendi aralarındaki ilişkinin hem de sistemle kurdukları ilişkinin karşılıklılığını vurgulayacak şekilde kurulacaktır (Eckersley, 2010: 40-41).

Ekomerkezciliğin insanı konumlandırırken insan lehine olan hiyerarşik düzeni reddetmesi Aldo Leopold'ün "toprak etiği" adını verdiği düşüncesinde de görülmektedir. Leopold'e göre toprak etiği, Homo sapiens'in rolünü toprağın ve doğanın hükümlerinden diğer varlıklar gibi ve onlar kadar toprağın bir parçası ve üyesi olmaya indirgemektedir. Böylece insanın hem toprağın diğer üyelerine hem de toprağın kendisine saygı duymasının yolu açılmış olacaktır. (Leopold, 2014: 214). İnsan doğanın işleyişini tahrip etmek pahasına kendi çıkar ve arzularını dayat(a)madığı müddetçe doğa içindeki herhangi bir parçaya ya da bütüne zarar verici müdahalelerden kaçınmaya dikkat edecektir. Böylece, ekonomik açıdan insan için değerli olsun ya da olmasın, varlığı doğanın iç işleyişi için gerekli olduğu ölçüde varlığını sürdürmeye devam eden hiçbir canlı ya da cansız varlığın ölçüsüzce kullanılmasına ve tahrip edilmesine müsaade edilmez. Aynı zamanda toprak etiği, insanmerkezcilikten kopuş ve toprak bilincinin oluşmasının önündeki en büyük engel olarak şu andaki eğitim ve ekonomik sistemlerimizi görmektedir. Leopold'e göre, modern insan, kullandığı pek çok araç-gereç ve teknolojik alet yüzünden topraktan kopmuştur (Leopold, 2014: 223).

Ekomerkezci teorisyenler insan ve toprak arasında direkt bir bağ kurmadan da, ekomerkezci bakış ağısından, insan dışı varlıkların yaşamlarını ve gelişimlerini sürdürmesi için insanların daha düşük miktarlarda maddi tüketim ve enerji tüketimi gerçekleştirmeleri gerektiğini aktarmaktadır. Bunun başarılması için de yaşama şeklimizi temel doğal süreç ve işleyişin bir parçası olarak değerlendirmek ve bu süreçleri mümkün olduğunca içselleştirerek onlara ayak uydurmaya çalışmamız gerekmektedir (Leopold, 2014: 233-234). Üretim ve tüketimi kısmının yanında doğa üzerinde tahakküm kurmayan ve onu tahrip etmeyen teknolojileri kullanmak gerekmektedir. Çünkü, yıkım ve sömürü yaratan teknoloji sürdürüldüğü sürece ekomerkezci anlayışın yerleşmesi mümkün değildir. Yapılması gereken teknolojiyi tamamen reddetmek değil, onu doğa ile uyumlu ilişki kurabilecek şekilde dönüştürmektir.

2.1.2.2. Ekofelsefe, Kendini Gerçekleştirme İlkesi ve Biyosferik Eşitlik

Doğayı araçsallaştıran ve insanın egemenliğine tabi kılan insanmerkezciliğin karşısına ekomerkezcilik anlayışıyla çıkan derin ekoloji, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bu anlayışın insan ve insan dışı varlıkların kendini gerçekleştirme hakkının kabul edilmesi ile hayata geçirilebileceğini ileri sürmektedir. Peki kendini gerçekleştirmek ne anlama gelmektedir? Bu noktada Naess'in ekoloji bilimine yaklaşımına ve ekofelsefe kavramına odaklanmak anlamlı olacaktır.

Derin ekoloji düşüncesinin adlandırmasında "ekoloji" kelimesi bulunmasına rağmen Naess bu kavrama şüpheyle yaklaşmaktadır. Ona göre ekoloji, kendi aralarında ve organik ve inorganik çevre ile etkileşim içinde olan organizmaların yaşam koşullarını inceleyen disiplinler arası bir çalışma alanıdır. Onu nihai bir bilim olarak ele almak ve haddinden fazla genelleştirmek ve evrenselleştirmek hatadır. Yapılması gereken, bilimsel bir çalışma alanı olan ekolojinin derin ekolojiye sunduğu katkıları kabul edip insanlığın doğa içindeki yeri gibi sorular soran ve ekoloji ve felsefenin ortaklaştığı ekofelsefenin peşinde koşmaktır. Ekofelsefe, ekoloji

biliminin ya da felsefenin temel değerleri arasında seçim yapmak yerine iki disiplin arasında bağlantı kurarak yeni ve özgün bir yaklaşım ortaya koymaktadır (Naess, 1992: 36-39). Böylece Naess daha önce belirtildiği şekilde 1960'lı yıllardan önce kullanıldığı anlamda ekolojinin sadece biyoloji biliminin bir alt dalı olarak ele alınmasını kabul etmiş görünmektedir. Bu sebeple de kendi ekolojik düşüncesini bir bilim olarak ekolojiden ayırmak için ekofelsefe olarak adlandırarak onun etik, felsefi bir bakış açısına ve yorumlamaya sahip olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Sahip olduğu bu nitelik de derin ekolojinin bir bilim olarak ekolojinin sunduğu verilerin ötesinde etik, sosyal, siyasi ve iktisadi düzeni tartışma alanı olarak kabul etmesinin önünü açmaktadır. Örneğin, derin ekoloji insanlar ve orangutanlar arasındaki akrabalığı bilimsel veriler ışığında tartışmak yerine, orangutanların yaşadığı ormanların, paketlenmiş gıdaların içinde bulunan palm yağının elde edilmesi için tahrip edilmesinin sorgulanması gibi etik konular üzerine daha radikal bir tartışmaya girmeyi seçmektedir. Nitekim pek çok derin ekolojist bugün karşı karşıya kaldığımız sorunların önemli bir kısmının nedenini, çağdaş sanayi toplumuna egemen olan felsefenin manevi, metafizik değerleri tamamen yok etmesine bağlamaktadır. Onlara göre, derin ekoloji bilimsel değil metafizik ekoloji ile ilgilidir (Des Jardins, 2006: 410). Johathon Porritt'e göre de derin ekoloji yeni bir ekolojik din kurgulamamakla beraber var olan bütün dinler ve metafizik düşüncelerdeki ekolojik yaklaşımları desteklemeye ve ön plana çıkarmaya çalışmaktadır. Ayrıca maneviyatları ya da dini inançları kuvvetli olmayan insanların da yaşadıkları dünya ile bağlantılarını tekrar kurmalarını sağlamak önemlidir (Porritt, 1994: 64).

Fritjof Capra derin ekolojinin manevi bir bilinç durumu olduğunu düşünmektedir (Capra, 1994: 37). Naess de benzer şekilde derin ekoloji hareketinin felsefi ve dini temellerini Hıristiyanlıktan, Budizmden, Taoizmden, Bahailikten ve çeşitli manevi ve metafizik yaklaşımlardan aldığını söylemektedir. Derin ekolojinin manevi, felsefi ve kimi dinsel öğelerinin temelde ifade etmeye çalıştığı şey, ekolojik sorunların temelini insanlığın içinden

geçtiği kimlik bunalımından ve manevi sorunlardan kaynaklandığıdır. Bahro, insanlığın bunalımının çözümünün onun iç aleminde aranması gerektiğini vurgulamaktadır. Bunun için de sadece akıl değil, duygusal ve manevi potansiyellerimizi de harekete geçirmemiz gerekmektedir. Bahro'ya göre, bize gerekli olan “sadece yeni bir düşünüş değil, fakat yeni bir hissiyattır” (Bahro, 1996: 57).

Naess ekoloji ve felsefe arasındaki bağı bu şekilde kurduktan sonra ekoloji kavramını ortaya atar. Ekoloji, etimolojik olarak “oikos” ve “sophia, yani sırasıyla “hane” (household) ve “bilgelik” (wisdom) kavramlarından oluşmaktadır. Naess'e göre ekoloji'deki “eko-“eki günlük dilde kullanılan hane, aile, topluluk kavramlarından daha geniş bir anlama sahiptir. Bu daha çok “yeryüzü” anlamında düşünülebilir (Naess, 1992: 37-38).

Daha önce bahsedildiği gibi, Naess derin ekolojiyi bilimsel ekolojiden ayırmak için kimi felsefi ve dini temellere dayanan ve kendi içinde bir bütünsellik barındıran ekofelsefe kelimesini kullanmayı tercih etmektedir. Ona göre, ekoloji ise bir çalışma alanı olan ekofelsefenin içinde özgün olmak zorunda olmayan, kendimizi ait hissettiğimiz, kendi bakış açımızdır (Naess, 1992: 37). Yani ekoloji kişisel bir sistem, kişisel bir felsefedir. Naess diğer derin ekoloji taraftarlarının da kendisi gibi ekolojilerini açıklamalarını ister. Ona göre, bütün hepsinin ekolojisi vardır, fakat ya henüz kişisel bakış açılarını netleştirip isimlendirmemişler ya da bunu açıklamak için kendilerini hazır hissetmiyorlardır (Naess, 1995c: 79-80).

Mellor da Naess'in ekofelsefe olarak adlandırdığı düşünce sisteminin yeryüzü-temelli bir bilgelikten yola çıktığını söylemektedir. Ona göre, Naess fen bilimleri ve bunlardan doğan bilgi ve insanmerkezci bakış açısı ile doğaya ve kendimize dair gerçeği görmeyeceğimizden emindir. Ekoloji ise yüzyüdekinin altını ve derinini görmemiz için bütünsel bir yaklaşım benimsemiştir (Mellor, 1993: 104). Bu bütünselliğin içinde mantık, metodoloji, epistemoloji, ontoloji, etik, siyaset felsefesi, estetik ve daha pek çok alt dal mevcuttur. Ekoloji için bütün

bunlar birbirlerine derinden bağılırlar. Bunların hiçbirisi bir diğeri olmadan anlam kazanamaz ve ekoloji bunları uyum içerisinde bünyesinde taşımaktadır (Naess, 1992: 38).

Derin ekoloji içinde çeşitli ekofiler olduğunu söyleyen Naess kendi ekofisine “Ekoloji T” adını vermiştir. Bu adlandırma Naess’in memleketi olan Norveç’te kendi inşa ettiği ve kendi yeri ve evi olarak adlandırdığı dağ kulübesi Tvergastein’den gelmektedir (Sessions, 1995b: 187). Böylece Naess söylediği gibi kişisel ekofisinin adını kendini ait hissettiği yer ile bütünleştirmiş ve ekofisini hayatının merkezine koyduğunu göstermiştir. Naess Ekoloji T’nin tek bir nihai ilkesi olduğunu söyler. O da, “kendini gerçekleştirme”dir.

Naess, kendini gerçekleştirmeyi “içsel potansiyelini fark etme” olarak tanımlamaktadır (Naess, 1995a: 229). Bu potansiyel sadece insanlarda bulunmaz, hatta kendini gerçekleştirmenin en önemli özelliği insanı aşacak şekilde farklı özneleri de içine almasıdır. Naess kendini gerçekleştirme ilkesini dar anlamdaki egoist kendi/benlik’i (self) aşacak şekilde daha kapsayıcı olan “Benlik/Kendi”ni (Self) temel alarak oluşturmuştur. Kapsayıcı olan bu Benlik yeryüzündeki bütün yaşam formlarını kendi bireysel benliklerini de içerecek şekilde insanın benliği ile bütünselleştirerek ele almaktadır (Naess, 1995c: 80).

Naess’e göre (Naess, 1995a: 225-226); bizler “ego” ile “benlik” kavramlarını birbirine karıştırmaktayızdır. Fakat bunlar çok farklı iki yaklaşıma referans vermektedir ve bu ayrımın farkına varmazsak kendini gerçekleştirme ilkesini kavrayamayız. Öncelikle benliğimizin güzel ya da çirkin, büyük ya da küçük, canlı ya da cansız diğer varlıklar ile girdiğimiz ilişkinin bir yansıması olduğunu görmemiz gerekmektedir. Egonun oluşması, egodan sosyal benliğe ve ondan da metafizik benliğe geçiş olarak üç aşamaya ayrılan “benliğin oluşması” sürecinin geleneksel anlatısı doğayı dışarıda bırakmaktadır. Bu sebeple Naess kendi kavramı olan “ekolojik benlik” kavramını ortaya atmaktadır. Buna göre, insan benliğini oluştururken diğer insanlarla, toplumun kendisiyle ya da insan yarattığı şeylerle özdeşleştiği kadar insan dışındaki doğanın bütünü ve onun parçaları olan karma topluluklarla da kurucu ilişki içine

girmektedir. Kendi türümüz dışındakilerle kurduğumuz bu ilişkilerle de yaşamın anlamı ve ondan aldığımız haz, bizim dışımızdaki diğer varlıkların da kendini gerçekleştirme potansiyellerinin artmasıyla artacaktır ve benliğimizi Benliğimiz yaparak genişletmemize yardımcı olacaktır. Böylece Benliğimizi başka Benliklerde göreceğizdir ve bu durum karşılıklıdır. Ancak eğer bizler kendimizi gerçekleştirebiliyorken diğerleri ya da aralarından bir tanesi bile kendini gerçekleştiremiyorsa bu durum sadece onu değil, diğer bütün tekil benlikleri de etkileyecektir. Bunu engellemek için de Naess “yaşa ve yaşama izin ver!” sloganının benimsenmesi gerektiğini düşünmektedir. İnsan dışı varlıklara karşı sorumlu ve bilinçli bir tutum ve etik geliştirdiğimiz ve diğerkamılığı benimsediğimiz zaman ekolojik tahribatın önüne geçmek için bir adım atmış oluruz. Nitekim bugün karşımızda duran en büyük görev, insanlar kadar insan dışı varlıkların da çıkarlarını gözetmek ve kendilerini gerçekleştirmelerinin önünü açarak bu yolla ekolojik yıkımın önüne geçmektir.

Kendini gerçekleştirme kavramına temel oluşturan “Benlik” anlayışı derin ekolojinin değer kavramına yönelik bakış açısını yansıtmaktadır. Kendinde değere sahip olan bir varlığın değerinin insandan bağımsız olması, insanın onunla özdeşleşmesi için bir ön koşul gibidir. Çünkü ancak bu şekilde insan dışındaki varlık ya da insana ait olmayan bir varlık, insan için bir özdeşleşme çabası ya da arzusu oluşturabilmektedir. Dolayısıyla, kendini gerçekleştirmede insan dışında kalan varlıkların da bir anlamda aktif bir birleşen olduğu, özne olduğu kabul edilir ve doğadaki çeşitliliğin altı çizilmiş olur. Nitekim kendini gerçekleştirmenin “Yaşa ve yaşama izin ver” sloganı gibi “Çeşitliliği maksimize et” ve “Ortak yaşamı maksimize et” gibi sloganları da vardır (Naess, 1995c: 80). Naess’in hem çeşitliliği hem de ortak yaşamı işaret ettiği şöyle bir sözü vardır: “Kendimizi bir dağ ile kıyaslamak için çok küçük olduğumuz kadar, onun büyüklüğüne katılmaya da o kadar yakınız!” (Naess’den aktaran Langlais, 1995: 195).

Her ne kadar derin ekoloji kendini gerçekleştirmenin potansiyel olarak var olduğunu düşünse de Naess’e göre, bugünkü sistem ekolojik benliği tehdit etmektedir. Naess bu duruma

kendi ülkesi Norveç'ten örnek vermektedir. Dönemin Norveç hükümeti Arktik bölgelerdeki insan yerleşimlerini ekonomik yaşama katılımları sınırlı olduğu gerekçesiyle şehirlere kaydırmıştır. Fakat doğa ve insan arasındaki ilişkiye bütünsel açıdan yaklaşan Naess için bu insanlar yer değiştirdiklerinde artık aynı insanlar olmayacaklardır. Sosyal, ekonomik ve doğal düzen artık tamamıyla farklılaşmış olacak, insanların yaşamlarını sürdürmek için kullandıkları materyaller değişecektir. Bu da o insanların Benliklerinin kaybolmasına neden olacaktır (Naess, 1995a: 230).

Fakat Naess için bu zedelenmişlikten çıkmanın yolu tam da özdeşleşme konusunda ısrar etmektir. Doğayla özdeşleşmiş bir insan için doğanın tahribi artık yalnızca doğanın tahribi değildir. İnsanın benliği de tahrip edilmeye başlamıştır. Eğer insan, benliğinin tahrip edildiğini düşünürse o zaman bu duruma karşı koymak için çok daha önemli bir gerekçesi olmaktadır: “Öz savunma” (Naess, 1995a: 232). Naess buna yine Norveç'ten bir örnek vermektedir: Arktik Norveç'te yaşayan Samiler'in hidroelektrik üretmek için kullanılan bir nehrin bu amaçla kullanılmasını illegal bir şekilde protesto etmesi sonucu mahkemeye çıkarılan göstericilerden biri şöyle bir savunma yapmıştır: Nehrin bir parçası, benliğin bir parçasıdır!” Naess bu cümleyi şu şekilde açmaktadır: *“Benim bu yer ile olan ilişkim benim bir parçamdır. Eğer bu yer tahrip edilirse benim içimde bir şey de tahrip edilmiş olur. Bu yer değişirse, ben de değişirim.”* (Naess, 1995a: 231).

Naess'in kendini gerçekleştirme ilkesi üzerinde Gandhi'nin etkisi büyüktür. Naess Gandhi'nin Hindistan'da şiddetsizlik esasına dayalı olarak yürüttüğü özgürlük mücadelesinin nihai amacının siyasi özgürlük olmadığını düşünmektedir. Ona göre, Gandhi elbette ki aşırı yoksulluk, kast sistemi ve din adına yapılan teröre karşı mücadele veriyordu. Bu mücadeleler gereksiz değildi, fakat onun asıl amacı bireysel (individual human being) özgürleşmesi idi. Gandhi kendini gerçekleştirme ile ulaşmak istediği nihai amacın Tanrı'ya ulaşmak ve

özgürleşmek olduğunu söylemiştir. Tahmin edilebileceği gibi onun burada bahsettiği kendini gerçekleştirme, üstün (supreme) ya da evrensel ben'e ulaşmaktı (Naess, 1995a: 233).

Tıpkı Naess'in yıllarca Tvergastein'de bir dağ kulübesinde yaşayıp kendini gerçekleştirme hayata uygulamaya çalışması gibi Gandhi de kendini gerçekleştirme ilkesini kendi hayatına uygulamaya çalışmıştır. Hindistan'da süt elde etmek için ineklerin acımasızca davranışlara maruz bırakılmasına karşılık şiddet içermeyen bir protesto yöntemi olarak kendi süt ihtiyacını karşılamak için bir keçi ile beraber seyahat etmiştir. Ya da yılan, akrep ve örümcek gibi hayvanların kimyasal ilaçlar kullanılarak öldürülmesine karşı çıkarak, yatak odasına dahi girmelerine engel olmamıştır (Naess, 1995e: 233). Aynı zamanda Gandhi için kendini gerçekleştirme, şiddetsizlik ve biyosferik eşitlik arasında sıkı bir ilişki vardır (Naess, 1995a: 234).

Freya Mathews da kendini gerçekleştirme bir sistem çerçevesinde ele almakta ve derin ekolojinin eleştirdiği analitik ve mekanist bakış açısına karşı ortaya koyduğu sistemi açıklamaktadır. Buna göre, kendini gerçekleştiren varlıkların her birinin için bir değere sahip olması gerekmektedir. Her bir varlığın sahip olduğu bu için değerin derecesi kendini gerçekleştirme gücüyle doğru orantılıdır. İçkin değere sahip olan tikellikler biçimlenmek için kendi çevrelerine ihtiyaç duymakta ve bu çevrelerle birleşmeleri ile de kendini gerçekleştirme sistemini oluşturmaktadır. Bu sürecin tersi de geçerlidir. Yani her bir tikellik kendini gerçekleştirme sistemi içinde kendini tekrar tekrar oluşturmaktadır. Aynı zamanda her bir tikellik kendi çevresi ve dahi sistem tarafından biçimlendirilmektedir. Kendini gerçekleştirme sisteminin parçaları sistem içindeki diğer parçaları koşullandırır ve nihayetinde sistemin kendisi artık döngüsel bir koşullandırma sürecine girmiş olur. Bundan sonra sistem bir bütünsellik çerçevesinde ve bir organizma olarak kavranmalıdır. Dolayısıyla nasıl ki mekanist sistem kendi kimliklerini ve çevresini yaratıyorsa, kendini gerçekleştirme sistemine dayanarak ekolojik bir toplum sistemi yaratmak mümkündür (Mathews, 1994: 60).

Bu noktada biyosferik eşitlik kavramı önem kazanmaktadır. Her ne kadar Arne Naess “biyosferik eşitlik” kavramını Ekosofi T’nin nihai bir ilkesi olarak açıkça ilan etmese de bu kavram hem kendini gerçekleştirmenin tamamlayıcı bir ögesidir, hem de Arne Naess’in derin ekolojiyi sıg ekolojiden ayırırken kullandığı bir ilkedir (Naess, 1995b: 151).

Naess’e göre, ilkesel olarak biyosferik eşitlik, insan ve insan dışı varlıkların her birinin kendinde değerli olması ve sahip oldukları bu değerlerin de eşit olması demektir (Naess, 1995f: 222). İnsan dışı varlık kavramı burada özellikle seçilmiştir. Çünkü derin ekolojistler yalnızca canlılar arasında bir eşitlik arzulamanın ötesinde sahip oldukları eşitlikçi tutumu ekosfer içinde yer alan bütün varlıklar ve türlere doğru genişletmişlerdir. Buna göre; topraklar, nehirler ve türlerin her biri kendi haklarına sahiptir (Fox, 1995: 269-270). Warwick Fox da bu bakış açısına dayanarak “biyosferik” kavramını eleştirmiştir. Ona göre, biyosferik kavramı yerine ekosferik kavramı tercih edilmelidir. Çünkü, ekomerkezcilik etimolojik olarak “oikos” sözcüğünden gelir ve “oikos” daha önce bahsedildiği gibi “hane” veya dolaylı olarak “dünya merkezli” kavramlarını işaret etmektedir. Fakat, biyomerkezcilik kelimesi etimolojik olarak yalnızca yaşam ve yaşayan canlıları işaret ettiği için canlı olarak sayılamayacak varlıkları içine alamaz. Dolayısıyla Fox’a göre, ekosentrik kelimesi derin ekolojinin ortaya koymaya çalıştığı anlam için biyosentrik kelimesinden daha uygundur. Çünkü, her ne kadar yaşam kavramı geniş anlamda kullanılmaya çalışılsa da, derin ekoloji dünyayı ya da ekosferi “canlı” olarak görmek yerine “hane” olarak görmektedir (Fox, 1995: 271).

Ekosferik ya da Naess’in kullanmayı tercih ettiği haliyle biyosferik eşitlik, her bir türün, varlığın kendi doğal yaşam koşulları çerçevesinde yaşama hakkına sahip olduğuna işaret etmektedir. Ancak bu durumda ortaya şu sorun çıkmaktadır: Ortak bir yaşam döngüsünde türler arasında çıkar çatışmaları olabileceği gibi hem kendi kendilerine hem de diğer türler tarafından gerçekleştirilen herhangi bir eylem ile zarar görmeleri ya da ölmeleri de mümkündür. Bu tarz

bir durumda yapılması gereken nedir? Bir türün bir başka türün yaşamına müdahale etme hakkı ne zaman doğmaktadır?

Biyosferik eşitlik, türlerin kaçınılmaz olarak birbirlerinin yaşamına müdahale ettiğini ve bir tür veya varlığın bir diğerinin yaşamı pahasına eylemde bulunduğunu kabul etmektedir. Elbette ki diğer türlerin yaşamları ve doğal gelişimlerine olumlu ya da olumsuz her türlü eylemde bulunma konusunda en aktif olan canlı insandır. Nitekim Fox bunu açıkça dile getirmektedir. Ona göre, başka varlıkların yaşamsal ihtiyaçları pahasına insanların yaşamsal ihtiyaçları karşılanmalıdır (Fox'dan aktaran Dobson, 2016: 79). Naess de Norveç dağlarında yaşadığı dönemde pek çok canlıyı incittiğini bilmekte ve bunu kabul de etmektedir. Fakat bunu o canlının kendisinden daha az yaşamaya hakkı olduğu fikri üzerinden yapmadığını söylemektedir. Nitekim onların da en az kendisi ve doğadaki diğer türlerin sahip olduğu kadar yaşama hakkına sahip olduğunu bilmektedir. Yukarıda bahsedildiği şekilde her bir türün ve varlığın içkin değere ve yaşama hakkına sahip olduğunun ve bunlar arasında da bir hiyerarşi olmadığının farkındadır (Naess, 1995f: 223). O zaman şunu söylemek gerekir ki, biyosferik eşitlik insanın diğer varlıkların yaşam döngülerine müdahale etme hakkını içermekle beraber bu duruma bir sınır koymuştur. Bu sınır iki kavram tarafından çizilmektedir: Hayatilik (vitalness) ve önem/öncelik sırası (nearness) (Naess, 1995f: 222). Hayatilik sınırı ile anlatılmak istenen, bir türün daha hayati olan bir ihtiyacının diğer bir türün –ki bu türün ne olduğu önemli olmaksızın – daha az hayati olan bir ihtiyacının önünde olduğu ve daha hayati olan ihtiyacın karşılanması gerektiğidir. Önem/öncelik sırası ise daha önemli olan bir şeyin daha az önemli olan bir başkasından daha önce gelmesi gerektiğini anlatmaktadır. Bu önem sırasının değerlendirmesi elbette ki doğada diğer türlere göre ayrıcalıklı bir yeri olduğu kabul edilmek zorunda olan insandadır. Ancak bu değerlendirme belirli zaman, mekan ve şartlar altında farklılık gösterecektir. Hatta kimi zaman zorunluluklar bu sıralamayı yapma noktasında etkili olmaktadır. Bu iki kritere Naess şu örnekleri vermektedir: “Örneğin, nesli tükenmekte olan

türleri yemek ya da kürkleri için öldürmek, endüstrileşmemiş toplumlarda yaşayan yoksul aileler için az ya da çok hayatidir. Fakat yoksul olmayanlar için bu açıkça ekolojik olarak uygunsuz bir durumdur.” (Naess, 1995f: 222). Bu durum hayatilik kriterinin açıkça ihlalidir ve insanın sömürgeci yanının bir yansımasıdır. Ayrıca Naess, zengin endüstrileşmiş ülkelerin türlerin, popülasyonların ve ekosistemlerin karşı karşıya kaldığı tehdit ve sömürüden korunması için yoksul topluluklarla işbirliği yapma sorumluluğuna sahip olduğunu söylemektedir (Naess, 1995f: 222). Naess’in verdiği bir diğer örneğe göre ise, yılanların yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak için yuva kurdukları ya da yaşadıkları alanın olduğu gibi korunmasının, aynı bölgeye çocuklar için oyun parkı yapılmasından daha hayati olduğu açıktır (Naess, 1995f: 222-223). Yukarıda bahsedildiği gibi, biyosferik eşitlik ilkesinin değerlendirilmesi ve uygulanması insanı gerektirdiği ölçüde insanın daha özel bir yeri olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Naess biyosferik eşitlik ilkesinin mutlak olmadığını dile getirmek için bu ilkenin “prensip” olduğunu söylemektedir. Fakat ona göre, bu prensipte sözcüğü bile ilkeye yarardan çok zarar getirmiştir. Naess bu ilkenin kendi amaçladığının çok daha ötesinde bir ilke olarak görülmeye başladığını ifade etmektedir (Naess, 1995f: 223). Biyosferik eşitliğin Naess’in anlatmak istediğinden öteye gitmesinin sebebi belki de bu ilkeden mutlak bir eşitlik sağlama beklentisidir. Nitekim, her ne olursa olsun türler arasında insanın sahip olduğu değiştirme, dönüştürme ve diğer türlerin yaşamları hakkında karar verme potansiyeli diğerlerine göre inkar edilemez düzeyde fazladır. Ayrıca yukarıda bahsedildiği gibi, önem sırası genel geçer bir yan içerse de sonuçta insanın inisiyatifindedir. Bu insan inisiyatifi de kişiden kişiye, zamandan zamana, mekandan mekana, koşuldan koşula ve kültürden kültüre değişiklik göstermektedir. Bu çeşitlilik de biyosferik eşitliğin bir parçasıdır. Böylece hem bir türün ya da kültürün başka bir tür ya da kültürü tahakküm altına alması hem de biyosferik eşitlik ilkesinin katı bir şekilde anlaşılması engellenmiş olmaktadır. Biyosferik eşitlik ile ilgili akılda tutulması gereken en

önemli şeylerden biri bu ilkenin kesinlik barındırmadan yalnızca genel bir çerçeve çizdiği ve ekolojik bir tutum takınma yolunda yol gösterici olduğudur (Fox, 1995: 270).

2.2 DERİN EKOLOJİNİN SİYASET VE TOPLUM TASARIMI

Hatırlatmak gerekirse Naess'in derin ekolojinin sekiz ilkesini açıkladığı makalesinde altıncı ilke şöyle demektedir: “Temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkileyen politikalar değişmelidir.” Derin ekolojinin hedeflediği “derin” değişikliklerin politikaya odaklanmadan ortaya çıkamayacağını kavrayan Naess, ekolojik hareketin siyasetten azade olmayacağını söylemektedir. Ona göre, her ne kadar siyaset her şey demek değilse de her şey siyasal olanla ilgilidir. Dolayısıyla ekopolitika da sadece ekolojik aktivite ile sınırlı değildir, yaşamın her alanını kapsamaktadır (Naess, 1992: 130).

Derin ekolojinin siyasi düşüncesine geçmeden önce siyaset ve toplum modelini açıklarken kullandığı “Yeşil” kavramını açıklamak gerekmektedir. Her ne kadar derin ekoloji yaklaşımının dünyadaki çeşitli Yeşil gruplar ve partiler tarafından tam anlamıyla temsil edilemeyeceği söylenebilirse de derin ekolojinin Yeşil partiler ile özellikle teorik çerçeve açısından kimi benzerlikler taşıdıklarını söylemek gerekmektedir.

Naess'e göre, derin ekolojiden türemiş bir Yeşil Parti programı yoktur (Naess, 1995g: 447). Hatta derin ekoloji içinde Yeşil partilerle birlikte hareket edip etmeme konusunda bir tartışma da mevcuttur. Buna göre, ya var olan bir parti Yeşil bir yol izleyecek şekilde yeniden dizayn edilecektir ya da yeni bir parti kurulması yoluna gidilecektir. Naess'e göre, hangi yolun seçileceği yalnızca yeşil bir partiyi ilgilendirebilecek spesifik bir sorunun -örneğin nükleer enerji üretimi gibi- var olup olmadığına göre değişebilmektedir. Eğer böyle bir durum var ise bu sorunu merkezine alan yeşil bir parti kurulabilir. Ancak buradaki sorun da tek bir konuyu merkezine almış partinin ne kadar destek görebileceğidir. Eğer böyle bir durum yok ise de yeni bir partiye ihtiyaç olmayabilir (Naess, 1992: 154). Yine Naess Norveç'teki Yeşil parti dahil olmak üzere pek çok Yeşil partinin üçüncü dünyanın açlıkla mücadele eden ve acı çeken

insanlarını, özellikle çocuklarını görmek ve onlarla dayanışmak konusunda eksik olduğunu söylemektedir. Bu sebeple Yeşil partiler insan onuruna sahip çıkmak ve açlığa karşı savaşmak için politik plan yapmalıdır. Zengin ülkelerdeki Yeşil partiler yoksul göçmenler ve yoksul ülkelere yardım için adım atmalıdır (Naess, 1995g: 252).

Bill Devall ise derin ekolojinin siyasi düşüncesinin ne sağ ne de sol politika ile açıklanamayacağını düşünmektedir. Ona göre, derin ekolojinin gündemi sağ ya da sol siyasetin gündemleri tarafından şekillenemeyeceği gibi onlardan etkilenmez de (Devall, 1994b: 20). Yani derin ekolojinin politik tutumu geleneksel sağ ve sol siyaset kalıplarına uymamaktadır. Örneğin, sol siyasetin bazı destekçileri tarafından ortaya konan devrim fikri derin ekolojide yoktur.

Bahsedildiği gibi, derin ekolojik siyaset dendiğinde belki de ilk önce geleneksel siyasal kategoriler ve programlar dışında hareket edilmeye çalışıldığı düşünülmelidir. Nitekim Devall'a göre, insanların bilinçli olarak seçtiği her yaşam biçimi politik bir eylemdir (Devall, 1994b: 22-23). Aynı zamanda politika başkaları üzerinde iktidar kurmak için değil, canlıların bir arada yaşamasını garanti altına almak ve daha önce de bahsedildiği gibi Naess'in nihai ilkesi olan kendini gerçekleştirme çerçevesinde insanların benliklerini genişletmek ve derinleştirmek için yapılmalıdır (Devall, 1994b: 23). Böylece politika insanların insanlar için yaptığı bir etkinlikten ziyade insanların bütün evren için yaptığı bir etkinliğe dönüşmektedir. Bir yandan da derin ekoloji politikayı mikro düzeyde bireyler üzerinden de kavramaya devam etmektedir. Benliğini daha büyük bir Benliğin parçası yapmaya çalışmak esasen bireysel bir süreçtir. Politikasını Benliğin dönüşümü üzerine kuran derin ekoloji için tek tek bireylerin bu dönüşümdeki yeri ve önemi ayrıdır. Bu dönüşüm için de anahtar kavramlardan biri "gönüllü sadelik"tir.

Gönüllü sadelik tam da maddi zenginliklere ya da büyüklüğe karşı manevi zenginliğin, yani yüceliğin değerli görülmesidir. Duane Elgin, insanların gönüllü olarak sistem tarafından

dayatılan ya da arzulanmasına sebep olunan maddi istek ve zevklerden vazgeçtikçe manevi doyuma ulaştıklarını ve hayatlarını da bu tür bir doyuma ulaşmalarını sağlayacak şekilde yeniden düzenlediklerini söylemektedir (Elgin, 1994: 75). Yani, gönüllü sadelik maddi olarak yeterli olduğu ölçüde minimum fakat manevi olarak maksimum zenginliğin peşindedir. Elgin'in yazdığı kitabın başlığı bu durumu açıkça anlatmaktadır: “Gönüllü sadelik: Görünüşte Sade, Manen Zengin Bir Yaşam Tarzına Doğru (Elgin, 2010).

Gönüllü sadelik fikri bugün insanların maddi zenginlik elde etme ve tüketme konusunda sınır tanımamalarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü bugün bazıları için lükse kaçan tüketim diğer insanlar ve canlılar pahasına gerçekleşmektedir. Gönüllü sadelik de bu sorunun farkında olma ve bu tüketim döngüsünün bireysel olarak dışına çıkmak için bir adımdır. Porritt için gönüllü sadelik herkesin belli bir standartta yaşamasını, insan olmanın erdemini hatırlanmasını ve bütün insanlığın birlik duygusu içinde yaşamayı yeniden hatırlamasını sağlayacak bir yoldur. Gönüllü sadelik insanın gerçek ihtiyaçlarını diğer tüm insanlar ve canlılarınkiler ile birleştirmesine olanak sağlayan etik bir tutum içermektedir (Porritt, 1989: 194).

Gönüllü sadelik ile ilgili kritik nokta onu mahrumiyet ile karıştırmamak gerektiğidir. Amaç tüketimi tamamen kısmak, gerçek anlamdaki ihtiyaçları görmezden gelmek ya da tarih boyunca aşılmış devirlere geri dönmek değildir. Gönüllü sadelik anlayışı bugün var olan lüks yaşama herkesin erişmesinin mümkün olmadığını farkına varıp herkesin erişebileceği kadar varlığa sahip olmakla yetinmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Porritt, gönüllü sadelik için kullanılan “neşeli çilecilik” iddiasının yanlış olduğunu ileri sürmekte ve gönüllü sadeliğin gelişme fikrini tamamen dışladığı iddiasını reddetmektedir. Ona göre gönüllü sadelik karşılıklı desteğe, şiddet dışılığı, insani ölçüğe, kendine yeterliliğe ve kendi kaderini belirleme hakkına verdiği önemle gelecek için gelişmenin en temel ilkelerini sağlamaktadır (Porritt, 1989: 195). Böylece gönüllü olarak sade yaşamak için adım atan her birey, kendi bireysel dönüşümünü

gerçekleştirip diğer bireylerin dönüştürdükleri ve derinleştirdikleri benlikleri ile bütünleşerek toplumsal bir dönüşümü başlatmış olacaktır.

Her ne kadar gönüllü sadelik derin ekoloji için Yeşil bir toplum kurma yolunda önemli bir ilke olsa da Naess sadece gönüllü olarak sade bir yaşam sürmenin ve bu yönde bireysel kararlar almanın üretim miktarını değiştirmeyeceğinin farkındadır (Naess, 1992: 131). Büyüyen ve büyümeye devam etmeye meyilli olan ekonomi, dolayısıyla üretim ve tüketim miktarı, sağlıklı bir hal olmaktan çıkıp insanlara ve insan dışı varlıklara zarar vermeye başlamıştır. Bu sebeple ekonominin ekolojik anlamda yeniden düzenlenmesi bir gereklilik halini almıştır. Ekoloji, doğa için gösterdiği hassasiyeti şirketler, sendikalar ve kooperatifler tarafından yapılan üretim, dağıtım ve tüketimi incelemek ve dahi dönüştürmek için de göstermelidir (Synder, 1995: 146).

Derin ekoloji kapitalizmin Yeşil toplum için sakıncalarının farkındadır. Kapitalizmin bireysel tüketime verdiği aşırı değeri eleştiren derin ekoloji, aynı zamanda ürünlerin kullanım değerlerini öne çıkarmakta, insanlar arası gelir farklılığının azaltılması gerektiğini söylemekte, yerel ihtiyaçların yerel üretim ile giderilmesi fikri ve dayanışma ve katılımcılığa dayalı bir ekonomik sistem tahayyül etmektedir (Naess, 1992: 157). Bahro, ekolojik tahribatın ortadan kaldırılması için kapitalist ekonominin toplum üzerindeki tahakkümüne son verilmesi gerektiğini söylemektedir (Bahro, 1997: 26).

Hızla yayılan endüstrileşme ile de gelişmemiş ülkelerin gelişmiş ülkelere yetişme şansı azalmaya başlamış, tekelleşmiş ve bu tekelleşmenin de diğerleri lehine çözülmesinin zor olduğu bir sistem ortaya çıkmıştır. Gelişmekte olan ya da yoksul olan ülkeler gelişmiş olanların çöplerini ve ağır sanayilerini ihraç ettikleri bölgeler haline gelmişlerdir. Böylece yoksul ülkeler hammaddelerini, insan güçlerini ve doğal çevrelerini kendi ihtiyaçları için kullanamadan global ekonomideki döngü içine sokmak zorunda kalmaktadırlar. Bu döngünün de ortaya çıkardığı sonuç da, insanlar ve insan dışı varlıklar için herkesin eşit paya sahip olmadığı fakat herkesi

etkileyen, hatta daha az payı olanları daha çok etkileyen, bir ekolojik tahribattır. Naess'e göre her ne kadar dünya üzerindeki bütün insanlar ekolojik tahribatın bir parçası olsalar da bu duruma etki dereceleri farklıdır. Tam da bu etki derecelerinin farklı olması sebebiyle herkesi bu tahribattan eşit derecede sorumlu tutup suçlamak haksızlık olacaktır (Naess, 1992: 151).

Derin ekolojinin aslında hem ekonomik, hem siyasi hem de idari anlamda sisteme yönelttiği en büyük eleştiri merkeziyetçi, katı ve büyük bir örgütlenmenin ekolojik yaşam için sorunlu olduğudur. Derin ekoloji sosyalizmin kapitalizm eleştirisini desteklese de Sovyetler deneyiminin ortaya çıkardığı merkezileşme, hantal bürokrasi ve ekonomik büyüme saplantısını çok önemli sorunlar olarak görmektedir (Naess, 1992: 157-159). Yeşil toplum merkezileşmeyi reddetmeli ve kendine yeterli topluluklar ya da başka bir adlandırmayla biyobölgeselci anlayışı hayata geçirmelidir.

Biyobölgeselcilik, ademi merkeziyetçiliğe ve bir bölgenin doğal sınırları da dikkate alınacak kendine yeterliliğe sahip olmasına dayanmaktadır. Buna göre, insan bahsi geçen biyobölgeyi insanlar için temel ve yeterli bir yaşam alanı haline getirebilmeli ve bu durumun sürekliliğini sağlayabilmelidir (Metzner, 1994: 29). Biyobölgeselcilik doğal çevreyi ve orada yaşayan canlıların her birini biyobölgenin tamamlayıcı bir parçası olarak ele aldığı için bölgedeki ekolojik düzenin korunması ve sürdürülmesi için duyarlı bir davranış sergilemiş olacaktır. "Biyobölge" kendine yeterliliğe sahip olması sebebiyle de o bölgede yaşayan insanların bir anlamda öz kaynakları ile en azından temel ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri ve yaşayabilmeleri için asgari koşullara sahip olmalıdır. Yerel özerklik ve kendine yeterlilik bugün en somut şekilde ortaya çıkan ekolojik krizlerden biri olan enerji tüketimini düşürebilmeyi sağlamak için yardımcı olabilmektedir. Naess'e göre, kendine yeterli bir toplum ile besin, hammadde, yakıt ve işgücü gibi temel gereksinimleri ithal eden başka bir bölge karşılaştırıldığında ilkinin enerji sarfiyatı ve ekolojik tahribatı diğerine göre çok daha düşük olacaktır (Naess, 1995b: 154).

Ademi merkezîyetçilik biyobölgesel ve kendine yeterli olan yeşil bir toplum yalnızca ekonomik anlamda ekolojik bir fayda sağlamaz. Fakat ekoloji hem yalnızca bir bilim olmaktan çıkıp siyasi, idari, kültürel hayatın bir parçası olduğu ölçüde hem de toplumsal adalet hareketi ve barış hareketleri ile eklemlendiği ölçüde yeni bir topluma dair fikirler üretme noktasına gelmiştir. Naess'e göre, yeşil bir toplumun pek çok niteliği olacaktır. Dengeli ve az bir nüfusa sahip olacağı öngörülen yeşil toplumun kurulduğu biyobölgenin sınırları çok geniş olmayacaktır. Böylece bu toplumun bireyleri birbirlerini şahsen tanıyabilecek ve kararlarını yüz yüze görüşmelere dayalı olarak doğrudan demokrasi ile alacaklardır. Aynı zamanda bu toplumun ekonomisi de büyümeye odaklı olmak yerine bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılamaya dönük olacaktır. Bu ihtiyaçları karşılamada kendine yetemediği noktada yakın çevresindeki başka bir yeşil toplumdan ihtiyaçlarını temin edecektir. Yeşil toplumun yerelliği kültür, eğitim, eğlence gibi alanlarda da kendisini hissettirecek ve hepsi de uygun teknoloji ile uyumlu olacaktır. Yeşil toplumda gelir adaletsizliğine karşı daha adil bir ekonomik düzen sağlanmaya çalışılacak ve kolektif üretim benimsenecektir. Son olarak da yeşil toplum kendi içine kapalı bir toplum olmak yerine diğer yeşil toplumlarla da entegre olabileceği ve birlikte hareket edebileceği bir konfederal örgütlenme kuracaktır (Naess, 1992: 144-145).

Yeşil toplumla ilgili Naess'in bahsettiği son madde önemlidir. Çünkü fazlaca yerellik vurgusu içine kapalı ve dışarıya karşı tamamen yalıtılmış bir toplum yaratabilmektedir. Ancak kendine yeterli yeşil toplumla hedeflenen bu değildir. Kendi dışında kalan diğer iktisadi, siyasi, kültürel birimler ile iletişimde olmak ve gerektiğinde onlarla dayanışmak, yardımlaşmak yeşil toplumun hedefidir. Derin ekolojiye göre, yerel toplulukların sahip olduğu güç azaltılmadan, yürüttükleri politikalar sürekli daha büyük ölçekteki otoriteler (ulusal, bölgesel, uluslararası) tarafından denetlenmelidir (Naess, 1995g: 450). Ancak Naess yerel yönetimlerin dışında kalan bu kurum ve otoritelerin nasıl bir niteliğe sahip olacağı, neyi, ne kadar, nasıl kontrol edeceğini açıkça belirtmemiş ve sınırlarını çizmemiştir. Naess'in kurguladığı bu yapıya benzer şekilde

Bahro da yerel toplulukların yanında daha üst yapılanmalara ihtiyaç duyulduğunu söylemektedir. Bahro'ya göre, bugün sahip olduğumuz ulusal meclislerimiz yeşil bir toplum kurmak için yeterli değildir. Ulusal meclislerin yanında hem yerel hem de uluslararası meclislere ihtiyaç vardır. Çünkü ulusal meclisler yerel toplulukların ihtiyaçlarını ve isteklerini belirlemek bunları müzakere etmek için fazla büyük ama ekolojik bir toplumun kültürel, ekonomik, politik birliğini sağlamak için de fazla küçüktür. Dolayısıyla yeşil toplumun ihtiyacı olan, yerel düzeyde karar alma mekanizmasını oluşturmak ve bu kararları da daha büyük bir toplumun parçası olabilmek için ulusal ve uluslararası düzlemde pekiştirmektir (Bahro, 1997: 28).

Derin ekoloji siyaseti baskıya, tahakkümcü ve istilacı insan eylemlerine karşı olduğu için en bilindik baskı altına alma yöntemi olan şiddete de karşıdır. Şiddete başvurmama ilkesi hem bir felsefi düşünce hem de bir hareket olarak derin ekolojinin en temel ilkelerinden biridir. Bu ilke de pratik hayatta doğrudan eylemlerde kendini göstermektedir. Şiddete başvurmadan yapılan doğrudan eylemde en önemli nokta kamuoyunun dikkatini çekmek ve eylem yapılan konu hakkında bir farkındalık yaratmaktır. Geniş kapsamlı bir ekolojik program ya da okyanuslarda petrol araması gibi spesifik bir konu için yapılan doğrudan eylem başarısız olsa da bu durum ekoloji politikasının tamamen başarısız olacağı anlamına gelmemektedir. Yaşanan bu başarısızlık bir deneyim olarak görülmeli ve bundan ders çıkarılmalıdır (Naess, 1992: 147).

Derin ekolojinin şiddete başvurmama ilkesi üzerine bina ettiği doğrudan eylem fikri genel anlamda Gandhi'nin anlayışına uygun bir biçimde şekillenmektedir. Gandhi'ye göre, illegal ve kanunsuz bir eyleme girişmekten mümkün olduğunca kaçınılması gerekmektedir. Eylemler mevcut yasalar çerçevesinde yapılmalıdır (Naess, 1992: 146). Aynı zamanda Gandhi "karşıtınla en üst düzeyde ilişki kur" ilkesini de benimsemektedir (Naess, 1992: 148). Buna göre doğrudan eylemin hedeflediği değişim ya da iyileşmeyi gerçekleştirmenin bir ayağı da bu eylemi gerçekleştiremeyenlerle iletişime geçmek, onlarla anlaşmaya ve onları ikna etmeye

çalışmaktadır. Çünkü Gandhi'ye göre karşı tarafı yalnızca eleştirmek ve suçlamak onların savunmaya geçmelerine ve mevcut durumda ısrar etmelerine sebep olabilmektedir. Oysa, açık bir iletişim kurmak bu sorunu çözebilir (Naess, 1992: 148). Ayrıca şiddet içermeyen eylem yapmak pasif değil, aktif bir eylemlilik biçimidir. Bu insanlar mevcut yasalar çerçevesinde hareket etmeyi temel alsalar da aktif olarak protesto eylemlerine ve bazen yasa dışı eylemlere de katılabilirler (Devall, 1994b: 22).

2.3 DEĞERLENDİRME

Derin ekoloji, ekolojik düşünce içinde ekofaşizmden sonra doğa-insan arasındaki ilişkiyi insan dışı doğa üzerinden okumaya en yatkın olan ekolojik düşüncedir. Buna göre doğa insanın varlığı üzerinden değil, yalnızca kendi varlığı üzerinden okunmaya çalışılmaktadır. Romantizmin saf, yaban doğa fikrini kendine katmış olan derin ekoloji doğal yaşam alanlarının olduğu gibi korunmasını, insan müdahalesinden arındırılması gerektiğini düşünmektedir. Bu düşüncesi de doğadaki her bir bileşenin içkin değere sahip olduğu iddiasına dayanmaktadır. Çevrecilikten farklı olarak doğa ve onun her bir bileşeni, insana faydası olduğu ya da olacağı için korunmak, saklanmak ve değerlendirilmek yerine insandan ve onu değerlendirecek başka bir varlıktan bağımsız bir değere sahip olarak düşünülmektedir. Peki her bir varlığa dair değer fikrinin bu bağlamda düşünülmesinin olası sonuçları nelerdir? Öncelikle içkin değer fikri ile insanın doğa üzerindeki egemenliğinden sıyrılmaya ve doğanın her bir parçasının yalnızca var olduğu için değerli olduğu vurgulanarak onların yalnızca insan için kullanılmasının önüne geçilmeye çalışılsa da içkin değer doğadaki bütünselliğin öneminin gözden kaçırılmasına sebep olabilir. Bir varlığın kendi dışında başka bir varlığın değerlendirmesinden bağımsız olarak değerli olduğu ileri sürülebilirse de bu fikir; doğanın karmaşıklığı, ilişkiselliği, sürekliliği ve bütünselliği içinde somut gerçekliği yansıtmıyor gibidir. Nitekim doğada başka bir varlıkla ilişkiye geçmeyen, tümüyle izole bir biçimde yaşayan bir varlıktan söz etmek mümkün değildir. Varlıkların değeri de yaşadıkları ilişkinin niteliği, şartları ve tarafların bu ilişki sürecindeki

potansiyel eğilimleriyle belirlenmektedir. Ekosistemlerde her bir varlık o ekosistemin diğer bileşenleriyle geçtiği ilişki sonucu yaşamını sürdürme, adapte olma ve var olduğu formunu kaybederek ya da dönüştürerek organik yaşamda yepyeni bir başlangıç yapma döngüsüne sahiptir. Bütün bu süreçte de doğanın diğer bileşenleriyle bütünsel ilişki çerçevesinde değeri yeniden ve yeniden kurulmaktadır. Dolayısıyla doğadaki her bir varlığın değeri kendi dışında bir değerlendiricinin varlığını

gerektirmektedir. O halde varlıkların değeri ile ilgili nasıl bir durum ortaya çıkmaktadır? Daha önce bahsedilen ayrımlar çerçevesinde doğadaki varlıkların her birinin içsel değere sahip olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Yani varlıkların değeri başka bir varlığa faydalı olmak gibi pragmatik bir okuma sonucu ortaya çıkmasa da diğer varlıklarla girdiği ilişkisellik çerçevesinde okunmalıdır.

Bahsedilen bu değer tartışması insanın doğadaki konumunun nasıl olması gerektiği ile ilgili sorundan kaynaklanmaktadır. Diğer varlıkların kaderlerini tayin edecek güce sahip olan insanı durdurmak için ortaya atıldığı düşünülebilecek olan içkin değer biyosferik eşitlik ilkesiyle beraber düşünüldüğünde insanın insanlığını terk etmesi gerektiği düşüncesine kadar gitmektedir. Bu da hem imkasız hem de gereksiz bir durumu istemek demektir. Dördüncü bölümde üzerinde daha çok durulacak olan bu tartışma çerçevesinde insanın kendi potansiyeli diğerleri ile eşitlenmektedir ki bu durum insanın evrimsel yani doğal süreci içinde getirdiklerini inkar etmek anlamına geldiği ölçüde doğanın işleyişini görmezden gelmeye sebep olabilir. Aynı zamanda insanın potansiyelini reddetmeye gerek yoktur, çünkü insan sahip olduğu potansiyel ile bir şeyleri olumsuz yönde değiştirebildiği gibi olumlu, yapıcı ve kurucu yönde de değiştirebilmekte ve doğa ile bütünsel bir ilişki kurmanın imkanını yaratabilmektedir.

Derin ekoloji insanın doğa ile ilişkisine o kadar odaklanmaktadır ki ve bu odaklanma neticesinde bütün insanlığı doğayla kurulan tahakkümcü ilişkinin öznesi konumuna getirmektedir. Bu yaklaşım da insanların bu konudaki sorumluluk düzeylerinin farklılığının

görmezden gelinmesine yol açmaktadır. Bu körlük de derin ekolojiyi, insanın toplumsal ilişkiler neticesinde kendi için kurduğu tahakkümcü ilişkilere kayıtsız kalmaya itmektedir. Her ne kadar derin ekolojinin toplumsal ve politik bir tasavvura sahip olduğundan bahsedilebilse de bu oldukça yüzeysel bir tasavvur olarak kalmakta ve ekolojik düşüncenin genel ilkelerinden öteye geçmemektedir. Özellikle Marksist ekolojist Daniel Tanuro derin ekolojiyi kapitalizm eleştirisinin zayıflığı üzerinden eleştirmektedir. Ona göre, toplumsal bir proje haline dönüşmeden kalacak olan bir gönüllü sadelik hareketi, aşırı tüketim üzerinde yapısal bir dönüşümü zorlamadan yalnızca nicel bir baskılamadan ibaret kalabilir. İnsanların bireysel olarak kabul ettikleri gönüllü sadeliğin diğer insanlara doğru yayılması ve nitel bir dönüşüm yaratması kesin değildir (Tanuro, 2011: 179). Halbuki aşırı tüketimin bir sonucu olan aşırı üretimin sebep olduğu ekolojik yıkımı gerçek anlamda sonlandırmak için kapitalist üretim biçimini sorgulamak ve ona karşı toplumsal, politik ve kolektif eyleme geçmek gerekmektedir. Ekonomik ve ekolojik mücadele iç içe geçmeli ve başarılması en zor olan şeylerden biri olsa da kapitalist sisteme alternatif ekolojik bir ekonomik sistem hayata geçirilmelidir. Tanuro bu eleştirisinde haklı olsa da derin ekoloji için bu eleştiriye yapmanın çok bir önemi yoktur. Zira, derin ekoloji ekolojik düşüncüyü toplumsal bir perspektiften ele almak yerine oldukça bireysel bir perspektiften ele almaktadır. Başka bir deyişle, savunduğu ekolojik ilkeler çerçevesinde etik bir dönüşüm sağlamayı hedefleyen derin ekoloji, bunun gerektirdiği kolektif bir yeniden yapılanmanın koşul ve imkanları üzerinde odaklanmaktan ziyade bireysel dönüşüm üzerinde odaklanmaktadır. Bu dönüşüm çerçevesinde bireyin ekolojik bir bilinç kazanması ve doğayla bu çerçevede bir ilişki kurması beklenmektedir. Ancak burada şöyle bir çelişki göze çarpmaktadır: Bir yandan insanın diğer varlıklar ile eşit bir değerde olduğu varsayılarak onlardan farklı olarak sahip olduğu etik ve toplumsal değerler önemsizleştirilmekte, diğer yandan da insanın özellikle etik değerlere sahip olması sebebiyle doğa ile kurduğu ilişkiyi ekolojikleştirmek için adım atması beklenmektedir. Ancak bu

sorumluluk insan dışında başka herhangi bir varlığa yüklenmemektedir. İşte tam da bu noktada insanın doğadaki yerine dair bir kafa karışıklığı ortaya çıkmaktadır. Derin ekoloji için insan sorumluluk sahibidir, ancak tam da bu sorumluluğu üstlenmesine sebep olan özellikleri takdir edilmemektedir. Sonuç olarak, derin ekoloji doğa ve insan arasındaki ilişkide doğanın varlığını sürdürmesini kimi zaman insanın müdahalesinden kurtarılmasına kimi zaman da insanın bu ilişkide sorumlu davranmasına dayandırmaktadır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TOPLUMSAL EKOLOJİ

Toplumsal ekoloji de derin ekoloji gibi özellikle sanayileşme ve modernleşme ile ortaya çıkan doğa-insan ve doğa-toplum arasındaki ilişkileri eleştirmekte ve ona alternatif yaklaşımlar sunmaya çalışmaktadır. Bunların yanında toplumsal ekoloji insanlar arasındaki ilişkilerin doğa ile ilişkimizi belirlediğini düşünmekte ve ekolojik krizin toplumsal kökenlerine vurgu yapmaktadır. Derin ekolojiyle kıyaslandığında da toplumsal ekoloji yaklaşımının akılcılık ve teknolojinin getirileri bağlamında Aydınlanma düşüncesi ve geleneğine daha yakın durduğu ve bu değerleri ekolojik perspektifine belli bir biçimde dahil ettiği görülmektedir. Bu bölümde toplumsal ekolojinin temel kavramları ve bu kavramlar etrafında ekolojik toplum anlayışı ele alınacaktır.

3.1. TOPLUMSAL EKOLOJİNİN TEMEL KAVRAM VE İLKELERİ

1970’lerde gelişen kadın hareketi, barış hareketi, ırkçılık karşıtı hareket vb. yeni toplumsal hareketler gibi ekoloji hareketi de bu dönemde, yeni olmayan ekolojik sorunları sınıf hareketinden bağımsız bir şekilde ele alma ve örgütlenme yoluna gitmiştir. Toplumsal ekoloji de bu ekolojik hareketin ve yeni toplumsal hareketlerin çoğunu kucaklayan Yeni Sol düşüncenin çerçevesi içinde kendine bir yer bulmuştur. Toplumsal ekoloji, kurucusu ve en önemli düşünürü olan Murray Bookchin’in kişisel politik tutumunun geçirdiği değişimlerden de oldukça etkilenmiştir. Hala da onun politik serüveninin her bir parçasından izler taşımaktadır. Çok genç yaşta, doğduğu Amerika’da Komünist Parti’ye katılan Bookchin burada aktif bir eylemci olarak yer almıştır. Ancak kısa bir süre sonra sendikal hareketlerle ve Marksist sosyalizmle arasına bir mesafe koymuş ve anarşizme yönelmiştir. Marksizme dair yaptığı en önemli eleştiri de işçi sınıfının devrimci özne olarak görülemeyeceği üzerinedir. Bookchin’e göre, Marx’ın işçilerin içinde buldukları zor koşulların artarak devam edeceği ve bu durumun

onları devrimci özne konumuna getireceği fikri gerçeği yansıtmamaktaydı. Çünkü işçilerin sayısı teknolojinin devreye girmesiyle beklendiği kadar artış göstermedi. Aynı zamanda çalışma şartları, maaşları, sahip oldukları haklar iyileşmişti. İşçiler de kapitalist sistem içinde sömürüye uğrayan diğer özneler kadar sömürüye maruz kalmışlar ve bir şekilde kapitalizm onları da tüketimci mantığının bir parçası haline getirmeyi başarmıştı (Bookchin, 2015a: 243-247).

Marksizmden uzaklaşarak anarşizme daha yakın bir tavır almasına rağmen Bookchin anarşizmi de eleştirmiştir. Ona göre, bireyci anarşizm ya da kendi tabiriyle “yaşam tarzı anarşizmi” de özerk bireyi değil fakat; kendi isteklerine düşkün, disiplinsiz, tutarsız ve kapitalizmin ekonomik ve kültürel bütün alanlarının esiri haline gelen insanları kendi öznesi olarak almıştır. Halbuki Bookchin bireyi toplumsal bağlamda ele almadan, ona ekolojik bir topluma giden yolda programlı bir harita çizmeden ve bunu örgütlü bir şekilde hayata geçirmeye çalışmadan yapılacak olan her hamlenin içinde bulunduğumuz krizi çözmekten çok bizi mistik, egoist ve birbirinden kopuk “çözümler” üreten insanlara dönüştüreceğini düşünmektedir (Bookchin, 2015b: 72-76). Temel özne olarak bireyi ele alan anarşizmi eleştirmek temel hedefi olsa da Bookchin kendi kavramsallaştırmasıyla toplumsal anarşizmi de eleştirmekten geri durmamıştır. Buradaki eleştiri konusu da anarşistlerin iktidarı ele geçirme konusunda tereddüt etmeleri üzerinedir. Somut bir gerçeklikten yola çıkan Bookchin 1936 İspanyol Devrimi ile General Franco iktidarını devirmeyi başaran anarşistlerin daha sonra iktidarın ve gücün her türünü ele geçirmeyi reddettikleri için başarısız olduğunu düşünür. Çünkü Bookchin’e göre, anarşistler göz ardı etmeye çalışsa da sonuçta güç ve iktidar kaybolmadığı için onların yarattığı boşluğu onlar aleyhine kullanan bir iktidar ortaya çıkmış ve mücadele nihayete erememiştir. (Bookchin, 2002: 38-39).

Peki farklı ideolojilere yönelik eleştirel bir tutum takınan toplumsal ekoloji nedir? Toplumsal ekoloji günümüz toplumsal, politik ve anti-ekolojik tutumun radikal bir eleştirisini

yapan aynı zamanda da bu eleştiriyiyle yetinmeyip topluma yönelik yeniden yapılandırıcı ekolojik, toplulukçu ve etik bir yaklaşım benimseyen tutarlı bir düşünce sistemi ve hareket olarak tanımlanmıştır (H/Social-ecology: 2017). Murray Bookchin 1950'lerde ekoloji üzerine yazmaya başlamıştır. 1952'de gıdalarda katkı maddelerinin ve haşere ilaçlarının gitgide artan kullanımını hakkında "Gıdadaki Kimyasal Maddeler Sorunu" başlıklı makaleyi, 1954'te Pasifik Okyanusu'nda yapılan ilk hidrojen bombası denemesinin sebep olduğu nükleer atık hakkındaki makaleyi, 1956'da da radyoaktif kirlenme sorunu hakkında yazılar yazmıştır (Bookchin, 2013a: 104). 1962'de yaygın olarak bilinen en eski tarihli çalışması olan "Sentetik Çevremiz"i yayımlamıştır. Bu çalışmada tarım, şehir hayatı ve sağlık arasındaki ilişkiyi, gıdalardaki kimyasal maddelerin, radyasyonun insan üzerindeki kanser yapıcı etkisini, insan, toplum ve ekoloji arasındaki sıkı bağları ortaya koyarak açıklamıştır (Bookchin, 1962). 1970 ve 1980'de en bilindik eserleri olan "Kıtlık Sonrası Anarşizm", "Özgürlüğün Ekolojisi", "Kentsiz Kentleşme" ve "Ekolojik Bir Topluma Doğru" ve daha birçok çalışmayı ekolojiye kazandırmıştır. Bookchin yalnızca teorik çalışmalar yapmamış, düşüncelerini yaymak için konferanslar düzenlemiş, yaz okulları organize etmiştir. Bu amaçla da "Toplumsal Ekoloji Enstitüsü'nü kurmuştur. 1974 yılında kurulan enstitüde o tarihte Cate Farm'da alternatif teknoloji ve organik tarım deneyimleri yapılan uygulamalı programların yanında çeşitli seminer ve dersler de verilmiştir. Bookchin'in ölümünden sonra da enstitü hala bu çerçevede etkinlikler ve eğitimler düzenlemeye devam etmektedir.

Neredeyse bütün eserlerinde toplumsal ekolojiye giriş niteliğinde görüşlere yer veren Murray Bookchin toplumsal ekolojiyi ilk kez 1965'te kamuoyuna bu isimle açıklamıştır (Bookchin, 2013b: 11). Toplumsal ekolojinin ortaya çıktığı dönemden bugüne ve bugünden sonra da onun ekolojik düşünce içindeki yerini özgün kılacak belirlemelerden biri, toplum ile ekoloji arasında kopmaz bir bağ, bir süreklilik olduğunu ortaya koymasıdır. Bu bağ, toplumlar arasında, bu toplumlar içinde yaşayan insanların birbirleri arasında olmanın yanında, toplum ile

hayvan toplulukları, bitki toplulukları ve diğer doğal varlıklar arasında da vardır. Bookchin için ekolojinin kökeni toplumsal olgularda yatmaktadır. Yani toplumların, dolayısıyla insanların dışlandığı bir ekolojiden söz etmek mümkün değildir. Tam da bu noktada belirtmek gerekir ki, Bookchin'in ekolojik düşünceye kazandırdığı temel ve en bilinen argümanı, insanın insan üzerindeki tahakkümünün insanın doğa üzerindeki tahakkümüne sebep olduğudur. Yani Bookchin'e göre, yaşlıların gençler, erkeğin kadın, bir etnik grubun bir diğeri, bir sınıfın diğer bir sınıf, sömürgecilerin sömürdükleri halklar, devletin toplum, bürokrasinin birey üzerindeki tahakkümü insanın doğa üzerindeki tahakkümünü getirmiştir (Bookchin, 2013a: 105). Bookchin'e göre, bütün toplumsal ve ekolojik sorunlarımızın kökeni olan tahakkümü ortadan kaldırmak toplumsal ekolojinin en önemli hedeflerinden biridir ve yeni kurulacak toplumsal, etik, politik, ekonomik ve idari sistem ile bunu aşmayı amaçlamaktadır. Onun ekolojik toplumunda hiyerarşi ve tahakküm yalnızca geçmiş dönemin acı bir hatırası olarak anılmalıdır.

3.1.1. Toplumsal Ekolojinin Doğa Anlayışı ve Ekolojik Topluma Giriş

Toplumsal ekolojinin doğa anlayışı hakkında konuşurken akılda tutulması gereken ilk şey, onu insandan ayırmanın mümkün olmadığınıdır. Yani toplumsal ekoloji için doğa “vahşi doğa”ya indirgenebilecek kadar basit ve insanla ilişkisiz değildir. Bookchin'e göre doğa, sadece bir peyzaj, pencereden baktığımızda gördüğümüz bir dağ, deniz, nehir manzarası yani anlık, donmuş ve devamı olmayan bir fotoğraf değildir. Fakat doğa bütün bunların yanında canlı ve karşılıklı ilişki çerçevesinde şekillenen, farklılaşan, karmaşıklaşan bir yaşam ağıdır (Bookchin, 2014a: 49). Doğa, evrimsel ve Bookchin'in tanımlamasıyla diyalektik bir seyir izlerken bu süreçte çeşitli aşamalardan geçmekte ve bu aşamalar aşılrken aştığını da içerecek şekilde yeniden oluşmaktadır. Bookchin de doğayı bu çerçevede anlamlandırırken her bir aşamayı farklı şekilde isimlendirmektedir. Bilinçsiz, kendiliğinden oluşan doğa için Bookchin “birinci doğa” kavramını kullanmaktadır. Birinci doğa insanın dahil olmadığı, insan dışı varlıkların yer aldığı doğayı anlatmaktadır. Ancak toplumsal ekoloji için elbette özellikle toplumsal var

oluşuyla insan da doğanın bir parçasıdır ve bu doğaya da Bookchin “ikinci doğa” adını vermektedir. Bookchin’e göre ikinci doğa, insanların yaptıkları alet edevattan, maddi ürünlerden, arkadaşlık, dostluk gibi duygusal ilişkilerden, aile, sülale, kabile, sınıf, devlet gibi kurumsal ve örgütlü yapılardan oluşan, insana özgü bir toplumsallığı anlatmaktadır (Bookchin, 2015c: 33). Birinci doğadan ikinci doğaya geçişle ilgili olarak Bookchin, toplumsal evrimin doğal evrimin insani bağlamda bir uzantısı olduğunu söylemekte ve Cicero’nun şu sözünü aktarmaktadır: “...ellerimizi kullanarak Doğa’nın alanı içinde kendimiz için ikinci bir doğa yaratıyoruz.” Fakat Bookchin’e göre Cicero’nun bu geçiş aşamasını tespit ederken bazı eksikleri vardır. Ona göre, birinci doğadan ikinci doğaya geçerken yalnızca eller kullanılmaz; biyolojik değişimlerin yanında düşünce, dil gibi kültürel öğelerin ortaya çıkardığı değişimler de kritik, hatta hayati bir öneme sahiptir (Bookchin, 2013c: 42).

Birinci ve ikinci doğayı birbirlerini dışlayan ve aralarında herhangi bir bağ olmayan iki ayrı doğa olarak düşünmek hata olur. Ya da bu ikisinin bir potada erimiş olduğu ve birbirinin içine geçmek suretiyle aralarındaki ayrımın ortadan kalktığı da söylenemez. Buna göre, birinci doğa birinci doğa olma özelliğini, ikinci doğa da ikinci doğa olma özelliğini korumaktadır. Birinci doğa birinci doğa olma özelliğini koruduğu içindir ki, insan bu özelliği ile ikinci doğayı yaratabilmiştir. Çünkü birinci ve ikinci doğa arasında bir süreklilik ve ortak bir gelişme mevcuttur. Kendi biyolojik evriminden, yani birinci doğasından hiçbir zaman kopmamış olan insan kendine özgü ve evrimsel süreçte kazandığı ve kendisini diğer canlılardan ayıran akıl, düşünme ve eyleme yeteneği, bilinçli bir karşılıklı ilişki ve iletişim kurabilme, herhangi bir şeyi geniş çaplı değiştirme, geliştirme ve dönüştürme kapasitesiyle toplumsal bir nitelik kazanmıştır. Yani insan birinci doğasından gelen bazı yetenekleriyle ikinci doğayı oluşturabilecek gücü kendinde bulmuştur. Dolayısıyla toplumsal ekolojinin doğası, doğal dünya ile toplumsal dünyanın evrim sayesinde tek bir doğa oluşturacak şekilde birleştiği doğadır (Bookchin, 2013b: 20). Bookchin mevcut ikinci doğanın da ötesine geçerek hem birinci hem de ikinci doğanın en

iyi yönlerini alarak ortaya çıkabilecek olan bu potansiyel doğaya “özgür doğa” adını vermektedir (Bookchin, 2015c: 54).

Doğaya dair görüş ve tartışmalar elbette ki modern dönemin çok gerisine, Antik Yunan’a ve hatta daha eski toplumlara kadar gitmektedir. Bu görüşlerin bir kısmı doğayı türlerin birbiriyle mücadele ettikleri ve belki de etmek zorunda oldukları acımasız, vahşi, rekabetçi, kıt kaynaklar ve imkanlar sunan bir alan olarak değerlendirirken (Bookchin, 2017: 46), bir kısmı da doğanın kutsal olduğunu ve doğaya karşı saygı, hürmet ve huşu içinde olmak gerektiğini iddia etmektedir (Altunoğlu, 2017: 156). Ancak toplumsal ekoloji için doğa ne sadece rekabetin ve acımasızlığın var olduğu, güçlü olanın kazandığı bir arenadır ne de içkin olarak kutsal ve dokunulmaması gereken mükemmel mistik bir düzendir. Toplumsal ekoloji için doğa ve ekolojinin kavranması “diyalektik doğalcılık” ile mümkündür. Diyalektik doğalcılık doğa ve insan arasındaki ilişkiyi *karşılıklı bağlantılılık ve bütünsellik* çerçevesinde düşünmek ve değerlendirmek anlamına gelmektedir. (Bookchin, 2014a: 36). Öncelikle toplumsal ekolojinin bütünsellik anlayışı katılımcılık ve çeşitlilik kavramları ile birlikte düşünüldüğü zaman anlamlı olmaktadır. Bookchin için bütünlük, potansiyelliklerin evrimsel süreçler içinde geçirdiği değişim ve dönüşümler neticesinde varlığını oluşturmaktadır. Doğal ve toplumsal yaşamda hiçbir şey zorunlu olarak ortaya çıkmamakta ancak; onun oluşması için uygun şartlar ortaya çıktığında var olabilmektedir. Henüz nihai olarak var olmamış potansiyellikler de, bütünün oluşması sürecinde tikelliklerini çok farklı şekilde bütünün içine yedirebilirler ve bu durum da bütünün oluşumunda sonsuz ihtimal ve zenginliği göstermek için önemlidir (Bookchin, 2017: 53). İşte bu şeylerin içindeki potansiyellikler doğanın ve onun birleşenlerinin teleolojik olarak düzenlenmediğini göstermektedir. Doğadaki herhangi bir şey gerçekleşmek için içinde farklı potansiyellikler taşımaktadır. Bu potansiyelliklerden hangisinin gerçekleşeceği belli değildir ve ortak bir kökten doğan doğanın her bir parçası, taşıdıkları potansiyelliklerin farklı gelişmesiyle farklı şeyler olarak ortaya çıkmaktadır. Yani “A sadece

A'ya eşit değildir, aynı zamanda A olmayana da eşittir” (Bookchin, 2014a: 29). İşte bu tam da doğanın çeşitliliğinin bir göstergesidir. Toplumsal ekolojinin yukarıda bahsedilen “çeşitlilik içinde birlik” ilkesi hem ekosistemin istikrarını belirlemekte; hem de ekosistemdeki yenilikçiliği, verimliliği, karmaşık yaşam biçimlerini ve karşılıklı ilişkinin imkanını açıkça ortaya koymaktadır (Bookchin, 2017: 52). Bu yaklaşım doğanın kendi dışında başka bir güç tarafından belirlenmediğini, şekillendirilmediğini ve yönetilmediğini göstererek onun kendisi için, kendisi tarafından özgürce var olduğunu ortaya koymaktadır.

Birinci doğanın sahip olduğu bu nitelikler elbette ki birinci doğayla ilişki halinde olan ikinci ya da toplumsal doğanın da nitelikleridir. Toplumsal doğa da tıpkı birinci doğa gibi içinde potansiyellikler taşımaktadır. Daha eşitlikçi, özgürlükçü, katılımcı, dayanışmacı potansiyellikler bunlar. Toplumsal ekoloji tam da toplumun sahip olduğu bu potansiyellikleri gerçekleştirmek için bir yol haritası sunmaktadır. Onun için varılacak hedef de ekolojik toplumdur. Toplumsal ekoloji, bu hedef için günümüz toplumsal, ekonomik, siyasi, etik ve idare sistemine meydan okumak gerektiğini söylemektedir. Ekolojik bir toplum ideali toplumsal ekolojinin sadece bir sistem eleştirisi değil, aynı zamanda yeni bir dünya tahayyülü ortaya koyduğunu da göstermektedir. Ekolojik toplum; siyasi, ekonomik, etik, idari, kültürel, teknolojik ve toplumsal anlamda yeniden düzenlenmiş bir toplum olacaktır. Bu sayılan başlıkların her biri arasında kopmaz bir bağ vardır ve ekolojik toplumun kurulması için her birinin eksiksiz olarak gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Ekolojik topluma ulaşmak için öncelikle toplumda var olan bütün eşitsizliklerin kökenine bakmak ve onları ortadan kaldırmak gerekmektedir. Bu eşitsizlikler ne sadece kadın ile erkek arasında, ne işçi ile burjuva arasında, ne yaşlılarla gençler arasında, ne de başkaca gruplar arasındadır. Dolayısıyla, toplumdaki eşitsizlikler ne sadece kadınların kurtuluşu ile ne de işçi sınıfının egemenliği ile çözülecektir. Yapılması gereken, bütün bu toplumsal gruplar arasındaki eşitsizliğin ortak kökenini bulabilmektir. Bookchin için toplumdaki bütün bu

eşitsizliklerin temelinde hiyerarşi ve tahakküm yatmaktadır. Ekolojik bir toplum kurmak için de öncelikle hiyerarşi ve tahakkümü iyi analiz etmek ve onu yok etmek için çözüm yolları bulmak gerekmektedir.

Ekolojik topluma ulaşmak için hayati olan bir başka konu da yeniden üzerinde düşünülmesi gereken “politika” kavramıdır. Nitekim Bookchin’e göre, bugün politika ile devlet birbiriyle özdeşleştirilmiş durumdadır. Devletsiz bir politika düşüncesinin imkansızlığı bugün, insanlar üzerinde tahakkümün üreticisi ve sürdürücüsü olarak devletin bu yönünün sineye çekilmek zorunda hissedilmesine neden olmaktadır. Devlet insanlık tarihinin oldukça geç bir aşamasında ortaya çıkmasına rağmen, neredeyse insanlık tarihinin başladığı dönemden itibaren politika insan hayatının önemli ve belirleyici bir parçası olmuştur. Bu sebeple de Bookchin bir zamanlar politika ve devlet/yönetim arasında olan ayrımın bütün özgürleştirici değerler ile birlikte yeniden kurulması gerektiğini söylemektedir.

Bookchin için politikanın yeniden düşünülmesi aynı zamanda “kent”in de yeniden düşünülmesidir. Nitekim ortaya çıktığı dönemden itibaren kent, temelde kan bağına dayalı olarak örgütlenmiş kabile toplumlarını, bütün “humanitas”ı kapsayacak şekilde genişletmiştir. Kent, insanların doğrudan iletişim kurup yüz yüze bakarak yaşadığı özgür toplumun nüvelerini taşıyan bir yer olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bugün insanların kurdukları yüz yüze iletişim neredeyse kesilmiş ve kentler insan yığınlarının, karmaşık ve devasa kurumlar ve mekanlar aracılığıyla bir arada yaşatıldığı mega kentlere dönüşmüştür. Ancak ekolojik bir toplumun yeşereceği yer böyle bir yer olamaz. Ekolojik toplumda insan hem doğal çevre, hem diğer insanlar hem de yaşadığı yer ile doğrudan ve organik bir bağ kurarak kendisini yaşadığı toplumun tam anlamıyla bir parçası hissetmek isteyecektir. Bu da Bookchin’e göre, insanların yaşadıkları yerdeki bütün kararlara doğrudan katılabilme olanağına sahip olacağı ve özgürce ve doğrudan isteklerini iletebilecekleri bir düzenin kurulmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla, doğrudan demokrasinin benimseneceği, kent meclislerine potansiyel olarak herkesin

katılabilmesinin sağlanacağı, her türlü ayrımcılıktan sakınılan bir kent ekolojik toplumun kendini var edeceği yerdir. İdari, politik, ekonomik ve ekolojik bir birim olacak olan kent, Bookchin'in özgün ifadesiyle "özgürlükçü yerel yöneticilik" ya da "liberter belediyeçilik" temelinde örgütlenecektir. Özgürlükçü yerel yöneticilik politik bir görüştür, çünkü halkın doğrudan demokrasi ile karar alma süreçlerine aktif olarak katılmasını öngörmektedir. Özgürlükçü yerel yöneticilik idari bir görüştür, çünkü halk tarafından alınan kararların uygulanması için kent halkının seçeceği kişilerin görevlendirilmesini öngörmektedir. Özgürlükçü yerel yöneticilik ekonomik bir görüştür, çünkü kapitalizm yerine beledi ekonominin hayata geçirilmesini öngörmektedir. Özgürlükçü yerel yöneticilik ekolojik bir görüştür, çünkü kentin ya da belediyenin sınırlarının hem insan hem de insan dışı varlıklar için doğal yaşam düzenine göre çizilmesini gerektirmektedir.

Özgürlükçü yerel yöneticiliğin tamamlayıcı bir ilkesi olarak konfederalizm de ekolojik topluma ulaşmak için oldukça önemlidir. Çünkü Bookchin'e göre, özgürlükçü yerel yönetim birimi sahip olduğu kaynaklar çerçevesinde birimin sınırları içinde yaşayan insanların bütün ihtiyaçlarını karşılayabilecek kadar üretim yapma imkanına sahip olmayabilir. Yani yerel yönetim her ne kadar kendine yeterli olmaya ve maksimum düzeyde öz kaynaklarını kullanarak bütün ihtiyaçlarını karşılamaya çalışsa da, bunu tam anlamıyla sağlaması mümkün olmayabilir. Öte yandan özgürlükçü yerel yönetimleri bir diğeri ile iletişime kapalı, birbirlerinden tamamen bağımsız olacak şekilde kurgulamak onları tutucu ve dışlayıcı, hatta birbirleri ile çatışan ve uzlaş(a)maz yerel birimler haline getirecektir. Fakat ekolojik toplum bir başkasının diğeri pahasına bir yaşam sürdüğü değil, bütün özgürlükçü yerel yönetimlerin birbirlerinin içinde erimeden ve kendileri için aldıkları kararlara müdahale edilmeden, karşılıklı ilişki, dayanışma, ticaret, kültür bağıyla bağlandıkları bir sistemdir. Yani ekolojik toplum, özgürlükçü yerel yönetim birimlerinin konfederasyon altında birbirlerine bağlı oldukları büyük bir yapı öngörmektedir.

3.2. DOĞA VE TOPLUM TASARIMININ TEMELİ: HİYERARŞİ VE TAHAKKÜM ELEŞTİRİSİ

Toplumsal ekoloji yaklaşımına göre, hiyerarşi ve tahakküm geçmiş, günümüz ve hatta bu duruma bir son vermezsek gelecek toplumlar için de temel sorun olmaya devam edecektir. Hiyerarşi ve tahakküm, sınıf ve sömürü kavramları kadar ilgi görmese de Bookchin'e göre, otoriter kurum ve yapılara karşı yöneltilen radikal eleştirilerin anahtar kavramlarındandır (Bookchin, 2013b: 68).

Bookchin'e göre, *“hiyerarşi, elitlerin kendilerine tabi olanları zorunlu olarak sömürmeksizin, onlar üzerinde farklı derecelerde denetime sahip oldukları karmaşık bir emir ve itaat sistemi şeklinde tarihsel ve varoluşsal bir kavramdır.”* (Bookchin, 2015c: 73). *“Tahakküm ise, eşit olmayanlar arasında gerçekleşen, birinin kendi istemlerini diğerlerine fiziksel ya da psikolojik baskıyla dayatmasıdır.”* (Bertolo'dan aktaran Demirağ, 2017: 351). O halde hiyerarşi ve tahakküm farklı şeyler olmakla birlikte hiyerarşinin tahakkümün ortaya çıkmasının ön koşullarından biri olduğu söylenebilir.

Bookchin için hiyerarşi ve tahakküm sadece sınıflı toplumların bir özelliği değildir ve sınıflı toplumun ortadan kalkmasıyla beraber zorunlu olarak hiyerarşik toplum da ortadan kalkmayacaktır. Nitekim hiyerarşi, sınıflı toplumların ortaya çıkmasından yüzyıllar hatta belki bin yıllar önce ortaya çıkmıştır. Yine de insanlığın hiyerarşik bir düzen içine doğduğunu söylemek hata olacaktır. İnsanın kendini geliştirdiği, değiştirdiği doğanın kendisi zorunlu olarak hiyerarşik değildir. Ayrıca hiyerarşi ilk ortaya çıktığı zaman baskı ve tahakkümü içermeyecek şekilde yalnızca statü farklarını ortaya koysa da, zamanla bir insanın bir diğerini kontrol altına aldığı, yönettiği ya da zor kullanarak dediğini yaptırdığı bir ilişki biçimine dönüşmüştür (Bookchin, 2015c: 152). Bookchin'e göre, başlangıçta farklılıklarıyla birlikte uyum içinde yaşayan insan toplulukları ve toplumlar zamanla önce kendi aralarında tahakkümcü bir ilişki kurmaya başlamış, daha sonra da kendinde tahakkümcü olmayan doğayı tahakküm altına almışlardır. Yani ilk önce insanın insan üzerindeki tahakkümü ortaya çıkmış,

daha sonra bu durum insanın doğa üzerindeki tahakkümünü getirmiştir. Birinci durum ikinci durumu öncelemiştir. Ancak bu anlatının tam tersini temel alan yaklaşımlar da mevcuttur. Bookchin bunların gerçeği yansıtmadığını düşünmektedir. Ona göre, insanın insan üzerindeki tahakkümü insanın kendisini doğanın tahakkümünden kurtarmak için ortaya çıkardığı bir toplumsal düzen değildir. Hatta Bookchin tahakkümcü ilişkinin “zorunluluktan” kaynaklandığı iddiasını manipülatif olarak değerlendirmiştir. Ona göre, sınıflı toplum yapısı ve devlet gibi tahakkümcü yapıların ekonomik koşul ve ihtiyaçlardan kaynaklandığını ve insanların bu ihtiyaçlarını karşılamak için doğaya istedikleri gibi hükmetmeleri neticesinde kurulacak sınıfsız toplum ile beraber özgürlüğe kavuşulacağı fikri temel bir hatadır (Bookchin, 2013c: 61). Çünkü bu fikir tahakkümcü olmayan bir toplumsal yaşam tasavvur etmemektedir. Fakat tarih boyunca kimi insan toplulukları, ikinci doğalarını oluştururken tahakkümcü olmayan toplumlar kurmayı başarmışlardır.

Kropotkin’e göre, birinci doğanın bir parçası olan hayvanlar arasındaki ilişkiye bakıldığı zaman farklı türler arasında kimi zaman yaşamları pahasına bir mücadele olsa da aynı türe ya da topluluğa ait hayvanlar arasında karşılıklı dayanışma, yardımlaşma ve savunmaya, mücadeleden daha fazla rastlanmaktadır (Kropotkin, 2008: 19). Özellikle memelilerde bu durum kuraldır (Kropotkin, 2008: 47). İnsan dışı doğada bütün canlılar hiyerarşik bir piramit oluşturmadan aynı bütün içinde birlikte yaşayan farklı canlılardır. Bookchin’e göre, aslanları “kral”, karıncaları “çalışkan işçiler”, arı kolonisindeki bir arıyı “kraliçe” ilan etmek hayvan türleri arasındaki ilişkiyi anlamamak ve onu çarpıtmaktır. Hayvanlar arasındaki işbölümünü insanlara özgü ilişkilerle açıklamak bariz bir şekilde insanın özelliklerini doğaya yansıtmaktır ve bu da hiyerarşinin doğal olduğu yanılsamasını yaratmaktadır. Nitekim insan gibi bir bilinç ve toplumsallaşma düzeyine ve kurumsallaşmaya sahip olmayan arılar ya da aslanlar sürü içerisinde kral ya da kraliçe olduklarını bilmeden yaşamaktadırlar (Bookchin, 2015c: 99). Hatta Bookchin, Afrika savanalarındaki babunlar gibi hiyerarşik ve patriyarkal ilişki kuruyormuş gibi

görünen canlıların kurdukları ilişkilerin bile herhangi bir kurum ve tarih oluşturacak düzeyde olmayan münferit baskılama eylemleri olduğunu ve bunların bugün anladığımız anlamda hiyerarşik bir düzene sahip olduklarını söylemenin zor olduğunu iddia etmektedir. İnsansı maymunlar arasındaki ilişkiler incelendiğinde de onların kurdukları ilişki biçimi ve toplulukların da tahakkümcü bir özellik göstermediği görülmektedir (Bookchin, 2015c: 99-100). Dolayısıyla hiyerarşi ve tahakküm insana özgüdür. Bu yüzden de insan dışı doğada bu toplumsallaşma biçimlerini aramak yanlıştır. Hatta daha önce de söylendiği gibi, bütün insanlık tarihi boyunca hiyerarşi aramak da yanlıştır. Nitekim insanların hiyerarşik bir düzen yerine yatay ilişkilere dayalı bir düzen içinde senelerce yaşadıkları düşünülmektedir. Şimdiye kadar yaşamış olduğu tespit edilen 80 milyar insanın %90'ı avcı toplayıcı, %6'sı tarım toplumunda yaşayanlardan oluşmaktayken, ancak %4 gibi oldukça az bir oranı temsil eden insanlar sanayi toplumu içinde yaşamış ve yaşamaya devam etmektedirler (Cemal, 2000: 2). Bu bahsedilen avcı toplayıcı toplumlarda da yaşa dayalı bir saygınlık kazanma ve cinsiyetler arası işbölümü gibi birtakım toplumsal tabakalaşma, statü ve prestij farklılıkları olsa da bu toplumlar temelde eşitlikçi ve sömürsüz bir düzen kurmayı başarmışlardır (Kottak, 2014: 255). Rol ve statü farklılaşmalarının tahakküme dayalı ilişkilere yol açmadığı, insanlar arası ilişkilerin ve toplumsal rollerin otoriter ve baskıcı bir nitelik taşımadığı bu toplumlar organik toplumlar ya da eşitlikçi toplumlar olarak adlandırılmaktadır.

Organik toplumlar yazının icadı öncesinde paleolitik dönemle birlikte başlamış ve neredeyse doğa ile insan, insan ile insan ve toplum ile insan arasındaki bütün ilişkilerin değişmeye başladığı tarım toplumuna kadar varlığını sürdürmüştür. John Zerzan'a göre, iki milyon yıl kadar önce organik toplumda yaşayan insanların bizimle eş değer zekaları vardı ve insan dışı doğa ile bizim kurduğumuzdan çok daha başarılı ve yıkıcı olmayan bir ilişki geliştirmişlerdi (Zerzan, 2013: 98). Organik toplum insanların kurduğu bu ilişkiler bize insanın hem doğuştan ya da doğası gereği hem de toplumsal bir varlık olarak ortak özelliğinin

tahripkar, rekabetçi, açgözlü ve yıkıcı olmadığını göstermek için önemli kanıtlardır (Fromm, 2016: 169). Bu noktada kritik olan, insanın nasıl bir toplumsallaşma biçimini seçtiğidir.

Bookchin'e göre, organik toplumların tahakkümcü olmadığını önemli bir başka göstergesi de dildir. Bu iddiasını detaylandırmak için Bookchin antropolog Dorothy Lee'nin Wintu yerlilerinin dili üzerine yaptığı araştırmaları referans almıştır. Buna göre, Wintu yerlisi bir anne bebeğini gölgeye "*taşımaz*", "*onunla beraber gölgeye çekilir*". Ya da şef halkını "*yönetmez*", onların yanında "*durur*". Wintu dilinde "eşe, çocuğa ya da bir nesneye sahip olmak" tabiri yoktur, onlarla "*birlikte yaşamak*" vardır. (Bookchin, 2013a: 88). Aynı şekilde organik toplumların dilinde "özgürlük" diye bir kavram da yoktur, çünkü onun karşıtı olan "tahakküm" kavramından ve tahakkümcü yapıdan azade bir hayat sürmekteydiler (Bookchin, 2015c: 227). Dilde ifadesini bulan bu anlayış bize organik toplumdaki insanlar arası ilişkinin tahakkümcü olmadığını ipuçlarını vermektedir.

Organik toplumlarda doğa, günümüzden farklı olarak yalnızca kaynak olarak görülmemekte; onun yerine, doğa ile insan ve doğa ile toplum arasındaki karşılıklı birliğe vurgu yapılarak kavranmaktadır. Organik toplum tıpkı bir orman topluluğu, hayvan topluluğu gibi doğal dengenin bir parçasıdır ve böyle olduğu için de Bookchin'e göre organik toplumlar ekotopluluk olarak da adlandırabilmektedirler. Organik toplumlar için doğa yalnızca bir yaşam alanı değildir, aynı zamanda hem insan hem de insan dışı toplulukların güvenliğini, beslenmesini sağlayan, onlara canlılık kazandıran ve yol gösteren önemli ve aktif bir *katılımcıdır* (Bookchin, 2015c: 120-122). Organik toplumlarda doğa ile insan arasındaki karşılıklı ve eşitlikçi ilişki cinsiyetler arasında da kendini göstermektedir. John Zerzan'a göre, maddi üretime eşit düzeyde katkı sunma, karar alma süreçlerine katılma, duygusal ve cinsel ilişkilerde söz sahibi olma gibi özellikler organik toplumlarda cinsiyetler arasında son derece eşitlikçi bir ilişkinin bulunduğu dair örneklerdir (Zerzan, 2009: 31). Avcılık ve çobanlık yapma, topluluğu koruma gibi işleri erkekler yaparken çocukların bakımı, yiyecek toplama ve

ev işlerini kadınların yapması, bu toplumlarda da cinsiyete dayalı işbölümünün olduğunu göstermektedir. Ancak organik toplumların günümüz toplumlarından farkı, bu iş bölümünün kadın ve erkek arasında eşitsiz, tahakküme dayalı bir ilişkiye yol açmamış olmasıdır (Bookchin, 2015c: 127-128).

Organik toplumlarda kadın ve erkek arasındaki eşitlikçi ilişkinin yanı sıra toplum ve toplum liderleri arasında da eşitlikçi bir ilişki olduğu ileri sürülmektedir. Buna göre, bu toplumlarda siyasal iktidar kurumsallaşmış değildir. Yani liderler diğerleri üzerinde tahakküm kurma ve toplumsal, siyasal, iktisadi hayat hakkında hüküm verme yetkisine sahip değildirler. Conrad Kottak'a göre, bu toplumlarda iktidar halktan ayrı bir kimliğe ya da kişiliğe bürünmemiş, toplum üyelerinden ayrışmamıştır. Liderler, bilgi ve deneyimleriyle yol gösterici olma, öğüt verebilme hakkıyla sınırlandırılmıştır. Halk adına ve onların yerine karar alabilme ve aldıkları bu kararı uygulamaya koyabilme yetkisine sahip değildirler. Aslında onlar “*eşitler arasında birincidirler*” (Kottak, 2008: 292).

Organik toplumların mülkiyet rejimleri de bugünden farklıdır. İlkel toplumlar özel mülkiyet anlayışına sahip değildir, bunun yerine karşılıklı paylaşım dayalı bir ekonomik düzene sahiptirler. Bu durum o kadar yerleşmiş ve temel ekonomik rejimleri olmuştur ki, dillerinde bir kişinin sahip olduğu bir şeyi başkasıyla paylaştığında ona teşekkür etmek ya da minnet duyduğunu belirtmek için herhangi bir kelime yoktur. Bu durum günlük yaşayışlarının bir parçasıdır (Kottak, 2008). Bu toplumlar “yararlanma hakkı” ya da “kullanım hakkı” olarak adlandırılan bir anlayışa sahiptir. Buna göre, her türlü kaynak kullanıldığı süre boyunca ondan yararlanan kişiye aittir (Bookchin, 2015c: 125). Böylece bu toplum içindeki insan ve gruplar ihtiyaçları olduğunda ihtiyaçları olan şeyi bir karşılık ya da ücret ödemeksizin ihtiyaçlarını karşılayana kadar kullanabilmektedirler. Yani bir malın mutlak sahibinden söz etmek mümkün değildir. Sahiplik adı altında başka kişilerin ondan yararlanmasının engellenmesi söz konusu değildir.

“Kullanım hakkı” ilkesinin yanı sıra “indirgenemez asgari” ya da “indirgenemez minimum” ilkesi de bu toplumların iktisadi düzenini anlamak için önemlidir. Radin’in kavramsallaştırdığı bu ilkeye göre, bir kişinin topluluğun üretimine yaptığı katkıdan bağımsız olarak o kişinin asgari şartlarda yaşamasını sağlayacak her türlü maddi gereksinimini karşılaması güvence altına alınmıştır (Bookchin, 2015c: 125). Bir kişi hasta, yaşlı, engelli ya da çocuk olarak toplumsal üretime önemli bir katkı yapamasa, hatta hiç bir katkı yapamasa dahi, ihtiyaçlarının hayatını sürdürmesine olanak verecek ölçüde karşılanması gerekmektedir. Yani Bookchin’e göre indirgenemez asgari “*eşitsizlerin eşitlenmesi*”dir (Bookchin, 2015c: 231).

Organik toplumların sahip olduğu iddia edilen bu eşitlikçi, özgürlükçü niteliklerin kaybolmasına ve insanların hem birbirlerine hem de doğaya karşı hiyerarşik ve tahakkümcü bir tutum takınmalarına giden yol Bookchin’e göre yaşlıların gençler üzerinde uyguladığı tahakkümle başlamıştır. Gerontokrasi başlangıçta cinsiyet ayrımı gözetmeden yaşlı kadınları da kapsayan bir nitelik taşıırken zamanla patriyarkal bir nitelik kazanmaya başlamıştır. Böylece ilk önce yaşlıların gençler üzerindeki tahakkümüyle başlayan süreç zamanla erkek yaşlıların diğerleri üzerindeki tahakkümüne dönüşmüştür (Bookchin, 2013b: 26). Erkek yaşlıların toplumun diğer üyeleri üzerindeki tahakkümü de zamanla bir kişinin diğerleri üzerindeki tahakkümüne dönüşmüştür. Bir kişide kurumsallaşan bu güç sonucu ortaya çıkan keskin tabakalaşma ve eşitsizlikler, devletin ortaya çıkmasıyla daha yerleşik ve katı bir hal almıştır. Devletler hakimiyetleri altındaki eski dönemlere göre fazla olan nüfusu zor ve ideolojik aygıtlarla kontrol altında tutmaya çalışmışlar ve çalışmaya da devam etmektedirler. Sahip oldukları sınırların içindeki insan ve insan dışı varlıkların hepsi üzerinde daha önce görülmemiş düzeyde -insanların güvenlik kaygılarını, teknolojik imkanları kullanarak- hüküm kurma ve kontrol etme hakkına günümüz devletleri sahip olmuşlardır. (Bookchin, 2015c: 209-211).

Önce kabileler, sonra devletler arası mücadele ve güç ilişkileri, aynı toplumun bireylerine de sirayet etmiştir. Bugüne kadar yaş, cinsiyet, mülk sahipliği, mensup olunan ırk, cinsel yönelim ve daha başka farklılıkların hiyerarşik bir yapılanmanın temelini oluşturduğu toplumlar var olmuştur. Önce yaşlıların, sonra erkeklerin, mülk sahiplerinin, beyazların, heteroseksüellerin kendi toplumsal “öteki”leri karşısındaki hiyerarşik konumu, insanların tarih boyunca sürekli hiyerarşik olarak bir önceki dönemden daha fazla bölündüğünü ve farklı ve yeni hiyerarşik ilişkilerin ortaya çıktığını göstermiştir. İşte toplumsal ekoloji bütün bu hiyerarşik ve tahakkümcü ilişkileri ifşa etmek ve onları ortadan kaldırmak için yola çıktığını ilan etmektedir.

3.3. EKOLOJİK TOPLUMA ÇIKAN YOL: ÖZGÜRLÜKÇÜ YEREL YÖNETİMCİLİK

Toplumsal ekoloji, kent ve yurttaşlık hakkında eski ama eskimeyen Antik Yunan perspektifini özgürleştirerek yeniden yorumlamaya çalışmaktadır. Aynı zamanda yeniden tanımlanmış ihtiyaç kavramı etrafında şekillenmiş, kendine yeterlilik ilkesinin baskıcı değil, özgürleştirici bir şekilde uygulandığı ekonomik bir yapıya dayanan, günümüzde varlığı reddedilemeyecek ve vazgeçilemeyecek olan teknolojiyi de insan için kullanımı kolay ve faydalı, doğa için de tolere edilebilir hale getirecek biçimde dönüştüren bir toplum tasarlamıştır.

3.3.1. ”Kent”i Yeniden Düşünmek

Kent, özgürlükçü yerel yöneticilik için temel birimdir. Kent birtakım insanların ortak olarak paylaştıkları, bir arada yaşadıkları bir mekan olmanın çok ötesinde toplumsal, etik, politik, ekonomik, kültürel bir yerdir. Toplumsal ekolojiye göre, bir yeri “kent” olarak adlandırmak için belli bir nüfusa sahip olmasına, idari bir teşkilatlanmasının olup olmamasına, ekonomik faaliyetlerine göre değerlendirme yapmaya kalkışmak hata olacaktır. Kentin ortaya çıkışından günümüze kadar gelişen süreçteki en önemli özelliği, insanlar arası ilişkinin herhangi bir kısıtlamaya tabi olmadan özgürce ve eşitliğe dayalı bir şekilde gelişmesi için çeşitli

olanaklar sunmasıdır. Bookchin'e göre kent, akrabalığa dayanan örgütlenmeyi ekonomik, kültürel, politik, etik, hukuksal bir ilişkiye dönüştüren ve insanları farklılıklarıyla içinde barındırmaya çalışan bir alandır (Bookchin, 2014b: 68). Döneminin en önemli kenti olarak adlandırılabilir olan Çatalhöyük gibi ilk yerleşim yerlerini de kent yapan, birlik ruhunun oldukça gelişmiş olmasıdır. Bookchin'e göre, Çatalhöyük kan bağına dayalı örgütlenme ile yurttaşlık etrafında birleşmiş, etik, akılcı yasalara sahip, özgür bireylerin oluşturduğu toplumlar arasındaki geçişin temsilcisidir (Bookchin, 2014b: 66-67).

Bookchin için gerçek anlamda kent olarak adlandırılabilir olan ilk yer Antik Yunan polisi ya da helenik kentlerdir. Bu kentlerde insanlar kan bağına dayalı ilişkilerin ötesine geçerek birbirlerine yurttaşlık bağı ile bağlanmanın yanında, kısıtlı ölçülerde de olsa bazı kesimlerin ayrıcalıklarını yıkmayı başarmışlardır. Örneğin Atina'da aristokratik kurumlar zayıflatılmaya başlanmış ve halk meclisinde (Ecclesia) halk, yasaları yapma, yöneticileri seçme hakkına sahip olmuştur. Yurttaşların neredeyse hepsi mecliste söz alma hakkına sahiptir ve belli kurallar çerçevesinde mecliste yürütülen tartışmalara katılabilir, oy kullanabilir durumdadırlar. Halk meclisleri; savaş ve barış, diplomatik anlaşmalar yapma, maliye ve diğer kamu işleri gibi son derece önemli meselerin tartışılıp karara bağlandığı kurumlardır. Ayrıca yöneticilerin varlıklı ailelerden çıkması ayrıcalığı da ortadan kaldırılıp halktan birinin de yönetici olabilmesinin önü açılmıştır. Bu yöneticilerin güçleri mutlak değildir; meclis, yöneticileri denetleyebilmektedir. (Biehl, 2016: 34-37). Ancak bütün bunlar polisin toplumsal katılım, eşitlik ve özgürlük anlamında çok gelişkin bir kent olduğunu göstermek için yeterli değildir. Çünkü poliste yurttaşlık kapsayıcı olmaktan uzak olup belirli niteliklere sahip kişilerle sınırlandırılmıştır. Yurttaşlık statüsüne sahip olmayanlar olanlardan fazladır. Kadınlar kamusal alanın bir parçası değildir. Bütün erkekler de kamusal alanın bir parçası değildir. Köleler vardır ve köle olmayan erkekler kölelerin yarattığı artı değer sayesinde zorunlu çalışmaya katılmadan kamusal alanda var olabilmektedirler. Yabancılar da yurttaşlığın dışında

tutulmuştur. Yani aslında polis az sayıda insanın karar ve denetim mekanizmasına katılabildiği bir toplumdur (Bookchin, 2013a: 180). Yine de burada önemli olan polisin kamusal bir alan olan kent yaratma imkanını göstermiş olmasıdır.

Polis'ten sonra Avrupa'daki Ortaçağ kentleri de çeşitli kısıtlılıklar içermek koşuluyla görece özgürleştirici ve dayanışmacı bir kamusal alan yaratmayı başarmışlardır. Polis gibi Ortaçağ kentleri de ademimerkeziyetçilik üzerinde yükselmiş ve coğrafi sınırları da geniş olmayan, neredeyse bir tepeden bir bakışta görülebilecek kadar küçük ve insani boyutludur (Bookchin, 2013a: 186). Ancak onları polisten ayıran kimi özellikleri de vardır. Ortaçağ kentleri her şeyden önce polis gibi rasyonel değil, daha sezgisel ve hatta dini bir tını taşıyordu. Ayrıca bu kentlerin birlik ruhunu yaratan şey polisteki gibi toplumsal bir nitelik taşıyan, kamusal alan olarak var olan agora yerine ticari ve ekonomik bir nitelik taşıyan pazarın varlığıydı. Ortaçağ kentleri Antik Yunan'dan farklı olarak tarıma dayalı bir ekonomi yerine ticaretin ve zanaatın ekonomik düzenin temel direkleri olduğu kentlerdi (Bookchin, 2013a: 186). Kropotkin'e göreyse; Ortaçağ kentleri sadece ekonomi üzerine bina edilmemiş, ademimerkeziyetçi yapısıyla daha sonra kurulacak olan merkeziyetçi devletin tektipleştirici ve kısıtlayıcı müdahalelerine maruz kalmadan ticaret, sanat, zanaat, politika ile uğraşan insanların bu yönleriyle de var olmalarını sağlayacak şekilde özgürlükçü, karşılıklı yardımlaşma ve paylaşım dayalı bir toplum yapısının eseri idi (Kropotkin, 2008: 170). Ayrıca özyönetim ve farklılık içinde birlik gibi ilkeler Ortaçağ kentlerinin temel ilkeleridir. (Kropotkin, 2008: 166). Örneğin, Kropotkin'in bahsettiği bu niteliklere benzer niteliklere sahip Kuzey İtalya'daki Lombard Birliği adındaki kent grubu, birbirlerinin varlık ve özgürlüklerine saygılı olacaklarına ve ortak çıkarlarını koruyup birbirlerini destekleyeceklerine dair ant içen komünlerden biriydi ve aynı zamanda krala karşı özerklik de elde etmeyi başarmışlardı (Biehl, 2016: 39).

Bookchin'e göre, Ortaçağ kentleri Antik Yunan kentlerinden daha demokratik olmanın yanında merkeziyetçi siyasetin en az olduğu yerlerdi (Bookchin, 2015c: 354). Ancak Antik

Yunan kentlerinde olduğu gibi Ortaçağ kentlerinin de özgürlük, eşitlik ve demokrasi anlamında mükemmel yerler olduğunu söylemek mümkün değildi. Nitekim Ortaçağ kentlerinde yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan ekonomik düzen, kapitalizmi yaratmaya başlamıştı ve ticaret, zenginliğin belli bir kesimin elinde toplanmasına yol açarak toplumsal, ekonomik ve politik farklılıkların artmasına ve sınıflar arasında zamanla artacak uçurumların oluşmaya başlamasına sebep olmuştu (Bookchin, 2014c: 186). Yine de ünlü bir Ortaçağ sözünün dediği gibi “*kent havası insanı özgürleştirir*” di (Bookchin, 2014b: 167).

Antik dönem ve Ortaçağ kentlerinin taşıdığı kimi özgürlükçü nitelikler ve belli sınırlılıklardan koparılmış kamusal alan, günümüz kentlerine gelindiği zaman özgürlük, eşitlik ve dayanışma ruhu anlamında mümkün olabileceği kadar ileri gidememiştir. Hatta modern kentler geçmiş dönem kentlerinin sahip olduğu ve onları kent yapan kimi özellikleri de yitirmişlerdir. Bugün kentler birtakım yüksek ve son teknoloji ile donatılmış binaların içinde yaşayan, çalışan, alışveriş yapan insanların kentin önemli bir özelliği olan birlik ruhundan yoksun bir şekilde hayatlarını geçirdikleri yerler olmuştur. İnsanların özgürlüklerini kaybetmeden sahip olabilecekleri birlik ruhu, atomlaşmış bireyler lehine terk edilmeye başlanmıştır. Bahsi geçen bu bireyler de özgürlüğü piyasa tarafından sunulmuş metalara sahip olabilmek olarak kodladığı için bugünün kentleri tüketimin merkezi olarak dizayn edilmiş ve edilmeye de devam etmektedir.

Yukarıda bahsedildiği gibi, öncelikle eski dönem kentlerinin önemli özelliklerinden bir tanesi ademimerkezi ve küçük ölçekli olmalarıdır. Fakat bugünkü kentler ne ademi merkezidir ne de küçüktür. Bunun yerine istisnaları olsa da bugün kentler merkezi yönetimlere sıkı sıkıya bağlıdır ve büyüdükçe büyümektedirler. Daha da kötüsü, mega kentlere yönelik kimi itirazlar var olsa da bu itirazlar politika yapıcılarını yeteri kadar etkileyebilecek güçte değildir. Kimi ülkelerin politika yapıcıları da ısrarla mega kentleri desteklemektedir. Kentler artık insani ölçüden ve belli bir statü ve güce sahip olanlar dışında kalan diğer insanların kontrolünden ve

faydalanmasından bağımsız hale gelmiştir. Aynı zamanda kentler sadece yatay olarak değil, dikey olarak da büyüme göstermekte ve göğe doğru yükselen binalar insanların yaşaması için değil de şirketlerin ve bürokratik kurumların otoritelerini, güçlerini yansıtmak için tasarlanmaktadır (Bookchin, 2013a: 188-189).

Bugün kentler neredeyse bütün etik, kültürel ve toplumsal değerlerinden sıyrıлып girişimcilerin kendilerini var etmeye çalıştıkları iş alanları ve ticaret merkezlerine dönüşmüştür. Kent sorunları genelde parasal açıdan ele alınmakta ve “iyi bir kent” tanımı yalnızca maddi sorun yaşamamak ya da finansal dengeyi tutturmakla değil aynı zamanda kar edebilir olmakla da ilişkilendirilmektedir (Bookchin, 2013a: 224). Hatta kentler yalnızca metalaşmanın gerçekleştiği yerler değildir, bizatihi kentlerin kendisi yoğun bir biçimde metalaşmıştır. Çünkü kentlerin esasını oluşturan bütün sosyo-mekansal biçimler, sermayenin karını artırmak için yeniden ve yeniden düzenlenmektedir (Marcuse, Mayer & Brenner , 2014: 18).

Günümüz kentlerinin belki de en büyük eksikliği, teknoloji sayesinde gelişmiş olan iletişim olanaklarının, birlik ruhuna uygun bir iletişimi içermiyor olmasıdır. Bugün artık kent, topluluk yaşamı ve birlik duygusunun yerini atomize insanların aldığı ve çıkara ve maddiyata dayalı ilişkileri talep eden, yönlendiren ve bunların sürdürülmesi için çeşitli yapısal düzenlemeleri hazırlayan bir sistemin parçası haline gelmiştir. Kentler samimi ve herkesin açıkça, özgürce fikrini söylediği birliktelikler kurmak yerine insanların rekabetçi bir kurgunun içinde samimiyetsiz ilişkiler kurdukları yerler olarak var olmaktadır. Özellikle ticari rekabetin bir parçası olan kentlerde “insan insana karşı kışkırtılmakta”dır (Bookchin, 2014b: 342-343). Bu sebeple de hem insanlar arasında hem insan ile doğa arasındaki tamamlayıcı ve karşılıklı ilişkiyi yakalayabilmenin olanağı kaybedilmektedir.

Peki modern kentlerin bugün sergiledikleri olumsuz nitelikleri aşmak için yapılacak herhangi bir şey yok mudur? Kentlerin geçmiş dönemlerde sahip olduğu birlik ve özgürlük ruhunu geçmişte olduğundan daha da ileri götürebilecek çözümler bulunması için yapılması

gereken nedir? Aslında bu soruların cevabı yine kentlerin modern dönemde de sahip oldukları önemli bir niteliği hatırlamaktan geçmektedir: “kentlerin sistemin yıkıcı dinamiklerine karşı harekete geçme potansiyeline sahip direniş alanları olabilmesi”.

Kentlerin birer direniş alanı olarak ortaya çıkması özellikle modern dönemle birlikte olmuştur. Ulus devletlerin ortaya çıkmaya başladıkları dönemde kendi ekonomik, sosyal, politik ve kültürel hayatlarını merkezi bir otorite karşısında kaybetmek istemeyen pek çok Avrupa kenti, sahip olduklarını korumak için direnişe geçmiştir. Daha da önemlisi, bu basit bir direniş değil, aynı zamanda direndiği karşısında bir alternatif sunmayı da başarabilen bir direniştir: “Ulus devlet yerine kentlerin oluşturduğu bir konfederasyon.” Her ne kadar nihayetinde modern dönem tarihi bu savaştan galip çıkanın ulus devletler olduğunu yazsa da kentlerin direniş hikayeleri anlatılmaya devam etmiş ve ortaya koydukları ideal hiçbir zaman yok olmamıştır (Bookchin, 2013c: 105). Örneğin, Almanya ve İtalya’da ulus devletlerin ortaya çıkması o topraklarda kentlerin ve kent konfederasyonlarının gücü sebebiyle gecikmiştir (Bookchin, 2014b: 255). Ya da Kıta Avrupası’nın en büyük şehirlerinden biri olan Paris, zamanında krallığın neredeyse doğrudan kontrolü altında iken, halkın yönetimi ele alıp mahalle meclislerine dayalı bir yönetim ve bunlar arasında koordinasyon sağlayarak oluşturmaya çalıştığı konfederasyon ile bambaşka bir politik merkez haline gelmiştir ve Paris Komünü’nü ortaya çıkarmıştır (Bookchin, 2014b: 195-196). Yine Amerika Birleşik Devletleri’nin kuruluş sürecinde New England kent meclislerinin sahip olduğu; politik, ekonomik, kültürel, askeri konularda müzakere etme ve vergi toplama, toprak dağıtımını yapma, yeni yerleşimci kabul etme, milis örgütlenme ve kontrol etme ya da yollar inşa etme gibi kararlar alabilme yetkisini (Bookchin, 2012: 206) onların elinden almak, yeni kurulan devlet için hiç kolay olmamış, nihayetinde de devlet yerel yönetimlerin varlığını tam olarak sonlandıramayıp tutarsız bir uzlaşmaya gitmeye mecbur kalmıştır (Bookchin, 2014b: 365-366). Özetle kentler, kent sakinlerinin sahip olduklarını kaybetmemek, haklarını daha da ileri götürmek ve yaşam alanları

içinde alınacak çeşitli kararlarda belirleyici olabilmek adına kendi içlerindeki mesleki ayrımları karşıtlığa dönüştürmeden bir arada olabilmeyi başarmanın ve direnmenin ortamını oluşturabildiği ölçüde özgürlükçü yerel yöneticiliğin temeli olmuştur ve bu imkanı da hala taşımaktadır.

İlk adımda kan bağına ve akrabalığa dayalı toplum yapısını aşan kentler zamanla yaşlıların gençler, erkeklerin kadınlar, belli bir ırkın diğeri üzerindeki mutlak egemenliğini yenmek için verilen mücadelelerin de mekanı olmuşlardır. Bugün de kentler; kadın hakları, hayvan hakları, cinsel yönelim özgürlüğü, engelli hakları vb. eşitlik ve özgürlük taleplerini içeren, “eşitsizlerin eşitliğini” sağlamaya yönelik mücadelelerin mekanıdır. Ekolojik toplumun kenti de herkesi kapsayacak şekilde ortak insani değerlerin kabul edildiği özgür bir toplumun temel taşı olmalıdır.

Bugün belki de kentlerin en büyük sorunu insani ölçeğin çok uzağında olmasıdır. İnsani ölçek, yüz yüze iletişime ve kişisel katılıma dayanan bir ölçek olarak düşünülebilmektedir (Bookchin, 2013a: 139). Ancak bugün kentlerin kamusal alanları insanların kişisel katılımları ile kendilerini rahatça ifade edebileceklerinden ve bizzat kent yaşamına katkı sağlayabileceklerinden ve yüz yüze ilişkinin mümkün olabileceğinden çok daha büyük, karmaşık ve dışlayıcıdır. Öyleyse özgürlükçü yerel yöneticiliğin kenti günümüz kentinin hantal yapısından uzak olmalı, özgürlüğünü maddiyatta arayan metalaşmış bireyler yerine özgür sosyal ve politik öznelerden oluşan, küçük ve merkezileşmemiş bir örgütlenmeye dayanmalıdır. “Küçük Güzeldir” kitabının yazarı Schumacher her türden dev örgütlenmenin zorunluluk olduğunun söylendiği bugün bile, bu örgütlerin büyüklüklerinin arttığı oranda küçük alt birimlere bölündüğünü söylemektedir. Aynı şekilde Schumacher bir kentin nüfus büyüklüğünün ortalama olarak yarım milyondan fazla olmaması gerektiğini düşünmektedir (Schumacher, 2014: 49-51). Nüfus olarak küçülmeye gitmenin yanında bir kentin yerleşim alanı olarak kapladığı yerin de belli ölçülerde olması gereklidir. Yine nüfus örneğinde olduğu

gibi bunun kesin, cetvelle çizilmiş bir ölçüsü yoktur ancak burada ekolojik, ekonomik, toplumsal parametreler hesaba katılmalıdır. Kentler buldukları bölgenin doğal ekosisteminin kapasitesine ve sınırlarına göre düzenlenmiş birer ekokent olmanın yanında, kentin sahip olduğu teknoloji de günümüz teknolojisinin yıkıcı unsurlarından arındırılmış, uygun ve alternatif bir teknoloji olmalıdır (Bookchin, 2013a: 220). Ya da Robert Havemann'ın "Yarın" adlı ütopyasında bahsettiği gibi, çalıştıkları yer ile oturdukları yer arasında vasıta kullanmaya gerek kalmadan insanların mesafeleri yürüyerek gidip gelebilecekleri kadar bir alan kaplayacak bir kent kurulmalıdır (Havemann, 2000: 71). Yine kentler bugünkü beton yığını niteliklerinden sıyrılarak hem nefes almayı sağlamak hem de yerel üretim yapma imkanını sunmak üzere, yani bir yandan ekonomik bir yandan da ekolojik bir düzenlemeye tabi tutularak organik tarım ve bahçecilik yapmak için de uygun hale getirilmelidir. Yeniden düzenlenecek kentler insanlar arası ilişkilerin de yeniden samimi bir nitelik kazandığı, toplumsal refahın hedeflendiği, insanların birbirine yabancı oldukları değil, kendilerini ve diğerlerini geniş bir ailenin fertleri olarak gördükleri yerler olacaktır (Rose, 2014: 136). Ancak kentlerle ilgili unutulmaması gereken belki de en önemli şeylerden biri, ilk kez kent olarak adlandırılan polis'in sahip olduğu politik, toplumsal, etik niteliklerin günümüz kentleri için de temel öneme sahip olduğudur. Bu sayılan alanlar özgürlükçü, eşitlikçi, hiyerarşi ve tahakküm karşıtı bir anlayışla var edilmediği sürece küçük bir örgütlenmenin olması ekolojik toplumun kenti için bir anlam ifade etmemektedir.

3.3.2. Politika, Doğrudan Demokrasi ve Yurttaşlık

Daha önce de belirtildiği gibi, özgürlükçü yerel yöneticilik sadece bir idari örgütlenme biçimi değil, aynı zamanda politik bir meseledir ve kent gibi onun da yeniden değerlendirilmeye ihtiyacı vardır. O zaman özgürlükçü yerel yöneticiliği anlamak için açıklığa kavuşturulması gereken şey şudur: "Politika ne demektir, ne demek değildir?"

Bugün politika kavramına dair çeşitli tanımlar mevcuttur. Heywood politikaya farklı bakış açılarını dört başlık altında toplamaktadır: Politikayı zor ya da çıplak güç kullanmadan uyuşma ve müzakere yoluyla çatışmaları çözenin yolu olarak görenler, bir hükmetme sanatı olarak kolektif kararların alınması ve uygulanması yoluyla toplumun içinde kontrol tesis etmek olarak düşünenler, hükümet etme sanatının ötesinde “kamusal işler” olarak düşünenler ve onun da ötesinde politikayı hükümete, devlete ya da kamusal alana sıkıştırmak yerine iktidar ilişkilerinin olduğu her yerde olduğunu düşünenler (Heywood, 2011: 23-30). Ancak özgürlükçü yerel yöneticilik için Yunanca “kent” ya da “polis” kelimesinden türeyen politika en genel anlamıyla insanların kendi yaşamlarını ve yaşam alanları olan polisi doğrudan yönetmesidir (Bookchin, 2013b: 52). Politika sadece polisin pratik işlerinin yapılması değil, aynı zamanda topluluğa yönelik ahlaki sorumluluklarla bezenmiş “civic” etkinliklerin yönetimi de demektir (Bookchin, 2015a: 53). Politika sahip olduğu etik özelliklerinin yanında kendini bizzat kendisi yönetmek için taban örgütlenmesine dayalı bir demokrasi çerçevesinde düzenlenmiş belediye meclisleri oluşturmayı öngörmektedir (Bookchin, 2015a: 131-132). Yani politika; ortak, katılımcı ve akla dayalı bir anlayışla inşa edilen toplumsal alanın etik olarak da kurulduğu, doğrudan demokrasiye dayalı, insanların kendileri için, aracıya ihtiyaç duymaksızın bizzat kendileri tarafından yaptıkları temel bir etkinliktir. Peki politika ne değildir? Toplumsal ekoloji için politika kesinlikle yönetim ya da devlet ile eşdeğer değildir. Nitekim Bookchin’e göre, geçmişte ve bugün politikanın içinde bulunduğu çıkmazın da en büyük sorumlusu politika ile yönetimi ya da devleti kaynaşmış, hatta ayrılmaz olarak gören yaklaşımdır. Halbuki devlet yönetimi ile siyaset yalnızca birbirlerinden radikal bir biçimde farklı değildir, aynı zamanda radikal bir gerilim ve karşıtlık içindedirler. Politika, devlet gibi karmaşık, büyük ve baskıcı olabilen bir aygıttan sonra ya da ona bağımlı olarak ortaya çıkmamıştır. Fakat politika, çok daha önce özgürlükçü potansiyele sahip kentlerle birlikte var olmuş ve özgür yurttaşların bir etkinliği olarak ortaya çıkmıştır (Bookchin, 2013b: 95-96). Ancak günümüzde politika sahip olduğu bu

özelliklerden oldukça farklı bir yapıya sahiptir. Her insanın katılabileceği bir etkinlik olmaktan çıkarak bu işi meslek edinmiş politikacılara ve profesyonel ve çoğu elit kesimden gelen insanlara devredilen politika; manipülatif, baskıcı, güce dayalı hale gelmiş ve karmaşık devlet idaresine indirgenmiş durumdadır (Bookchin, 2014b: 349). Siyasi partiler de bugün içinde bulunduğumuz sistemde siyaset yapmaya yetkin yegane yapılar olarak görülmektedir. Ancak toplumsal ekolojiye göre; siyasi partiler de devlet gibi örgütlü bir şekilde oluşturulmuş hiyerarşik yapılardır ve parti yöneticileri parti tabanını yönetmektedir. İktidar mücadelesi veren siyasi partiler ne kadar sisteme muhalif olsalar da son kertede parçası oldukları devletin birer minyatürü olmuşlardır ve iktidarlara boyunca da bu düzeni sürdürmek için çabalamaktadırlar (Bookchin, 2014b: 372). Peki bugün politika üretmek için nasıl bir yapı kurulmalıdır? Günümüz siyasi parti yapısına yönelik bu eleştiriler önemli olmakla birlikte, kuşkusuz insanların bir araya gelerek konuşup tartışabilecekleri ortak ve katılımcı bir alan ihtiyacının da karşılanması gerekmektedir. İşte özgürlükçü yerel yöneticilik çerçevesinde politikanın üretileceği yer, demokratik halk meclisleridir.

İlk halk meclisleri kabile ve köy toplumlarına kadar uzanmaktadır. Ancak meclislerin kendilerini gerçek anlamda ortaya koymaları kentin gelişmesi sonrasında olmuştur. Özellikle halk meclislerinin yönetim için teknik bir kurum olmayıp adil, özgürlükçü, akılcı, etik bir yaşam için bilinçli bir tercih olması Eski Yunan Polis'i ve Orta Çağ kasabalarının kurulmasına kadar gitmektedir (Bookchin, 2013c: 201). Erken modern dönem kent meclislerinin en bilinenlerinden olan New England Kent Meclisleri başlangıçta çok az sayıda erkeğin oy vermesine izin vermekteyken zamanla neredeyse hane reisi olan bütün erkeklere açılmıştır. Kent meclisleri zamanla karar alma organları haline gelmiştir. Vergiler koymuş, mülkiyet hakkı ve arazi kullanımı gibi konulardaki anlaşmazlıkları çözmüş, kente göçmen kabulüne karar vermiş; yani kent meclisleri gittikçe pek çok konunun konuşulduğu, tartışıldığı ve karara

bağlandığı bir organ olarak politikanın belirlenmesinde merkezi bir rol oynamaya başlamıştır.(Biehl, 2016: 44-46).

Bookchin'e göre, Paris mahalle meclisleri de Fransa'nın tarihi boyunca ortaya çıkmış olan en demokratik ve radikal siyasi kurumlardan biri olmuştur. Her bir meclis doğrudan demokratik ilkeler çerçevesinde düzenlenmeye çalışılmış ve temel tartışma ve karar alma organı olarak hareket etmiştir. Kırk dört bini bulan bu yerel meclisler başlangıçta kendi komünlerinin yerel konularını tartışırken zamanla bu komünlerin birleşmesiyle oluşan konfederasyonu ilgilendiren konular hakkında da karar alma mekanizmasının parçası olmuşlardır. Mahalle meclislerine katılım varlıklı erkeklerle sınırlı değildir, bütün erkekler ve bazı durumlarda kadınlar da meclislere katılabilmişlerdir. Mahalle meclisleri baskıcı bir rejim sonucu sona ermiş olsa da doğrudan demokrasiye dayalı bir yönetimin kurulabileceğini göstermesi açısından oldukça önemlidir (Biehl, 2016: 47-50).

Özgürlükçü yerel yöneticilik bahsedilen bu halk meclisleri geleneğini yeniden düşünüp daha da geliştirerek politikanın merkezi haline getirmeye çalışmaktadır. Çünkü Bookchin'e göre, "*halk meclisleri özgür bir toplumun zihnidir*" (Bookchin, 2013c: 196). Kent, halk ya da yurttaş meclisleri olarak adlandırılabilir olan bu meclisler "halkın temsil edilmesi" ilkesi çerçevesinde değil, öncelikle her bireyin karar alma aşamasına aktif katılımı, yani doğrudan demokrasi temelinde düzenlenmelidir. Zira temsil edilme mantığı bir aracıya ihtiyaç duyduğu ölçüde, temsil edilenin ihtiyaçları, fikirleri ve kararlarını hakkıyla ortaya koyma önünde bir engel oluşturmaktadır (Bookchin, 2015a: 92). Ayrıca bu meclisler katılım açısından daha önce sahip olduğu kısıtları aşacak şekilde düzenlenmiş olmalıdır. Bu meclislere katılmak isteyen herkes herhangi bir kısıtlamaya tabi olmadan katılma hakkına sahip olacaktır. Ancak katılmak istemeyeni zorlamak da özgürlükçü yerel yönetimi anlayışa uygun değildir. Katılımla ilgili temel kıstas; meclisteki toplantılara, tartışmalara, karar alma süreçlerine katılmak isteyen kimsenin engellenmemesidir (Biehl, 2016: 164). Meclis sadece geçici ya da spesifik konu ve

sorunları çözmek için toplanmamalı, toplantılar kalıcı ve sürekli hale getirilmelidir. Kurumsallaşmış meclislerin toplantıları bir sistematığe oturtulmalıdır (Biehl, 2016: 185). Ancak politikanın belirleneceği yerler olarak halk meclislerinin kurulmuş olması, özgürlükçü bir düzen kurmak için yeterli değildir. Bu halk meclislerine kimlerin katılabileceği, kimlerin politik karar alma süreçlerini etkileyebileceği ve bu insanların sahip olduğu özellikler, haklar ve yükümlülüklerin belirlenmesi de oldukça önemlidir. Katılım ve karar alma süreçlerinde cinsiyet, cinsel yönelim, meslek, siyasi görüş, sınıf vb. özelliklere dayalı dışlama ve ayrımcılık özgürlükçü yerel yöneticilikle bağdaşmamaktadır. Özgürlükçü yerel yöneticilik, halkın toplumu demokratikleştirme ve gezegeni kurtarma gibi konularda “genel bir çığara” sahip olduğunu varsaymaktadır (Bookchin, 2015a: 144). Hem bir yaşayan varlık olarak gezegenin hem de insanlığın toplumsal, politik, ekonomik ve teknolojik olarak geldiği noktanın yarattığı sorunlar bütün insanlığı ilgilendirecek kadar genişlemiş durumdadır. Özellikle ekolojik felaketten kaçabilmek için başka bir yere gidilemediği sürece karşı karşıya kaldığımız bu durum, bütün insanlığın sorunudur. İşte tam da bu noktada özgürlükçü yerel yöneticiliğe göre bütün insanların ortaklaştığı genel bir çıkar vardır. Bugün kişisel ve yerel kaygılarımıza türümüzün kendisine dair yeni bir kaygı eklenmiştir (Bookchin, 2017: 99). Dolayısıyla karşı karşıya olduğumuz bu kaygı sebebiyle halk meclislerinde politika belirlenirken hareket noktası, herhangi bir grubun, cinsiyetin ya da sınıfın tikel ya da özel çıkarı değil, halkın genel çıkarı olacaktır. Ancak Bookchin bu bahsettiği yeni yurttaşlık ve genel çığara sahip halk fikrinin toplumun içinde var olan çatışmaları ve çeşitli farklılıkları örtbas etmek üzere kullanılmayacağını ve bunun sınıflar arasında tarafsız kalmaya dönük bir çağrı olmadığını altını çizmektedir. Burada bahsettiği halk, uğradıkları baskıyı yalnızca kendileri açısından kendileri için ortadan kaldırmaya çalışan gruplardan değil, ancak ortak sorunlara birlikte çözüm üretmeye çalışan insanlardan oluşacaktır (Bookchin, 2015a: 151-152).

Bookchin'in halk ve yurttaşlık üzerine bu görüşleri, özgürlükçü politika için çok önemlidir. Nitekim bütün halkın çıkarının ortak olduğunu iddia etmek her türlü farklılığı, hak talebini reddetmenin dayanağı, baskıcı rejimlerin ve homojenleştirici politikaların kendilerini var etmek için kullandıkları ve kendi varlıklarını işlevselleştirdikleri bir argüman olarak da ortaya çıkabilmektedir. Burada önemli olan, dünyamız ve yaşamlarımız üzerinde evrensel bir baskı oluşturmuş olan kapitalizme, güvenlik politikalarına, karşısındakini yok etmeye varacak ölçüde ötekileştirmeye karşı evrensel çıkarlarımız olduğunu göstermektir. Aynı zamanda karşı karşıya kaldığımız çeşitli kısıtlamalara karşı kendimizi korumak ve özgürlükçü ve eşitlikçi bir politika ortaya koymak için de evrensel bir mücadele yürütebileceğimizi açıkça göstermektir.

Peki bahsedilen bu özgürlükçü politikayı oluşturacak olan yurttaşların niteliği ne olacaktır? Başka türlü sorarsak bugünkü yurttaştan farklı olarak özgürlükçü yerel yöneticiliğin yurttaşı nasıl olacaktır? Bookchin'e göre, günümüz yurttaşı devlet ve onun kurumsallaşmış uzantılarından ayrı olarak düşünülememektedir (Bookchin, 2015a: 149). Yurttaş yasalara uyan, vergisini ödeyen, aday belirleme sürecine doğrudan müdahil olmasa da önceden başkaları tarafından belirlenmiş adaylara gidip oy vererek vatandaşlık görevini yerine getiren kişidir. "Vergi mükellefi" ve sunulan seçenekler arasından seçim yapan bir "seçmen" olmanın ötesinde başka bir niteliği taşıması gerekli olmayan, hatta arzu edilmeyen yurttaşın ulusal politikanın yanında yerel politikanın bir parçası olması da istenmemektedir (Bookchin, 2014b: 45).

Özgürlükçü yerel yöneticiliğin yurttaşlık anlayışı, yukarıda sayılan günümüz yurttaşının özelliklerinden sıyrılıp kendi anlamını bulabilmek için bir kez daha Antik Yunan'a referans vermektedir. Antik Yunan yurttaşlığının özgürlükçü yerel yönetici anlayışa dayanan yurttaşlık için iki önemli katkısından söz edilebilmektedir: "Agora" ve "paideia". Agora yurttaşlığın anlamını bulduğu en önemli yerlerden biridir. Uyumak, yemek yemek gibi özel hayatın yaşandığı ev içi alan Antik Yunan için ne kadar değersizse, canlı politik tartışmaların

yürütüldüğü, felsefi sohbetlerin yapıldığı, çeşitli zanaat ve ekonomik faaliyetin yapıldığı ve insanlar arası iletişimin rahatça kurulduğu bir yer olarak agora da politika ve yurttaşlığı hissetmek için o kadar değerliydi (Bookchin, 2014b: 116). Paideia ise genç erkek yurttaşlara verilen eğitimidir. Bu eğitim yalnızca etik değil aynı zamanda toplumsal değerleri de kazandırmayı hedeflemiştir (Biehl, 2016: 96).

Peki özgürlükçü yerel yöneticiliğin yurttaşlık anlayışı nedir? Aslında belirtmek gerekir ki bunun kesin bir cevabı yoktur. Mutlak olarak sınırları çizilmiş ve katı bir şekilde belirlenmiş yurttaş tarifi yapmak imkansızdır. Sadece bu yurttaşların belirli ilkelere ve değerlere sahip olmaları hedeflenmektedir. Ancak genel olarak denilebilir ki, yeniden var edilen yurttaş öncelikle siyasi alanda aktif olarak yer alabilmek için herhangi bir kısıtlamayla karşı karşıya kalmamalıdır.

Bir yurttaşın sahip olması gereken bir diğer önemli vasıf da akla güven duymak ve onu kullanmak için istekli olmaktır. Nitekim belirli bir sorunun üstesinden gelmek ve muhakeme yapma yeteneğine sahip olmak, duygusal, önyargılı ve partizan kararlardan ve değerlendirmelerden kaçınabilmek için akla ihtiyaç duyulacaktır. Aynı şekilde yurttaşların birbirleriyle adil, paylaşımcı ve destekleyici ilişkiler kurabilmeleri için de akıl vazgeçilmezdir (Biehl, 2016: 93).

3.3.3. Özgürlükçü Yerel Yönetim ve Konfederalizm

Konfederalizm Bookchin'in ekolojik toplum görüşünün önemli başka bir bileşenidir. Nitekim Bookchin için konfederalizm yalnızca bir idari örgütlenme biçimi değildir. Politik, ekonomik ve toplumsal tarafları da vardır. Bookchin'e göre konfederalizm, daha önce bahsedilen halk meclislerinde demokratik yöntemler esas alınarak seçilmiş delege ve üyelere oluşmuş yönetsel konseyler ağıdır (Bookchin, 2015b: 119). Buradaki amaç özgürlükçü yerel yönetimleri koordine etmek, ortaklaştırmak ve birlikte hareket etmelerini sağlayabilecek bir zemin oluşturmaktır. Bu ağ kurulurken de belli bazı ilkeler korunmaya çalışılmaktadır.

Öncelikle Bookchin yerel meclislerin politika yapma ve karar alma yetkisini saklı tutmakta, konfederal konseye politika yapma hakkını tanımamaktadır (Bookchin, 2015a: 119). Hatırlanacağı gibi Bookchin politika ve yönetim arasında bir ayırım yapmakta ve politika oluşturmayı halk meclislerine, oluşturulan bu politikaların uygulanmasını yani yönetimi de konunun uzmanlarına bırakmayı tasarlamaktadır. Böylece halk kendi kararlarını kendisi almakta ve bu konuda kendi iradesinin üstünde kimseyi tanımamaktadır. Konfederal konseye karar verme yetkisinin verilmemesi tam da bu anlayışın bir uzantısıdır. Buna göre; halk meclisi, mecliste özgürce ve demokratik olarak yapılan görüşmeler sonrası aldığı kararı kendisini konfederal konseyde temsil edecek delegeye iletacaktır. Yerel meclis tarafından geri çağrılabilen delege alınan bu kararı konseye iletmek ile görevli olacak ve bu karara herhangi bir müdahale hakkı söz konusu olmayacaktır. Yani delegenin meclisin aldığı kararı değiştirme yetkisi yoktur. Böylece politika oluşturma hakkı halk meclislerinde saklı kalmakta, konfederal konsey delegeler aracılığıyla iletilen kararları koordine etme, uygulama yetkisiyle sınırlandırılmaktadır. Dolayısıyla karar alma süreci yukarıdan aşağı doğru değil, aşağıdan yukarı doğru gelişmektedir (Bookchin, 2015a: 119-120). Bookchin için bu durum oldukça önemlidir. Hatırlamak gerekir ki, Bookchin'in devlete yönelik yaptığı eleştirisi tam da kararların çoğunlukla tepeden alınması ve halkın kendini ilgilendiren konularda karar alma süreçlerine katılımının son derece sınırlı olmasıydı. Bu anlamda konfederalizm hem yerel birimlerin kendi kararlarını almalarını sağlayacak hem de birkaç siyasi örgütlenmenin daha büyük bir bütünün parçası olmasını sağlayacak şekilde dizayn edilmektedir. Burada önemli olan, yerel birimlerin konfederal yapı içinde kendi kimliklerini kaybetmeden bütünün bir parçası olarak kalmalarını sağlamaktır. (Biehl, 2016: 106).

Özgürlükçü yerel yöneticilik ile beraber yerel birimlerin özerkliğini sağladığı bir sistem tasarlamış olan Bookchin'i konfederal bir örgütlenme ile bunu yaygınlaştırmaya zorlayan birkaç neden olmuştur. Öncelikle yaşamın bazı somut gerçekleri bu durumu ortaya

çıkarmıştır. Her ne kadar yerel yönetimlerin özellikle ekonomik anlamda kendilerine yeterli olmaları isteniyor olsa da bunu sağlamak her zaman mümkün değildir. Kimi yerel birimin bunun için yeterli doğal kaynağı olmayabilir, kiminin teknolojisi, kiminin insan gücü yetersiz olabilir, kiminin kurulduğu bölge bütün halkı besleyecek kadar ürün üretemiyor olabilir. Bu durumda yerel yönetimler bir başkasıyla ekonomik ilişkiye geçmek zorunda kalacaktır. Konfederal bir ekonomik sistem kurmak için de ilk adım her bir yerel yönetim için ekonominin beledileştirilmesidir. Tarım, sanayi, ticaret ayırımı yapmaksızın bütün ekonomik girişimlerin yönetimini eline alan yerel halk ikinci adım olarak kendi ekonomik kaynak yönetimini bir ağ aracılığıyla konfederasyona bağlar. Böylece kendine yeten, yetemediğinde de konfederasyon aracılığıyla ekonomik ihtiyaçlarını karşılayan bir yerel yönetimler ağı oluşmuş olur. Böylece karşılıklı bağımlılık yerel birimleri karşılıklı dayanışmaya iter (Bookchin, 2015a: 120-121). Aynı zamanda karşılıklı yardımlaşma olmadan kendine yetme çabası, insanların daha çok emek sarf etmesine, çalışmasına sebep olacaktır. Oysa ekolojik toplum yalnızca zorunlu ihtiyaçları karşılamak için yaşamayı değil, aynı zaman insanların kendi başlarına ve toplumlarıyla birlikte daha kaliteli ve serbest zaman geçirmelerini de önemsemektedir (Ata, 2002: 23).

Konfederalizmin karşılıklılık ilkesi yalnızca ekonomik alanla sınırlı olmayıp kültürel bir etkileşimi de içermektedir. Bu durum Bookchin'e göre zaten olması gerektir. Özgürlükçü yerel yönetimlerin her birini bir diğerinden tamamen bağımsız ve ilişkisiz olarak kurgulamak Bookchin'in hedeflediği ekolojik topluma gidiş önünde engel olacaktır. Nitekim Bookchin ekolojik toplumu tek bir bölge ile sınırlamak yerine onu farklı yerlerde koordineli bir biçimde var etmeyi düşünmektedir. Bu sebeple de yerel yönetimlerin tutucu, kendi içine kapalı olmasının önüne konfedere sistemle geçmeye çalışmaktadır. Tarihsel deneyimler ışığında yerel toplumların tutucu ve dışa kapalı olduğunu ortaya koymaktadır. Bookchin'e göre kabile ve köy toplumları son derece içe kapanık toplumlardır. Üstelik ona göre bu kapalılık yalnızca soyların dışarıya karşı korunması işleviyle sınırlı olmayıp her türlü teknolojik ve kültürel değişim ve

etkileşimi de engellemektedir. (Bookchin, 2013c, 94-95). Ancak bu durum ekolojik toplumun benimseyeceği bir şey olamaz. Konfederatif sistem, yerel birimlerin kendi yerellikleri içinde boğulmalarını engelleyecek ve başka yerellerle eşit ve özgür ilişkiye geçmelerini sağlayabilecek bir sistem olarak kurgulanmıştır.

Konfederasyonlar Bookchin'in ortaya attığı yeni bir örgütlenme biçimi değildir. Konfederasyon ve kent birliklerinin tarihi eski Yunan uygarlığına kadar uzanmaktadır. Orta Çağ'dan başlayıp günümüze dek İtalya'dan Almanya'ya, İsviçre'den Fransa'ya, ABD'ye uzanan bir coğrafyada farklı zamanlarda, mekanlarda ve farklı koşullar dahilinde konfederal yönetimler ortaya çıkmıştır. Ancak bütün bu yönetimlerin olumlu yanları olsa da varlıklarını sürdürmemelerine sebep olan kimi sorunları da vardır. Antik Yunan'daki bazı konfederasyonlarda bir polisin merkezi güç konumuna gelmesi gibi bir merkezileşme sorunu yaşanmıştır (Bookchin, 2014b: 240). İtalya ve Kuzey Avrupa konfederasyonlarında kentler arası halk meclisi oluşmamış, konfederasyonlar dönemsel kalmış, süreklilik kazanamamıştır (Bookchin, 2014b: 252). Ancak yine de İtalya ve Almanya'daki konfedere yapı oralarda merkezi bir ulus devletinin ortaya çıkışının gecikmesinde önemli bir etkendir (Bookchin, 2014b: 255). Aynı şekilde Fransa'da da Paris komünü mutlakiyetçiliğe ve ulus devlete karşı direnişin bir sembolü olmuştu (Bookchin, 2014b: 263). Tarihteki konfederasyon deneyimleri eksikleriyle birlikte Bookchin'in konfederalizm kurgusuna ışık tutmaktadır. Merkezi devlete karşı bir direniş biçimi olan konfederalizm karşılıklı dayanışma, ahlaki ekonomi, doğal yaşam ile uyum gibi temel ilkeler etrafında örgütlenecek ve geçmiş tecrübeleri daha ileri taşıyacaktır.

3.3.4. Kapitalizm Eleştirisi ve Beledi Ekonomi

Bugün içinde bulunduğumuz çağ ekolojistler tarafından Antroposen Çağı olarak adlandırılmaktadır. Paul Crutzen ve Eugene Stoermer tarafından ortaya atılan bu kavram, hava, su ve toprak kirliliği ile biyoçeşitliliğin yok olmasının, yani bütün olarak ekolojik krizin insanlar

tarafından gerçekleştirilen etkinliklerin sonucu olduğunu ifade etmektedir. (Moore, 2016: 1). Bu terim inkarcılara karşı iklim değişikliği, hava, su ve toprak ekosistemlerinde meydana gelen yıkımların doğal ve dünyanın evrimsel sürecinin sıradan bir parçası olmadığını göstermek ve insanları bu doğal olmayan gidişat hakkında uyarmak için önemli olsa da, ekolojik krizin sorumlusu olan hayali ve her biri aynı derecede sorumluymuş gibi algılanan insanlar varsaymaktadır. Halbuki Afrika’da açlıkla mücadele eden insanlarla, Brezilya’da kendi toprağını büyük kahve şirketlerine kaptırmış köylülerle, bu şirketlerin yöneticileri ya da devlet başkanlarının bu kriz üzerindeki sorumluluklarının aynı olması düşünülemez. O zaman bu noktada yaşadığımız krizi daha iyi açıklayabilecek başka bir kavrama ihtiyaç vardır: “Kapitalosen”. Andreas Malm’ın ortaya attığı bu kavramı geliştiren Jason Moore’a göre, bugün kapitalizm yalnızca ekonomik ve sosyal bir sistem olarak değerlendirilmemelidir. O bütün doğayı, insan dahil her türlü canlı ve cansız varlık ile beraber belirlemeyi, organize etmeyi ve değiştirmeyi hedeflemiş bir sistemdir (Moore, 2016: 6). Dikkatleri kapitalizmin yapısal açmazlarından insanların kişisel sorumluluk alanlarına kaydırmaya çalışmak politik çözüm aramada atılığa sebep olabilir ki, bu da toplumsal ekoloji için kabul edilebilir bir şey değildir. Toplumsal ekoloji hayatımızın her alanını sarıp sarmalayan bir sistem olarak kapitalizme ticaret ya da sanayi diye ayırmadan yoğun eleştiriler yöneltmekte ve dahası ona bir alternatif sunmaya çalışmaktadır.

Toplumsal ekoloji için kapitalizmin en önemli açmazlarından biri, büyümeye muhtaç olmasıdır. Bookchin pek çok farklı kitabında kapitalizmin “Büyü ya da Öl” ilkesi çerçevesinde işlediğinden bahsetmektedir (Bookchin, 2014b: 34). Buna göre kapitalizm devamlılığını sağlamak için büyümek ve her geçen gün daha da büyümek zorundadır. Bu büyüme için de daha çok insan ve insan dışı varlığın kaynak ve işgücü olarak kullanımı ve tüketimi gerekmektedir. İnsan dışı varlıkların yalnızca kaynak olarak görülmesi sorunu bir yana, sürekli büyüyen bir ekonominin tüketeceği kaynakların sayısının da sürekli artması dünyanın da

tükenmesi demektir ki bu, ekoloji için kabul edilemez bir durumdur. Toplumsal ekoloji özelinde kabul edilemez ikinci bir durum da, insanların tüketilmesidir. Daha da büyüyen bir ekonomi hem üretici hem de özellikle tüketici olarak daha fazla insanı talep etmektedir. Üretim işi teknoloji sayesinde daha az insanla halledilse bile, bu üretim biçimi sebebiyle servet az sayıda insanın elinde toplanmaktadır. Geriye kalan çoğunluk ise güvencesiz işlerde çalışmakta, işsizlikle mücadele etmektedir. Dolayısıyla büyüme ve gelirin az sayıda kişinin elinde toplanması geri kalan çoğunluğun bu az sayıdaki kişi için kendilerini tüketme pahasına çalışması ve yaşamasını beraberinde getirmektedir. Bu düzende insanlar kazandıkları sınırlı ücreti de yine kapitalizmin gelişmesi ve büyümesi için harcamaktadırlar. Yani insanlar bu sistem içinde etik, politik, kültürel bir birey olarak görülmek yerine üretici ve tüketici olarak görülmektedirler. Bu tüketim genellikle ihtiyaçlar ya da rasyonel bir karar alma sürecinin sonucu değil, yalnızca tüketmek için yapılmaktadır. Tüketime giden süreç öyle bir şekilde organize edilir ki, tüketiciler ya tükettikleri şeye gerçekten ihtiyaçları olduğunu düşünür ya da statü sahibi olmak için tüketirler. Bir ihtimal de ne için tükettiklerini rasyonelleştirmeye bile gerek duymadan tüketmeleridir. Ancak bu döngüde değişmeyen tek şey, tüketimin kendisidir. Bu tüketime karşı sistem içinde önerilen şey daha “bilinçli tüketim”e yönelmektir. Bu bilinçli tüketimin çevrecilikteki karşılığı sürdürülebilir ya da yeşil ürünler kullanmaktır. Yeşil ürünler diğer ürünlere göre üretim, dağıtım, tüketim ve geri dönüşüm bakımından daha ekolojik olduğu söylemiyle pazarlansa da bu ürünlerin üreticileri de çevre dostu ürünleri böyle bir pazar oluşturmak ve daha da büyüme için kullanmaktadırlar. Ayrıca bu firmalar temizlik malzemesi, kozmetik, yiyecek gibi pek çok farklı alanda üst kuruluş olarak yer almakta, böylece pazar paylarını daha da genişletmektedirler (Foster & Magdoff, 2014: 55-56). Ekolojizm çerçevesinde piyasa mantığından kopması gereken yeşil ürünler, bu ürünlerin ortaya çıkmasının arkasındaki ekolojik kaygıyı bilmeyen ya da göz ardı eden ve bu ürünlerin pazarlama tekniği sonucu popüler olmasından etkilenen insanlar tarafından kullanıldığında, ortaya çıkış

amacından kopup yalnızca sistem içi tüketim ürünlerine dönüşmektedir. Dahası, bu ürünleri kullandığı zaman pek çok insan bu ürünlerin üretim süreci ya da gerekliliği üzerine düşünmeden bunları kullandığı için çevreci olduğunu düşünmekte ve başkalarına da tavsiye ederek fark etmeden de olsa kapitalist üretim ve tüketim sürecinin devamına katkıda bulunmaktadır. Dolayısıyla kapitalizm ve ekolojizmin birlikte anılması yani “eko-kapitalizm” kavramı bir oksimorondur. Ekolojik krizin yoğunlaşması, yayılması ve sürdürülmesinde başat belirleyici olan kapitalizm, kimileri için sürdürülemezdir (Foster & Magdoff, 2014: 158-159), kimileri için de sürdürülmemelidir. O zaman yerine başka bir ekonomik sistem koymak gerekliliği doğmaktadır. Toplumsal ekoloji için bu “beledi ekonomi” (municipal economy)dir.

Özgürlükçü yerel yöneticiliğin önerdiği ekonomik model olarak beledi ekonomi, her türlü ekonomik faaliyetin bireyler, herhangi bir grup ya da devlet tarafından değil, halk meclisleri tarafından gerçekleştirildiği bir modeldir (Bookchin, 2015a: 138). Bookchin beledi ekonomi sistemini kamulaştırma ve kolektifleştirmeden ayırmak gerektiğinde ısrar etmektedir. Ona göre, mülkiyetin şahıs ya da grupların elinden alınıp devlete aktarıldığı ve böylece insanlar arasındaki mülkiyet farkının ortadan kalktığı kamulaştırmaya dayalı ekonomik sistem arzu edilenin aksine insanların sömürülmesinin önüne geçmek için yetersizdir. Nitekim Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği ya da Çin Halk Cumhuriyeti’nde uygulanan bu yöntem özellikle 2. Dünya Savaşı sonrası dönemde kapitalist ülkelerle yarışmak için işçilerin ağır koşullarda ve fazla çalıştırılmasına sebep olmuş ve sömürü düzenini ortadan kaldırmak için kurulan devletlerin eleştirdiğine dönüşmesiyle son bulmuştur. Merkezi, tepeden planlanan ve bireylerin dahil olamadığı bir sistem öngören kamulaştırma geldiği noktada kapitalizm için bir tehdit oluşturmamaktadır (Ata, 2002: 24). Kolektifleştirme ya da kooperatifçilik olarak adlandırılan model ise Bookchin’e göre işçiler, tarımla uğraşanlar ya da zanaatkarların özgül ihtiyaç ve haklarını korumak için kurulmuş olmanın (Bookchin, 2015a: 197) yanında zamanla kapitalizmin rekabetçi dinamiklerine uyum sağlama ve dayanışma ruhunu kaybederek kar elde

etmek için üretim yapma çizgisine kaymıştır (Ata, 2003: 43). Dolayısıyla kooperatifçilik birlik ve dayanışma üzerine kurulu bir üretim süreci örmeye çalışsa da zamanla rekabet düzeni içine girip yozlaşmaya meyilli olması ve belli bir grubun örneğin yalnızca işçilerin, çiftçilerin birliğini içerdiği için Bookchin'e göre yetersizdir.

Bookchin'in özgürlükçü yerel yöneticilik anlayışına göre, yerel idari ve politik birimler aynı zamanda yerel ekonomik birimler olarak örgütlenmelidir. Yani üretim yerelleştirilmelidir. Bu, eksik ancak gerekli bir adımdır. Yerel üretim hem o bölgede yaşayan insanların ihtiyaçları dahilinde düzenlenebilme imkanı açısından çok daha uygundur, hem de bu üretim sürecinde karar alma, uygulama ve sonuçlarından faydalanma açısından demokratik bir sürece elverişlidir. Aynı zamanda hem öz kaynakların ihracat adı altında başkaları için kullanılmak yerine yerel halk yararına kullanılması bakımından kıymetlidir, hem de ürünlerin başka bir yerden taşınması sürecinde hava, su ve toprağı kirleten etkilerden sıyrılmayı sağlamaktadır.¹⁰

Yerel üretim konusunda en kritik noktalardan biri de halkın sahip olduğu arazilerini büyük şirketlere kaptırmadan kendi üretimini yapabilmesidir. Bu üretim süreci öyle bir dizayn edilir ki, üretilen ürünün bir kısmı üreticinin kendi geçimliği için, büyük bir kısmı yerel halkın beslenmesi için ayrılır ve bir kısım da bir sonraki dönem için tohum olarak saklanır (Ploueg, 2019: 53). Halbuki büyük şirketlerin ördüğü üretim süreci yerel halkın kendi geçimliklerini bile karşılayamadığı bir ücret karşılığında kendi topraklarında çalıştıkları ve piyasanın talebine göre kendi ihtiyaçları dışında ürünler yetiştirdikleri bir süreçtir. Çok uluslu yakıt şirketleri fosil

¹⁰Gıda ve Tarım Örgütü yıllardır yayımladığı raporlarda dünyanın gıda üretim sorunu olmadığını, ancak gıda kaybı ve israfı olduğunu açıklamaktadır. Buna göre, bugün üretilen gıdanın %14'ü hasat sonrası dönemle satışa kadar geçen süreç içinde kaybolmaktadır. Bu gıda kaybı ve israfı; üretim, depolama, nakliyat süreçlerinde yapılan yanlışlıkların yanında market raflarında saklanma süreç ve şartları ve gereksiz tüketim sebebiyle gerçekleşmektedir (H/Fao, 2019). Dolayısıyla gıda krizinin sebebi ekolojik değil; ekonomik ve politiktir.

yakıtların yarattığı kirliliğe karşı yükselen tepki sonrası biyoyakıt üretimine geçerek kendilerine yönelen bu tepkileri azaltmaya ve varlıklarını garanti almaya çalışırken bu biyoyakıtları üretecek alan bulmak için de köylülerin topraklarını almaktadırlar. Bu durum toprak gaspı olarak da adlandırılmaktadır (Çaşkurlu, 2019: 33). Dolayısıyla beledi ekonomi öncelikle halkın üretim yapabileceği topraklarını tekrar halka kazandırmakla işe başlamalıdır. En nihayetinde üretim sürecini kontrol edemeyen bir topluluk, temel gereksinimlerini söz konusunda olduğunda kendi varlığını tehdit edebilecek her türlü yapı karşısında güçsüz kalacaktır.

Beledi ekonomi modelinde tüm ekonomik süreçler, özgürlükçü yerel yöneticiliğin politik karar alma sürecine dair genel yaklaşımına uygun olarak yürütülmeli, yani halkın ihtiyaç ve talepleri halk meclislerinde ele alınıp tartışılmalı ve karara bağlanmalı, bu kararlar herkesin ihtiyaçlarının asgari düzeyde karşılanmasını teminat altına alan bir uzlaşmaya dayanmalıdır. Bookchin bunun için “herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar” ilkesinin önemli olduğunu düşünmektedir (Bookchin, 2015a: 139). Aynı çerçevede önemli gördüğü bir diğer kavram “indirgenemeyen minimum” kavramıdır. Bu kavramı Paul Radin’den alan Bookchin’e göre, insanların üretime katkısına bakılmaksızın asgari yaşam şartları ve ihtiyaçları karşılanmalıdır. Böylece çalışamayacak durumda olan çocuklar, yaşlılar, hastalar, bedensel ve zihinsel engelliler gibi toplumun dezavantajlı grupları çalışan insanların onlara bir şeyler bahsettiği ve baktığı algısından uzakta, bu ilke sayesinde, zaten almaları gerekeni alıyor olacaklardır (Bookchin, 2015c: 231). Bu durum doğal ya da toplumsal süreçler sonucu ortaya çıkan eşitsizliklerin asgari ihtiyaçlar çerçevesinde bertaraf edilmesine ve bir insanın en temel hakkı olan iyi yaşama hakkının korunmasına katkı sunacaktır. Toplumdaki her bireyin temel yaşam standardını tutturduğu bir düzende, en azından asgari yaşam şartları üzerine ortak bir çıkarın varlığı ortaya konmuş olacak ve herhangi bir grubun özelleşmiş çıkarı diğer insanların yaşamları pahasına korunmaya çalışılmayacaktır.

Beledi ekonomi tüketim sürecinde de piyasa ekonomisinden farklı bir yol izlemeye çalışmaktadır. Buna göre, tüketim ihtiyaçlar çerçevesinde yapılmalıdır. Elbette ihtiyaç kavramının sistemin bir parçası olan moda, reklam, trendler, sistemin dizayn ettiği şehirler ve ev içi yaşam tarafından belirlendiği gerçeği akılda tutularak denilebilir ki, burada bahsedilen ihtiyaçlar da yeni kurulan toplumun ekolojik ve etik hassasiyetleri çerçevesinde maddi gerçeklikten kopuk olmayacak şekilde halk tarafından belirlenecektir. İhtiyaçların konunun öznelere tarafından belirlendiği bir ekonomik düzende ihtiyaca konu olan meta ya da hizmet, piyasa ekonomisinde satıcı ve alıcı arasında kurulan ekonomik ilişkinin ötesinde bir anlam kazanacaktır. Bookchin bu bağlamda üreticinin basitçe ticaret yapmanın ötesinde iyi bir mal satmanın ahlaki sorumluluğunu da üstleneceğini söylemekte ve önerdiği ekonomik modelin ahlaki temellere dayandığını vurgulamaktadır. Yerel üretim birimi aynı zamanda doğrudan demokrasiyle yönetilen kent olduğunda; aynı yerde yaşayan, yüz yüze bakan insanların kurdukları ilişki karşılıklı iyiliklerinin, refahlarının, ihtiyaçlarının gönülden gözetildiği ve karşılandığı bir sistemi beraberinde getirecektir. Bu sistemde üretici ve tüketici gibi kavramlar yerine herkesin başka bir şeyin üreticisi olduğu, üretemeyecek durumda olanların da tüketen değil “türeten” olduğu bir durumdan söz edilebilecektir. Belediye ekonomi; değişim değerine odaklanan ve kar ve yatırım hırsını tetikleyen bir düzen yerine kullanım değerini ön plana çıkaran, herkesin kendisi ve yakın çevresi için yeteri kadar üretim yaptığı, bu üretim paylaşılırken de herkesin asgari yaşam koşullarının etik ve ekolojik hassasiyetler temelinde gözetildiği bir sisteme karşılık gelmektedir (Bookchin, 2017: 80-82).

3.3.5. Uygun Teknoloji

Ekolojinin teknolojiye yönelik tek bir yaklaşımı yoktur, hatta teknolojiye yönelik bakış açısı çeşitli olmanın ötesinde zıtlıklar da içermektedir. John Zerzan gibi ilkelciler, teknolojiye yönelik son derece olumsuz düşünceler taşımaktadırlar. Onlara göre, teknolojinin insanların faydası ve refahı için kullanılabileceği ve günümüzde teknolojinin sebep olduğu ekolojik

tahribatın sorumlusunun teknoloji değil de onun kullanılış biçimi olduğu iddiası tamamen yanlış ve manipülatiftir. Zerzan'a göre, teknolojinin tarafsız olduğunu iddia etmek yanlış yönlendirmeden başka bir şey değildir. Ona göre, teknolojinin hayatımıza kattığı ya da ondan çaldığı şey; farklı anlamları, yaşamları, ritüelleri kontrol edip sınırlandırması, yüzeyselleştirmesi, tektipleştirmesi ve dahi yok etmesidir (Zerzan, 2013: 100). Zerzan teknolojiye dair bu olumsuz bakış açısının bütün anarşistler için geçerli olması gerektiğini, ama Bookchin'in de aralarında bulunduğu bazıları tarafından bu düşüncenin paylaşılmadığını ifade etmektedir (Zerzan, 2013: 99).

Yukarıda bahsedildiği gibi, Bookchin teknolojiye kategorik olarak karşı değildir. Ancak teknolojiyi bugünkü işleyişiyle kabul etme taraftarı da değildir. Bookchin teknolojiye dair bakışını anlamlandırırken modern teknolojinin öncesini de incelemektedir. Sanayi öncesi için teknoloji yerine “teknik” kelimesini kullanan Bookchin, tekniğin var olduğu dönemde günümüz teknolojisinin tersine toplumsal hayatın farklı alanlarını, insanlar arası ilişkileri, insan-doğa arasındaki ilişki biçimlerini belirlemediğini, toplumsal, politik, ekonomik ve etik yaşama nüfuz etmediğini iddia etmektedir. Teknik, teknolojinin aksine var olan düzeni değiştirmek ya da onu yönlendirmek gibi bir misyon üstlenmemiştir, sadece var olan düzene uyum sağlamış, onun bir parçası olup yaşam düzeninde radikal bir değişiklik yapmadan onu kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla teknik kendinde özgürlükçü, baskıcı ya da tektipleştirici değildir, bu niteliklere bürünmesi, doğrudan içinde işlediği toplumsal düzen ve ilişkilerle ilgilidir.

Sanayi Devrimiyle beraber üretim süreci hızlanmış, parçalara ayrılmış, verimliliğe odaklanmış ve bu da sürecin parçası olan insanların iş yerindeki çalışma şartları ve performansları üzerindeki kontrolün artmasına ve iş yeri dışındaki yaşamlarının bu yeni üretim biçimini sürdüreceği biçimde yeniden organize edilmesine sebep olmuştur. Bugün teknoloji insan yaşamını kolaylaştırmanın yanında onu kimi zaman olumlu kimi zaman olumsuz etkileyecek bir hal almıştır. Buna en güzel örneklerden biri biyoteknolojidir. Chaia Heller'e

göre, biyoteknoloji salt bir teknoloji olarak değerlendirilemez, o toplum tarafından üretilmiş ve kendisi de toplumu yeniden üretmiştir. Biyoteknoloji endüstrisi, yerel tohum ile üretim yapan çiftçileri uygun ücret ve pazarlama teknikleriyle ve daha çok ürün elde etmeyi sağlayacağı söylemiyle, kendi tohumlarını kullanmaya ikna etmektedir. Bu durum bahsi geçen tohumların tüketilmesini neredeyse garantilemiş ve yerel halkların üretim alışkanlıklarını değiştirmiştir (Heller, 2005). Biyoteknoloji bugün besinden ilaca çok çeşitli ürünler üreterek tüketimimizi de bu ürünlere yöneltmektedir. Aynı zamanda GDO'lu (Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar) ürünler aracılığıyla piyasayı ele geçirdiği için GDO içermeyen ürünleri piyasada bulmak neredeyse imkansızdır. Dolayısıyla biyoteknoloji insanların farklı seçenekler arasında özgür ve sağlıklı seçimler yapmasının da önünde bir engel olarak durmaktadır (İdem, 2005: 16). Her ne kadar artık GDO'lu ürünlere karşı bilinçlenme yaşansa da bu ürünlerin üretimi yasalarca korunmaya devam etmekte ve bu üretimin dünyadaki açlık sorunu ile mücadele için önemli olduğu fikri yayılmaktadır. Üçüncü dünya ülkelerinin karşı karşıya kaldığı açlık sorunun çözümü uluslararası şirketler tarafından yönlendirilen hükümetler ve kimi uluslararası örgütler tarafından yerel üretimi desteklemekte değil de monokültür ve besin değeri artırılmış GDO'lu ürünlerde aranmaktadır. Ancak pek çok bilim insanı gibi yerel üreticiler de, çözümün tek tip ve genetiği ile oynanmış tohumdan üretilmiş ve verimli olduğu iddia edilen tahıl ve besinlerde değil, atalık tohumlar ile yapılacak üretimde olduğunu bilmektedir. Bugünkü durum ise merkezi ve tekelleşmiş üretimi zorlamakta ve teknoloji de bunu sağlamak üzere dizayn edilmektedir. O zaman teknolojiye dair yapılması gereken en önemli sorgulamalardan birisi, merkezileşmiş ve yerel kaynak kullanımını içermeyen bir teknolojiye mahkum olup olmadığımızdır. Bookchin ve pek çok başka düşünür böyle bir teknolojiye sahip olmak zorunda olmadığımızı düşünmektedir.

Schumacher'e göre, büyük ölçekli ve üretim için üretim yapan teknolojiyi desteklemek yerine orta ve küçük ölçekli teknolojiyi desteklemek insanların ihtiyacını karşılamak için yeterli

olacaktır. Bazı temel ihtiyaçlar orta ölçekli ve yerel kaynaklara dayanan teknoloji ile karşılanamadığı takdirde modern sanayi üretiminden faydalanılabılır, ancak bunun ne kadar gerekli olduğu üzerine de bir tartışma yürütmek gerekir (Schumacher, 2014: 137-142). Yaşam tarzında yapılacak değişiklikler, ihtiyaçları ve bunların gerektirdiği teknolojiyi de dnştreceklerdir. Örneğin evi ile işi yürüme mesafesinde olan birisi işe gitmek için araba ya da başka herhangi bir araç kullanma gereği duymayacaktır. Bu şekilde yaşamını sürdüren kişi sayısı arttıa araç üretimi için kullanılacak büyük ölçekli ve hammadde yoğun bir üretime de gerek kalmayacaktır.

Ivan Illich'e göre de teknoloji, bugün var olan ekolojik, toplumsal, siyasal pek çok sorunun ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Nitekim teknoloji ondan faydalanan insanlar için değil de belli bir zümrenin para kazanması, zenginliğini artırması ve diğerleri üzerinde otorite kurması ve onları yönetmesi için kullanılmakta ve geliştirilmektedir. Ancak bu durum teknolojinin sorumlu ve zgrlk kullanımı ile aşılabilecektir. (Illich, 2015: 24).

Bookchin'e göre, teknolojinin kullanım biçimi, hayatımızın her alanını etkileyebilecek güce sahiptir. Teknolojinin insan yaşamına en önemli katkısı, insanı beden gücüyle uzun zaman ve emek harcayarak yapmak zorunda olduğu zor ve meşakkatli işleri yapmaktan kurtarması olmuştur. Böylece insanlar bir nebze de olsa zorunlu çalışmadan azade olmuş ve kendi yaşamlarını daha zgr bir biçimde yönlendirme şansına sahip olmuşlardır. Ancak insanların teknoloji sayesinde elde ettikleri bu özgürlük alanı, teknolojinin insanların ihtiyaçları ve isteklerini karşılamak yerine insanların ihtiyaç ve isteklerini manipüle ederek onları hep daha fazlasını talep etmeye ve tkermeye yöneltmesi lsnde ortadan kalkmıştır. Buna rağmen teknolojinin sahip olduğu bu özgürleştirici potansiyeli ortaya çıkarmak insanların elindedir ve Bookchin'e göre ekolojik toplum, teknolojinin bu potansiyelinin hayata geçirildiği bir toplum olacaktır.

Teknolojinin ekolojik kullanımını için öncelikle -her ne kadar Bookchin yeterince üzerinde durmasa da- insan ihtiyaçları ve isteklerinin sınırlılığı üzerine düşünmek ve bu doğrultuda yaşamak için harekete geçmek gerekmektedir. Bu durum daha az üretim, dağıtım ve tüketimi getirecektir ve bu süreçler için gerekli hammadde, yarı işlenmiş ürün ve işlenmiş ürünlere olan gereksinim de azalacaktır. Böylece hem insan dışı varlıklara hem de bu üretim sürecinde çalışan insanlara gereksinim azalacaktır. İnsan dışı varlıklar yok edilmemiş olacak, insanlar da kendi isteklerini gerçekleştirmek ve daha yaratıcı işleri yapmak için zaman ve enerjiye sahip olacaktır. İnsanı doğadan ve kendinden koparan modern teknolojik süreç tersine çevrilmiş ve insanın yapması zor işlerini yapmasına yardım eden sorumlu ve küçük ya da orta ölçekli teknoloji inşa edilmiş olacaktır. Bu ekolojik teknoloji ile – yerel halkın her şeyi kendi başına üretemeyeceği şerhini düşerek- tarımın, sanayinin, hizmet sektörünün yönetiminin yerel halka bırakılması planlanmaktadır. Bu şekilde yerel halk çevresi ve kendi yaşadığı yerin doğası ile her ikisinin de ortak faydası ve refahını gözetecektir (Bookchin, 1986: 126-128).

Son olarak yenilenebilir enerjiye karşı nasıl bir tutum takınılması gerektiği üzerine düşünülmelidir. Bookchin'in "Towards a Liberatory Technology" makalesini yazdığı 1965 senesinden bakıldığında yenilenebilir enerji merkezileşmiş sanayinin karşısında daha yerel, bölgesel ve küçük ölçekli toplumların ihtiyaçlarını karşılamak için yeterli olabilecek ekolojik bir teknoloji olarak görünmekteydi (Bookchin, 1986: 145-152). Ancak bugün yenilenebilir enerji hala yerel toplumlar ve küçük ölçekli üretim ve kullanım için önemli olsa da enerji sektörünün devleri fosil yakıtların tükeneyeceği gerçeğinin yanında bu yakıtlara karşı oluşan kamuoyu tepkisi nedeniyle de yatırımlarını yenilenebilir enerji sektörüne yöneltmektedirler. Böylece ekolojik bir teknoloji olmaya uygun olabilecek alternatif enerjiler büyük şirketler tarafından sistemin bir parçası haline getirilmeye çalışılmaktadır. Öyleyse alternatif enerji konusunda dikkat edilmesi gereken nokta, bu enerjiyi kimlerin ve ne için ürettiğidir. Kabul

edilmesi gereken şey, ekolojik olma niteliğinin alternatif enerjiye içkin olmadığı ve onu ekolojik olarak dönüştürmenin gerekli olduğudur.

3.4. DEĞERLENDİRME

Toplumsal ekoloji Bookchin'in ideolojik dalgalanmalarından oldukça etkilenmiş ve onun adıyla özdeşleşmiş olsa da son kertede ekolojik düşünce içinde oldukça önemli bir yer edinmiştir. Bookchin'in polemik sever ve sözünü sakınmaz özelliği, onun diğer ekolojik düşüncelerin temsilcileriyle karşı karşıya gelmesine sebep olmuştur. Bookchin'in ekolojik düşünceye kazandırdığı en önemli ve özgün fikirleri bile bu polemiklerin konusu olmuştur. Hiyerarşi ve tahakkümün toplumsal ve bu dolayısıyla da doğal yaşamdaki yerini ve etkisini eleştiren Bookchin'e, tam da bu görüşü dolayısıyla eleştiriler yöneltmiştir. Buna göre, Bookchin hiyerarşinin kendinde sorunlu olduğu fikrine o kadar saplanıp kalmıştır ki; bazı hiyerarşik ilişkilerden kaçılmayacağını, bazılarında da kaçılması gerektiğini görememektedir (Best, 1998: 350-351). Kovel'e göre Bookchin öğretmen-öğrenci, anne-bebek, usta-çırak arasındaki hiyerarşik ilişkinin rasyonel bir sebebi olduğunu dikkate almamakta ya da almak istememektedir (Kovel, 2005:229). Plumwood'a göre ise Bookchin hiyerarşik ilişkiler arasında ayırım yapmaktadır ve örneğin kadın ve erkek arasındaki hiyerarşik ilişkiden kaynaklanan tahakkümcü ilişkiyi görmezden gelmekte aynı zamanda insanın doğayı sömürgeleştirmesini de örtük olarak rasyonelleştirmektedir (Plumwood, 2004:29). Bookchin'e yapılan bu eleştiriler belli ölçüde anlamlı olmakla beraber birtakım sorunlar içermektedir. Her ne kadar Bookchin hiyerarşi ve tahakkümün her ikisinin de sorunlu olduğunu ifade etmiş olsa da esas odak noktası tahakküm ilişkisidir. Hiyerarşi tahakküme dönüştüğü yerde insanlar arası ve insan ile doğa arasındaki ilişkiyi bozar bir nitelik kazanmaktadır. Öte yandan bazı tahakkümcü ilişkilere gözlerini kapamış da değildir. Daha önce bahsedildiği gibi, bu ilişkilerin kökenini açıklamaya çalışırken yaşlıların gençler, erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümünü özellikle vurgulamıştır. Ancak Bookchin'e bu nokta şöyle bir eleştiri getirilebilir: Öncelikle

insanlar arasındaki tahakküm ilişkilerini sonlandırıp bu dolayısıyla insan ve doğa arasındaki tahakkümcü ilişkinin ortadan kalkacağını düşünmesi onun insanmerkezci okumasını göstermektedir ki Bookchin zaten sahip olduğu insanmerkezci damarı –kesinlikle çevrecilik kadar katı olmamakla beraber- kabul etmektedir. Zira Bookchin’e göre insan doğada diğer varlıkların sahip olmadığı ikinci bir doğaya sahiptir ki bu da birinci doğadan aldığı özelliğinin getirisiidir. Dolayısıyla insanın birinci doğasından getirdiği akıl sahibi olma ve kapsamlı dönüşüm yaratabilme yetisinin olumlu potansiyelini göz ardı ederek reddetmek doğanın işleyişini inkar etmektir ki, derin ekoloji tam da bunu yapmaktadır. Halbuki derin ekoloji daha önce bahsedildiği gibi, insanı doğa ile eşitleme konusunda etik bir sorumluluğa tabi tutmaktadır. Bu sorumluluğu başka herhangi bir doğal varlığa da yüklememektedir. Dolayısıyla aslında derin ekoloji de insanın doğa içinde daha ayrıcalıklı bir yeri olduğunu bu şekilde örtük olarak kabul etmekle beraber toplumsal ekolojiyi insanın doğadaki yeri üzerinden eleştirmektedir. Ancak toplumsal ekolojistler en azından insanmerkezçiliği tam anlamıyla reddetme yolunu seçmemişlerdir.

Özgürlükçü yerel yöneticilik toplumsal ekoloji için hem insanlar arası hem de insan ile doğa arasındaki ilişkinin dönüşümü için anahtardır ve her iki ilişkiyi de özgürleştirici bir pratiktir. Ancak özgürlükçü yerel yöneticiliği özgürleştirici olarak görmeyen ve Bookchin’i tam da bu yaklaşımı sebebiyle Avrupa merkezli olmakla eleştirenler de vardır. Joel Kovel’e göre, Bookchin tahakkümcü ilişkileri dönüştürebilecek tek siyasi yolun özgürlükçü yerel yöneticilik olduğunu düşünerek diğer ihtimalleri göz ardı etmenin yanında kendi tasarısının bütün toplumlara uyum sağlayacağını varsaymıştır (Kovel, 2005: 232). Eğer Bookchin’in özgürlükçü yerel yöneticilik tasarısı yalnızca var olacağını öngördüğü kurumlar (meclisler, konfederal konsey) üzerinden okunursa Kovel’in haklı olduğu söylenebilir. Elbette Bookchin’in özgürlükçü yerel yöneticilik tasarısı birtakım kurumları öngörmüş ve onların nasıl şekillenebileceği ya da nasıl şekillenmesi gerektiğine dair bir öngöründe de bulunmuştur.

Bunun gerisinde bu kurumların yatay örgütlenmeyi ve insanlar arası iletişim ve dayanışmayı artıracığı varsayımı bulunmaktadır. Sonuçta amaç tahakküm ilişkilerini ortadan kaldırmak ve onun yerine yatay ve eşitlikçi ilişkileri koymaktır. Dolayısıyla özgürlükçü yerel yönetimi olanaklı kılacak kurumları tüketici bir biçimde sıraladığını düşünmek için bir neden yoktur. Yatay ve eşitlikçi ilişkiyi sağlayacak ve Bookchin'in zikretmediği ya da öngörmediği başka kurumların da toplumsal ekolojinin özgürlükçü yerel yönetim tasarımında kendisine yer bulabileceğini düşünmek mümkündür. Nitekim Bookchin tarihteki yerel meclisleri ve konfederal örgütlenmeleri anlatırken bunlara eleştirel bir biçimde yaklaşmış, onların eksikliklerine de vurgu yapmıştır (Biehl, 2016: 159-160).

Esas olarak Bookchin tarafından geliştirilen ve çok sayıda başka düşünürün de katkılarıyla biçimlenen toplumsal ekoloji düşüncesi bize, özgürlükçü yerel yönetimciliğe dayalı bir ekolojik toplumun siyasal ve ekonomik kurumlarının nasıl şekillenmesi gerektiğine dair oldukça ayrıntılı bir projeksiyon sunmaktadır. Dördüncü bölümde daha ayrıntılı olarak ele alacağımız tüm eksiklik ve açıklarına rağmen bu tasarımın eşitlikçi ve özgürlükçü idealleri ekolojik düşünce ile bütünleştirdiği görülmektedir. Buradaki kritik nokta özgürlükçü ideallerden taviz vermemektir (Biehl, 2016:174-175). Uzun vadede ulaşılmak istenen, ekolojik toplumdur. Öte yandan toplumsal ekoloji, mevcut durumda da ekolojik ideallere yaklaşmamızı sağlayacak siyasal ve ekonomik adımlar konusunda önemli ipuçları sunmaktadır. Yerel özerkliği ve doğrudan demokrasiyi güçlendirmek ve yerelde katılım süreçlerini halkı üretim ve tüketim süreçlerinde söz sahibi kılacak biçimde yeniden düzenlemek bunların başında gelmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DERİN EKOLOJİ VE TOPLUMSAL EKOLOJİNİN ELEŞTİRİSİ

Buraya kadar öncelikle ekolojik düşünce ve çevreciliğin bugün gelinen noktada nasıl ayrıştıkları ve bu ayrışmanın temelleri tartışıldı. Daha sonra hem derin ekoloji hem de toplumsal ekolojinin savunduğu, eleştirdiği, reddettiği ve ortaya attığı kavramlar, düşünceler ve yaklaşımlar tartışıldı. Bu tartışmalar sonucunda da derin ekoloji ve toplumsal ekolojinin çevrecilik ile karşılaştırıldığında alternatif bir doğa ve toplum tasarımı ortaya koyduğunun altı çizildi. Bu bölümde derin ekoloji ve toplumsal ekoloji yaklaşımlarının doğa ve toplum tasarımları, hem açmazları, hem de günümüz toplumuna sunabilecekleri imkanlar çerçevesinde eleştirel olarak değerlendirilecektir.

4.1. EKOLOJİK DOĞA TASARIMLARINDA İNSANMERKEZCİLİK

Sistemik ve bütünlüklü birer ekolojik yaklaşım olarak 1970'lerde gelişmeye başlayan toplumsal ekoloji ve derin ekoloji, ortaya çıktıkları dönemin ruhuna uygun olarak mevcut ekonomik ve toplumsal yapılanmaya karşı eleştirel tutum geliştirmişler, insan-doğa ilişkisini bu tutumun merkezine koymuşlardır. Doğa kurgularındaki tüm farklılıklara rağmen her iki yaklaşım da, modernleşme ve sanayileşmeyle birlikte insan ile doğa arasında yaşanan kopuşa vurgu yapmış ve doğanın insan tarafından araçsallaştırılmasına, yani doğaya yönelik güçlü insanmerkezci bakış açısına karşı çıkmışlardır. Günümüz sistemi ve çevreci hareketin bugün geldiği noktada savunduklarıyla karşılaştırıldığında her iki yaklaşımın da alternatif olarak nitelendirilebilecek bir doğa tasarımına sahip olduğu söylenebilir. Öte yandan hem derin ekolojinin hem de toplumsal ekolojinin ortaya koydukları bu alternatif çerçevesinde aşmaya çalıştıkları insanmerkezçiliğe farklı ölçü ve biçimlerde yeniden savruldukları dikkati çekmektedir. Bu durum insanmerkezçiliği tamamen reddettiğini ve onun yerine ekomerkezçiliği koyduğunu ilan etmiş olan derin ekoloji açısından özellikle problemlidir.

Doğanın sürekliliğini vurgulayan toplumsal ekolojininse, birinci doğa ve ikinci doğa arasındaki ilişkiyi kuramsal olarak bu süreklilik fikrine uygun bir biçimde kurgulayamamış olması, ikinci doğanın bir parçası olan insanın birinci doğayı oluşturan insan dışı varlıklar karşısında ayrıcalıklı bir konuma sahip olmayı sürdürdüğü izlenimini doğurmaktadır.

4.1.1. Biyosferik Eşitlik Düşüncesinin Açmazları

Derin ekolojinin doğa anlayışı daha önce de vurgulandığı gibi insanı ve insan dışındaki doğayı bütünlük içinde algılamak üzerine kuruludur. Buna göre, doğa onu oluşturan her bir parçanın toplamından daha büyüktür. Aynı zamanda doğayı oluşturan her bir bileşenin içkin değeri vardır. İçkin değer, bugün doğa ile kurduğumuz ilişkiyi anlatan araçsal değerden, yani bir şeyin var olduğu için değil de başka bir şeye fayda sağladığı için değerli olması görüşünden farklı olarak bir şeyin başka bir şeye faydası aranmaksızın yalnızca var olduğu için değerli olması anlamına gelmektedir. Araçsal değeri yadsıyan içkin değer fikri, biyosferik eşitlik ilkesiyle tamamlanmaktadır. O halde biyosferik eşitlik, doğadaki türlerin sayısına, niteliğine, içinde buldukları duruma göre ayırım yapmadan hepsinin aynı ölçüde değerli olduğunu varsaymaktadır. Pek çok yorumcunun da vurguladığı gibi bu varsayım, derin ekolojiyi bazı açmazlara sürüklemektedir. David Keller “Gleaning Lessons From Deep Ecology” makalesinde Bryan Norton, Baird Callicot ve Warwick Fox’un bu konu hakkındaki eleştirilerini bir arada sunmaktadır. Norton’a göre, 120.000 tane ren geyiğinin yaşamını garanti altına almaya çalışmak ile son bir tane kalmış olan Kalifornia akbabasını korumak için eşit çaba göstermek her şeyden önce çevreci etik açısından uygun değildir. (Keller, 1997: 142). Benzer şekilde, Callicot da çevreci etiğin evrendeki bütün varlıkların her birinin eşit değere sahip olduğunu söylemek zorunda olmadığını düşünmektedir (Keller, 1997: 147). Fox’a göre ise, eğer derin ekolojinin iddia ettiği gibi her bir varlığın eşit düzeyde içkin değeri olsaydı, yani biyosferik eşitlik olsaydı, hayvanları besin maddesi olarak değerlendirmek ile bitkileri besin maddesi olarak değerlendirmek arasında bir fark olmazdı (Keller, 1997: 141). Ancak bugün

veganlık ve vejetaryenlik daha ekolojik ve etik birer beslenme ve yaşam biçimi olarak övülmektedir. Keller de biyosferik eşitliğin pratik hayatta türlerin farklı ihtiyaç ve çıkarlarını dikkate almadığını ve hatta kimi zaman bu çıkarların çeliştiğini gözardı ettiğini söylemektedir. Örneğin, bir ekosistemin sağlığı için bazen o ekosisteme zarar veren türlerin yok edilmesi gerekmektedir. Ancak biyosferik eşitlik ilkesinin gözetilmesi durumunda insan dahil pek çok canlının yaşamını tehlikeye sokabilecek gelişmelerin olması mümkündür (Keller, 1997: 145). Bütün bu eleştiriler şunu göstermektedir ki; eşitlikçiliği insanla sınırlamayıp bütün doğaya bir ilke çerçevesinde yaymaya çalışan biyosferik eşitlik düşüncesi, bu anlamda iyi niyetli ve teorik bir çaba olmaktan öteye gidememektedir.

İnsan ve insan dışı doğayı eşitlemeye çalışan biyosferik eşitlik ilkesi, bugün yaşadığımız ekolojik krizin temel sebeplerinden biri olarak gördüğü insanmerkezciliği aşmak ve ekomerkezciliği temellendirmek üzere geliştirilmiş bir ilkedir. Öte yandan derin ekolojiye biyosferik eşitlik ilkesi üzerinden iki temel eleştiri yöneltilmektedir. Bunlardan birincisi derin ekolojinin insanmerkezcilikten çıkamadığı ve hatta onu pekiştirdiği, ikincisi ise ekomerkezci bakış açısının temelini oluşturan biyosferik eşitlik ilkesinin her türlü farklılığı inkar ettiği ölçüde mizantropiye savrulduğu yolundadır.

Derin ekolojinin ekomerkezcilik ve biyosferik eşitlik gibi ilkeler ortaya atmasına rağmen insanmerkezcilikten çıkamadığı iddiasının temeli, insanın değerlendirme yeteneğine sahip tek canlı olduğu ve insan dışı varlıklara dair ortaya konan etiğin insanın yokluğunda var olamayacağı fikridir. Ferry'e göre, hayvanların mutluluk, acı duyma gibi duygulara sahip olduğu kabul edilse bile derin ekolojinin iddiasının aksine ağaçlar, çiçekler, bitkiler ya da toprak, su, kaya gibi varlıkların bu tarz duygulara sahip olduğunu iddia etmek akıllıca ve kabul edilebilir değildir (Ferry, 2000: 177).

Benzer şekilde Porritt de derin ekolojinin ekomerkezci olmaya çalışırken kaçınılmaz olarak insanmerkezciliğe mahkum olduğunu söylemektedir. Porritt derin ekolojinin ekomerkezciliğini ortaya koyan önemli düsturlardan biri olan “bir dağ gibi düşünmek” benzetmesi üzerinden bir eleştiri yapmaktadır. Ona göre, kendini bir dağ yerine koymak ya da bir dağ gibi düşünmeye çalışmak pek yararlı bir sonuç getirmeyecektir. Çünkü bu, insanın kişisel özelliklerinin engellediği bir durumdur. Her ne kadar insan kendisini doğaya yakın hissetse ve diğer varlıkların yaşam haklarına saygı duysa da, insanın insan gibi düşünmekten başka bir şey yapabileceğini düşünmek gerçek dışıdır (Porritt, 1994: 63).

Mary Mellor derin ekolojideki “insanmerkezci” yaklaşımı daha farklı bir yönden ele almaktadır. Ona göre, derin ekolojinin kendini gerçekleştirme ilkesi insanın doğal dünya ile olan ilişkisi aracılığıyla “kendisini daha derin bir biçimde yaşamak” üzerine kurulmuştur. Bu düşünce de ekomerkezci olmaktan çok insanmerkezci bakış açısını yansıtmaktadır (Mellor, 1993: 105). Yani bu düşünceye göre, aslında insan kendini gerçekleştirmeye çalışırken, kendini diğerleri içinde ya da diğerleri ile beraber bulmak için çaba sarf etmek yerine, kendinde diğerlerini bulmaya veya diğerlerini kendi içinde eritmeye çalışmaktadır. Kendini gerçekleştirirken aslında tam da derin ekolojinin kaçınmamızı istediği (bireysel) benliği yeniden üreterek (bütünsel) “Benlik”¹¹ inşa etmeyi başaramamaktadır. İnsanın benliğini aşamamasının nedeni öncelikle Porritt’in bahsettiği gibi başka bir şey olmayı bilmemesi, başaramaması ya da doğası gereği başka bir şey olamayacak olmasıdır. Zira başka bir şey olmaya çalışmak, başka bir şey olmaya çalışan ile “o” olunmaya çalışılan şey arasındaki sınırları bulanıklaştırmakta, hatta yok etmektedir. Dolayısıyla, çeşitlilik içinde birliği sağlamak için çıkılan yol sonuçta çeşitliliğin kaybolduğu, tektipleşmenin doğduğu bir yere evrilmiş

¹¹ Hatırlatmak gerekirse Naess benlik ve Benlik arasında bir ayrım yapmaktadır. Buna göre, benlik insanın yalnızca dar anlamda ego’sunu içerirken, Benlik insanın benliğini başka varlıkların benliğe ile bütünleştirmesidir.

olmaktadır. Bu tektipleşme de başka bir şey olmaya çalışanın diğerini kendinde soğurmaya çalışmasını doğurur ki bahsedilen örnekte soğuracak olan insandır.

Val Plumwood, derin ekolojinin kendini gerçekleştirme ilkesi çerçevesinde doğanın değerini artırma çabasının nasıl tersine döndüğünü ve çeşitliliğin teklige indirildiğini açıkça ifade etmektedir. Plumwood'a göre, her ne kadar Naess'in belirttiği gibi kendini gerçekleştirme ve bunun bir ifadesi olarak "Benlik" artık dar anlamda bir "kişisel ego" olarak adlandırılmayacak olsa da, doğadaki her türlü canlıyı üst benlik ya da Plumwood'un ifadesiyle "Genişletilmiş Benlik" çerçevesinde ele almak "ben" ve "öteki" arasında her türlü ayırımı yok olduğu bir değerlendirmeye yol açmaktadır. Bu durumda "Ben"le aynı olan ve "Ben"den farklı olan arasındaki sınır kaybolmuş olacaktır. Dolayısıyla Benlik yaratılırken artık bir "öteki"den söz etmek de mümkün olmayacaktır. Bu durum insanın benliğini başka bir benlikte bulmaya çalışması ya da başka bir benliğin kendini insanda bulmaya çalışması fark etmeksizin gerçekleşecektir. Öte yandan kendi benliğini genişletilmiş Benlik'e katmaya çalışan tek varlık insandır. Dolayısıyla kendini gerçekleştirme yine insana özgü olmaktan kurtulamamaktadır (Plumwood, 2004: 236-238). Hatta Plumwood daha da ileri giderek, "kendini gerçekleştirme ve "Genişletilmiş Benlik" in farklılığı teyit edememesi, ötekini "benlik imparatorluğu"na katma çabasıyla "sömürgeleştirici benliğin" tipik özelliğini taşıdığını düşünmektedir (Plumwood, 2004: 235-236). Yani bu eleştiriye göre, derin ekolojinin ortaya attığı "Benlik" anlayışı her bir türün sahip olduğu "benlik"lerini beraberinde getirdikleri ve bu özelliklerini kaybetmeden "Benlik"e katıldıkları bir çeşitlilik alanı değildir. Bu "Benlik" türlerin kendilerine has özelliklerini kaybettikleri bir alışım gibidir. Daha önce bahsedildiği gibi "dağ gibi düşünmek" deyimi "benlik" kaybının bir örneği gibi görülebilir. İnsanın sahip olduğu bir özellik olarak düşünmek ne dağın benliğinin bir parçasıdır, ne de insanın benliğinden koparılıp başka bir canlıya verilebilir. Belki de buradaki hata, bir şeyin başka bir şey "gibi" olmasını beklemektir. İnsan dağ için, dağ yerine düşünebilir belki, ama onun gibi olamaz. Onun gibi olduğu iddiası

da, ya insan dışı varlığa insan özelliklerini empoze ederek derin ekolojinin aştığını iddia ettiği insanmerkezciliği yeniden canlandıracak ya da farklı benliklerin kendilerini temsil edemedikleri, belki de kendilerinden bir parça bile bulamayacakları bir “benlik” tarafından soğurulmalarına sebep olacaktır.

Özetleyecek olursak; derin ekoloji iki nedenle, aşmaya çalıştığı insanmerkezcilikten kaçamamaktadır. Birincisi, insan dışı doğaya insandan bağımsız, yani dolayimsız bir etik ve değer kavrayışının atfedilmesi mümkün değildir. Ferry'nin de belirttiği gibi, insanlar diğer canlılardan ve varlıklardan farklı olarak doğaya değer atfetme şansına ve imkanına sahip olan yegane varlıklardır ve doğaya atfettiğimiz bu değer verme sürecinde de benliğimizden sıyrılarak bir değerlendirme yapmamız mümkün değildir (Ferry, 2000: 178). Yani insanın benliğinden tam anlamıyla vazgeçmesinin önünde engeller vardır. İkincisi, insan kendi dışındaki varlıkların faydalarını, onların yaşamlarını sürdürmeleri için gerekli şartları korumayı ve oluşturmayı düşünebilir ve bunun için çaba sarf edebilir. Ancak “o” olmak ve onunla özdeşleşmenin önünde her şeyden önce ontolojik bir engel vardır. Bu sorun bir kenara bırakılsa bile iki farklı şeyden tek bir şeye geçiş aşamasında sınırlar bulanıklaşacak ve taraflardan birinin kaybına sebep olacaktır.

Derin ekolojinin insanmerkezcilikten çıkamadığı iddiası yanında, mizantropik, insan sevmeyen ya da insan karşıtı bir damarı olduğu da çokça dile getirilmektedir. Şadi İdem'e göre derin ekoloji, insanın düşünme ve eyleme yetisi ile değiştirme ve dönüştürme kapasitesini yalnızca kötüye kullanacağını varsayarak insan karşıtı bir tutum takınmaktadır. İnsanın yaptığı her eylem doğaya karşıt gibi algılanmakta ve doğaya müdahale olarak değerlendirilerek mahkum edilmektedir. Oysaki insanlar da diğer canlılar gibi kendi potansiyellerini yaşamlarını kurmak, sürdürmek ve korumak için kullanma hakkına sahiptir. Dolayısıyla insanın doğa ile kurduğu her ilişkiyi yıkıcı olarak ele almak bir yandan insanın doğası gereği sahip olduğu potansiyelini kullanmasına engel olmaya çalışmak; diğer yandan da insanın yaratıcı ve onarıcı

gücünü göz ardı etmek anlamına gelmektedir. (İdem, 2007: 17). Biyosferik eşitlik insanın potansiyelini göz ardı eden bir okumaya tabi tutulduğu takdirde insan ve diğer varlıkları sadece var olmaları sebebiyle eşit görmenin ötesinde onları eyleme geçme, değiştirme ve dönüştürme kapasitesi anlamında da eşit görmeye eğilimli hale gelmektedir. Böylece insan diğer canlılardan daha fazla değiştirme, dönüştürme kapasitesi sebebiyle sahip olduğu doğal potansiyelini kullanıyor olarak görülmez, yaptığı her eylem doğaya karşıt gibi algılanır. Sonuçta da potansiyel olarak eşit olmayanların eşitlenmeye çalışıldığı suni bir eşitlik ortamı varsayılmış ve doğal yaşamın gerçekliği gözden kaçırılmış olur. Bazı derin ekolojistler insanı ve diğer varlıkları değer anlamında eşitlemeye çalışan biyosferik eşitlik düşüncesini, eşitliğin sadece değer bakımından değil, eyleme geçme, değiştirme ve dönüştürme kapasitesi bakımından da geçerli olduğunu iddia edecek kadar genişletmişlerdir. Bu şekilde bir kurgu da her varlığın sahip olduğu farklı kapasiteleri göz ardı etmeye ve bir yandan doğadaki çeşitliliği yok ederken bir yandan da insanın olumlu potansiyelini göz ardı ederek istemeden de baskılanmasına sebep olmaktadır.

Derin ekolojinin insana yönelik olumsuz bakışı en radikal ifadesini insan nüfusu konusunda geliştirilen görüşlerde bulmaktadır. Daha önce bahsedildiği gibi, derin ekolojinin sekiz ilkesinden dördüncüsü insan nüfusunun azaltılmasının hem insanlar hem de insan dışı varlıklar için daha iyi olacağını söylemektedir. Naess'in bu belirlemesinin doğrudan insan karşıtlığı olarak görülemeyeceği söylenebilirse de hem derin ekolojinin bazı taraftarları hem de derin ekolojinin nüfusa bakış açısının temelinde yer alan Thomas Malthus ve Paul Ehrlich gibi düşünürlerin iddiaları, derin ekolojinin insan karşıtı bir damar taşıdığını ortaya koymak için dayanak olarak gösterilmektedir. Nitekim Mellor'a göre, *“derin ekoloji için insanlık, doğal dünyadan daha değersiz-aslında doğal dünyayla olumsuz bir ilişki kurmuş- olarak algılanmakta; doğanın bir parçası olarak değil, doğanın karşısında bir şey olarak*

görülmektedir. Anti-hümanizm, derin ekolojinin omzunda bir hayalet gibi oturmakta ve kendisini nüfus kontrolü gibi sorunlarda açığa vurmaktadır.” (Mellor, 1993:104-105).

Derin ekoloji, nüfusun kontrol altına alınması gerektiği ilkesini temellendirirken Malthus'un yaygın olarak bilinen “kontrol edilmediği takdirde nüfusun geometrik olarak artarken, geçimliklerin/yiyeceklerin (subsistence) aritmetik olarak arttığı” iddiasını kullanmaktadır. Malthus bu iki eşitsiz gücün eşitlenmesi gerektiğini söylemektedir ve ona göre bu eşitleme çabası da nüfus üzerinde güçlü ve sürekli bir kontrolün uygulanması ile gerçekleştirilebilecektir (Malthus, 2014: 13). Neo-Malthusçu olarak kabul edilen Paul Ehrlich ise insan nüfusunun haddinden fazla olduğunu belirtmenin yanında bunun nasıl azaltılacağına dair de bazı önerilerde bulunmaktadır. Ona göre, bunun için iki çözüm yolu vardır: Birincisi doğum oranını azaltmak, ikincisi ise ölüm oranını artırmaktır (Ehrlich, 1968: 35). Ehrlich aile planlamasının nüfusun kontrol edilmesi için uygun bir araç olmadığını düşünmektedir. Hindistan ve Pakistan'daki doğum kontrol çalışmalarının sonuçlarına bakarak, kontrolü sağlamak için doğum oranlarını düşürmenin yetmeyeceğini; fakat doğum ve ölüm oranlarının en azından dengede olması gerektiğini belirtmektedir (Ehrlich, 1968: 83-84). Ehrlich için doğum oranlarının azaltılması yolunda üzerinde doğum kontrol mekanizmalarının kullanıldığı kişilerin rızası olup olmaması da önemli değildir. Nitekim Ehrlich, bazı Latin Amerikalı siyasetçiler tarafından ortaya atılan, ABD'nin Latin Amerikalılar'ı nüfus kontrol programı uygulamaya zorladığı iddiasına “Keşke öyle olsa” diyerek destek vermiştir (Ehrlich, 1968: 94). Ayrıca Ehrlich için ölüm oranını potansiyel olarak artıracak olan etmenler savaş, veba gibi salgın hastalıklar ve kıtlıktır. Ancak gelişen kamu sağlığı hizmetleri, ulaşım sistemleri ve tarım yöntemleri veba ve kıtlığın nüfus düzenleyicisi olarak ortaya çıkmasını neredeyse engellemektedir. Ama bir yandan da gelişen teknoloji savaşın potansiyel bir nüfus düzenleyicisi olarak ortaya çıkma ihtimalini artırmaktadır. Veba ve savaşın yokluğu durumunda ise açlık, ölüm oranlarını artıracak en önemli faktördür (Ehrlich, 1968: 69). Yani günümüzde yaşanan

kimi gelişmeler sonucu açlık, hastalıklar ve savaşlar nüfus azaltıcı etkilerini kaybetse de hala insan nüfusunun azaltılması noktasında kilit bir role sahiptirler.

Derin ekolojinin yukarıda bahsedilen bu nüfus politikalarına onay verdiğini gösteren en önemli örneklerden biri, Dave Foreman'dır. Bookchin Foreman'ın nüfus hakkındaki değerlendirmelerinin zalimliğe ve hatta faşizme varan bir yanı olduğunu düşünmektedir. Çünkü Foreman'a göre, doğanın kendi halinde dengesini bulmasına izin vermek yerine kendini besleyemeyen insanların aç kalmaları ve dahi ölmelerine engel olmak hatadır. Hatta insanın doğanın dengesine hadsizce yaptığı bir müdahaledir. Bir ülkenin başka bir ülkeye yardımı da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Bu yardım sorunu çözmeyeceği gibi yardım eden ülkenin kendi kaynaklarını başkalarına aktarması sebebiyle kendi içinde sorun yaşamaya başlamasına da sebep olacaktır (Bookchin, 1987: 5).

Bookchin Foreman'ın bu değerlendirmelerini şu soruları yönelterek eleştirmektedir. "Foreman'ın bahsettiği şekilde Afrika'da açlıkla mücadele eden insanları kendi haline bırakmayı öğütlerken onların topraklarını kendi haline bırakmayan sömürgecileri, maden şirketlerini, endüstriyel tarım şirketlerini de onları kendi haline bırakmaları için zorlayacak mıyız? Ya da ABD'nin sürekli ve belki de sistematik müdahalelerde bulunduğu Latin Amerika ülkelerinde yaşayan yerlileri yerinden eden şirketleri bu noktada nereye koymak gerekmektedir?" (Bookchin, 1987: 5) Bu sorular sosyo-ekonomik ve sosyo-politik bir yan taşımanın yanında derin ekolojinin tam da biyosferik eşitlik çerçevesinde içkin değere sahip olduğunu düşündüğü bir canlı olan insanın aslında yeri geldiğinde nasıl değersiz olarak görülebileceği ve yok olmasına izin verilebileceğini gözler önüne sermektedir. Bu durumda biyosferik eşitlik tam da bazı insanların görmezden gelinmesinin anahtarı olmaktadır.

Derin ekoloji içinde Foreman'ın yanında başka bazı düşünürler de insan nüfusunun azaltılması için kabul edilemeyecek çözümler önermiştir. Miss Ann Thropy mahlasıyla yazan Christopher Manes, AIDS'in nüfus kontrolünde kullanılması gerektiğini ve bunun için de

AIDS'e yönelik tedavi yöntemlerinin geliştirilmemesi gerektiğini söylemiştir (Garrard, 2017: 152-153). Stephen Elkins de derin ekolojinin taşıdığı antihümanist bakış açısı sebebiyle derin ekolojik perspektiften etkilenmiş ya da onu benimsemiş kimi ekolojist grupların Afrika'da açlıkla mücadele eden ve bu sebeple hayatını kaybeden insanların varlığını doğal dengenin bir parçası olarak görmeye eğilimli olduklarını belirtmiştir (Elkins, 1994: 83). İnsan karşıtlığı belki de en açık ifadesini doğa yazarı ve filozofu Edward Abbey'in "*Ben bir çingiraklı yılan yerine insan öldürmeyi tercih ederim*" (Çalgüner, 2003: 24) sözünde bulmaktadır. Benzer şekilde William Aiken'e göre de bugün insanların en önemli görev ve sorumluluklarından biri, kitlesel insan ölümlerine yol açacak kimi yol ve yöntemler bulmaktır (Ferry, 2000: 115-116).

Nüfus kontrolüne yönelik faşizan tutum ve görüşler Naess ve Sessions gibi derin ekolojistlere göre derin ekolojik görüşün kendine mal edilmemesi ve uç yorumlar olarak değerlendirilmesi gereken öznel görüşlerdir. Mary Mellor ve Stephen Elkins ise bu görüşe karşı çıkmakta ve söz konusu yorumların derin ekoloji yaklaşımının kendisinden doğduğunu ileri sürmektedir. Elkins'e göre, Fritjof Capra'nın geliştirdiği sistem teorisinden oldukça etkilenen derin ekoloji insanın doğa ile kurduğu ilişkide bu ilişkiyi tek taraflı olarak belirlediği fikrine o kadar kanalize olmaktadır ki, ekolojik krizin sorumlusu olarak bütün insanları görmek dışında bir seçeneği değerlendirmesi mümkün olmamaktadır. İnsanın doğayı belirlediği ilişkiyi tersine çevirmeye çalıştığı ve doğanın ilkelerini hakim kılmaya çalıştığı yerde de insanı göz ardı etmeye hatta yok etmeye kadar varan düşünceler tarafından kuşaltılmaya başlamaktadır. Dolayısıyla nüfus konusunda ortaya konan bu baskıcı ve faşizan yorumların az sayıda kişi tarafından ortaya atıldığını ve bu yorumların da onların öznel fikirleri olduğunu iddia etmek derin ekolojinin bizzat kendisinin sahip olduğu mizantropik yaklaşımı görmezden gelmek anlamına gelmektedir (Elkins, 1994: 75-83). Derin ekoloji taraftarları bilinçli bir körlük ile kendilerini bu gerçekten soyutlamaya çalışmaktadırlar. Ferry'e göre de, insan nüfusunu azaltmak için muhatapların rızasını aramaksızın onların çoğalmasını engellemeye çalışma ya

da halklar üzerinde baskı kurma fikirleri derin ekolojiden sapma değildir, fakat derin ekolojinin nüfus azaltma talebinde seçtiği yollardır (Ferry, 2000: 115-116).

İnsan ve insan nüfusuna ilişkin bu yorumlar insan dışı canlılar ve ortamın ekolojik tahribatından kategorik olarak insanın sorumlu tutulmasının neticesidir. Fakat verilen örneklerde görüldüğü gibi, kimi derin ekoloji taraftarlarının insan nüfusunu rıza dışı, baskıcı, hatta yok edici bir biçimde azaltma talebinin muhatapları daha çok Üçüncü Dünya ülkeleri olmak üzere yoksullardır. Mellor'a göre, nüfusun fazlalığı ve artışı yoksullara karşı bir koz olarak kullanılmaktadır (Mellor, 1993: 120). Bu açıdan bakıldığında derin ekolojinin insan karşıtlığı, belirli bir insan grubuna yönelmektedir. Bunlar çok uluslu şirket sahipleri değil de kendi toprağından sürülen çiftçiler ve köylüler; bugün ekonomik olarak geri kalmış bölgelerin geri kalmışlıklarında pay sahibi olan sömürgeci geçmişe sahip egemenler değil de, sömürgeciliğe uğramış ülkelerin insanlarıdır. Dolayısıyla derin ekoloji insan nüfusuna dair bu iddia ve görüşleriyle ekolojik tahribatın ve kıtlığın politik, ekonomik ve toplumsal nedenlerini gizlemekte ve hatta sorumluluğu dezavantajlı gruplara yüklemektedir. İdem'e göre, derin ekoloji insanı adeta yalnızca doğa yasalarına tabi bir tür olarak ele almakta ve onun toplumsallığını göz ardı etmektedir. Örneğin kıtlık gibi bir durum söz konusu olduğunda, bunun yiyecek azlığına karşı nüfus fazlalığı sebebiyle ortaya çıktığının iddia edilmesi, kıtlığın toplumsal ve politik nedenlerine girilmeden salt biyolojik bir mesele olarak ele alınması anlamına gelmektedir. (İdem, 2007: 16).

Kaçmaya çalıştığı insanmerkezcilikle mizantropi arasında salınan derin ekolojinin mizantropik yaklaşımı da insanmerkezcilikten bağımsız değildir. Bu mizantropi, doğayı araçsallaştıran üretim tarzı ve tüketim kültürü ile bunların taşıyıcılarına değil, yoksulluk ve açlıkla mücadele eden ve doğa tahribatında fazladan payı olmayan, sınıfsal olarak dezavantajlı kesimlere yönelmiştir.

Bu eleştiriler ışığında derin ekolojinin doğa tasarımının ortaya çıkardığı açmazları çözmek nasıl mümkün olabilir? Bu açmazların biyosferik eşitlik ilkesinden ya da onun belirli bir biçimde okunmasından kaynaklandığından hareket ederek soruyu şöyle de sorabiliriz: Biyosferik eşitlik ilkesini insanmerkezciliğe ve/veya mizantropiye savrulmaksızın temellendirme ve savunma olanağımız var mıdır? Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, biyosferik eşitlik, doğadaki insan ve insan dışı tüm varlıkların içkin değerini varsaymaktadır. Bu varsayım insanmerkezciliğe, yani doğanın insan yararı için araçsallaştırılmasına bir karşı çıkış niteliğindedir. Öte yandan tüm doğanın içkin değer kavramı temelinde eşitlenmesi, insanmerkezci bakış açısından kaçınmak için yeterli ve hatta elverişli değildir, çünkü ekomerkezci bir perspektife ulaşmak için gösterilen bu çaba çerçevesinde aslında doğaya değer atfeden insanın kendisidir. Bu açmazı ortadan kaldırmak üzere kendini gerçekleştirme kavramına başvurduğumuzda, yani insanı doğayla olan bütünlüğünü kendi bireysel benliğini aşarak kavramaya çağırdığımızda da insana ait özellikler üzerinden düşünmeye devam etme ve tüm doğayı insansılaştırma gibi bir açmazla karşı karşıya kalırız. O halde insanın doğayı değerlendirdiğini kabul ederek insanın bazı yapıp ettikleriyle barışmaya çalışmak gerekmektedir. Zira, insanın doğayla kurduğu her değiştirici ve dönüştürücü ilişki doğa üzerinde tahakküm kurduğu anlamına gelmemektedir. Bu ilişki biçimi bir zorunluluk değil, tercihtir ve doğayla uyumlu bir yaşam tercih edilebilir. Sonuçta etiğin ve değer atfetme sürecinin insana özgü olduğunu kabul etmek ve biyosferik eşitlik ilkesini bu çerçevede yeniden düşünmek gerekmektedir. Başka bir deyişle, biyosferik eşitliği doğadaki tüm varlıkların içkin bir değeri olduğunu varsayan ve bu temelde de doğaya yönelik araçsalcı bakışı reddeden bir ilke olarak benimsememiz ve hayata geçirmemiz mümkündür.

Mizantropiden ve bunun kimi derin ekolojistlerde görüldüğü gibi özellikle dezavantajlı gruplara yönelmesinden kaçınmanın yoluysa doğanın karşı karşıya kaldığı yıkımın politik ve ekonomik kaynaklarına odaklanmak olabilir. Zaten derin ekolojistlerin kabul etmesi gereken

sekiz ilkeden altıncısı ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkileyen politikaların değişmesi gerektiğini söylemektedir. Ancak bazı düşünürler etik alanı pratik yaşamı göz ardı ederek değerlendirmeye çalışmışlardır ki bu yüzden yaşamın gerçeklikleriyle bağları kopmuş ve bu kopuş da doğaya değer vermek adı altında bazı insanları değersizleştirmeye sebep olmuştur. O halde derin ekolojistler etik alanı ekonomik ve politik alan ve gerçeklerle ötüştürerek yeniden değerlendirmelidir.

4.1.2. İkinci Doğadan İnsanmerkezciliğe: Toplumsal Ekoloji

Doğanın ne olduğu, nasıl tanımlandığı toplumsal ekoloji için de kilit önemdedir ve onun politik, ekonomik, toplumsal yaşama dair kurgusunun merkezinde yer almaktadır. Daha önce bahsedildiği gibi Bookchin'e göre doğa, uzun, aynı zamanda farklılaşma ve çeşitlenmeler ile dolu evrimsel bir gelişme sürecidir. Bu süreç de cansızdan canlıya ve en sonunda toplumsal olana doğru ilerlemektedir (Bookchin, 2015c: 23). Ona göre, evrim doğanın yaptığı bir şey değildir, doğa evrimdir. Ancak Bookchin doğaya dair bakışının teleolojik olmadığını ısrarla vurgulamaya çalışmaktadır. Doğanın bir şeye "yönelebilir" olduğunu kabul etmekle birlikte onun ne katı bir şekilde nasıl sonuçlanacağı başından belli olan bir yapıda ne de her şeyin tamamen tesadüf eseri olduğu bir yapıda olduğunu düşünmektedir (Humphrey, 2000: 255). Doğa ve onun her bir parçası potansiyeller taşımaktadır. Bir sürece sahip olmak yerine sürecin kendisi olan doğal varlıklar potansiyellikleri çerçevesinde oluşmaktadır. İşte bu potansiyellikler doğanın teleolojik olmadığını göstergesidir. Nitekim potansiyelikler bir şeyin ne olacağını değil, o şeyin oluşumunda sayısız farklı varsayımsal etkenin var olduğunu anlatmaktadır. Bu bağlamda sonucu baştan öngörmek mümkün değildir. Zira bir şeyin potansiyelliği onun oluşum sürecinde, etkenlerden birinin süreci bambaşka bir yöne çevirebileceğini ortaya koymaktadır. Bu süreci bambaşka bir yöne çevirecek farklı durumlar da yaşanabilir. Burada sayısız ihtimalden söz edilebilir. İşte bu potansiyellikler doğadaki farklılığı ve çeşitliliği

oluşturmaktadır. Her bir varlık binlerce farklı varsayımsal etkenin oluşum süreçlerini etkilediği benzersiz bir süreçten geçmektedir. Sonuçta her biri kendi potansiyeli çerçevesinde kendisini bir diğerinden farklı şekilde oluşturmaktadır.

Bu evrimsel gelişme sürecinde Bookchin insanı doğadan ayırmadan özel bir yere koymaktadır. Hatırlanacağı gibi bu uzun ve farklılaşma dolu süreci anlatırken de Bookchin doğa hakkında sınıflandırmalar yapmaktadır. Buna göre, insan dışı doğa birinci doğayı ifade ederken, ikinci doğa insanın dahil olduğu toplumsallaşmayı anlatmaktadır. Bu sınıflandırmayı yaparken de bahsi geçen iki doğa arasında bir kopukluk değil, süreklilik olduğunu varsaymaktadır. Bu anlamda doğa hem biyolojik hem de toplumsal bir gelişim göstermektedir. Birinci ve ikinci doğa arasındaki sürekliliği sağlayan ana aktör de doğanın evrimsel gelişimi sonucu elde ettiği akıl, beceri, değiştirme ve dönüştürme kapasitesiyle insandır (Bookchin, 2015c: 51). Bookchin için insanın doğa içindeki özgüllüğü burada ortaya çıkmaktadır. İnsan dışında doğanın başka hiçbir bileşeni ikinci doğayı yaratma potansiyeline sahip değildir. İnsan doğadaki diğer varlıkların sahip olmadığı kendine özgü potansiyelini kullanarak ikinci bir doğa, yani toplumsal olanı yaratmıştır. Bookchin'e göre, insanın kurduğu bu doğa onun birinci doğa ile olan ilişkisini de belirlemektedir. Bugün doğa ile kurduğumuz ilişki tıpkı kendi aramızda kurduğumuz tahakkümcü ilişki gibidir. İnsan doğanın diğer bileşenlerini yalnızca kendi yararı için kullanmaya, onu tahrip etme pahasına ondan ihtiyacı olandan fazlasını almaya çalışmaktadır. Ancak daha önce bahsedildiği gibi, bu bir zorunluluk değil, tercihtir. Nitekim potansiyeli sebebiyle insan doğayla eşitlikçi bir ilişki de kurabilir ki toplumsal ekoloji de bu ilişkinin imkanını göstermeye çalışmaktadır. Peki bunu kurmak nasıl mümkün olacaktır? İşte burada toplumsal ekolojinin insana doğada ayırdığı yer ve yüklediği sorumluluk devreye girmektedir. Bookchin'in "tamamlayıcılık etiği" olarak adlandırdığı bu yaklaşım, tahakkümcü ilişkinin yerine doğa ile insan arasında tamamlayıcı bir ilişki kurmaya çalışmaktadır. Etik bir tutuma sahip olan yegane varlık olarak insan doğanın bütünlüğünü ve devamlılığını sağlayacak

ilişki ağları örmeyi kendine görev edinmelidir. İnsanlar hem kendi aralarında hem de doğa ile kurdukları ilişkide bir diğerinin yaşamını sürdürmesini destekleyecek, farklılığın ve çeşitliliğin korunmasını sağlayacak bir tutum takınmalı ve toplumsal kurumlarla da bu durumu desteklemelidir (Bookchin, 2015c: 42).

Bookchin'in doğa tasarımının insanı ve doğayı karşı karşıya getirmediği açıktır. Bookchin hem kimi derin ekoloji düşünürlerinin içine düştüğü “insanlardan korunması gereken doğa” anlayışından hem de bugün çevreciliğin sahip olduğu “gelecek kuşakların da faydalanması için kaynakları verimli kullanma” anlayışından sıyrılmayı başarmaktadır. Bir yandan insan ve doğa arasında sürekliliği sağlarken bir yandan da insanın tam da doğası gereği doğa içinde özellikli bir yeri olduğunu vurgulamaktadır. Yine de doğa tasarımının kimi açılardan eleştirilebileceğini söylemek gerekmektedir.

Bookchin geliştirdiği bu doğa tasavvuru ile bir bakıma insan dışındaki doğanın kendi iç ilişkilerini ve dinamiğini göz ardı etmiş olmaktadır. Doğada uyum ve birliktelik söz konusu olduğu kadar gerilim ve çatışma da vardır ve kimi zaman bu insanların müdahalesi ve dahli dışında gerçekleşmektedir. Ancak toplumsal ekoloji insanın doğadaki yerine o kadar odaklanmış durumdadır ki, insan dışı doğanın kendi iç ilişkilerine dair herhangi bir söz söylememektedir. Dahası insanın insan üzerindeki tahakkümünün insanın doğa üzerindeki tahakkümüne sebep olduğunu iddia etmektedir. Bu iddia insan dışı doğa ile insan arasındaki sürekliliği gösteriyor olsa da aynı zamanda insanlar arasındaki ilişkilerin doğaya birebir yansıdığı gibi bir iddiayı da örtük olarak içermektedir. Doğa varsayılan karşılıklı ilişkinin aktif bir parçası değil, adeta maruz kalanı gibidir. Ancak insan dışı doğa insanın yaptığı eylemler karşısında her zaman pasif kalmamakta, kendi potansiyeli çerçevesinde cevaplar vermektedir. Örneğin inşaat amacıyla dere yataklarının kurutulması sonucu gerçekleşen afetleri bu bağlamda düşünebiliriz. Ya da şu an içinden geçtiğimiz COVID-19 salgını sebebiyle insanların eve kapanmasıyla pek çok ülkede insan dışı varlıklar işgal edilen yaşam alanlarına geri

dönmektedir. İtalya’da kuğular yaşam alanları olan kanallara geri dönüş bulunmaktadır. Yani birinci doğa bir şekilde sadece bir şeye maruz kalan değildir; o, insan ile olan ilişkisinde yeri geldiğinde savunan, direnen, yeri geldiğinde de atağa geçen aktif bir birleşendir. İnsan dışı doğanın kendi içinde bir işleyişi, canlı türleri ve diğer varlıkları arasında da insandan bağımsız bir ilişki vardır ve bu ilişki her zaman insanlar arası ilişkiler bağlanımda okunamaz.

O halde toplumsal ekoloji insan dışı doğaya yönelik tatmin edici bir ekolojik perspektif sunmaktan uzak görünmektedir. Bu, toplumsal ekolojinin ekolojik sorunları kendi başına bir fenomen olarak değerlendirmemesinden ve toplumsal sorunlar çözüme kavuşturulmadan ekolojik sorunların çözülemeyeceğini örtük olarak varsaymasından kaynaklanıyor olabilir. Toplumsal ekoloji birinci doğa ve ikinci doğa kavramları çerçevesinde doğa ile insan arasında bir süreklilik kurmaktadır. Ancak bir yandan toplumdaki tahakküm ilişkilerine son verilmeksizin doğa üzerindeki tahakkümün aşılamayacağını iddia ederek, diğer yandan insan dışı doğanın, yani birinci doğanın işleyişine dair bir perspektif sunmayarak birinci doğayı pasif bir bileşen konumuna indirgemektedir. Bu da baştan varsaydığı süreklilik fikrini zan altında bırakmaktadır.

Derin ekoloji tüm sorunlarına rağmen ekomerkezcilik kavrayışıyla insanmerkezci bir doğa kavrayışına karşı çıkarkan toplumsal ekolojinin böyle bir kavrayış geliştirmedeği söylenebilir. Ancak bu toplumsal ekolojinin çevrecilik gibi katı bir insanmerkezciliğin içine düştüğü anlamına da gelmemektedir. Nitekim Bookchin her ne kadar Aydınlanmanın insan aklına olan güven, bilimsel gelişme gibi değerlerine önem verdiğini ve onları savunduğunu söylese de, bu insanın çıkarı için başka her şeyin feda edilebileceği anlamına gelmemektedir. İnsanın merkezinde olmadığı bir doğa tasarımı kurgulamak, toplumsal ekoloji için mümkün değildir. Ancak doğayla uyumlu bir toplumsal yaşam kurgulamak, tam da insanın kendi potansiyeli çerçevesinde gerçekleştirebileceği ve hatta tamamlayıcılık etiği çerçevesinde gerçekleştirmesi gereken bir şeydir. Aynı şekilde insan dışındaki varlıklar da kendi

potansiyelleri çerçevesinde doğa içinde varlıklarını sürdüreceklerdir. O halde insanın doğanın diğer bileşenleri karşısında doğası gereği ayrıcalıklı bir konumu olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Derin ekoloji bunu reddetmeye çalışırken toplumsal ekoloji bunu tam da kurguladığı doğa tasarımıyla kabul etmektedir. Dolayısıyla toplumsal ekolojinin tam da bu bağlamda insanmerkezci bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Burada belki de Andrew Dobson'ın daha önce bahsedilen iki farklı insanmerkezcilik yaklaşımını hatırlamak gerekmektedir. Güçlü ve zayıf olmak üzere iki farklı anlamı olan insanmerkezcilikten güçlü olanı diğer her şeyin insanın kullanımı için bir araç olduğunu söylerken zayıf insanmerkezcilik insan olmanın kaçınılmaz bir özelliği olarak insanın doğası gereği diğer canlılardan daha fazla sahip olduğu değiştirme, dönüştürme ve eyleme kapasitesini vurgular. (Dobson, 2016: 82-83). Bu anlamda toplumsal ekolojinin zayıf insanmerkezciliği benimsediğini söylemek gerekmektedir.

4.2. DOĞA TASARIMINDAN TOPLUM TASARIMINA

Hem derin ekoloji hem de toplumsal ekoloji sanayi kapitalizminin beraberinde getirdiği insan-doğa ilişkisine karşı ortaya koydukları doğa tasarımlarında, insan ve doğa arasındaki ilişkinin karşılıklılığına ve sürekliliğine vurgu yaparak insanın doğa üzerindeki tahakkümüne dayanan ilişkiye bir alternatif sunmaya çalışmıştır. Bu alternatif doğa tasarımları belirli bir toplum tasarımını da içermektedir. İki ekolojik düşüncenin toplum kurguları arasında çok önemli benzerlikler vardır. En önemli benzerliklerden biri, her ikisinin de bu tasarımlarını bugünden yarına hayata geçirecek devrimci bir perspektif sunmamaları, bugün var olan toplumsal düzenin sorunlarını, açmazlarını ortaya koyup bunların nasıl aşılabileceği konusunda rehberlik etmekle yetinmeleridir. Dolayısıyla önerdikleri toplum modeli ekolojik bir toplumun sil baştan nasıl kurulabileceğine değil, bu toplumun nasıl bir toplum olması gerektiğine dair tasarımlara karşılık gelmektedir. Öte yandan derin ekoloji ile kıyaslandığında toplumsal

ekolojinin daha incelikli ve detaylı bir toplum tasarımı ortaya koymaya çalıştığını ileri sürmek mümkündür.

4.2.1. Derin Ekolojinin Ekolojik Toplumu

Derin ekolojinin sekiz temel ilkesinden altıncısı insanların ekonomik, teknolojik ve ideolojik tutumlarını şekillendiren politikaların değiştirilmesi gereğine işaret etmektedir. Bu değişikliklerin de şu anda var olan düzenden çok daha farklı bir düzeni ortaya koyacağını iddia etmektedirler. Yani derin ekoloji köklerinde Aydınlanma ve sanayi kapitalizminin yattığı ekonomik ve politik düzeni eleştirmekte ve onun değiştirilmesi gerektiğini söylemektedir. Buradan hareketle derin ekolojinin eleştirdiğine mutlak bir alternatif sunma iddiasında olmadığı ileri sürülebilir. Öte yandan daha önce değindiğimiz temel ilkelerine bakıldığında, sekizinci ilkenin tam da bir alternatif sunma ya da geliştirmeyi bir hedef olarak ortaya koyduğu görülecektir. Buna göre; “sayılan temel maddeleri onaylayanlar dolaylı ya da dolaysız olarak bu gerekli değişiklikleri uygulamaya çalışmak gibi bir zorunluluğa sahiptir.”. Yani derin ekoloji, eleştirmekle sınırlı kalmaz. Kendine eleştirdiğine bir alternatif sunmak ve hatta bu alternatifi hayata geçirmek sorumluluğunu yüklemektedir.

Derin ekolojinin toplum tasarımı bireylerin kişisel bilinçlenmesine oldukça bağlıdır. Hatırlanacağı gibi “Benlik”in oluşumu her bir kişinin kendi benliğini aşarak diğerleriyle bütünleşmesini ve tamamlanmasını içeren bir süreçtir. Dolayısıyla “Benlik” oluşumu, insanın doğanın diğer bileşenleriyle olduğu kadar hem cinsleriyle de bütünleştiği bir sürece karşılık gelmektedir. Benliğe katılımın araçlarından biri olarak önerilen gönüllü sadelik de öncelikle bireysel düzlemde hayata geçirilecektir. Buna göre, etik bir tutum olduğu kadar ekonomik bir tutum da olan gönüllü sadelik fazla ve gereksiz tüketimin önüne geçerek insanların metaya olan duygusal ve maddi bağımlılığını sınırlandırmak ve azla daha kaliteli bir yaşam sürmeyi öğretmeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla kendini gerçekleştirme ve Benliğe katılma gibi gönüllü

sadeliğın de temelde bireysel bir çabaya bağı olduğu vurgulanmakta ve bu çabanın toplumsal bir fenomene dönüşmesi umulmaktadır. Adeta her bir bireyin aynı bilince, aynı zamanda erişmesi ve böylece toplumsal dönüşümün tamamlanması beklenmektedir. Öte yandan bunun başarılmasının garantisi yok gibidir. Bireyselliğe yapılan bu vurgu, başka bir deyişle bireyin bilinçlenmesine yönelik güven, toplum tasarımı açısından bazı sorunlar doğurmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle derin ekoloji, herkesin benzer süreçlerden geçerek arzulanan ekolojik bilince ulaşacağını varsaymakta ve idealleştirdiği toplumun olanağını bu varsayıma dayandırmaktadır.

Biyosferik eşitlik ilkesi derin ekolojinin doğa tasarımını belirlediği gibi toplum tasarımını da belirlemektedir. Buna göre, örneğin gönüllü sadelik insanın diğerkamılığına, vicdanına, düşünceliğine bağlanan bir davranış ilkesi olarak ortaya konmakta, insana atfedilen tüm bu özellikler, insanın doğadaki her varlığın kendinde bir değeri olduğu bilincine sahip olmasına dayandırılmaktadır. Dolayısıyla gönüllü sadelik çerçevesinde insanların ihtiyaçları kadarı ile yetinmeleri öngörülmekte, insanın bunun ötesinde tutku ve arzuları olabileceği göz ardı edilmektedir. Bu, insanın diğer canlılardan farklı bir toplumsallaşma sürecinden geçtiğinin göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. Bunun gerisinde ise içkin değer varsayımına dayanan biyosferik eşitliğin, insan ve doğanın diğer varlıkları arasında insana özgü özellikler ve potansiyelin yok sayılmasına varacak bir eşitlik biçiminde kavranması yatmaktadır. Bu göz ardı ediş tam da biyosferik eşitlik çerçevesinde insan ile diğer canlıları eşitlemeye çalışmayı hatırlatmaktadır. Oysa daha önce de vurguladığımız gibi, insanın toplumsallaşma sürecini ve bu süreçte edindiği, kendisini doğanın diğer bileşenlerinden farklılaştıran nitelikleri yok saymadan da ekolojik bir doğa ve toplum tasarımına ulaşmak mümkün olabilir.

Ekonomik anlamda kendi kendine yeten ve doğa ile uyumlu sınırlara sahip ekolojik bir toplum tasarlayan derin ekoloji, bu toplumun doğrudan demokrasi ile yönetilen biyobölgelerden oluşmasını ve biyobölgelerin özerklikleri korunarak birbirine bağlanmasını öngörmektedir. Bu birbirine bağlanmanın da yereli denetleyecek ulusal, ulusalı denetleyecek

bölgesel ve bölgeseli denetleyecek uluslararası örgütlenmeler sayesinde katmanlı bir şekilde oluşturulması planlanmaktadır. Ancak derin ekolojinin ekolojik toplum kurgusu bu çerçevenin ötesinde detaylandırılmamıştır. Bu da, doğrudan demokrasiye dayalı biyobölgelerden oluşacağı söylenen toplumun iç ilişkileri ve doğayla ilişkilerinde hedeflenen eşitliğin ve özgürlüğün nasıl tesis edileceğine dair bir dizi soruyu beraberinde getirmektedir. Derin ekolojinin doğa tasarımının merkezinde yer alan biyosferik eşitliğin daha önce vurguladığımız mizantropik yorumlarının bu toplum tasarımında nasıl bir payı ve etkisi olacaktır? Derin ekolojinin üzerinde önemle durduğu nüfus artışı sorunu nasıl çözülecektir? Temel birimler olan biyobölgelerde bu konularda verilecek kararların kapsamı ve sınırları nereye kadar uzanmaktadır? Ekolojik ideallerin Nazi Almanyasında olduğu gibi ekofaşizme kayması nasıl engellenecektir?

Derin ekolojinin sistematik, doğa tasarımıyla uyumlu, bütünlüklü bir toplum tasarımı ortaya koyduğunu iddia etmek güçtür. Öte yandan bu yaklaşımın bize toplum tasarımına ilişkin sunduklarını veri aldığımızda onun, kapitalist sistemi eleştirme konusundaki çekingenliği, politik ve ideolojik bir dönüşüm üzerine odaklanmak yerine manevi ve bireysel bir dönüşüme öncelik vermesi ve insan ile insan dışı doğa arasındaki ilişkiyi kurgularken insanın gerek doğal gerekse toplumsal gelişim sürecinde elde ettiği özellikleri ağırlıklı olarak doğa karşıtı özellikler olarak ele alması nedeniyle problemlili olduğunu söylemek mümkündür.

4.2.2. Toplumsal Ekoloji: Tahakkümcü Toplumdan Özgürlükçü Topluma

Toplumsal ekolojinin toplum tasarımı doğa tasarımından bağımsız değildir, zira daha önce vurgulandığı gibi doğa ve toplum arasında bir süreklilikten söz edilmektedir. Bu sürekliliği toplum tasarımı anlamında gösteren en önemli belirlemelerden biri potansiyelliklerdir. Bookchin insanın toplumsal yaşamının geldiği noktanın tahakkümün egemen olduğu ilişki biçimi üzerine kurulduğunu düşünmektedir. Bugün toplumlar insanların hayatın farklı alanlarında birbirleri arasında kurdukları tahakkümcü ilişkiyi sürdürmelerini

sağlayacak şekilde dizayn edilmiştir. Bu tahakkümcü ilişki politik, toplumsal, etik ve ekonomik hayatın içine oldukça yerleşmiş durumdadır. Ancak Bookchin toplumların bugün içinde bulunduğu bu durumu tarihsel gelişimin zorunlu bir aşaması olarak görmemektedir. Bookchin'in potansiyelliklere dönük vurgusu ve anlayışı, bugünün toplumunun özgürlükçü bir toplum da olabileceğine ve/veya özgürlükçü bir toplumun yaratılmasının olanaklı olduğuna işaret etmektedir. Akıl sahibi olma, etik geliştirme ve dayanışmacılık gibi özellikleri veri alındığında insanların, eşitlikçi ilişkilere dayalı bir toplum kurmalarının önünde hiçbir engel yoktur. Yalnızca sahip olunan bu potansiyeli harekete geçirecek şartlara, kişilere ve ilkelere ihtiyaç vardır. Bugün içinde yaşadığımız toplum yönetim ilkeleri, üretim ve tüketim ilkeleri açısından kısıtlayıcı, baskıcı, sömürüye dayanan bir düzene karşılık geliyor olsa da, özgürlükçü, “eşitsizlerin eşitliğinin” gözetildiği, dayanışmacı ilkelerin benimsendiği başka bir toplumun ortaya çıkışının imkanını da içinde taşımaktadır.

Toplumsal ekolojinin toplum tasarımına yönelik oldukça farklı fikirler vardır. Kimileri toplumsal ekolojinin toplumunu bir ütopya, gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir hayal olarak görürken kimileri Bookchin'in toplum tasarımının dar bir çerçeveye sıkıştığını söylemektedir. Bu iddialara karşı onun tasarımını başka bir toplumun yaratılması imkanına işaret etmesi bakımından olumlayan görüşler de mevcuttur. Orçun İmga, Bookchin'in hem doğayla kurulan ilişki hem de toplumsal ilişkiler düzleminde mevcut durumu eleştirerek geliştirdiği toplum tasarımının ütöpik olduğunu ve bir ölçüde de “toplum mühendisliği” içerdiğini iddia ederek bu tasarımın siyaseten liberal, özgürlükçü olmadığını ileri sürmektedir. (İmga, 2017: 183). Kendisi de eski bir toplumsal ekolojist olan John Clark ise Bookchin'in toplumsal ekolojisinin ekolojik, komüniter ve katılımcı demokratik bir proje için ilham olabileceğini düşünmekle beraber Bookchin'in bu ekolojik politikayı dünyanın her yerinde her zaman hayata geçirilebilir olduğunu varsaydığı özgürlükçü yerel yöneticilik tasarımına sıkıştırmasını sorunlu bulmaktadır (Clark, 1998: 182). Clark pratikte bu tasarımın yerel

meclisler, konfederal konsey, beledi ekonomi ayaklarının hayata geçirilmesinin önünde engeller olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Bookchin özgürlükçü yerel yönetimlerin “vatandaşlarını” yeterince tanımlamamış, beledi ekonomiden tam olarak ne kastettiğini açıkça anlatmamış, meclislerde karar alma sürecinin fazlaca uzamasına nasıl engel olacağına dair bir açıklama sunmamış, iki yerel yönetim arasında çıkabilecek olan çatışmaları hesaba katmamış ve binlerce delegeden oluşacak olan konfederal konseyin nasıl toplanacağı, karar alacağına dair bir öngöründe de bulunmamıştır (Clark, 1998: 146-180). Bookchin’in sadece bir teorisyen değil de aktivist yönü göz önüne alındığında, Clark’ın bu eleştirisinin tümüyle anlamsız olmadığı düşünülebilir. Öte yandan daha önce de vurguladığımız gibi, Bookchin’in amacı kurguladığı bu topluma nasıl geçiş yapılacağına dair bir yol haritası sunmaktan ziyade ekolojik bir toplum tasarımının imkanına işaret etme çabasıdır.

Bookchin’in toplum tasarımına eleştirel yaklaşanların yanında bu tasarımın anlamlı ve ufuk açıcı olduğunu düşünenler de vardır. Bookchin’in yazılarından derlenen “Geleceğin Devrimi” kitabının önsözünü yazan Ursula Le Guin Bookchin’in “gerçekçi bir ümidin peşinden koştuğunu” söylemektedir. Val Plumwood da Bookchin’in insan-doğa arasındaki ilişkiyi açıklarken sorunlu bir tutum takındığını düşünse de toplum tasarımının toplumsal hiyerarşi ve piyasa toplumuna yönelik önemli eleştiriler içerdiğini ve radikal bir gelenekten yola çıkarak tutarlı bir özgürlükçü perspektife sahip olduğunu düşünmektedir (Plumwood, 2004: 26).

Bookchin’in toplum tasarımına yönelik bahsedilen farklı yaklaşımlar ışığında bu tez için bu tasarımın en kıymetli yönü, insanlar arası ve doğa-insan arasındaki tahakkümcü ilişkiyi ortadan kaldırmak için sunduğu olanaklardır. Bu olanağın en önemli ayağı özgürlükçü yerel yöneticilik ve onun getirdiği demokrasi, ekonomi ve politika anlayışlarında bulunabilir. Hatırlatmak gerekirse, özgürlükçü yerel yöneticilik çok büyük olmayan olmayan ve doğa ile uyumlu olarak çizilmiş sınırlar çerçevesinde kurulan kentlerde, her bir kentin doğrudan demokrasi çerçevesinde halk meclisleri tarafından yönetildiği ve bu kentlerin de her birinin

özerkliğini kaybetmeden konfederal yapıya katıldığı bir ekolojik toplum kurgusudur. Doğrudan demokrasi ile yönetilen halk meclisleri burada tahakkümün ortadan kaldırılması için en önemli unsur olarak görülmektedir. Bookchin devlet gibi büyük, hantal, baskıcı ve insanların iradelerini tam anlamıyla ortaya koyamadıkları, karar alma mekanizmasına ulaşamadıkları bir örgütlenme modeli yerine daha küçük, katılmak isteyen herkesin doğrudan karar alma mekanizmasına herhangi bir engelleme ile karşılaşmadan katıldığı bir meclis modeli tasarlamaktadır. Bu meclislerde alınacak kararların genel çıkar doğrultusunda ve ortak alınması gerektiğini söylemektedir. Bu tasarı öncelikle insanların her birinin değerinin iradesine değer vermesi sebebiyle insanlar arasında eşitlikçi ilişkilerin kurulması için bir adımdır. Aynı şekilde isteyen herkesin karar alma süreçlerine katılması, alınan kararların benimsenmesi ve toplumsal birlikteliğin sağlanması açısından da önemlidir. Öte yandan Bookchin'in kararların genel çıkar doğrultusunda ve isteyen herkesin katılımıyla alınmasına yaptığı vurgu, farklı ihtiyaçları olan kesimlerin, örneğin dezavantajlı kişi ve grupların bir araya gelerek özgül ihtiyaçları doğrultusunda kararlar alınması için mücadele etmesinin istenir bir durum olup olmadığı, genel çıkar fikriyle çelişip çelişmediği sorusunu akla getirmektedir. Bookchin karar alma mekanizmasına ilişkin tasarımında bu soruya açık bir yanıt vermese de tahakkümcü ilişkilere dönük eleştirisi onun toplum tasarımının merkezinde yer aldığından, özgürlükçü yerel yöneticiliğin farklı toplumsal grupların örgütlenerek özgül hak taleplerinde bulunma ve bu doğrultuda karar alınması için mücadele etme özgürlüklerini dışladığını düşünmek için de açık bir neden yoktur. Bu meclislerde yalnızca kadınları, gençleri, yaşlıları, eşcinsel bireyleri ve diğer toplumsal grupları ilgilendiren sosyal politikaların üretilmesi mümkündür. Bu kararı yalnızca ilgililerin kendi özgül durumlarını değerlendirerek, kendi aralarında tartışarak almaları, toplumsal dezavantajlarını aşmaları ve “eşitsizlerin eşitlenmesi” için önemli bir adım olacaktır. Dolayısıyla halk meclisleri hem halkın bütününe ilgilendiren kararların ortaklaşa

alınacağı, hem de farklı toplumsal grupların özgül çıkarlarının gözetileceği platformlar olarak düşünülebilir.

İnsanlar arasındaki tahakkümcü ilişkileri aşır eşitlikçi ilişkiler kurmak için önemli bir adım olan halk meclisleri, insan ile doğa arasındaki tahakkümcü ilişkinin dönüşmesi için de anahtar olabilir. Bu meclislerde insanlar kendi yaşam alanları ve doğa ile girecekleri ilişkiyi yine kendileri belirleyecektir. Bugün ulusal meclislerde yerel halkı ilgilendiren pek çok kararın, o karardan hiç etkilenmeyecek kişiler tarafından alındığı düşünüldüğünde, yerel meclislerin, insanların kendi yaşam alanlarına ilişkin doğru ve etkili kararlar alabilmeleri bakımından çok daha elverişli olduğu söylenebilir. Bu mekanizma insanlara, yaşam alanlarına dair aldıkları kararların takipçisi olma fırsatını da sunduğundan, doğa ile kurdukları ilişkide yıkıcılık ve tahakküm yerine uyum ve dayanışmayı esas almaları için bir motivasyon da sağlayacaktır. Gerçekten de yerel halkların kendi yaşam alanları ve doğa için verdiği mücadele örnekleri oldukça fazladır. Türkiye’de bunun en bilinen örneklerinden biri Bergama köylülerinin siyanürle altın arama çalışmalarına ve altın madeni açılmasına karşı verdikleri mücadeledir. Yırca köylülerinin termik santrale karşı verdikleri mücadele, Karadeniz bölgesinde kurulması planlanan Hidroelektrik Santralleri’ne (HES) karşı verilen yerel mücadelenin zamanla genişleyerek ülke çapına yayılması gibi örnekler yerel halkın kendi yaşam alanları ve buldukları bölgenin doğasıyla kurdukları karşılıklı ve dayanışmacı ilişkiyi göstermektedir. Yerel birimlere Bookchin’in tasarladığı ölçüde özerklik tanındığında ve doğrudan demokrasi uygulamaları hayata geçirildiğinde doğayla daha eşitlikçi bir ilişki kurma imkanının doğduğunu bugünkü Ovacık Belediyesi ve 1979-1980 yılları arasındaki Fatsa Belediyesi örneklerinde görmek mümkün olabilir. Ovacık belediyesi özellikle ekonomik anlamda halkın yerel üretime katılmasını sağlamak, aynı zamanda iş imkanı yaratmak ve ekilmeden duran toprakları üretime kazandırmak için hamleler yapmıştır. Yeniden canlandırmaya çalıştığı ekolojik ve geleneksel tarım faaliyetini aynı zamanda toprak ve insan arasında kopan bağı yeniden canlandırmak için

kullanmaktadır (H/Tunceliovacik, 2019). Fatsa’da 1979 yılında halkın aldığı kararların belediye meclisi ve encümeni tarafından uygulanması esasına dayalı olarak mahallelerde halk komiteleri kurulmuştur. Bu komitelerin halkın aldığı kararları uygulaması, halkın temel ihtiyaçlarının rayiç fiyatlar üzerinden eşit bir şekilde karşılanmasını sağlamaları, mahallelerin her türlü altyapı sorunun çözümünde söz ve karar sahibi olması öngörülmüştür. (Aksakal, 1989: 135). Elbette bu örneklerin Bookchin’in tasarımıyla bire bir örtüştüğü söylenemez. Ancak bu örnekler yerel özerklik sağlandığında yerel yönetimlerin hem insanlar arasında hem de insan ile doğa arasında daha eşitlikçi ve dayanışmacı ilişkiler kurulabileceğini göstermeleri bakımından son derece önemlidir.

Bookchin’in toplum tasarımının önemli bir ayağını da akılcı ilkelerin benimsenmesini sağlayacak eğitim fikri oluşturmaktadır. Daha önce de vurguladığımız gibi, Bookchin ekolojik toplumun aynı zamanda akılcı bir toplum olduğunu düşünmektedir. Bu toplumun hayata geçirilebilmesi için her yurttaş, baskı ve tahakküme karşı eleştirel olmasını ve böylece karar alma sürecine katılabilecek yetkinliğe ulaşmasını sağlayacak, yani kendisine yurttaş olmanın erdemlerini kazandıracak bir eğitim almalıdır (Biehl, 2016:95-96). Antik Yunan’daki ismiyle “paideia” yurttaşlığın temel ilkelerinin nasıl olması gerektiğine dair bir çerçeve çizmektedir. Bookchin burada Antik Yunan’daki paideia’yı örnek göstermekte, yurttaşlığın temel ilkelerinin çerçevesinin çizildiği ve aktarıldığı bu eğitim sürecinde yurttaşlara ekolojik bir bilincin de kazandırılması gerektiğini aktarmaktadır.

Daha önce bahsedildiği gibi, derin ekolojinin toplum tasarımında ekolojik bilince ulaşılmasında bireylerin dönüşümünün merkezde yer aldığı görülür. Ancak bu dönüşümü sağlayacak ve toplumsallaştıracak bir kamusal eğitim fikrine rastlanmaz. Adeta herkesin aynı zamanda, aynı ölçüde bilinç kazanacağı varsayılmakta ve tek tek bireylerin dönüşümünün ekolojik toplumun teminatı olması beklenmektedir. Buna karşılık toplumsal ekolojinin, her ne kadar eğitim fikrini detaylandırmasa da yurttaşlara dönük kamusal eğitimi ekolojik bilincin

yaratılmasında ve ekolojik toplumun özgürlük, eşitlik ve dayanışma temelinde kurulmasında önemli bir araç olarak ortaya koyduğu görülmektedir.

Derin ekoloji ile kıyaslandığında toplumsal ekolojinin yerel özerklik ve demokrasi vurgusunun da çok daha güçlü olduğu ve yerel düzeyde doğrudan demokrasinin ekolojik toplum hedefiyle çok daha incelikli ve detaylı bir biçimde bütünleştirildiği dikkati çekmektedir. Yerel özerklik ve doğrudan demokrasi, insan toplumların önemli ve köklü politik deneyimleri arasında yer almaktadır. Toplumsal ekoloji bize bu deneyimlerin ekolojik hedeflerle ilişkisine dair önemli açılımlar sunmakta ve bizi ekolojik bir toplumun imkanını bu deneyimler doğrultusunda yeniden değerlendirmeye çağırmaktadır.

SONUÇ

Ekolojik düşüncenin tarihsel gelişimi onun modernlik öncesi nüvelerinin bulunduğunu göstermekle birlikte sistematik ve bütünlüklü bir yaklaşım olarak gelişimin Sanayi Devrimi ile başladığını söylemek mümkündür. Sanayileşmenin yarattığı doğa anlayışı ve doğa tahribatına yönelik eleştiriler, ekolojik düşüncenin temelini oluşturmaktadır. Bu tezde ele alınan iki ana yaklaşımın, derin ekoloji ve toplumsal ekolojinin doğa ve toplum tasarımlarının temelinde de bu eleştirinin yer aldığını söylemek mümkündür. Bugün bu eleştirileri ve bu eleştirilerle bağlantılı olarak geliştirilen alternatif doğa ve toplum tasarımlarını içine alan ekolojik düşüncenin gelişiminde, ekolojinin modern bir bilim olarak ortaya çıkmasının ve ekoloji biliminin süreç içinde geçirdiği değişimin de etkisi bulunmaktadır. Ekoloji bilimi başlangıçta ekosistemi insandışı doğayla sınırlı olarak ele almış, zamanla insanı bu sisteme yalnızca biyolojik varlığıyla dahil etmiştir. Ancak bugün bir bilim olarak ekolojinin insanı biyolojik varlığının ötesinde toplumsal ve etik boyutlarıyla da ekosistemin bir parçası olarak görüp ele alması söz konusudur. Tam da bu nedenle bugün ekoloji, daha çok sosyal bilimlerin bir dalı olarak görülmektedir. Bunu Sanayi Devrimi ile birlikte yükselmeye başlayan ekolojik eleştirinin bilimsel bir disiplin olarak şekillenen ekoloji üzerindeki etkisi olarak yorumlamak mümkündür. Tam da bu nedenle bugün ekolojik düşünce dendiğinde ekoloji bilimiyle sınırlı bir alan değil, ondan beslenen ve onu besleyen bir eleştirel düşünceler bütünü anlaşılmaktadır.

Birinci bölümde gösterildiği gibi, ekolojik düşüncenin eleştirel kökenini besleyen en önemli düşünsel kaynak Romantizmdir. Sanayileşmenin getirdiği mekanikleşmenin hem insanın duygusal yönüne, hem de doğanın kendinde değerli olduğu fikrine zarar verdiğini düşünen Romantizm, döneminin doğa yaklaşımına tam anlamıyla bir alternatif sunmaya girişmiştir. “Doğa korumacılık” olarak ortaya çıkan bu yaklaşım; yaban doğanın olduğu gibi, insanın müdahalesi olmadan korunması gerektiği fikrini ortaya atmıştır. Bu fikir bugün derin ekolojinin doğa anlayışının temelini oluşturmakla birlikte bazı aşırı yorumlar çerçevesinde

ekofaşizmi de beslemiştir. Ekolojik düşüncenin bir ayağı doğa korumacılıktan beslenirken bir ayağı da “kaynak korumacılık”tan beslenmiştir. Kaynak korumacılık insan ile doğa arasındaki ilişkiyi eşitlikçi bir temelde yeniden okumaya çalışan doğa korumacılıktan farklı olarak, doğanın korunması gerektiği fikrini insanın uzun süreli ve kuşaklar boyu sürecek faydasıyla temellendirmekte ve 1960’lar sonrasında ekolojik düşünce içinden sıyrılarak daha reformist bir yol benimseyecek olan çevreciliğin de nüvelerini oluşturmaktaydı. Şirket çevreciliği, devlet çevreciliği ve sivil toplum çevreciliği olarak adlandırdığımız farklı boyutları bulunan çevrecilik bugün insanın doğa ile ilişkilerinde daha yatay bir ilişki benimsemek yerine insanın üstünlüğünü koruduğu ve kendi varlığını sürdürmek için doğaya ihtiyacı olduğu için onu koruması gerektiği fikrini desteklemektedir. Aynı zamanda toplumsal, politik ve ekonomik yaşamı da ufak revizyonlarla sürdürmeye çalışan ve bir yandan devletle bir yandan kapitalist sistemle uzlaşarak onunla girdiği pazarlıkta küçük kazanımlar elde etmeye odaklanmış olan çevrecilik, sistem içi bir aktivizm yürütmeyi seçmiş olmasıyla ekolojik düşüncenin daha eleştirel kollarından ayrılmaktadır.

Çevreciliğin revizyonizmine karşılık ekolojik düşünce belirli kavramlar, ilkeler ve yaklaşımlarla ördüğü alternatif doğa ve toplum tasarımları sunmaktadır. Derin ekoloji eleştirdiği mekanist dünya görüşünün karşısına bütünsel dünya görüşünü koymakta ve bu görüşün uzantısı olan ekomerkezciliği, insanmerkezciliğe dayanan mevcut insan-doğa ilişkisine bir alternatif olarak önermektedir. Doğadaki her varlığın kendinde bir değeri olduğunu ifade eden ekomerkezcilik, bu varlıkların değerler düzleminde eşit olduğunu ifade eden biyosferik eşitlik ilkesiyle tamamlanmakta, bu ilkenin “kendini gerçekleştirme” olarak adlandırılan farklı bir Benlik süreci ile hayata geçirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Öte yandan pek çok yorumcunun da vurguladığı gibi, doğanın tüm bileşenleriyle birlikte içkin değer kavramı çerçevesinde eşitlenmesi derin ekolojiyi bir açmaza sürüklemektedir, çünkü doğaya değer atfeden ve/veya değer atfetme konumunda olan tek canlı insanın kendisidir. Bu açmazı ortadan

kaldırmak üzere kendini gerçekleştirme kavramına başvurduğumuzda, yani insanı doğayla olan bütünlüğünü kendi bireysel benliğini aşarak kavramaya çağırdığımızda da insana ait özellikler üzerinden düşünmeye devam etme ve tüm doğayı insansılaştırma gibi bir açmazla karşı karşıya kalırız. Bu açmaz derin ekolojinin, insanın kendini doğanın hakimi olarak konumlandırmasına sebep olan egosunu yıkmaya çalışırken yeniden insanmerkezciliğe savrulduğunu göstermektedir. Biyosferik eşitlik kurgusu düşünsel planda bir yandan derin ekolojinin hedeflediğinin aksine doğayı insansılaştırma ve insanmerkezciliğe yeniden savrulmayı beraberinde getirirken diğer yandan da bazı derin ekolojistlerin mizantropik argümanlarına temel oluşturmaktadır. Biyosferik eşitlik düşüncesi çerçevesinde doğadaki varlıkların farklılık ve özgüllüklerinin göz ardı edilmesi ve bu çerçevede özellikle insanın ekolojik bir doğa-insan ilişkisi lehine işleyebilecek yaratıcı potansiyelinin yok sayılması, insanın doğayla kurabileceği ilişkinin temelde yıkıcı olduğu fikrini beslemekte, bu fikirden kaynaklanan mizantropik düşünceler kimi derin ekolojistlerin özellikle nüfusa ilişkin yaklaşımlarında ifadesini bulmaktadır. Ancak mizantropik yaklaşımı derin ekolojinin bütününe özgülemek de, biyosferik eşitlik düşüncesinin açmazlarından hareketle derin ekolojinin niyetinin insanın doğa ile kurduğu hakimiyet ilişkisini sürdürmek olduğunu iddia etmek de doğru olmayacaktır. Tüm açmazlarına rağmen derin ekolojinin özgün doğa tasarımıyla, doğanın insan lehine araçsallaştırılmasına karşı güçlü ve değerli bir eleştiri sunduğu söylenebilir. Öte yandan derin ekolojinin toplum tasarımının doğa tasarımı kadar detaylı ve incelikli olmadığı da ileri sürülebilir. Ekolojik dönüşümün ve bu dönüşümün gerektirdiği bilinçlenmenin daha çok bireysel düzlemde gerçekleşeceği varsayımı, derin ekolojinin toplum tasarımının zayıf yönünü oluşturmaktadır. Açıkça söylemek gerekirse derin ekolojinin temel meselesi doğa tasarımıdır. Toplum tasarımı doğa tasarımının yanında önemsiz kalmakta ve ekolojik düşüncenin genel geçer ilkelerinin ötesine geçmemektedir. Buna karşılık toplumsal ekolojinin eleştirel gücü ve derinliği, esas olarak onun ayrıntılı toplum tasarımından beslenmektedir.

Derin ekoloji için temel birim tüm potansiyel ve farklılıklarından biyosferik eşitlik ilkesi çerçevesinde arındırılmış insanı da içeren doğadır. Buna karşılık toplumsal ekoloji insan ile doğa arasındaki sürekliliği, insanı yaratıcı potansiyelleri ile içeren ve önemseyen bir doğa kurgusu çerçevesinde temellendirmektedir. İnsanlar arasındaki tahakküm ilişkisinin insanın doğa üzerindeki tahakkümünün kökeni olduğu argümanı da bununla ilişkilidir. Buna göre insan, ikinci doğayı oluşturan toplumsallaşma sürecini eşitlikçi ilişkiler ve özgürlük temelinde yapılandırarak potansiyele sahiptir. Toplumsal ekoloji insan ile doğa arasındaki sürekliliği ve tamamlayıcılığı derin ekolojiden çok daha başarılı ve tutarlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Öte yandan insanın potansiyeline yapılan bu olumlu vurgu da bir tür insanmerkezcilik olarak nitelendirilip eleştirilmektedir. Buna rağmen toplumsal ekolojinin kendisini güçlü insanmerkezci olmakla eleştiren derin ekolojiden daha ekomerkezci olduğu söylenmelidir, çünkü toplumsal ekoloji, insanın doğal evrimsel süreci içinde kazandığı potansiyelini kötüye kullanmak zorunda olmadığını ve doğayla eşitlikçi bir ilişki kurabileceğini ileri sürerek ekomerkezçiliğin ve dolayısıyla ekolojik bir toplumun imkanına işaret etmektedir.

Toplumsal ekolojinin insanlar arasındaki tahakküm ilişkilerinin insan-doğa ilişkisini belirlediği varsayımı onu, insanlar arasındaki tahakküm ilişkisini ortadan kaldıracak ve eşitlikçi ilişkileri hakim kılabilecek ilke ve kurumlarla örülü, bu anlamda da oldukça ayrıntılı bir alternatif toplum tasarımına yönelmiş olmalıdır. Özgürlükçü yerel yöneticilik idealinde ifadesini bulan bu ilke ve kurumların başında doğrudan demokrasi ve halk meclisleri gelmektedir. Bookchin halk meclislerine, insanlar arası yüz yüze etkileşimi sağlaması, doğrudan demokrasi pratiklerine elverişli olması bakımından büyük önem vermektedir. Halk meclisleri aracılığıyla karar alma süreçlerine aktif katılımın sağlanması, yerel halkın ekolojik tahribat başta olmak üzere doğrudan kendilerini ilgilendiren konularda söz sahibi olmalarını güvence altına alacağı gibi, alınan kararların takipçisi olmalarını da sağlayacaktır.

Tez boyunca ele aldığımız derin ekoloji ve toplumsal ekoloji yaklaşımlarının, geliştirdikleri alternatif doğa ve toplum tasarımlarıyla günümüz toplumlarına ne söylediklerini, ekolojik tahribatı önlemek ve doğayla eşitlikçi bir ilişki kurmak konusunda düşünce dünyamıza ve gündelik hayatımıza nasıl katkı yaptıklarını değerlendirecek olursak şu tespitleri yapmamız mümkündür:

-Her iki yaklaşım da mevcut ekonomik sistemin ve toplumsal düzenin nasıl ortadan kaldırılacağına ve ekolojik bir toplumun bugünden yarına nasıl kurulacağına dair bir perspektif ortaya koyma iddiasında değildir. Bunun yerine hem derin ekoloji hem de toplumsal ekoloji, doğayla kurduğumuz ilişkiyi eleştirel bir biçimde okumakta, ekolojik krizi ortaya çıkaran ve derinleştiren bu ilişkinin farklı bir biçimde kurulma imkanına işaret eden yeni ve özgün kavram ve ilkeler sunmaktadır.

-Hem bireyler olarak gündelik yaşantımızda, hem de politik süreçlerde bu yeni kavram ve ilkeleri gözeterek doğayla kurduğumuz ilişkide küçük de olsa doğa lehine değişiklikler yaratmak ve ekolojik tahribat karşısında çok daha eleştirel biçimde konumlanmak mümkündür.

-Her iki yaklaşımın ekolojik toplum tasarımları, yerel politikaya ve yerelde karar alma süreçlerinin güçlendirilmesine özel bir vurgu yapmaktadır. Başka bir deyişle, ekolojik sorunların çözümünde yerel düzlemin önemine işaret etmektedir. Hem derin ekoloji hem de toplumsal ekoloji bu nitelikleriyle bizi taban örgütlenmelerine katılmaya ve yerel politikada aktif olmaya teşvik etmektedir. Ekolojik mücadelenin yerelde örgütlenmesi halinde başarılı olduğuna dair örnekler, bu çağrının ciddiye alınması gerektiğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgi (2017), **Kutsal İnsan**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aksakal, Pertev (1989), Bir Yerel Yönetim Deneyi: Fatsa, İstanbul: Simge Yayınevi.
- Altunoğlu, Mustafa (2017), "Bir Sosyal Hareket Olarak Tinsel Ekoloji: Çevre Sorunlarına Maneviyatçı Çözüm", **Yeşil ve Siyaset** içinde, der. Orçun İmge & Hakan Olgun, Ankara: Liberte Yayınları.
- Arendt, Hannah (2003), **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Aristoteles (2014), **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Armiero, Mario & Sedrez, Lisa (2014), "Introduction", **A History of Environmentalism: Local Struggles, Global Histories** içinde, der. Mario Armiero & Lisa Sedrez, New York: Bloomsbury.
- Armstrong, Susan & Botzler, Richard (2004a), "Anthropocentrism", **Environmental Ethics** içinde, der. Susan Armstrong & Richard G. Botzler, Boston: Mc Graw Hill.
- Armstrong, Susan & Botzler, Richard (2004b), "Morality", **Environmental Ethics** içinde, der. Susan Armstrong & Richard G. Botzler, Boston: Mc Graw Hill.
- Aslanoğlu, Rana. A. (1994), "Sürdürülebilir Kalkınmaya Eleştirel Bakış", **Birikim**, (Sayı 57-58): 38-43.
- Ata, Sezgin (2002), "Toplumsal Ekoloji'nin Politikası "Özgürlükçü Yerel Yönetimcilik"", **Toplumsal Ekoloji**, (Sayı 1): 21-27.
- Ata, Sezgin (2003), "Gerçekçi Ol, İmkansız Gerçekleştir!..", **Toplumsal Ekoloji**, (Sayı 3): 37-54.
- Atabay, Sema & Kaçmaz, G. (2007). "Çevre Duyarlılığının Piyasa Ekonomisine Yenik Düştüğü Nokta: Sürdürülebilir Kalkınma", **Çevre ve Politika** içinde, der. Ayşegül Mengi, Ankara: İmge Kitabevi.

- Bacon, Francis (2012), **Novum Organum**, çev. Sema Önal Akkaş, İstanbul: Say Yayınları .
- Bahro, Rudolf (1990), **Kızıldan Yeşile**, çev. Ali Tükel, İstanbul: Metis Yayınları.
- Bahro, Rudolf (1996), **Nasıl Sosyalizm? Hangi Yeşil? Niçin Tinsellik?**, çev. Tanıl Bora, İstanbul: Ayrıntı Yayınları .
- Bahro, Rudolf. (1997), “Çevreciliğin Manevi Bir Temeli Var mı?”, **Birikim**, (Sayı 97): 21-29.
- Bari, Judi (2003), “Devrimci Ekoloji: Biyomerkezcilik ve Derin Ekoloji”, **Teori ve Politika**, (Sayı 31): 191-200.
- Benlisoy, Stefo (2017), “Ekososyalist Alternatif ve Ekolojik Devrim”, **Yeşil ve Siyaset içinde**, der. Orçun İmga & Hakan Olgun, Ankara: Liberte Yayınları.
- Best, Steven (1998) “Murray Bookchin’s Theory of Social Ecology: An Appraisal of “The Ecology of Freedom”, **Organization & Environment**, (Cilt 11), (Sayı 3): 334-353.
- Biehl, Janet (2016), **Toplumsal Ekoloji Siyaseti**, çev. Esra Eren, İstanbul : Sümer Yayıncılık.
- Bookchin, Murray (1962), **Our Synthetic Environment**, <https://libcom.org/files/Bookchin%20M.%20Our%20Synthetic%20Environment.pdf> (12.05.2019).
- Bookchin, Murray (1986), **Post-Scarcity Anarchism**, Montreal : Black Rose Books.
- Bookchin, Murray (1987), “Social Ecology versus Deep Ecology: A Challenge for the Ecology Movement”, https://archive.org/details/al_Murray_Bookchin_Social_Ecology_versus_Deep_Ecology_A_Challenge_for_the_Ecology_M/page/n3 (25.09.2019).
- Bookchin, Murray (2002), “Komunalist Karar Anı”, **Toplumsal Ekoloji**, (Sayı 1): s. 31-46.
- Bookchin, Murray (2012), **Köylü İsyanlarından Fransız Devrimine**, çev. Sezgin Ata, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Bookchin, Murray (2013a). **Ekolojik Bir Topluma Doğru**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Sümer Yayıncılık.

- Bookchin, Murray (2013b). **Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm**, çev. Fuat Dara Elhüseyni, İstanbul : Sümer Yayıncılık.
- Bookchin, Murray (2013c) **Toplumunu Yeniden Kurmak**, çev. Kaya Şahin, İstanbul : Sümer Yayıncılık.
- Bookchin, Murray (2014a), **Toplumsal Ekolojinin Felsefesi**, çev. Rahmi Ögdül, İstanbul : Sümer Yayıncılık.
- Bookchin, Murray (2014b). **Kentsiz Kentleşme**, Çev. Burak Özyalçın, İstanbul : Sümer Yayıncılık.
- Bookchin, Murray (2015a). **Geleceğin Devrimi**, çev. İbrahim Yıldız & Soner Torlak, der. Debbie Bookchin & Blair Taylor, Ankara: Dipnot Yayınları .
- Bookchin, Murray (2015b), **Toplumsal Anarşizm mi, Yaşam tarzı Anarşizm mi?**, çev. Deniz Aytaç& Gökhan Aksoy, İstanbul : Kaos Yayınları .
- Bookchin, Murray (2015c). **Özgürlüğün Ekolojisi**, çev. Mustafa Kemal Coşkun, İstanbul : Sümer Yayıncılık.
- Bookchin, Murray (2017). **Modern Kriz**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Capra, Fritjof (1989), **Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası**, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları .
- Capra, Fritjof (1994), "Sistem Açısından Dünyamız", **Derin Ekoloji** içinde, der. Günseli Tamkoç, İzmir: Ege Yayıncılık.
- Carson, Rachel (2011), **Sessiz Bahar**, çev. Çağatay Güler, Ankara: Palme Yayınları.
- Cemal, Mustafa (2000), **Eşitlikçi Toplumlarda**, İstanbul: Belge Yayınları.
- Clark, John (1998), "Municipal Dreams: A Social Ecological Critique of Bookchin's Politics", **Social Ecology After Bookchin** içinde, der. Andrew Light, New York: The Guilford Press.
- Çalgüner, Tahir (2003), "**Çevre**" mi "**Ekoloji**" mi?, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

- Çaşkurlu, Sibel (2019), **Başka Bir Köylülük Mümkün** içinde, Tayfun Özkaya, İstanbul : Yeni İnsan Yayınevi .
- Çoban, Aykut (2002) “Çevreciliğin İdeolojik Unsurlarının Eklemlenmesi”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, (Cilt 57), (Sayı 3): 3-30.
- Dauvergne, Peter (2009), **Historical Dictionary of Environmentalism**, Maryland: The Scarecrow Press.
- Demirağ, Dilaver (2017), “Doğayı Yardıma Çağırarak: Anarşist Ekolojizm”, **Yeşil ve Siyaset** içinde, der. Orçun İmge & Hakan Olgun, Ankara: Liberte Yayınları.
- Des Jardins, Joseph R. (2006), **Çevre Etiği**, çev. Ruşen Keleş, Ankara: İmge Kitabevi.
- Devall, Bill (1994a), “Ekolojik Benliğimiz”, **Derin Ekoloji** içinde, der. Günseli Tamkoç, İzmir: Ege Yayıncılık.
- Devall, Bill (1994b), “Ekoloji Politikası”, **Derin Ekoloji** içinde, der. Günseli Tamkoç, İzmir: Ege Yayıncılık.
- Dobson, Andrew (2016), **Ekolojizm**, çev. Cengiz Yücel, İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.
- Dünya Çevre ve Kalkınma Komisyonu (1987), **Ortak Geleceğimiz**, İstanbul: Türkiye Çevre Sorunları Vakfı.
- Eckersley, Robyn (2010), “Sosyalizm ve Eko-merkezcilik: Yeni Bir Senteze Doğru”, **Üç Ekoloji**, (Sayı 8): 29-58.
- Ehrlich, Paul (1968), **Population Bomb**, New York: Ballantine Books.
- Elgin, Duane (1994), “Evren ve Ekoloji”, **Derin Ekoloji** içinde, der. Günseli Tamkoç, İzmir: Ege Yayıncılık.
- Elgin, Duane (2010), **Voluntary Simplicity**, New York: HarperCollins Publishers.
- Elkins, Stephan (1994), “Mistik Ekolojik Politika”, **Birikim**, (Sayı:57-58): 75-86.
- Ferry, Luc (2000), **Ekolojik Yeni Düzen**, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Fleck, Dirk (1998), **GO! Ekolojik Diktatörlük**, çev. Zehra Aksu, Ankara: Ayraç Yayınları .

Foster, John Bellamy & Magdoff, Fred (2014), **Her Çevrecinin Kapitalizm Hakkında Bilmesi Gerekenler**, çev. Özgün Aksakal, İstanbul : Patika Kitap.

Fox, Warwick (1995), “The Deep Ecology-Ecofeminism Debate and Its Parallels”, **Deep Ecology in the 21st Century** içinde, der.George Sessions, Boston: Shambhala Publications.

Fromm, Erich (2016), **İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri**, çev. İstanbul: Say Yayınları .

Garrard, Greg (2017), **Ekoeleştiri**, çev. Ertuğrul Genç, İstanbul: Kolektif Kitap .

Gore, Al (2010), **Tercih Sizin**, çev. Çağlayan Erendağ, İstanbul: Optimist Yayınları.

Gökberk, Macit (2017), **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Görür, Gökhan (2011), “Temel Ekolojik Kavramlar”, **Genel Ekoloji** içinde, der. Sabri Gökmen, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

H/Cevko, (2017), https://www.cevko.org.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=2&Itemid=103&lang=tr (26.05.2017).

H/Fao, (2019), <http://www.fao.org/state-of-food-agriculture/en/>, (26.02.2020).

H/Greenpeace, (2020), <https://www.greenpeace.org/international/explore/about/> (30.01.2020).

H/İklim, (1992), “Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi”, https://webdosya.csb.gov.tr/db/iklim/webmenu/webmenu12421_1.pdf ; (19.02.2018).

H/Sierraclub, (2020), <https://www.sierraclub.org/about-sierra-club> (30.01.2020).

H/Social-ecology, (2017), <http://social-ecology.org/wp/about/about-the-ise/> (24.06.2017).

H/Tunceliovacik, (2020), <https://www.tunceliovacik.bel.tr/tarim/> (26.02.2020).

H/Unfccc, (2015), “Paris Agreement”, https://unfccc.int/files/essential_background/convention/application/pdf/english_paris_agreement.pdf, (19.02.2018).

H/Webdosya, (1998), “Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi: Kyoto Protokolü”, https://webdosya.csb.gov.tr/db/iklim/editordosya/kyoto_protokol.pdf, (19.02.2018).

H/Worldwidelife, (2020), <https://www.worldwildlife.org/about> (30.01.2020).

Havemann, Robert (2000), **Yarın**, çev. Filiz Özçelik, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Hayward, Tim (1997), “Anthropocentrism: A Misunderstood Problem”, **Environmental Values**, (Cilt 6), (Sayı 1): 49-63.

Heller, Chaia (2005), “Biotechnology, Democracy, and Revolution”, <http://social-ecology.org/wp/2005/01/biotechnology-democracy-and-revolution/> (20.07.2019).

Heywood, Andrew (2011), “Siyaset Nedir?”, **Siyaset içinde**, çev. Bekir Berat Özipek, Ankara: Liberte Yayınları.

Humphrey, Mathew (2000), “”Nature” in Deep Ecology and Social Ecology: Contesting the Core”, **Journal of Political Ideologies**, (Cilt 5), (Sayı 2): 247-268.

İdem, Şadi. (2005), “Biyoteknolojinin Ardına Bakabilmek”, **Toplumsal Ekoloji**, (Sayı 4): 13-18.

İdem, Şadi (2007), “Neden "Sol Ekolojik" Bir Düşünceye İhtiyacımız Var?”, **Birikim**, (Sayı 216): 13-20.

Illich, Ivan (2015), **Şenlikli Toplum**, çev. Ahmet Kot, İstanbul: Ayrıntı Yayınları .

İmga, Orçun (2017), “Murray Bookchin ve Sosyal Ekoloji”, **Yeşil ve Siyaset içinde**, der. Orçun İmga & Hakan Olgun, Ankara: Liberte Yayınları.

Jonas, Hans (2006), “Sorumluluk İlkesi”, **Üç Ekoloji**, (Sayı 5): 145-152.

Keleş, Ruşen, Hamamcı, Can & Çoban, Aykut (2015), **Çevre Politikası**, Ankara: İmge Kitabevi.

Keller, David (1997),” Gleaning Lessons From Deep Ecology”, **Ethics and The Environment**, (Cilt 2), (Sayı 2): 139-148.

Kelly, Petra (1989), “Önsöz”, **Yeşil Politika** içinde, Jonathon Porritt, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Kışlalıoğlu, Mine & Berkes, Fikret (2012), **Çevre ve Ekoloji**, İstanbul : Remzi Kitabevi.
- Kottak, Conrad Phillip (2008), **Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış**, çev. Ankara : Ütopya Yayınları .
- Kottak, Conrad Phillip (2014), **Antropoloji: İnsan Çeşitliliğinin Önemi**, çev. Derya Atamtürk, Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Kovel, Joel (2005), **Doğanın Düşmanı**, çev. Gürol Koca, İstanbul: Metis Yayınları.
- Kovel, Joel & Löwy, Michael (2001). An Ecosocialist Manifesto, <http://www.ecology.gen.tr/political-ecology/125-an-ecosocialist-manifesto.html> (16.07.2019).
- Kropotkin, Pyotr (2008), **Karşılıklı Yardımlaşma**, çev. Işık Ergüden & Deniz Güneri, İstanbul: Kaos Yayınları .
- Langlais, Richard (1995), “Living in the World”, **Deep Ecology in the 21st Century** içinde, der.George Sessions, Boston: Shambhala Publications.
- Leopold, Aldo (2014), **Bir Kum Yöresi Almanağı**, çev. Ufuk Özdağ, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Lovelock, James (2017), **Gaia**, çev. Ozan Karakaş, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Malthus, Thomas (2014), **An Essay on the Principles of Population**, Ankara: Gece Kitaplığı.
- Marcuse, Peter, Mayer , Margit & Brenner , Neil (2014), **Kar İçin Değil Halk İçin**, çev. Ali Yağız Öz & Kübra Kelebekoğlu, İstanbul : Sel Yayıncılık.
- Martinez-Alier, Juan (2002), **The Environmentalism of the Poor**, Northampton: Edward Elgar.
- Mathews, Freya (1994), “Doğadaki Değer, Yaşamdaki Anlam”, **Birikim**, (Sayı 57-58): 59-74.
- McLaughlin, Andrew (1995), “The Heart of Deep Ecology”, **Deep Ecology in the 21st Century** içinde, der.George Sessions, Boston: Shambhala Publications.
- Meadows, Donella (1990), **Ekonomik Büyümenin Sınırları**, çev. Kemal Tosun, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayını.

- Mellor, Mary (1993), **Sınırları Yıkamak**, çev. Osman Akınhay, İstanbul : Ayrıntı Yayınları .
- Merchant, Carolyn (1990), “Ecofeminism and Feminist Theory”, **Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism** içinde, der. Irene Diamon & Gloria Feman Orenstein, San Francisco: Sierra Club Books.
- Merchant, Carolyn (2005), **Radical Ecology: The Search for a Livable World**, New York: Routledge.
- Mesarovic, Mihajlo & Pestel, Eduard (1978), **Dönüm Noktasındaki İnsanlık**, çev. Kemal Tosun, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayını.
- Metzner, Ralph (1994), “Ekoloji Çağı”, **Derin Ekoloji** içinde, der. Günseli Tamkoç, İzmir: Ege Yayıncılık.
- Meyer, John M. (1997), “Gifford Pinchot, John Muir, and the Boundaries of Politics in American Thought”, **Polity**, (Cilt 30), (Sayı 2): 267-284.
- Moore, Jason W. (2016), “Introduction”, **Anthropocene or Capitalocene?** içinde, der. Jason Moore, Michigan : PM Press.
- Naess, Arne (1992), **Ecology, Community and Lifestyle**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Naess, Arne (1994), “Derin Ekolojinin Temelleri”, **Derin Ekoloji** içinde, der. Günseli Tamkoç, İzmir: Ege Yayıncılık.
- Naess, Arne (1995a), “Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World”, **Deep Ecology in the 21st Century** içinde, der. George Sessions, Boston: Shambhala Publications.
- Naess, Arne (1995b), “The Shallow and The Deep Long-Range Ecology Movements: A Summary”, **Deep Ecology in the 21st Century** içinde, der. George Sessions, Boston: Shambhala Publications.

- Naess, Arne (1995c), “The Deep Ecological Movement: Some Ecological Aspects”, **Deep Ecology in the 21st Century** içinde, der.George Sessions, Boston: Shambhala Publications.
- Naess, Arne (1995d), “The Deep Ecology "Eight Points" Revisited”, **Deep Ecology in the 21st Century** içinde, der.George Sessions, Boston: Shambhala Publications.
- Naess, Arne (1995e), “Ecosophy and Gestalt Ontology”, **Deep Ecology in the 21st Century** içinde, der.George Sessions, Boston: Shambhala Publications.
- Naess, Arne (1995f), “Equality, Sameness, and Rights” **Deep Ecology in the 21st Century** içinde, der.George Sessions, Boston: Shambhala Publications.
- Naess, Arne (1995g), “Politics and The Ecological Crisis: An Introductory Note”, **Deep Ecology in the 21st Century** içinde, der.George Sessions, Boston: Shambhala Publications.
- Nohl, Arndt M (1994), “Türkiye'de Hükümet Dışı Örgütlerde Ekoloji Sorunsalı”, **Birikim**, (Sayı 57-58): 23-27.
- O'Connor, James (2000), “Sürdürülebilir KapitalizmMümkün mü?”, **Marksizm ve Ekoloji** içinde, der. Göksel N. Demirer, Metin Duran & G. Özgür, Ankara: Öteki Yayınevi.
- Odum, Eugene (1975), **Ecology**, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Olgun, Hakan (2017), “Nazi Ekolojisi”, **Yeşil ve Siyaset** içinde, der. Orçun İmga & Hakan Olgun, Ankara: Liberte Yayınları.
- Öz, Esat (1989) “Dünya'da ve Türkiye'de "Ekoloji Hareketini"nin Gelişimi: Çevre Koruma Derneklerinden Siyasal Partilere”, **Türkiye Günlüğü**, (Sayı 3): 27-34.
- Pepper, David (2001), **The Roots of Modern Environmentalism**, Washington: Routledge.
- Platon (2014), **Kritias-Kharmides**, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- Ploueg, Jan Douwe (2019), “Bir Kez Daha Köylü Üretim Tarzı”, **Başka Bir Köylülük Mümkün** içinde, der. Tayfun Özkaya, İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi .

Plumwood, Val (2004), **Feminizm ve Doğaya Hükmetmek**, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.

Ponting, Clive (2008), **Dünyanın Yeşil Tarihi**, çev. Ayşe Başcı, İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları.

Porritt, Jonathon (1989), **Yeşil Politika**, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Porritt, Jonathon (1994), “Yeşil Ruh Yaşayacak”, **Derin Ekoloji** içinde, der. Günseli Tamkoç, İzmir: Ege Yayıncılık.

Renner, Michael (2015), “Modern Tehditlerin Tohumları”. **Dünyanın Durumu 2015** içinde, der. Worldwatch Enstitüsü, İstanbul : İş Bankası Kültür Yayınları.

Rose, Julian (2014), **Ekoköyler: Yeni Rotamız**, çev. İlknur Urkun Kelso, İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.

Schumacher, Ernst Friedrich (2014), **Küçük Güzeldir**, çev. Osman Deniztekin, İstanbul : Varlık Yayınları .

Sessions, George (1995a), “Ecocentrism and the Anthropocentric Detour”, **Deep Ecology in the 21st Century** içinde, der.George Sessions, Boston: Shambhala Publications.

Sessions, George (1995b), “Introduction”, **Deep Ecology in the 21st Century** içinde, der.George Sessions, Boston: Shambhala Publications.

Shephard, Paul (1995), “Ecology and Man: A Viewpoint”, **Deep Ecology in the 21st Century** içinde, der.George Sessions, Boston: Shambhala Publications.

Spretnak, Charlene (1994), “Yeşil Politikanın Vaatleri”, **Derin Ekoloji** içinde, der. Günseli Tamkoç, İzmir: Ege Yayıncılık.

Staudenmeider, Peter (2019), “Faşist Ekoloji”, <https://ekoloji.org/12-makaleler/77-fasist-ekoloji> (18.05.2019).

Synder, Gary (1995), “Four Changes”, **Deep Ecology in the 21st Century** içinde, der.George Sessions, Boston: Shambhala Publications.

- Şahin, Ümit (2007), “Kyoto'ya İtirazın Arkaplanı: Endüstriyel Kalkınmaya Evet mi, Hayır mı?”, **Birikim**, (Sayı 216): 6-12.
- Tamkoç, Günseli (1994a), “Giriş”, **Derin Ekoloji** içinde, der. Günseli Tamkoç, İzmir: Ege Yayıncılık.
- Tamkoç, Günseli (1994b), “Derin Ekolojinin Temel Çizgileri”, **Derin Ekoloji** içinde, der. Günseli Tamkoç, İzmir: Ege Yayıncılık.
- Tanuro, Daniel (2011), **Yeşil Kapitalizm İmkansızdır**, çev. Volkan Yalçıntoklu, İstanbul: Habitus Kitap.
- Ünder, Hasan (1996), **Çevre Felsefesi**, Ankara: Doruk Yayınları.
- Wallace, Derek (2013), **Yeşil Politika**, çev. İlknur Urkun Kelso, İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.
- West, R. E. (1994), “Yeranamız Gaia: James Lovelock ve Gezegenin Birliği Görüşü”, **Derin Ekoloji** içinde, der. Günseli Tamkoç, İzmir: Ege Yayıncılık.
- White, Lynn (2003), “Ekolojik Krizimizin Tarihsel Kökleri” , **Üç Ekoloji**, (Sayı 1): 89-102.
- Zerzan, John (2009), **Gelecekteki İlkel**, çev. Cemal Atila, İstanbul: Kaos Yayınları.
- Zerzan, John (2013), **Makinelerin Alacakaranlığı**, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Kaos Yayınları.

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, derin ekoloji ve toplumsal ekolojinin doğa ve toplum tasarımlarını eleştirel olarak değerlendirmek ve bu tasarımların bize ekolojik krizin çözümü ve ekolojik toplumun olanağı konusunda sundukları fikirleri tartışmaktır. Özellikle sanayileşme sonrası dönemde sistemli bir şekilde ortaya çıkmış olan ekolojik düşünce zaman içinde birtakım kırılmalar yaşamıştır. Bunlardan en önemlisi çevreciliğin ortaya çıkışıdır. Çevrecilik, günümüz doğa ve toplum anlayışıyla küçük kazanımlar elde ederek uzlaşmayı seçmiş ve reformizme kaymıştır. Buna karşın ekolojik düşünce günümüz doğa ve toplum anlayışına farklı alternatifler sunan yaklaşımlar geliştirmiştir ve geliştirmeye devam etmektedir. Ekolojik düşünce içinde iki temel akımı temsil eden derin ekoloji ve toplumsal ekoloji yeni kavramlar, ilkeler ve yaklaşımlar çerçevesinde doğa ve toplum tasarımlarını oluşturmaktadır. İkinci bölümde ele alınacak olan derin ekoloji bütünsel dünya görüşü, ekomerkezcilik, kendini gerçekleştirme ve biyosferik eşitlik ilkeleri çerçevesinde doğa ve toplum tasarımı oluşturmaktadır. Üçüncü bölümde üzerinde durulacak olan toplumsal ekoloji ise birinci doğa ve ikinci doğa kavramsallaştırmasıyla doğa tasarımı ortaya koyarken toplum tasarımı da özgürlükçü yerel yöneticilik yaklaşımıyla ortaya koymaktadır. Dördüncü bölümde derin ekoloji ve toplumsal ekolojinin temel kavram ve ilkeleri çerçevesinde doğa ve toplum tasarımları eleştirel olarak tartışılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Derin Ekoloji, Toplumsal Ekoloji, Çevrecilik, Biyosferik Eşitlik, Özgürlükçü Yerel Yöneticilik

ABSTRACT

The aim of this study is to critically evaluate the design of nature and society of deep ecology and social ecology and to discuss the ideas that these designs offer us about the solution of the ecological crisis and the possibility of the ecological society. Ecological thought, which emerged systematically in the post-industrial period, has experienced some breaks over time. The most important of these is the emergence of environmentalism. Environmentalism choose to compromise by making small gains with today's understanding of nature and society and shifted to reformism. In contrast, ecological thinking has developed and continues to develop approaches that offer different alternatives to today's understanding of nature and society. Deep ecology and social ecology, representing two main trends in ecological thought, form the design of nature and society within the framework of new concepts, principles and approaches. The holistic worldview of deep ecology which will be discussed in the second part, constitutes the design of nature and society within the framework of the principles of ecocentrism, self-realization and biospheric egalitarianism. Social ecology, which will be emphasized in the third chapter, reveals the design of nature with the concept of first nature and second nature, while revealing the design of society with the libertarian municipalism approach. In the fourth section, the design of nature and society will be critically discussed within the framework of the basic concepts and principles of deep ecology and social ecology.

Anahtar Sözcükler: Deep Ecology, Social Ecology, Environmentalism, Biospheric Egalitarianism, Libertarian Municipalism