

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Bookchin Kuramının Marksist Eleştirisi

Alper Öztaş

Felsefe


doruk

Bookchin Kuramının Marksist Eleştirisi



DORUK / Felsefe
Bookchin Kuramının Marksist Eleştirisi

Yazar:
Alper Öztaş

Yayıma Hazırlayan:
Niyazi Koçak

Kapak Tasarımı:
Doruk Can Koçak

Sayfa Tasarımı:
Fatma İrem Erol

© Doruk Yayıncılık 2023
Tüm hakları saklıdır. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

ISBN: 978-975-553-968-3

Baskı: Nisan 2023

Baskı-Cilt:
Ertem Basım Yayın Dağıtım San. Ltd. Şti
Sertifika No: 48083



e-posta: info@dorukyayinlari.com
www.dorukyayinlari.com
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>
Sertifika No: 43758

Bookchin Kuramının Marksist Eleştirisi

Yazar
Alper Öztaş



İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	7
-------------	---

I. BÖLÜM

Madde-Bilinç İlişkisi	11
Bookchin'in İki Doğası	11
Bilinç	13
Düalizm	21
Düalizmin Öz Bilinci	26
Düalizmin Düştüğü Bilinemezlik Sorunu	30
Algının Oluşumu ve Algının Nesnelliğinin Kaynağı	33
Bookchin'in Doğada Bulduğu Organik Bilinç	36
Diyalektik Us	42
Bookchin'in Diyalektik Doğalcılığı	45
Ussal Olan Gerçektir - Gerçek Olan Ussaldır.	53
Pozitivist Yönteme Karşı Bookchin	55
Tümel - Tikel	59
Bookchin Kant'ı ve Hegel'i Aşıyor!	69
Bookchin'in Marx Eleştirisi	74
Emek ve İdeal Biçim	75
Soyut- Somut	82
Bookchin'in Fikirler Dünyası ve Bentham'ı Keşfi	88

II. BÖLÜM

Aklın Halleri - Tahakküm ve Özgürlük.....	99
Akıl	108
İki Akıl ve Aklın Öznelliğinin Kaynağı.....	110
İki Aklın Yarattığı Çelişki ve Metafizik Tutarlılık Arayışı	123
Özgürlükçü Akla Ulaşma Yolu.	133
Bookchin'in Çözümü.....	136
Tarihin ve Toplumun Hareketinin Bilimdışılığı.....	148
Sonuç, Bookchin Kuramının Bastığı Zemin	159

GİRİŞ

Marksizmi aştığı ve Özgürlükçü Sosyalist bir temel olduğu iddiasında olan Bookchin'in kuramı, 1990'lardan sonra daha yaygın bir tartışmanın konusu olmaya başladı. Bu yaygınlıkta, dünyada gelişen ekolojist hareketlerin bir kısmının Bookchin'in kuramsal çerçevesini çözüm olarak görmesinin ve Sovyetler Birliğinin çözülmesiyle hareketlenen Marksizm eleştirilerinin etkisi vardı. Ülkemizdeki yaygınlığını ise, Bookchin'i referans alan Kürt hareketlerine borçlu olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kürt ulusal hareketinin büyükçe bir kısmının mücadelesinin eksenini Bookchin kuramına yaslaması, Marksist bir perspektifle Bookchin'i anlamayı ve tartışmayı oldukça önemli bir konu haline getirdi.

Bookchin, Özgürlükçü Sosyalizm iddiasını doğal olarak yoğun bir Marksizm eleştirisi üzerine kurar. Bu içeriği nedeni ile bazı çevrelerce, Marksizmin eleştirel aşımı olarak da değerlendirilmektedir. Bu yazımızda, Bookchin'in özellikle *Özgürlüğün Ekolojisi* ve *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi* kitapları temel alınarak Marksist perspektif ile kuramsal bir eleştirisini oluşturacağız.

Bookchin, özellikle *Özgürlüğün Ekolojisi* kitabında, kuramının kavramsal çözümlemesi ile birlikte, yoğun miktarda tarihsel olgu incelemesi yapar. Bu olgu yığınına kuramını temellendirmede kullanır. Toplumun oluşum aşamalarını sınıt antropolojik değerlendirmeler

yanında daha yakın döneme ait tarihsel değerlendirmeleri de çok geniş bir çerçevede sunar. Ancak, kuramsal yapıyı oluşturduğu ve açıkladığı görüntüsü veren bu olgu yığını, özellikle antropolojik alanda oldukça kötü bir zaafı da barındırmaktadır. Bookchin bu zaafı şöyle dile getirir *“Antropolojinin adabı ‘seçilmiş veriler’ kullanmam, ‘aşırı yorumlar’ yapma eğilimim ve tartışmalı araştırma materyallerini ‘normatif bir biçimde yorumlamam’ ile ilgili olarak birtakım uyarılar yapmamı gerektirir. Buna uygun olarak okuyucu aynı materyalin farklı bir biçimde yorumlanarak... gösterilebileceğinin farkında olmalıdır”*.¹

Bookchin bu sözleri antropolojik değerlendirmeleri için söyler ama biz daha yakın tarihsel değerlendirmeler için de aynı kaygıları dile getirebiliriz. Yazı içinde açıklayacağımız gibi Bookchin’in ‘düşünce’nin gelişimini takip eden yöntemi tarihsel süreçleri de bu çerçevede okur ve sürecin bütünlüğünü de eklektik bir yaklaşım ile kurar. Bu da aynı antropolojik olgularda olduğu gibi tarihsel olguların da tam tersi eksende okunabileceklerini hep akılda tutmayı gerektirir.

Bu durum, Bookchin’in kuramını tartışırken, onun kullandığı açıklama şeklini kullanmamamız gerektiğini açık olarak gösterir. Olguların tartışılmasından önce o olguların değerlendirildiği kuramsal derinliğin görülmesi zorunludur. Ancak bu şekilde, Bookchin düşüncesinin düştüğü yanlışların görüngüleri dışında, bu yanlışlara düşmesinin sebep ve sonuçlarını da anlayabiliriz. Bu anlayış önemlidir çünkü Bookchin’in kuramsal yanlışı, bu kuramı politik çözümlemesinin ve eylemliliğinin merkezine koyanların, içinde bulundukları gerçekliği okuma ve bu eksende pratik faaliyetlerde bulunma süreçlerinin de yanlışlığı anlamına gelecektir. Kapitalizmi aşan yeni bir toplumu kurma iddiasındaki mücadelelerin böylesi yanlışlar yapmasının, işçi sınıfının tümünü kapsayan oldukça ağır bedelleri olacağı açıktır.

1 Murray Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi*, çev. Mustafa Kemal Coşkun, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013, Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Birinci bölümde, Bookchin'in kuramının yaslandığı temel düşünce şekillerini, oluşturduğu kavramsal düzlemi anlamaya çalışacağız. Bu zemini sağladıktan sonra Bookchin'in antropolojik ve yakın tarihe ait okumalarını değerlendirmek çok daha doğru ve anlamlı bir hale gelecektir. İkinci bölümde ise Bookchin'in, olabildiğince bütünlüklü bir teorik çözümlemesini, onun kavramsal zeminini eleştirerek okumaya çalışacağız. Tekrar edersek, ampirik bir yığın sunarak kuramını temellendirmeye çalışan Bookchin'in eleştirisini, kuramsal sunumunun en temel noktalarına inerek değerlendirme-ye çalışacağız. Bu hem kuramsal derinlikten yoksun bir veri-karşı veri savaşı vermekten bizi alıkoyarken hem de Bookchin kuramının temel yanlışlarının açık bir şekilde görülmesinin yolunu açacaktır.

I. BÖLÜM

Madde-Bilinç İlişkisi

Bookchin'in İki Doğası

“Doğa’nın tanımlarken birinci ve ikinci doğa şeklinde ikiye ayrılmasının, bu kitapta yapmaya çalıştığım en önemli ayrımlardan biri olduğunu ne kadar vurgulasam azdır. **Kendi kendini yaratan** doğa ile **insanın yarattığı** doğayı genel anlamda birbirinden ayırmamız gerekir”.² Bu gerçekten Bookchin’in kuramının temelini oluşturacak kadar önemli bir noktadır. Aslında bu başlangıç tüm düşüncelerin temelini oluşturan soru çerçevesinde şekillenmiştir; maddi olan ile bilince ait olanın ilişkisi nasıl kurulmalıdır sorusudur bu. Kendi kendini yaratan doğa olarak maddi doğayı tanımlarken, insanın yarattığı doğa olarak, bilincin şekillendirdiği doğayı yani bilinci ifade etmektedir. Düşünce tarihinde, madde ile bilincin ilişkisi olarak gördüğümüz, Bookchin kuramında, birinci doğa ile ikinci doğa olarak önümüze çıkar. Hemen belirtelim ki Bookchin, kuramsal çerçevesinin, düşünce tarihi boyunca tartışılan madde-bilinç ilişkisi çözümlemelerinin dışında, farklı bir çözüm sunduğu iddiasındadır ve bu yüzden birinci doğa ve ikinci doğa kavramsallaştırmalarını

çok ayrı bir yere koymaktadır.

Bookchin, bu iki doğa arasındaki ilişkinin belirlenmesi sürecinde, ilk adımda, eylem ve etkinliğe dayanır gözüken yaklaşımıyla, olumlu bir noktada durmakta gibi görünmektedir. Platon ve Aristoteles’in “antik felsefe tanrının evrendeki konumunu bir düşünürden ziyade bir zanaatkâr olarak tanımlamaya çalışırken”³ sergiledikleri yaklaşımlarını olumlar. “İnsanlığı evrenin varlığını ‘ilan etmek’ yerine evrene şekil veren bir zanaatkâr olarak tasavvur etmek”⁴ sözleri ile insanın etkinliğine yaslanan ve mistik çözümlemeleri aşan bir materyalist yaklaşım sergileyeceğini sanırız. Bookchin, insanlığın, “biyolojik birinci doğadan toplumun ikinci doğasına doğru”⁵ geçişini, doğanın değiştirilme etkinliği içerisinde gören bir başlangıç sunar gibidir. Gibidir diyoruz, çünkü ilerleyen açıklamalarında bırakınız etkinliğin belirleyiciliğini, nesnelliğin durağan varlığını bile yitirdiğine şahit olacağız. Devamında da Özgürlüğün Ekolojisi kitabında “bu iki doğayı **sentezle yerek** üçüncü bir doğa ortaya çıkarmaya çalışır”⁶. Bu çalışmasının temelini de bir “evrim felsefesi” olarak tanımlar.

Bu noktaya kadar Bookchin’de olumlu bir başlangıç olarak gördüğümüz durumu biraz açabilmek için soruyu, antik felsefeden beri süregelen şekli içinde yeniden sormak gerekecektir. Biyolojik bir madde temelinde ‘insan’ ile etkinlikte bulunan bilinçli canlı olarak ‘insanlığın’ ilişkisi nedir ve sentezleri nasıl oluşturulmalıdır? Daha temel bir şekilde söylersek, madde ile bilincin ilişkisi nedir? Bookchin, bu tartışmayı evrimsel bir süreç olarak değerlendirip üstüne de sürecin bir değiştirme etkinliği olduğunu ekleyince, doğru bir perspektif oluşturacağını düşünürüz. “‘İkinci doğa’ sadece **telaffuz**

3 a.g.y., s.10.

4 a.g.y., s.10.

5 a.g.y., s.10.

6 a.g.y., s.10. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

edilmedi, kelimenin tam anlamı ile **yaratıldı**”⁷ derken geldiği nokta, vurgulardan da anladığımız üzere budur. Bu nokta Bookchin’in, kuramının başında sunduğu en olumlu saptamadır ki hemen sonra bu olumlu yaklaşımı en klişe yapılar içine savrularak terk edecektir ve ileride açacağımız biçimde, her nasılsa evrim sürecinde oluşmuş bir bilincin, eyleme önsel varoluşu ile doğaya ve etkinliğe yönelmesinden bahsetmeye başlayacaktır.

Bilinç

Bilincin ve bilinçli bir canlı olarak insanların kurduğu toplumun, dışındaki doğa ile yani maddeyle etkileşimi ve ilişkisi, açıklanması gereken en temel soruyu oluşturur. Bookchin’in bu temel sorunun cevabına en yakın olduğu ve yaygın düşünceden bir ayrımı ifade ettiğini sanmamıza neden olan sözleri şöyledir: “İnsanlar ve insan toplumu birçok açıdan doğal evrimin ürünüdür; aletler, makineler aracılığıyla ve emek güçlerinden örgütlü bir biçimde faydalanma yoluyla bilinçli bir şekilde kendilerine yaşam araçları üreten yaratıklar olarak insanlar, insan dışı doğayla üretken bir etkileşime girmek üzere doğal evrim tarafından anatomik ve fizyolojik olarak örgütlenmiştir. Hegel’in ve geçen yüzyılın radikal sosyal kuramcılarının söylediği gibi insanın insan dışı doğa ile etkileşimi veya ‘metabolizması’, insanlara yalnızca yaşam araçları sunmakla kalmaz; aynı zamanda onları -umut edileceği gibi- giderek daha bilinçli ve psikolojik açıdan daha karmaşık bir hale gelen varlıklar olarak **tanımlar**. İnsanlığın insan dışı doğadan ortaya çıkışı ve bu doğayla süregelen gündelik etkileşimi, sadece maddi ihtiyaçlarını karşılamamanın bir aracı değildir; bu, aynı zamanda bir birey ve emsalsiz bir tür olarak kendisinin bilincine varmasının başlıca yollarından biridir.”⁸

7 a.g.y., s.10.

8 a.g.y., s.22. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Bookchin bu noktada bize, “Hegel’in ve geçen yüzyılın radikal sosyal kuramcılarının” ifade ettikleri, bilincin madde ile ayrılığı ve bilincin önceliğine yaslanan kuramlarından daha ileri sözler söyleyeceği ümidini verir. Hegel öncesi düşüncenin en gelişkin noktasında bile, bilincin, etkinliğin öncesinde olması ve bu nedenle etkinliğin bir sonucu olarak görülememesinin yarattığı handikapları aşabileceğini düşünürüz. Evrimsel bir sürecin sonucunda etkinlikte bulunuş şekli diğer canlılardan niteliksel bir fark göstermeye başlayan insanların bu etkinlikleri ile bilinçli canlı tanımına ilerlediklerini görmeyi umarız. Evrimsel süreç sonucunda diğer canlılardan farklı bir şekilde kendini üretme etkinliğine giren insanın, bu etkinliği ile “kendisinin bilincine varmasının” yolunun oluştuğunu, bu yolda ilerlemesinin hem doğayı hem de kendisini değiştiren dinamikleri görmeye başlayacağımız yanılışına kapılırız. Çünkü bu uzun alıntı çok açmasa bile, insanın insan dışı doğa ile ilişkisini, üretim etkinliği üzerinden açıklama girişimi gibi görünmektedir. Üretim ve üretim araçlarının üretimi üzerinden kurulacak bir ilişkinin ürünü olacak bir insan ve insan bilincinden bahsedilebilme ümidi taşıyan bir alıntıdır bu. Ancak tüm bu etkinliklerin önüne, bu etkinlik ve üretimlerin ‘bilinçli bir şekilde’ yapıldıklarına dair konan ek, olumlu havayı dağıtmaktadır. Bookchin, bilinçli insanı ve onun doğayla girdiği etkin süreci her ne kadar ifade etse de, bu sürecin önünde var olduğunu söylediği bir bilinçlilik durumu gözden kaçmamaktadır. Etkinliğin bilinç içerdiği elbette açıktır ancak bu bilinç içeriğinin etkinliğin öncesine konumlandırılması, elde edilmiş bilinç ile yapılan etkinlik çerçevesinde bir açıklamayı ifade etmektedir.

Bookchin’in benzer olumlu bir yaklaşımı, bilinçli canlı ile bilinçsiz canlının ayırımına yönelik sözlerinde de görülür. “*Ve aslında insan toplumları hayvan topluluklarından çok belirgin farklar sergiler. İlk olarak, hayvan toplulukları görece durağandır, en ‘sosyal’ bazı*”

hayvanlar bile –örneğin arılar- büyük oranda genetik olarak ‘programlandıkları’ şekilde davranır ve arı kovanları büyük üreme toplulukları olmanın ötesine geçemez. Buna karşılık biçimleri ne olursa olsun –kabile formunda, kölecî, feodal veya kapitalist- insan toplumları son derece değişken kurumlar etrafında toplanır. Toplumlar bilinçli olarak belirlenen amaçlar doğrultusunda korunmak ve savunulmak durumundadır”.⁹ Devamında şöyle söyler Bookchin: “Birinci doğadan ikinci doğaya doğru veya insan dışı topluluklardan insan toplumlarına doğru gerçekleşen doğal geçişin izini sürerken, birçok gelişmiş hayvan türünde... bile gerçekte var olmayan genetik olarak kodlanmış bir ‘toplumsal içgüdü’ye ilişkin olarak Kropotkin’in geliştirdiği ilk sosyobiolojik argümanlardan ziyade Robert Briffault’un insan yavrusunun uzun süren bağımlılık ve olgunlaşma sürecine ilişkin tezini... benimsemeye daha meyilli oldum”.¹⁰

Bookchin, bilinçli canlıya geçişe ilişkin evrimsel sürecin genetik bir kod tarafından oluşturulduğu şeklindeki Kropotkin’in görüşüne katılmayarak çok doğru bir saptama daha koyar önümüze. Bilinç ve bilinçli canlının toplumu genetik bir kod ile doğanın dolaylımsız bir uzantısı olarak şekillenmemiştir. Devamında, bilinçli canlıların toplumsal aktarımlar ile varlığını sürdürdüğünü saptayarak Bookchin doğru bir perspektif daha sunar bize. Buraya kadar Bookchin’in söyledikleri, diyalektik tarihsel materyalizme en çok yaklaştığı nokta olarak saptanmayı hak eder. Ancak Bookchin’in, “Hegel’in ve geçen yüzyılın radikal sosyal kuramcılarının” söylediklerini anlama ve aşmasının söz konusu olmadığını hemen sonra fark etmeye başlarız. Toplumların “bilinçli olarak belirlenen amaçlar doğrultusunda” korunduğunu söylediğinde, var olan bir önsel bilinç üzerinden kurulan bir toplumun sinyallerini alırız. Toplumsal yapının devamının, Kropotkin’nin önerdiği sosyobiolojik etkenlere dayanmadığını

9 a.g.y., s.25.

10 a.g.y., s.25. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

öğrendiğimizde sevinmişken, daha sonra değineceğimiz Briffault'un bilinç aktarımına dayanan görüşünün desteklenmesi karşısında hayal kırıklığına uğrarız.

Bookchin evrimsel süreçte bilincin oluşumu açıklamasını, insan etkinliği üzerinden tanımlar gibi görünmesinden sıyrılarak, insan bilincini, evrimin oluşturduğu biyolojik bir yapı olarak tanımlamaya başlar. Doğal seleksiyonun negatif süreçleri yanında Kropotkin'in 'karşılıklı yardımlaşma' gibi pozitif süreçlerinin yeni biyotik gelişme yolları açtığından bahseden Bookchin *"yaşam formları, nörolojik açıdan gelişme ölçülerine bağlı olarak, yeni çevrelere adapte olma veya kendileri için yeni ekolojik konumlar yaratma durumlarında çok temel seçimler yapmaya muktedirlerdir. Artan öznellik, organizmaları kendi evrimlerinde aktif bir güç haline getirir, onlar artık doğal seçilimin edilgen nesnelerinden ibaret değildir. Onların hayatta kalmaları ve gelişmeleri, artık kendi çevreleri ile etkileşime girerken ve onu değiştirirken verdikleri temel kararlara bağlı olmaya başlar"*¹¹ diyerek devam eder. Bookchin adım adım, bilinçli canlının oluşumundaki evrimsel süreci, doğanın dolaylımsız bir uzantısı olan canlının, yaşamsal etkinliğinin değişiminin sonucu olarak görmeye çalışmanın doğru yolundan uzaklaştırarak, nörolojik bir gelişim üzerinde şekillenen bir öznellik artışı saptama yanılığine doğru çevirir.

Beyin, hatta belli bir cesamette beyin gelişimi olmadan bilincin oluşamayacağı açıktır ancak bilincin, nörolojik bir doku gelişimi sürecine ve bilinçli canlının etkinliğinin öncesine yerleştirilmesi ise tam anlamıyla başka sonuçlar doğuran bir yanılığ olacaktır. Bookchin bilinçli yaşamın kaynağı arayışında, bilinçli canlının etkinliğinin çözümlenmesi ekseninde ipuçları sunan başlangıcını terk edip, bilinci, organın nörolojik gelişim ölçülerine bağlı bir hale çevirir. Nörolojik-biyolojik gelişimi içinde bilinç organı ya da beyin de bu

11 a.g.y., s.32. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

gelişimine bağlı olarak evrimsel süreçte artan özneliliği içinde, temel kararları veren bir işleyiş sergileyen noktaya gelerek Bookchin'i bilince, yani bilinçli canlıya ve onun doğal özneliliğine ulaştırmaktadır.

Bookchin şöyle devam ederek, bu evrimsel dönüşüm tarifinin kaynağını makul bir eksene taşıdığını düşünür: “*Her halükarda, oldukça basit yaşam türlerinden karmaşık duylara sahip varlıkların –yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak için kendi çevrelerini de değiştiren varlıkların- ortaya çıkışına kadar yaşamın farklı aşamalarını betimleyen zengin bir Batı felsefesi geleneği mevcuttur. Organizmanın kendi varlığının devamlılığını sağlama düşüncesinden yola çıkarak; pasif tepkileri aktif etkileşime, amaçlılığı seçime ve nihayetinde de kavramsal düşünceye ve öngörüye yönlendiren gayretli bir çabanın var olduğunu makul bir şekilde tartışabileceğimize inanıyorum*”.¹² Yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak için kendi çevrelerini de değiştiren varlıklara vurgu Bookchin'e aittir ve gerçekten vurgulanmayı hak eder. Bir canlının, yaşamsal ihtiyaçları için ‘genetik kodlarına ait olmayan’ etkinliklerde bulunması, karmaşık duylara sahip organizmaların ortaya çıkışı olarak değil, bilinçli canlıların ortaya çıkışı olarak değerlendirilmelidir. Batı felsefe geleneği Hegel'e kadar, sözü geçen çevresini değiştirme etkinliğinde, etkinliğin olduğu ve doğal dünyayı kapsayan bir alan ile bu etkinliği gerçekleştirme bilincini kapsayan bir bilinç alanı ayrımı içinde anlaşılmış ve kurulmuştur. Biraz sonra değineceğimiz bu düalist zemin içinde kalan ve şekillenen bir tartışmadan bahsetmekteyiz. Bookchin yukarıdaki alıntıda konumunu açıklıkla saptar. Organizmanın bu varoluş etkinliğinde, “*varlığının devamlılığını sağlama düşüncesinden yola çıkarak*” hareket ettiğinden bahsederek bizi düşünce alanına hapseder. Devamında organizmanın bu bilinç alanında pasif tepki ile aktif etkileşim, amaçlılık, seçim, kavramsal düşünce ve öngörü akışı içinde salt bilinç içi süreçleri takip ettiğini

görürüz. Bookchin'in bizi davet ettiği makul tartışma, bilinçli canlının bilinç içinde yaptığı tercihlerin ve gelişmelerin tartışılmasını içermektedir yalnızca.

Marksizm'de, yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak için çevresini değiştiren varlıkların var oluş etkinliğinin hem bir nedeni hem de sonucu olarak görülmesi gereken bilinç, bu noktadan sonra artık sadece etkinliğin öncesinde bulunan ve onun nedeni olarak ifade bulacaktır Bookchin için. Bilincin bu şekilde, evrimin ürünü olduğu ancak etkinlikten önce ve etkinliği bilinçli etkinlik haline getiren gelişme olduğu şekilde görülmesinin, Marksizm'den ve Hegel'in tanımlamalarından ayrıştığını Bookchin de açıkça belirtir. Bu sebeple evrime ait bu yaklaşıma Marksizm ve Hegel den ayrılmak amacı ile “*diyalektik doğalcılık*”¹³ adını verir.

Bookchin'in diyalektik doğalcılığı ile açıkladığı bilinçli canlının evrimsel oluşum dinamiği artık şu şekli almıştır: “*Son olarak, doğal evrim, dünyada rasyonel bir biçimde hareket edebilen; içgüdüden çok -kavramsal düşünceden ve sembolik iletişimin karmaşık biçimlerinden kaynaklanan- zengin bir düşünsellik ile yönlendirilen varlıklar -insanlar- üretmiştir. Bu varlıklar birer organizma, memeli ve primat olarak biyotik dünyanın bir parçasıdırlar, ancak ikinci doğa dediğimiz muazzam çeşitlilikteki kültürel yapıt ve birlikleri üreten yaratıklar olarak biyotik dünyadan ayırıdırlar*”.¹⁴ Evrim, kavramsal düşünebilen bilinçler oluşturmuş ve bu bilinç ile yaşamını ve içindeki yaşadığı doğayı değiştirebilme etkinlikleri sergileyebilen insanlar var olmuştur Bookchin için.

Birinci doğa ile ikinci doğayı tanımlayan sürecin, bilincin önceliği ile oluşturulmuş bir etkinlik sonucu olduğunu ifade eden Bookchin'den bu konuda son bir alıntı yapalım: “*İnsanlar kendilerine*

13 a.g.y., s.33.

14 a.g.y., s.33. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

doğal olarak bahsedilen kavramsal düşünme, biyolojik olmayan alet ve makineler yaratma ve bunu... yüksek seviyede kolektif örgütlenme ve amaçlılık ile yapma yetenekleri sayesinde birinci doğayı değiştirirler".¹⁵ İnsanın doğanın dolayimsız bir parçası olduğu birinci doğadan, ikinci doğayı üretme sürecinin kaynağı olarak, insana 'doğal olarak bahsedilen' kavramsal düşünme yeteneği olduğundan bahsedilmektedir. İnsanın, Bookchin'in diyalektik doğalcılık dediği evrimsel süreçle edindiği bilinç sayesinde, artık alet ve makinalar yapabilen, bu çerçevede toplumsal olarak örgütlenebilen ve ikinci doğayı oluşturabilen bir niteliksel sıçrama yapabildiği söylenmektedir.

Bookchin, insan etkinliği ile bu etkinliğin bilinci arasındaki ilişkiyi kurmak, bunların sentezlerini oluşturmak amacı ile girdiği bu yolda bir anda kendisini en klasik ve basmakalıp düşünce olarak bilincin öncelliği ekseninde buluverir. Sonra da bu eksen kayması- nın yarattığı sorunlar ile yüzleşmek zorunda kalır. Hegel ve Marx öncesi düşünce geleneklerinin kabusları olan bu sorunlar Bookchin için de varlıklarını sürdürürler. Bookchin'in ilk cebelleşmesi gereken sorunlar, düalizm, bilincin öznesi ve bilinemezlik sorunları oluyor. Bu başlıklara geçmeden önce Marksizmin bilinç problemine yaklaşımı konusuna birkaç cümle ile kabaca değinmek, Bookchin kuramının farkını anlamak için daha açıklayıcı olacaktır.

Yaşamsal ihtiyaçlarını varoluş kodlarındaki etkinliklere göre, dolayimsız olarak doğadan karşılayan canlıların aksine insan, yaşamsal ihtiyaçlarını genetik kodlarının dışında ve toplumsal olan etkinlikler ile karşılama farkı ile bilinçli canlı tanımını hak eder. Bu noktada bilinç, Bookchin'in sandığının aksine, dışardan ve etkinlik öncesinde gelen belirlenim olarak anlaşılmaz. Bilinç, bu niteliksel olarak farklı varoluş etkinliğinin, bilinç bileşeni olarak görülür. Dolayısıyla insanın varoluş etkinliğinin biçimi ile şekillenir ve bu varoluş

etkinliğinin gelişmesi ile değişir ve gelişir. Bilincin ayrılığını ve önselliğini bir türlü aşamayan akıllara bu tanım, insanın o özgür, öznel ve özgün bilincini, üretimin mekanik etkinliklerine hapsedmek, bu etkinliklerin zorunlulukla oluştuğu kaba durumların esiri kılmak gibi görünür. Bu durum, bilinci, etkinliğe öncel ve maddi süreçlerden ayrı görme önyargısının yanılmasıdır. Oysa bilinç ‘yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak için kendi çevresini değiştiren’ insanın etkinliğinin bir tür sonucudur ve bu etkinlik ile oluşup değiştiği için de sebebidir. Aslında daha doğru tarifiyle, insanın varoluş etkinliğinin, bilinç bileşenidir.

Marks şöyle ifade eder: *“fikirlerin, anlayışların, ve bilincin üretimi, her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetlerine ve karşılıklı maddi ilişkilerine, gerçek yaşamın diline bağlıdır. İnsanların anlayışları, düşünceleri, karşılıklı **zihinsel ilişkileri**, bu noktada onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar”*.¹⁶ Bilinç, insanların yaşam faaliyetlerinin ‘diline bağlıdır’. Bu dili diğer canlıların yaşam faaliyetinden ayıran ve konuşana bilinçli canlı payesini taşıyan etken, yaşam faaliyetinin genetik kodlara bağlılığının kopmuş ve toplumsal bir etkinlik haline gelmiş olmasıdır. Genetik yapılar ile taşınamayan bir varoluş biçimi insan toplumunun yapısı olarak belirlemektedir. Yaygın önyargı, bilinci ayrılığı içinde anlama eğiliminde olduğundan, Marks’ın bu saptamasını da, ayrı olan bilincin, maddi yaşamın üretimin şeklinden ‘etkilenmesi’, o üretim şekline ‘ikna olması’ şeklinde okuma eğiliminde olmaktadır. Bu da yukarda değindiğimiz gibi, özgür bilincimizi mekanikleştirme olarak görülmektedir. Marks, fikirlerimizin bize aitliği ile etkinliğin zorunluluğu arasındaki ilişkiyi şöyle kurar: *“sahip oldukları anlayışları, fikirleri, vb. üretenler insanların kendileridir, ama bu insanlar,*

16 Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları Ankara, 1999, s. 44. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

sahip oldukları üretici güçlerin belirli düzeyindeki gelişmişliğinin ve bu gelişmişlik düzeyine tekabül eden... karşılıklı ilişkilerinin koşullandırdığı gerçek, faal insanlardır". Marks'ın sözleri ile bitirirsek "bilinç hiçbir zaman bilinçli varlıktan başka bir şey olamaz ve insanların varlığı, onların gerçek yaşam süreçleridir".¹⁷

İnsanın etkinliği ile hayvansal etkinlik arasındaki farkın anlaşılmasında düşülecek bir yanılgının sonucunu İlyenkov şu şekilde saptar "...insan, hayvanda bulunmayan, bilinç ve istence sahip olduğundan yeni, ikinci bir yaşam etkinliği alanı edinir biçiminde anlaşılabilir"¹⁸ Bookchin'in de, bilincin evrim sürecinde önsel olarak oluşması ve insanın bu oluşan bilinci ve daha sonra değineceğimiz benlik algısı ile doğaya yönelmesi üzerinden tarif ettiği ikinci doğa kurgusu bu yanılgıya yaslanır. Bookchin, akıllanan bir hayvanın etkinliğinin değiştiğini sanır, oysa etkinliği genetik kodlarının dışına taşan bir hayvan, bilinçli davranmaktadır. Bu noktayı İlyenkov'un tarifi ile noktalayalım. "İnsanda bilinç ve istenç, hayvanın sahip olmadığı, özel bir yaşam etkinliği alanına -onda biyolojik olarak kodlanmamış, özgül olarak toplumsal, kökeninde ve özünde bütünüyle toplumsal olan yaşam etkinliği biçimlerini öğrenmeye güdümlü bir etkinlik alanına- zaten sahip olduğu için ortaya çıkar".¹⁹

Düalizm

Bilinç ile madde ilişkisi eklektik olmayan bir bütünlük ilişkisi olarak ortaya konabilseydi düalizm ve buna bağlı oluşan sorunlar önümüze gelmezdi. Marksizmin ve kısmen düzeltilmiş bir Hegel düşüncesinin bu sorunları doğru bir madde-bilinç tarifi ile

17 Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları Ankara, 1999, s. 45.

18 Evald İlyenkov, *İdealin Diyalektiği, Etkinlik ve Zihnin Kuruluşu*, çev. Siyaveş Azeri, Yordam Yayınları, İstanbul, 2020, s.145.

19 a.g.y., s.145. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

aşabildiğinden bahsedebiliriz. Yukarıda değindiğimiz Bookchin kuramının, olumlu eksenini oluşturan nokta, bilinç ile maddi etkinliği aynı potada incelemeye başlamasıdır. Ancak bu başlangıç Hegel düşüncesine çok uzak olan Bookchin için sürdürülebilir olmamış ve en kolay yoldan geri dönülerek, evrimin oluşturduğu bilincin nesnel, maddi dünyaya müdahalesi biçimini almıştır. Bu geri dönüşte Bookchin bilinç ile madde arasında o kadim ikiciliğin de içine düşmüştür kaçınılmaz olarak. Bu düalizm tek başına bir sorun olmasının yanında özne-nesne karşıtlığı perspektifinde bir öz bilinç sorununu ve öznenin dışındaki dünyayı bilip bilemeyeceği ekseninde bir bilinemezlik sorununu da içerir. Bookchin de ilerleyen bölümlerde değineceğimiz gibi düalizmin yarattığı bu sorunlar ile mücadele etmeye çalışmıştır. Şimdi düalizm ve onun ayrılmaz unsuru özne ya da öz bilinç sorunu içindeki Bookchin'e bakmaya çalışalım ve sonra da bilinemezlik eksenine ve algılarımızın oluşumu ve nesnelliği noktalarına değinelim.

Bookchin, insanların birinci doğadan ikinci doğaya geçme sorununu çözmek için ikinci doğanın ilk zamanlarına bakar ve şöyle söyler: *"İnsanlığın... birinci doğanın farkına varması, önkoşul olarak kendisini hayvan benzeri bir varlık konumundan tamamen uzaklaştırmasını gerektirir. İnsana özgü bir öz kimlik ve öz bilinç ortaya çıkacaksa, insanlar bir noktada birinci doğayı en azından genel anlamda bir 'öteki' olarak görmeye başlamak zorundadır"*.²⁰ Bookchin için, birinci doğanın ikinci doğaya dönüşme süreci, birinci doğadaki insanların önce bilinç edinmesi, dolayısıyla öz bilinçlerinin oluşması ile başlamak zorunda. Yani birinci doğadaki insan kendini 'öteki' olan nesnelliklerden ayıran ve öznelliğinin de farkına varan bir bilince sahip olmalıdır ki ikinci doğayı oluşturma süreci başlayabilsin. Açık

20 Murray Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi*, çev. Mustafa Kemal Coşkun, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013, s. 111. Arşivi - <https://rantey.org>

bir ifade ile Bookchin bize, diyalektik doğalcılık olarak tarif ettiği bir evrim sürecinin açıklaması perspektifinde ‘öncelikle’ bilincin ve benlik algısının oluşması sonrası insanın ikinci doğasına kavuşacağını söylemektedir. Bookchin bu şekilde, hemen hemen tüm klasik düşünce dünyasının yaptığı gibi, bilinçli özne ile bilincin konusu olan nesneyi birleşemeyecekleri bir karşıtlığın içine koymaktadır.

Bookchin, özne-nesne ayrımının içine düşmemek için her adımda diyalektik doğalcılık içinde bilinç ile maddenin bir süreklilik içerdiğini söylemesine karşın bu süreklilik her açıklamasında bilinci önceleyen bir gelişim olarak sunulur. Birinci doğa “*daha kompleks ve daha kendisinin farkında olan veya öznel yaşam biçimlerine doğru gelişen gizilgüçlerin edimselleşmesindeki düzenli sürekliliğin yüksek bir aşamasını*”²¹ sergiler. Birinci doğadaki öznenin kendinin farkında olma yani bilinç oluşturabilme gizil gücünün, ikinci doğada ortaya çıkacağını söyler. Gizil güç olarak bulunan yetenekler şöyle ifade edilir: “*bu öz düşünümsel (self-reflexive) yetenekler, kavramsal düşünce ve dildir. İnsan türü, varolan hiçbir yaşam-biçiminde eşi benzeri görül-meyecek derecede bu yetenekleri taşır. Kendisinin farkında olması, bu farkında oluşu, çevresini felsefe, bilim, etik ve estetik açılardan oldukça sistematik biçimde kavrama düzeyine genelleştirme yeteneği ve sonuçta bilgi ve teknoloji yardımıyla sistematik olarak kendisini ve çevresini değiştirme yeteneği, insanlığı ‘birinci doğa’da varolan öznellik alanının ötesine yerleştirir*”.²² Bilincin ve bu bilinci sergileyen öznenin kaynağı ve gelişimleri tartışmasında Bookchin eşsiz bir yol izler. Bilincin de öznenin de kaynağı birinci doğada bulunan ‘gizil güçtür’ Bookchin için. Bir tür potansiyelin gerçekleşmesi olarak açıklanan bu gizil güç, ne tür bir içeriğe sahiptir sorusuna Bookchin, ‘öz düşünümsel yetenekler’i sıralayarak cevap verir.

21 Muray Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2017, s.49.

22 a.g.y., s.50. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Bookchin, diğer canlılarda eşi benzeri olmayan bir ‘kavramsal düşünce ve dil’ yeteneği taşıdığımızı söyler. Üstelik kendimizin farkında olma yeteneği ve bu farkındalıkla birlikte çevresini sistematik olarak kavram düzeyinde genelleştirme yeteneği de taşımaktayızdır. Bilincin ve bilincin yetileri olarak, kavramsal genellere ulaşma, dil, bilinçli etkinlik durumlarının açıklamasını eşi benzeri olmayan bir ‘yetenek’ ile açıklar. Üstelik iddiasına göre, bu ‘yetenek’ sergilendiğinde bilinç, ikinci doğada öznelliğini aşmış bir şekilde karşımıza çıkacaktır. Bilincin kaynağını gizil güç potansiyeliyle açıklamanın yeterli olduğunu düşünür. Bununla yetinmez ve üstüne de, bilinci ve bilinçli canlının etkinliğinin biçimlerini yetenekler ile açıklayabileceğini sanır.

Tekrar toplarsak, birinci doğadan köklerini bulan şey, insanın bilinç geliştirme yeteneğinde olmaları olarak görülür. Bu yetenek potansiyeli edimselleştiğinde, yani insan bilinç geliştirip, çevresinin ve kendinin farkına varıp kavramsal düşünceler oluşturabildiğinde, bu konudaki yeteneğini ortaya koyduğunda, artık yapması gereken tek şey bilinçli bir etkinlik sergileyerek birinci doğayı değiştirip ikinci doğayı kurmak olmaktadır Bookchin için.

Bu noktada bilinci önceleyen diğer düşüncelerden ve Hegel’den farkını, Bookchin şöyle koyuyor: “İnsanlığın ‘birinci doğayı’ değiştirme büyük gücünün -bir tanrının veya evrensel bir Tinin cisimlendirmesinin değil- doğal evrimin bir ürünü olması olgusu, diyalektik doğalcılık açısından çok daha uygundur”.²³ Bookchin bize insanın varoluş sürecinin öncülü bilincin oluşmasıdır dedikten sonra bu bilincin önceliğinin, tanrı vergisi olmadığını, diyalektik doğallığımızın evrimsel sonucu olduğunu söylüyor. Bunu neden söylemek zorunda kalıyor? Çünkü bilincin önceliği ile başlayan her kuram bu bilincin kaynağı ve özbilincin oluşum sorunları ile yüzleşmek zorunda kalmıştır.

Yüzleştikleri bu sorunları Bookchin'in kıvrak zekası ile çözdüğünü sandığı şekilde, bilinci gizli güce, özbilinci ve kavramları da yeteneğe havale edemediklerinden, metafizik çözümlere yönelmek durumunda kalmışlardır. Bu metafizik çözümlerdir ki Bookchin'i rahatsız etmiş ve aynı çözümü metafizik olmadığını sandığı bir şekilde bağlama çabasına girmiştir. Önce bilinç vardı, önce söz vardı diyen ve bu başlangıçlarının yarattığı zorunluluk nedeniyle kuramlarında tanrıya, mutlağa yer açmak zorunda kalan düşünceler ile aynı noktada durmasına rağmen Bookchin, her şey doğal evrimin ürünüdür demenin yeterli olacağı kanaatindedir. Elbette Bookchin'in bu bildirimi, bilincin önceliğinin yaratacağı düalizmi ve sorunlarını hiçbir şekilde ortadan kaldırmamaktadır.

Bookchin, içinde olduğu düalizmin, özne-nesne ayrımının ilanı olabilecek bir insanlık tanımı sunarak devam eder: “*Evrimsel bir bakış açısından insanlık, benzersiz bir etkinlikle ‘birinci doğa’ya etkin, bilinçli ve amaçlı olarak müdahale etmek ve gezegensel ölçekte değiştirmek üzere oluşmuştur*”.²⁴ Bilinçli öznenin, nesneler karşısındaki konumunu bu şekilde saptayıp, ayrımlarını evrime yaslanarak meşrulaştırdığını sandıktan sonra, içine düştüğü düalizmi kabul etmekten başkaca bir yol kalmaz Bookchin için. Bu noktada içine düştüğü durumun ismini değiştirmenin çözüm olabileceğini düşünür.

Özne-nesne ayrımının yarattığı sorunların farkında olan ve bu sorunlarla, onları derinleştiren bir mücadelenin içine giren örneğin Descartes gibi, Kant gibi düşünürlerin aksine içine düştüğü düalizmi, düalizm saymayarak kurtulmaya çalışmaktadır. Şöyle söyler Bookchin “*insanların doğal evrimde kendilerini farklı kılabilmesi için -benlik ile öteki ve insan olan ile insan olmayan arasındaki düaliteler gibi- bir **düalitenin** var olması gerekir. Buradaki düalite **düalizm** ile*

karıştırılmamalıdır".²⁵ Bookchin, özne-nesne ilişkisi içinde yarattığı ikiliği diyalektik doğalcılık ekseninde evrim tarifi ile oluşum sürecinde aştığını düşünmekte ve bunun düalizme bir cevap olduğunu farz etmektedir. Ancak korkunç olan nokta Bookchin'in, özne-nesne ilişkisini, aynı düalizmdeki gibi, nesneyi anlayan özne şeklinde yapılan tarifinden başka bir biçiminin olamayacağına da inanmasıdır. Bu yüzden düalizmi, özne-nesne ayrımını bilmenin, bilincin dışındaki maddeyi ayımsamanın ve öz bilince sahip olmanın tek ve doğal yolu olarak görmektedir. Düalizm düşüncesine karşı olan ama aynı anda dualite tarifi üzerinden özne-nesne ilişkisini düalizm üzerinden kuran ve bu sayede kendinin düalizmin yarattığı sorunlardan muaf olduğunu düşünen bir Bookchin bulmaktayız karşımızda.

Bookchin'in kendine oluşturduğu bu muafiyet alanı pek geniş olamaz elbette. Sonuç olarak bir adım sonra kendisini öz bilinç sorunu ve bilinemezlik çıkması önünde buluverir. Öncelikle düalizmin yarattığı öz bilinç sorununa eğilelim.

Düalizmin Öz Bilinci

"Toplumsal ekoloji, birinci doğayı artan öznellik yönünde evrimsel bir eğilim olarak tasavvur ederek, ekolojik toplumun kuruluşunu akılcı, öz bilinçli ve görece 'özgür doğa'ya erişilmesinde görür".²⁶ Bilinci, birinci doğada bulunan bir gizil gücün evrimiyle açıklanması gibi öz bilinci de birinci doğada bulunan bir özneliğin evrimle artması, gelişmesi ile açıklar Bookchin. Bookchin'in içinde olduğu düalizm gereği, insanın, maddi ilk doğadan ikinci doğaya yürüyebilmesi için, bilincin ve dolayısı ile öz bilincin oluşumu ön gerektir: *"Aslında birinci doğayı gerçek anlamda tanımamız ve tam anlamıyla takdir*

25 Murray Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi*, çev. Mustafa Kemal Coşkun, İstanbul: Sumer Yayıncılık, 2013, s.51.

26 a.g.y., s.38. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

edebilmemiz büyük ölçüde, insanlar olarak kendimizi çakal, ayı ya da kurtlarla, hele hele de kaya ya da ırmak gibi cansız varlıklarla ya da daha absürt biçimde ‘kozmos’ ile karıştırmamızı engelleyen düşünsel ve duyuşal bir yeteneğe sahip olmamıza bağlıdır”.²⁷ Bookchin’in, nesnel dünyanın karşısına, onu anlayan bilinç olarak, özel bir yetenek olarak oluşturduğu düalist yapının sonucu olarak oluşun öz bilinç sorunuyla karşılaşırız burada.

Dışındaki maddeyi, nesnel dünyayı algılayan ve anlayan bir bilincin, bu anlayışı oluşturabilmesi için öncelikle kendisini, algısının konusu olan nesnel dünyadan yani dışarıdan ayırması gerekmektedir. Üstelik bu ayrımı oluşturma edimi, algılama ve anlamadan önce olmalıdır ki algılama ve anlama mümkün olabilsin. Bu nedenle, öz bilinç oluşmadan, bilinçli düşünce oluşumu açıklanamaz olarak kalır. Nesnelliği algılamanın ve bilinç içinde oluşturma koşulunu öncelikle oluşmuş bir öz bilinç ayrımının olmasından geçiyorsa, öz bilincin kendisi nasıl kurulmaktadır? Bookchin bu sorunu insanların, “*düşünsel ve duyuşal bir yeteneğe sahip olmalarına*” bağlar. Düalist bakış içindeki Bookchin için, insanın bilincini oluştururken, kendisini dış nesnellikten ayırmasının koşulu olan öz bilinç, yetenek olarak insanda vardır. Kendimizi doğayla dolaylı bir süreçte görmemizin ve bu sayede varlığımızı, diğer tüm nesnellikten ayırmamızı sağlayan öz bilinci açıklamak için Bookchin, onun bir yetenek olarak bulunduğunu söylemeyi yeterli görür.

Bookchin, bir yetenek olarak geliştirilen öznenin kaynaklarına eğildiğinde, bilinçli canlı ile canlı arasındaki ayrımı yok etmekle çözüm üretebileceği yanılgısına düşer. Öz bilincin tohumlarını, doğayla dolaysız bir ilişki içinde olan canlılarda hatta tek hücreli organizmaların metabolizmalarında bile görmeye başlar. Şöyle söyler “*organik dünyada, en basit yaşam-biçimlerinin metabolik etkinliği, tohum halinde*

bile olsa, doğanın temel bir öznellik kazanmasını sağlayan öz-kimlik duygusunu oluşturur... Diyalektik olarak düşünüldüğünde, organik evrim, daha geniş anlamda yaşam-biçimleri, yeni ortamlara uyarlانırken seçim yapmaya başladıkları ölçüde öznel'dir".²⁸ Sistem kuramlarının bu süreci mekanikleştirerek anlamsızlaştırdığından yakınan Bookchin şöyle devam eder: "Darvincilerin evrimi betimledikleri dış seçici etmenlere karşın, yaşamın daha büyük bir komplekslikteki bir benliğe doğru yönelişı -artan düzeyde öznellik sağlayan bir eğilim-, gelişen bir kendinin farkına varışa doğru, evrimin içsel veya içkin itkisini oluşturur. Bu evrimsel diyalektik, öz-bilinçli organizmaların gelişmesi için gizil güç taşıyan, kendini sürdüren bir organizma olarak yaşamın özünü oluşturur".²⁹ Bookchin öz bilincin kaynağını açıklamak için, öz bilincin evrimle oluştuğunu ve organik yapıların seçim süreçleri içine girdikleri anda öz bilinç tohumları olduklarını söyler. Bilinç nasıl, insan yeteneğinden kaynaklanıyorsa, öz bilinçte organik varoluşun seçim yapma sürecinin metabolik sonucuna dayandırılır. Bookchin, önsel olarak oluşturduğu bilincin çelişkilerinden ve öz bilincin kaynağının bu perspektifteki belirsizliğinden bu şekilde kurtulmaya çalışır.

Bookchin'in 'katılımcı evrimi', "öznellik ve özellikle de insan bilincini" içerir ve şöyle söyler: "En azından öz-bilinçlilik ve öz-düşünüm olarak insan istenç ve özgürlüğünün, doğal dünyanın gizil güçlerinde kendilerine ait doğal tarihleri olduğunu makul olarak ileri sürebiliriz".³⁰ Evrimsel süreçte bir töz olarak öz-bilinç ve bununla bağlı bir öz-düşünüm yani bilinç var olmaktadır Bookchin için. Bu iki kavramın kendilerine ait tarihleri olduğunu öne sürer. Kendine ait tarihlerinin olmasını makul bulduğu öz bilinç ve bilinç, artık açıklanması

28 Muray Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2017, s.141.

29 a.g.y., s.142.

30 a.g.y., s.94. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

gereken şeyler olmaktan çıkar ve varlıkları birer töz olarak kabul edilen yapılara dönüşürler. Bu sayede Bookchin, bilinci ve öz bilinci, var olan yeteneklerimiz olarak tanımlamakta sakınca görmez.

Bookchin'in bir yetenek olarak gördüğü öz bilinç, biyolojik yapıların, hücresel düzeyde olsa bile yapıtları her harekette görülmek zorundadır artık. Bookchin, organik yapıların yaşamsal süreçteki her hareketini, organizmanın doğayla dolaylımsız ilişkisinin bir şekli olarak değil, organizmanın öz bilincinin yaptığı tercihlerin sonucu olarak görmek durumunda kalır. Hücre düzeyi ile daha kompleks yapıların her ikisinin hareketi de öz bilinç olmakta birleşmekte, farkları sadece gelişimsel olarak görülmektedir. Evrim de bu gelişimsel farkın motoru olarak görev yapar Bookchin kuramında. Yani zaten her düzeyde var olan şeylerin, artması ve gelişmesi ekseninde değerlendirilir evrim süreci.

Bu noktada Bookchin evrimi tercihler ile oluşturulmuş bir bilinçli etkinlik olarak takip ederken, insan ve hayvan arasındaki yitirdiği niteliksel farkı da yeniden kurması gereğini hisseder. Bookchin, hayvan ve insan ayrımını şu şekilde şekillendirir: *“Hayvanların kendi evrimlerinde yaptıkları belirsiz seçimlerle, insanların toplumsal yaşamlarında sergiledikleri istenç ve yönelmişlik derecesi birbiriyle karıştırılmamalıdır”*.³¹ Bookchin için, doğada kendi tarihlerine sahip olarak var olan bilinç ve öz bilincin, hayvanlardaki belirsiz seçimleri ile gelişmiş formlarında bulundukları insandaki belirli hale gelmiş seçimleri bu şekilde bir nicel derece üzerinden ayırmsanmalıdır.

Bookchin, Fichte'nin özne tarifinin doğruluğunu onayalar: *“Fichte gibi bir Alman idealist felsefecisi iki yüzyıl önce bize insanlığın öz bilince sahip doğa olduğunu; bizim, doğanın kendi üzerine düşünme, kendi düzelticisi ve rehberi olarak kendi içinde işlev görme gizil kapasitesini açıkça ifade edebilen bir zihin doluluğunu temsil ettiğimizi yüksek sesle*

hatırlatmıştı”.³² Bu hatırlatma Bookchin için doğru olmakla birlikte, Fichte’nin doğaya yararlı bir perspektif içinde kurulan öz bilinç varsayımı da eleştirilir. Fichte’nin doğa içerisinde insanın öz bilinç ile doğması olgusu doğru bulunur sadece bu öz bilincin ‘doğal olarak’ doğaya uygun olduğu sorgulanır Bookchin tarafından. Ki bu olumlu ve olumsuz yönelimleri yani eylemin ve düşüncenin antagonist durumlarını daha sonra tartışma konusu yapacağız. Ancak bu noktada Bookchin’in içine düştüğü düalizmin yarattığı öz bilincin kaynağı sorununu Fichte’nin kabulüne benzer bir düşünce ile aşmaya çalıştığını belirtmemiz yeterli olacaktır. Şimdi de düalizmin yarattığı bir başka soruna karşı Bookchin’in çözümlemelerine bakalım.

Düalizmin Düştüğü Bilinemezlik Sorunu

Doğayı bilen bilinç ile bilincin dışında bilinen nesnellik olarak doğa ayrımı oluştuktan sonra önümüze çıkan bir sorun da Bookchin tarafından şu şekilde ifade edilir: *“Doğa ne ölçüde meşru olarak baş vurabileceğimiz kendine özgü bir gerçekliğe sahiptir? Doğanın gerçekten var olduğunu kabul edersek, doğal dünya hakkında tamamen toplumsal olmayan ya da daha kısıtlayıcı bir şekilde kendi öznelliğimizin bir ürünü olmayan ne kadar şey biliyoruz?”*.³³ Bookchin, doğa ve onun karşısında bilinç düşüncesinin yani, *“nesnelliği ve öznelliği keskin bir şekilde iki kola ayıran bir epistemolojinin”*³⁴ ve bu epistemoloji ile uyumlu *“Rönesans’tan bu yana, bilginin kendi doğaüstü sınırlamaları ve iç görüsüyle sınırlanmış bir aklın içinde kilitli kaldığı düşüncesi(nin)”*³⁵ yukarıdaki soruların temelini oluşturduğunu doğru olarak saptar ama kendisinin de aynı zeminde olduğunu ve bu yüzden bilinemezlik

32 Murray Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi*, çev. Mustafa Kemal Coşkun, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013, s.429.

33 a.g.y., s.110.

34 a.g.y., s.110.

35 a.g.y., s.110. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

sorunuyla yüzleşmek zorunda kaldığının ayırdında olmaz.

Bookchin, “Descartes’te ruh ile beden arasında, Locke’de algılayan duyular ile algılanan dünya arasında, Kant’ta ise akıl ile dış gerçeklik arasında”³⁶ oluşturulan ikiciliğin bu sorunlara neden olduğunu belirtir. Descartes, Locke ve Kant’ın akıl ile dış gerçeklik arasında kuramadıkları ilişki sonrası oluşan ikiciliği Bookchin, akıl ve öz bilinç, doğanın içinde gizil güç olarak vardırırlar diyerek kurduğunu ve bu şekilde bilincin nesnel gerçekliğini de sağlandığını düşünür. Ancak bilinç ile nesnellik ilişkilenmemekte, onun yerine her ikisi ya nesnel ortama ya da bilinç düzlemine, ayrılıkları içinde taşınarak, bütünleştikleri savunulmaktadır. Bu eksenle Bookchin’in, düşünce süreçlerinin “görünüşte bağımsız olarak dünyayı inşa etmeleri, kendilerinin dünya -hem toplumsal hem de doğal bir anlamda son derece tarihsel olan bir dünya- **tarafından** inşa edilme biçiminden ayrılamaz. Doğanın bizim bilmediğimiz şeyleri **bildiğini** kastetmiyorum. Bizim doğanın ‘farkındalığı’ olduğumuzu, doğanın akla, zihne ve kendi üzerinde düşünme yeteneğine doğru evriminin cisimleşmesi olduğumuzu söylemek istiyorum”³⁷ dediğini görürüz. Düşünce süreçleri bağımsız olarak dünyayı inşa etmezler, kendileri de dünya tarafından inşa edilirler söyleminin olumlu tınısı, bu insanın açıklaması, doğanın evrimle kendi üzerine düşünme yeteneğine doğru cisimleşmesi olarak sunulduğunda yok olur.

Bookchin dünyasını, ‘hem doğal hem toplumsal anlamda tarihsel’ olarak ifade edince yani ayrılığı içinde önümüze konan nesnelliğin ve öznenliğin ikisine de kendilerine ait tarihler bahşedince, Kartezyen düşünürlerden daha geri bir ikicilik içine düştüğü gerçeği ile yüzleşmek durumunda kalmaktadır. Bookchin ikiciliğini doğal, nesnel alanın içine taşıdığında, animizmi çağrıştıran ‘doğanın farkındalığı’

36 a.g.y., s.111.

37 a.g.y., s.111. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

kavramlarına sivrulur. İkcılığıni bilinç alanına taşıdığında da öz-nelliği, sinir hücrelerinin doğal, fiziksel yapılarında aramaya başlar.

Düşünce dünyasının, doğa ile bilincin ilişkisini kuramamasının sebebini, zihnin gelişimindeki biyolojik evrimsel süreçlere inememesinde görür. Bookchin için ikiciliğin kaynağını bu oluşturur. Bu nedenle Bookchin gerçek epistemolojinin “aklın, insan beyninin fiziksel antropolojisi”³⁸ olduğunu söyleyecektir. Fiziksel olduğu denli doğal, antropolojik olduğu denli düşünsel olan bu tarif hala ikiciliğin aşıldığı açıklamayı boşuna beklemektedir.

Bookchin bilincin fiziksel antropolojisini şu şekilde sunar: “Düşünceyi kendi organik tarihiyle (onun, daha karmaşık moleküllerin duyarlılığı için temel oluşturan son derece reaktif organik moleküllerden evrimi, ardından yaşam formlarının büyük sağanağı ve sinir sisteminin evrimi) etkileşim içine sokma kapasitemiz ‘bilme’ bilgisinin bir parçasıdır –ki bu bilgi, düşünceye, toplumdaki elde ettiğimiz düşünsel araçlar kadar gerçek olan organik bir kabuk sağlar”.³⁹ Bookchin’in, bilincin doğanın karşısında anlayan olarak bulunduğu düalist düşünme şeklini çözdüğünü söylediği yaklaşımı budur. Bilinç hala doğanın karşısındadır ama nörolojik ve biyolojik evrim süreçleri ile oluşmuş olması bilgisinin bu ikiciliği çözeceği söylenmektedir. Bilinç doğanın karşısındadır ama evrimsel olarak doğanın ürünüdür demek, sorunun çözümü olarak sunulmaktadır.

Ancak Bookchin’in sunduğu bu çözüm, düalizmin kaçınılmaz olarak içine düştüğü, doğanın, nesnelliğin gerçekliğini bilebilir miyiz sorusunun sorulmasını engelleyemez. Bookchin de bunca düalizm çözümü önerisinin ardından, her düalist gibi, şunu söylemek durumunda kalır: “Doğa, sabit sınıflandırmalara direnen daimi bir değişim ve doğurganlık kaleydoskopudur. Akıl bu değişimin özünü kavrayabilir, ancak onun **bütün ayrıntılarını asla**”.⁴⁰

38 a.g.y., s.111.

39 a.g.y., s.112.

40 a.g.y., s.111. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Algının Oluşumu ve Algının Nesnelliğinin Kaynağı

Düalizmin bilinemezçiliğinin içinde kalan Bookchin, algının oluşumu ve nesnesine uyumu konusunda da sorunlarla yüzleşmek zorundadır. Şimdi o konuya biraz değinelim.

İnsanın bilinçli algısının, öncelikle insanı çevreleyen bir fenomenler çokluğundan seçilmesini sağlayan şey nedir ve sonrasında da bu seçilen algının öznel kavramsal çerçevesi, nesnesinin gerçekliği ile uyumlu mudur, uyumluysa bundan nasıl emin olabiliriz sorularının cevaplanması gerekmektedir. Bookchin, insanın çevresini saran olgu ve fenomenler çorbası içinden oluşturulabilen algının, oluşma şeklini doğanın kendi düzenliliğinde, mantığında, rasyonelliğinde görebileceğimizi iddia eder. *“Doğal dünyanın (en azından modern bilimi ve mühendisliği mümkün kılacak ölçüde) bir düzene sahip olduğu olgusu, uzun zamandır; doğada, içinde örtük bir anlam barındırıyor olabilecek bir mantık -ya da isterseniz bir rasyonellik- bulunduğu dair düşünsel olarak cezbedici bir ihtimal akla getirmektedir”*.⁴¹ Bookchin evrimle adım adım şekillenmiş edilgin bir bilinç tarifi sonrası kaçınılmaz olarak edilgin bir algı tarifi de yapmak durumunda kalmaktadır. Algılarımıza edilgen yaklaşımın, algının konusu olan olgu ve fenomenlerin belirlendiği kategorileri açıklaması mümkün olmadığından, dış gerçekliğin kendiliğinden bir algısal mantıklılık çerçevesi sunduğu varsayılmak zorunda kalınır.

Bookchin, öz bilinç yeteneği ile donatılmış öznesinin, kendisi dışındaki nesnelliği algılamak ve ilişkili algılar olarak deneyimlemek için ihtiyaç duyduğu kategorilerin temel bir çözümlemesini yapmaz. Bu nedenle doğal dünyanın, insan duyumu karşısındaki karmaşık yapısının, algılarımızdaki düzenli yansısının oluşumunu açıklamak

41 a.g.y., s.337. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

için gereksinilen kategorileri, doğal dünyada kendiliğinden bulunan bir tür düzenlilik, mantıklılık olarak görmek durumunda kalır. Dışımızdaki doğanın duyularımız karşısındaki karmaşıklığını aşan ve algılarımızın düzenli belirlenimler üzerinden kurulmasını sağlayan kategorilerin tanım ve kaynaklarını tarif etmek, bilinçli algıyı açıklayabilmek için zorunludur. İşte bu zorunluluğu aşma çabasıdır ki Bookchin'i, doğanın algılanması için gereksinilen kategorilerin, bir düzenlilik hali olarak zaten doğada bulunduğunu ilan etmeye götürmektedir.

Kategorilerin doğada, olgu ve fenomenlerde kendiliğinden bulunduğu görüşü kabul edildikten sonra “son üç yüzyıldır” hâkim olan “bilimsel gerçeklik görüşüne” şu eleştiriye sunar Bookchin: “Doğanın bir düzene sahip olup bu düzenin insan aklının rasyonel yorumuna uygun olduğunu, fakat bu mantığın gözlemlenen fenomenin değil, **yalnızca** insan gözlemcinin öznel bir özelliği olduğunu şaşırtıcı bir başarıyla varsaymıştır”.⁴² Bookchin kısa bir kestirimle, doğada kendinde bir mantık, düzen, rasyonellik varsayıldıktan sonra bu düzeni algılayan bilinç neden öznel olmak zorunda olsun ki demektedir. Algıların algılayan özneye olan öznel bağıını tartışan tüm kuramları, doğadaki düzeni görmemek ve bu düzenin duyularımıza dolaylımsız yansıdığını düşünememekle suçlamakta sakınca görmez. Doğanın düzenliliğinin, duyularımıza yansımaları şeklinde yapılan açıklama, salt doğal nesnellığe yaslanmasının yanında, algıların öznel yanlarını yok etmesi sebebiyle yeni açıklamalar da gerektirir hâlbuki.

Doğanın nesnel olarak sahip olduğu düzenin, dolaylımsız yansımalarının, bir tür özneliği de içermesi gerekmektedir ki, Bookchin algıların kategorilerini açıklayabilsin. Bookchin'e göre, son üç yüzyıldır bilimsel gerçeklik görüşü bu yanlış varsayımla yetinmemiş ve üzerine şöyle bir çekince de sunmuştur: “Düzen, rasyonel kavrayışa

imkân veren, fenomenlere ilişkin rasyonel bir düzenlemeyi ifade eder; fakat bunların hiçbirisi, rasyonel bir düzenlemeyi **kavrama** kapasitesini ve öznelliği ifade etmez”.⁴³ Bu noktada “üzerine düşünülebilir olmaya yetecek ölçüde düzenli” olan “fakat kendi başına düşünemez” olan doğanın nesnel yapısına, öznelliği yani kavramsal düşüncenin doğal varlığını sokması gerekir. Ki bu sayede algılamak için yeterli derecede düzenli olan doğa, aynı şekilde algılamının gereksindiği öznel kavramları da doğalında içeriyor hale gelsin.

Bookchin “öznelliğin en karmaşık ve kesin biçimi, ifadesini insan aklında bulmuş olabilir; buna karşın çok etkin biçimde son derece zorlu ortamlarla başa çıkabilen organizmaların organik evrim süreci boyunca görülen değişik aşamadaki öznelklik formları, gitgide bu tarz bir öznelliğe yaklaşmaktadır. Tüm o insana özgüllüğü, öz denetimliliği ve hayal gücü olanaklarıyla bugün ‘akıl’ dediğimiz şey, aklın geçirdiği uzun bir **evrimle** aynı kapsama sahiptir. Öznelklik, insanlığın ortaya çıkışından önceki organik ve inorganik gelişim seyrinde her zaman noksan olan bir olgu değildir. Tam tersine, öznelklik doğal tarih boyunca her zaman değişik derecelerde –fakat bugün bildiğimiz biçimiyle insan aklına gitgide daha da yaklaşarak- var olmuştur”⁴⁴ diyerek, içine düştüğü kuramsal tartışmaya dair birçok saptamayı bir arada yapar. Öznelliğin, bilincin oluşumundan önce ve hatta inorganik dünyada bile varlığından bahseder. İnsan aklının öznelliğinin, nesnellik ile ilişkisini de bu doğada var olan öznelliğin evrimsel süreç ile insana kadar ulaşması ekseninde açıklar. Bilinçli canlı olarak insanın etkinlikleri ile diğer canlıların hatta mikroorganizmaların etkinliklerini bile öznelliğin farklı boyutları olarak aynılaştırır. Tüm bu doğalcılık yaklaşımı sayesinde, insan aklının öznelliğinin, doğal dünyanın nesnelliği ile ilişkide olmasını sağladığını öne sürer. Devamında da “öznelliğin

43 a.g.y., s.337.

44 a.g.y., s.338. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

insan dışı doğadaki mevcudiyetini yadsımak, öznenliğin verili insanı formunda ya da herhangi bir formda var olabileceğini yadsımak demek olacaktır” diyerek bağlar.

Bookchin algının kategori ve kavramlarını dışımızdaki doğanın doğal hali olarak tanımlayarak üç yüzyıldır tartışıldığını söylediği yanlışları bir anda sonlandırdığını düşünür. Alginın konusu olan olgular yığını nasıl ayırmsanabilir sorusuna, zaten doğada ayırmsanmış bir mantık içindedirler der, algının kavramlarının öznenliği nasıl nesnel gerçeğe uyur sorusuna, öznenlik zaten bize dışımızdaki nesnel doğanın evrimi ile taşınmıştır der ve her şey Bookchin için açıklanmış olur.

Bookchin’in Doğada Bulduğu Organik Bilinç

Ancak Bookchin, tanımladığı ‘dış zihinsel kapasite’ ile ilgili yani insan öznenliği dışında olan doğa öznenliği ile ilgili yeni yönelimlerde bulunmak konusunda hiç çekinik değildir. *“Farklı bir öznenlik türünün bizimkine nüfuz etmesi ihtimali de bizi huzursuz etmektedir. Bu öznenlik, fenomenlerin ve fenomenler arası ilişkilerin oluşturduğu bütünlüğün içinde zorunlu olarak mevcuttur. Ekosistemlerin bütünlüğünden, karmaşıklığından ve düzenleyici ilişkilerinden kaynaklanan organik bir öznenliğin, doğada bulunan ve prensipte insanların ussal öznenliğine benzeyen ‘zihinsel bir kapasite’ ortaya koyup koymadığını sormak çok mu zorlama olacaktır?”*⁴⁵ Bookchin’in bu sorusuna rahatlıkla evet diyebiliriz ancak bu kısa cevap yanlışına ilişkin birçok açıklamayı atlamamıza neden olacaktır. Çünkü burada Bookchin, sadece insan dışına bir öznenlik atfetmemektedir, bu öznenliği insan öznenliğinin kaynağı olarak tanımlamakta ve önüne çıkabilecek her sorunda da bu öznenliği referans vererek aşabileceği bir tür insan dışı bilinç alanı,

metafiziksel, animist bir yaklaşım inşa etmektedir.

İnşa ettiği bu metafiziksel alanın kullanımına hemen şahit oluruz. Bookchin “katı ussal süreçlerin kendilerini ondan kasıtlı olarak uzak tutukları ‘bilme durumuna’ ait bir alana gireriz” diyerek bu yeni zeminini tanımlar. Şöyle devam eder. “Burada, bilginin uzun süreli kariyerindeki bir dönüm noktasında bulunmaktayız. Tıpkı Galileo ya da Descartes’in yapacağı gibi, zihinsel kapasiteyi katı bir biçimde insan beyniyle sınırlandırmayı seçebiliriz –ki bu durumda zihinsel kapasiteyi tamamıyla kafamızın içine terk etmiş oluruz. Ya da bakışımıza zekanın doğal tarihini dahil etmeyi ve zekanın bütünlüğü içine doğayı dahil etmek üzere zekaya ilişkin vizyonumuzu genişletmeyi seçebiliriz –ki bu, Eski Yunan’dan Rönesans’ın ilk zamanlarına kadar felsefi spekülasyon döneminin bir geleneği olmuştur”.⁴⁶ Bilincin öznelliğini aşmak çabasında olup, kafanın içinde hapsolan düşünürlerin çıkmazını aşmak için spekülatif felsefenin metafizik alanına geçmek önerilmektedir. Ancak bu alanın metafizik bir alan olmadığı, zekâyı doğaya taşıyan bir alan olduğu iddiasındadır Bookchin. Descartes’in kafatasının içine hapsettiği bilinç ile kafatasının dışındaki bulunan bu bilincin nesnelerinin ilişkisini kuramamasını Bookchin bu şekilde aşmak ister. Önerisi, bilinci nesnel alana taşımak ve bu alanda bilincin bilinç olarak kaynağını görmektir. Bilincin nesnellik ile ilişkisini kurmaz Bookchin. Nesnellik alanında, bir organik doğal ussallık olarak bilinci, insan dışında bir tür doğal zeka durumunun varlığını kabul etmeyi önerir. Bu öneri, doğanın nesnel alanında bulunan, organik bir öznelğin, doğal bir zihinsel kapasite varlığının, insanın kafasının dışında bulunduğu ve bu bulunduğu alandan evrimsel gelişim süreçleri ile kafatasının içine süzüldüğü anlayışını içermektedir. Descartes’in özne nesne ilişkisini kuran tanrısından, Hegel’in insan bilincinin dışındaki mutlak bilincin varlığına, en basit doğa tanrıcı

animist görüşlerden, Kant'ın a priori sentetik yargılarının kökenine kadar, idealizmine itiraz ettiğimiz tüm dış bilinç önerilerinin en naif, en basit, en çocuksu ve şiirsel olanını sunmaktadır Bookchin bize.

Bu önerisinin bilimsel yönünü, “*Düzenden mantığa, oradan da anlama; zekanın aşamalı doğal tarihinden insan zekasının ortaya çıkışına; bütünün organik öznelliğinden onun bazı parçalarının ussal öznelliğine; mitsel ‘Üslup’tan bilgili ‘Üsluba’ bilgiye dair çeşitli varsayımları ve gerçeklik kavrayışları ile tüm bu gelişmeler, geleneksel bilimin varsayım ve kavrayışlarını yadsımaz. Bunlar yalnızca bilimin evrensellik iddialarını sorgular*” diyerek özetler. Pozitivist bilim anlayışının hiçbir unsuruna karşı olmadığını sadece bilginin evrensellerinin olamayacağını öne sürdüğünü belirtir bize. Evrensellerin soyut genellemeler olduğu ve zorunluluk içermediğini öneren pozitivist metafiziğin zaten içerdiği bir yaklaşımdır bu. Bookchin’in burada bir eleştirisi yoktur aslında. Sadece pozitivist yaklaşımın içermediği için yanılığa düştüğünü düşündüğü, etik gibi kavramları, bu kavramların gerçekliğini doğaya ait bir mantık, düzen, zekaya dayandırarak, gene pozitivist düşünceye önerir. Bilincin bu günkü pozitivist açıklamasına karşı değildir, sadece bilincin kaynağını doğanın organik bağrındaki öznellikte, doğaya ait içsel bir zihinsel kapasitede görmektedir.

İçinde bulunduğu metafiziksel durumun hem farkında hem de onayındadır Bookchin. Bunu bilime yaptığı öneriden açıkça görebiliriz: “*Katı bilimsel bakış açısının kör olduğu kanıtlanan diğer metafiziksel varsayımlara yer açmak üzere, bilimin metafiziksel varsayımlarını yeniden gözden geçirmek bilim için hiç de alçaltıcı değildir*”.⁴⁷ Açık olarak, metafiziksel varsayımları, metafizik yapıları içinde düşünceye eklemenin utanılacak bir yanı olmadığını söyler. Bu sözleri, metafizik varsayımları bilim dışı olarak ilan eden ama kuramsal çözümlemelerinin yerine de bir şey koyamayan ve bu yüzden tekrar

metafiziğin içine düşmekten kendini koruyamayan pozitivistler. Bu noktada Bookchin'den çağdaş bilime bir de öneri ekleyebiliriz; *“Çağdaş zihinler için animist özellikteki hayal gücünü paha biçilmez kılan şey, daha çok, bu hayal gücünün daha eksiksiz mantığa -bilimin mantığını tamamlayabilecek, fakat kesinlikle daha organik bir mantığa- dair vermiş olduğu ipuçlarıdır”*.⁴⁸ Bookchin, pozitivistin metafiziksel yapısı içinde kalmaktan şikâyetçi değildir, sadece pozitivistin kaba mekanik yapısını, biraz animizm katarak şiirselleştirmek istemektedir o kadar.

Bu bölümü noktalarken Bookchin'in eleştirdiğimiz açıklamalarına Marksizmin yaklaşımını birkaç satırla da olsa belirtmek yararlı olabilir. Bu yazıda, Marksizmin kuramsal açıklamasını yapmak elbette mümkün değildir. Bu noktada sadece birkaç başlık halinde Bookchin kuramından farklı olduğu noktalar belirtilecektir. Bölümün başında Marksizmin bilinci, doğada varoluşunu genetik kodlarının dışında, doğayla bir dolayım ilişkisi oluşturarak toplumsal olarak üreten insanın etkinliğinin bir niteliği olarak ya da bu varoluş etkinliğinin bilinç bileşeni olarak açıkladığından bahsetmiştik. Marksizm, bilinçli canlı ile sadece canlı arasındaki ayrımı da bu tarif üzerinden yapar. Hayvanlar, kodlarında kazılı bulunan güdülerinin ekseninde yaşamsal etkinliklerini sürdüren canlılardır. İnsan kodlarında kazılı güdüler dışında yaşamsal etkinlik içinde bulunma niteliksel farkını gösteren ve bu yüzden bilinçli dediğimiz canlılardır. Bu nedenle hayvanlar doğanın içinde dolaylımsız bir etkinlik süreci içindeyken, insan doğayla dolaylımsız bir ilişki içindedir.

Bookchin'in düalizmi eleştirmek isterken, kaçınılmaz olarak kendisinin de düalizmin içine düştüğünü ve bu durumdan kurtulmak için içine düştüğü durumu düalizmden farklı bir düalite olarak adlandırdığını görmüştük. Marksist kuramda ise düalite oluşamaz.

Bunu İlyenkov'un şu sözlerinde çok açık olarak görebiliriz “Bir kavram beyin kabuğunun bir durumu değil, doğayı dönüştüren toplumsal insanın eyleminin bir biçimidir. Bu yüzden, bir kavramı bir nesne ile karşılaştırmak,... bir şeyin başka bir şeyle karşılaştırılması değil, insan etkinliğinin biçimini, bu etkinliğin sonucunun veya ürününün biçimiyle karşılaştırmaktır. Durup bakmadan önce, insan gerçek şeyler aracılığıyla eylemde bulunur ve bütün temsilleri bu etkinlik sürecinde oluşur”.⁴⁹ Bilinci nesnesi ile karşılaştırmak telaşında olan tüm düalist düşüncelerin doğru bir eleştirisini, düalizme bir başka yoldan düşmeden, bu kuramsal düzlem sayesinde Marks'da bulabiliyoruz.

İlyenkov'un sözlerinin sonunda söylediği ‘durup bakmadan önce’ insanın nesnel dünyada eylemde bulunduğu ve şeylerin temsillerini de bu etkinlik sürecinde oluşturduğu saptaması bize Marksizm’in ‘etkin algı’ açıklamasını da sunmaktadır. Hegel’in sunduğu zeminde Marks bize, bilincin, fenomen ve olgular karşısında durup, onları edilgen bir şekilde imgeleştirmedeğini göstermiştir. Bilincimizin karşısındaki nesneler, insan yaşamsal etkinliği ile değiştirilmiş, dönüştürülmüş nesnelerdir. Bu değiştirilme salt mekanik bir başkalaşım anlamına gelmez, ‘yıldızları pusulası yapan bir insan’ da yıldız nesnelliğinde bir değişimi ifade etmektedir. Bu nedenle Marks’ın deyişiyle şu anda pasifte yeni oluşmuş bir ada dışında, tüm doğamız, etkinliğimizin nesneleri olarak yaşamsal etkinliğimiz içinde değiştirilmiştir. Dolayısıyla insan dışındaki nesnelere bakarken, sadece nesneyi değil, nesnenin değiştirilmesi sürecindeki toplumsal insanın yaşamsal etkinliğinin biçimlerine de bakmaktadır.

Algımızın ve deneyimlerimizin oluşmasının koşulu olan kategoriler, nesnelerdeki etkinliğin bilinç bileşeninin biçimleridirler. ‘Bilincin biçimleri’ olarak kategoriler bize Hegel düşüncesinin armağanı

49 Evald İlyenkov, *İdealin Diyalektiği, Etkinlik ve Zihnin Kuruluşu*, çev. Siyaveş Azeri, Yordam Yayınları, İstanbul, 2020, s.110, <https://rantey.org>

olmakla birlikte onları toplumsal insanın yaşamsal etkinliğinin bilinç bileşenleri olarak açıklayan ve mutlak ideanın hükmünden kurtaran Marks olmuştur. Marks şöyle söyler “göz, **insanal** göz durumuna gelmiştir, tıpkı **nesnesinin** de insandan gelen ve insana yönelmiş toplumsal, **insanal** bir nesne durumuna gelmiş bulunması gibi”.⁵⁰ Bu sayede algılarımızın ve ilişkili algılar olarak deneyimlerimizin oluşabilmesi için gerekli kategorileri, Bookchin gibi doğanın kendi içindeki mantıksal oluşta ve düzenlilikte aramak yanılışına düşmeyiz.

Öznelliğin kaynağı konusunda da Bookchin gibi, her organik yapıda bilinçli canlıyı görme ve her organik harekette de seçime dayalı bir öznellik keşfetme yanılışına düşmez Marksizm. Öz bilinç konusunda İlyenkov önce Marks’tan şu alıntıyı yapar “*hayvan, dolaysız biçimde, yaşam etkinliği ile özdeşdir. Kendisini bu etkinlikten ayırmaz. Hayvan bizzat bu yaşam etkinliğidir. İnsan ise, kendi yaşam etkinliğini, bilincinin ve istencinin nesnesi yapar*”. Bu Marks alıntısı sonrasında İlyenkov şu açıklamayı sunar bize “*bu, hayvan etkinliğinin salt dış nesnelere yöneldiği anlamına gelir. Buna karşılık insan etkinliği, yalnızca dış nesnelere değil, kendi yaşam etkinliğinin biçimlerine de yöneliktir. Bu, kendine güdümlü etkinliktir –klasik Alman felsefesinin ‘yansıtma’, ‘özbilinç’ anlamında ‘tinin’ özgül bir niteliği olarak sunduğu şeydir*”.⁵¹ Kendi toplumsal yaşam etkinliğinin biçimlerinde anlaşılabilen öz bilinç, Bookchin’in doğada her organizmada bulduğu, insanda da bu doğal öznelliğin gelişmiş şeklinin doğal kaynağından süzülerek geliştiğini düşündüğü şey değildir. Doğada her organik yapıda bulunması yanlış bir yana, insanda oluşmuş öz bilincin, bu özbilinci taşıyan kişi tarafından dolaylımsız algısı bile mümkün değildir. İnsan, öz bilinci, toplumsal olarak yaşamını üretme şeklinin biçimi olarak,

50 Marx, 1844 Elyazmaları, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1993, s. 177.

51 Evald İlyenkov, *İdealin Diyalektiği, Etkinlik ve Zihnin Kuruluşu*, çev. Siyaveş Azeri, Yordam Ücretsiz PDF Kitap, 2020, s.116, <https://rantey.org>

toplumsal, daha doğrusu türsel bir şey olarak kendi karşısında görür ve anlar. İlerleyen bölümlerde ele alacağımız Marks'ın tarifine burada kısaca değinirsek, Ali, insan olduğunu, varoluşunun özsel bilincini ancak karşısındaki Velinin varlığında görebilir. Marks bir noktada Fichte'nin öz bilinç anlayışını, bebeğin elinde ben benim yazan bir tabela ile doğmasına benzetip eleştirir. Bookchin birkaç noktada Fichte'nin öz bilinç tariflerine katıldığını belirtmesine ya da onları olumlamasına rağmen, öz bilinç açıklamaları da diğer kuramsal noktalardaki açıklamaları gibi oldukça sık ve naiftir.

Diyalektik Us

Bookchin'in kavramsal düşüncesinin çözümlemesi şu şekildedir: “**Us** ve **ussallığa** gelince,... **araçsal** veya **geleneksel usa**, sıradan zihinsel hünere karşıt olarak, **diyalektik us**, seküler bir diyalektik **logos** anlamında alıyorum”. “Tarih sadece zaman içindeki olaylar dizisi... değil, usun kültürel ve toplumsal açınımidir. Uygarlık, tarihsel açınının değişen aşamalarda edimselleşmesidir. ...**ilerleme** kabaca, insanlar arası ilişkilerde ve insanlığın doğal dünya ile ilişkisinde artan ussallığa, özgürlüğe ve öz-bilinçliliğe doğru, Tarih ve Uygarlığın kendi kendini yönlendiren etkinliğidir”.⁵² Bir önceki bölümde açıklamaya çalıştığımız yaklaşımın kavramsal setini görmekteyiz bu açıklamalarda. Bookchin usu, bir töz olarak gördüğü için tarif edemiyor aslında ve bize araçsal ustan ayrı bir seküler diyalektik us olarak sunuyor onu. Usu töz olarak görmesi Bookchin'i, ‘ussal olan bir us’ tanımlaması içine hapsediyor. Devamında bu töz olarak usun açınımi, tarihi oluşturuyor Bookchin için. Ussal olan tarihi ve tarihte edimselleşen ussallıklar da uygarlığı oluşturuyor. Uygarlığın ilerlemesi ise, artan ussallık olarak sunuluyor.

52 Muray Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Sümer Yayınları, 2017, s. 131. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Bilinç üzerine kurulmuş bir totolojik yapı karşısında olduğumuz görülüyor. Bookchin'in bilincin madde ile ilişkisini oluşturamadan, doğada doğrudan bilincin evrimsel oluşumundan başlattığı süreç, bilinçle oluşturulan tarih, bilinçle gerçekleşen uygarlık ve bilinçle ilerleyen insanlık olarak önümüze seriliyor.

Bu açıklamalar sonrası şu uyarıyı yapıyor bize “*tarih ve ilerlemeyi tek-doğrultulu, kaçınılmaz ve erekbilimsel ya da bir anlamda, önceden belirlenmiş biçimde kabul etmediğimi, olabildiğince açık kesin olarak belirtmeliyim*”.⁵³ Bu sözleri Marksizmin birbirlerini takip eden toplum biçimlerine karşı bir eleştirisi olarak sunuyor. Bookchin'in ussal tarihi, her aşamasında, usun kullanılıp kullanılmaması ya da ussal tercihler ile her yöne yönelebilen bir yapı kazandığı için bu doğal bir uyarı. Tarihsel toplumsal tüm süreçlerin, nesnellik ile bağı kurulmamış bir bilinç üzerinden inşa edildiğini iddia eden Bookchin için, Marks'ın nesnellik ile kurduğu her ilişki, bilincin öznel zenginliğine, tek-doğrultulu, erekbilimsel dayatmalar yapılması olarak görülüyor haliyle.

Bu uyarı sonrası Bookchin'in toplumların değişim ve dönüşümleri için sunduğu eksen elbette sadece ussal olmak durumundadır. Toplumlar ilerlerken, bir sonraki adımda olabilecek değişimlerin bilincinde olması ve bilinçle bu değişimlere olumlu ya da olumsuz müdahale edebilmesi belirleyici olacaktır Bookchin için. Bu yüzden Bookchin “*en yüksek insani niteliklerimizden olan bir güç*” olarak “*kurgusal usun verili olanın ötesinde neyin beklediğini mantıksal olarak tasarlama gücü*” olduğunu söyleyecektir. Ama bu da yetmemektedir elbette çünkü ussal olanın yapılıp yapılmayacağı da kesin değildir. Bir yolun ussal olması “*zorunlu olarak ‘olacağı’ demek*” olmadığından işi henüz bitmez Bookchin'in. Bu noktada “*bir toplumun ussallığını ‘yargılayabileceğimiz’ çok önemli standartları oluşturmak, diyalektik*

usun kesin işlevidir”⁵⁴ diyerek, bu perspektif ile diyalektik yöntemi tartışmaya başlar. Bookchin için her şey bilincin içinde ve sadece onun hareketi kapsamında yani salt bir öznellik kapsamında olup bitmektedir.

Bookchin içine düştüğü bu öznel perspektifi saptar ve sonra da meşrulaştırır. “Bu kitaptaki denemeler – ussal veya usa aykırı olanı, gerçek veya imgesel olanı, hakiki veya sahte olanı, iyi veya kötü olanı, özgür istençli veya otoriter olanı belirlemek için nesnel bir ölçüt belirlemenin ‘olanaksızlığından’ dolayı- özgürlüğün arzulanması, zorbalıktan ise nefret edilmesine ilişkin tavrımızın, sadece koşullara bağlı öznel bir temel taşıması gerektiği yaygın görüşünü eleştirmektedir”.⁵⁵ Bookchin, ussal olan ve nesnel olan arasındaki düalizm içinde kaldığından, ussaldan, bilinçten nesnellığe geçemez. Kendi tarifi ile düalizm olmayan bu düalite içinde ancak öznel bir temele yaslanmaktadır ve nesnellik bu temelde imkansızdır. Bu imkansızlık Bookchin için bir yanılgının içinde olmasından kaynaklanmaz, ussal olanın nesnel ölçütünün olamaması kaçınılmazdır onun için. Dolayısıyla bu öznel temele itiraz edilmesi düşünülemez, bu öznel temel meşrudur ve öznelliğine yönelik yaygın eleştirilerin anlamı yoktur Bookchin için.

Bookchin eleştirisinin, “tarihsel gelişme veya maddi koşullarda kökü olmaksızın, soyut olarak oluşturulduğunda, kuramsal açıdan yargılanamaz ve salt bir fikir sorunu olarak”⁵⁶ kalacağı saptamasını yapar. Bu yüzden oldukça geniş tarihsel veri sunarak bu öznelliği ve soyutluğu aşmak hedefini taşır. Ancak tarihin, usun açılımı olduğunu söyleyen, tarihsel ilerlemenin usun gelişimi olduğunu savunan Bookchin, şimdi usu nesnellikle ilişkilendirme işini, tarihin olgularına havale etmeye çalışmaktadır. Tarihi salt bir ussalık

54 a.g.y., s.16.

55 a.g.y., s.22.

56 a.g.y., s.22. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

olarak sunduktan sonra bu öznel soyut sunudan, tarihsel olgular ile nesnelliğe taşmaya çalışmak Bookchin'e özgü bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımının yöntemi olarak sunduğu 'diyalektik doğalcılığı' bize açıklamaya bu noktada başlar.

Bookchin'in Diyalektik Doğalcılığı

Öncelikle Bookchin'in yöntem sorununu gördüğü eksenini anlamaya çalışalım. *“Platon'un ideal biçimlerin doğaüstü dünyası ile eksik maddesel kopyalarının geçici dünyası arasında bir ikicilik yaratmasından beri, kafa karıştıran değişim arasında özdeşlik ve özdeşlik arasında değişim sorunu yüzyıllarca Batı felsefesinin başına dert olmuştur”*.⁵⁷ Platon, Bookchin'in söylediğinin aksine, maddesel yapıların, onlara ait ideal biçimleri ile olan diyalektik birliğini görmüş ve bu birlik içinde, ideal biçimlerin kaynağını ve nesnelliğini sorgulamıştır. İdealin nesnelliği tartışması, Hegel'e kadar uzanan bir tartışma olarak, insanlığın tüm düşünsel tarihi içinde ana omurgayı oluşturur. Bu tartışma gerçekliğin çelişki içermesi yani değişimin ve hareketin koşullarını tartıştığımız özdeşlik ve değişim tartışmasını da içerir. Bu tartışmaların iki ayrı yöntemle yapılabildiğinden bahseder Bookchin, geleneksel us ile ve diyalektik us ile.

Bookchin'in geleneksel us dediği yöntem *“temel bir ilkeye, ünlü 'özdeşlik ilkesi'ne ya da belirli bir görüngü sadece kendisi olabilir ve olduğundan başka olamaz, veya zaman içindeki belirli bir anda, bizlerin onu doğrudan doğruya algıladığı şeyden başka bir şey olamaz anlamına gelen A'nın A'ya eşit olmasına dayanır. Bu ilke olmaksızın geleneksel ustaki mantıksal tutarlılık olanaklı olmayacaktır”*.⁵⁸ Bookchin için bu düşünce yönteminin *“ilgi bölgesi, bir şeyin veya görüngünün durağanlığı, bağımsızlığı ve temel olarak, benzer veya benzemeyen şeylerle*

57 a.g.y., s.27.

58 a.g.y., s.27. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ve görüngülerle mekanik etkileşimidir. Ayrıca geleneksel usun tanımladığı nedensellik bir kinetik sorundur”.⁵⁹ Bu çerçevede “geleneksel us hiçbir şekilde değişim sorununa yönelemez”.⁶⁰ “Bu nedenle geleneksel us belirli bir kendiliğin özdeşliğini tanımlarken, kılğısal bir işlev görür ve bir kendiliğin nasıl kendisi olmak için örgütlendiğini bize anlatır. Ancak, olma süreçlerini veya canlı bir kendiliğin gelişiminin bir evresinden diğerine geçecek şekilde bir **gizilgüç** olarak nasıl yapılandırıldığını sistemli olarak araştıramaz”.⁶¹ Bookchin için $A=A$ çözümlemesinde sorun yoktur aslında, sorun A’nın değişeceğini, içindeki gizil güç ekseninde gelişeceğini hesaba katmamaktır sadece. Bu sözleri ile metafiziğin çelişkisizlik ilkesinin içinde kaldığından habersizdir. Bookchin, gerçeğin çelişkili varoluşunu, çelişkisiz iki düzleme ayırarak çözmektedir. Çok yaygın kullanılan bir akıl yürütme ile, A’nın, A olduğunu yani çelişkisiz bir yapı olduğunu ancak bir sonraki düzlemde, içinde taşıdığı ‘gizil güç’ ile A-değil olarak değiştiğinde de gene kendisine eşit bir çelişmesiz gerçeklik olarak A-değil olacağını çözüm olarak sunar bize.

Diyaletik yöntemin getirdiği ilerlemeyi de bu bakış açısı içinden anlayarak şöyle söyler “Geleneksel usdan farklı olarak diyalektik us, A’nın sadece A’ya değil, aynı zamanda A-olmayana da eşit olduğunu ileri sürerek gerçekliğin gelişimsel doğasını tanır”.⁶² Burada diyalektik yöntem aynı anda ve aynı varoluş içinde bir $A=A$ -değil tarifi vermemektedir. Sadece A’nın ‘gerçekliğin gelişimsel doğası içinde’ bir başka anda A-değil’e dönüşeceğini söylemektedir Bookchin’e göre. Bu iki yöntemin temel ayrımını böyle anlayan Bookchin için, dolayısıyla iki yöntemde geçerlidir. Sadece uygulandıkları yerler farklıdır. Bu

59 a.g.y., s.28.

60 a.g.y., s.28.

61 a.g.y., s.29.

62 a.g.y., s.29. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

konuda şöyle söyler: “Geleneksel usun kesinlikle yararlı bir yönü de vardır. İçeriklerinden ilişkisiz olan önermelerinin içsel tutarlılığı, matematiksel düşüncede, matematik bilimlerinde, mühendislikte ve gündelik yaşamın sürdürülmesinde gerekli olan etkinliklerde vazgeçilmez bir rol oynar”.⁶³ Mühendislik işleri yaparken olduğu gibi bedenlerimizin fizyolojik işleyişini araştırırken de bu geleneksel usun kaçınılmaz olduğundan bahseder bize. Bookchin “geleneksel usun tutarlılığa dayalı doğruları, yaşamın bu alanlarında yararlıdır. Gerçekten de geleneksel us evren bilgimize ölçülemeyecek denli katkıda bulunmuştur”⁶⁴ der. Çünkü geleneksel us dediği yöntemin metafizik tutarlılığını onaylar ve diyalektik çelişkiyi de bu metafizik tutarlılığa, ‘içsel olarak varolan gizil gücün’ gelişimi içinde oluşan farklılıklar olarak bakar. Farkların oluştukları yapılar hala metafizik bir tutarlılık içermektedir.

Bookchin için A’nın A’ya eşit olduğu metafizik tutarlılık gerçektir ve bilimsel çalışmaların birçoğunda hem bu tutarlılığa gerek vardır hem de bu tutarlılık bilginin bu alanlarda gelişmesi için elzemdir. Yani metafiziğin A’nın A’ya eşit olması ilkesi metafizik bir yanlış olarak sınıflanmaz Bookchin tarafından. Bookchin için diyalektiğin A’nın hem A’ya hem de A-değil’e eşitliği ise metafiziğin dar ve hareketsiz kabuğunu genişletmekte ama metafiziği yanlışlamamaktadır. Peki, nedir Bookchin’in geleneksel us dediği düşünce yönteminin yanlışlığı? Cevabı şöyle olur: “geleneksel us, temel ilkesini oluşturan tutarlılığı sağlamak için, söyleminden ve ilgi alanlarından etiği uzaklaştırmaktadır... Geleneksel us sadece özdeşlik ve tutarlılığı doğru olarak sunması nedeni ile değil, gerçekliği açıklarken kendi gerçekliğine ilişkin çok geniş bir savda bulunması bakımından da bizleri yanıltır”.⁶⁵ Bookchin’in geleneksel usa eleştirisi etik olmaması, etik

63 a.g.y., s.31.

64 a.g.y., s.31.

65 a.g.y., s.32. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

değerleri değerlendirmesine katmaması olmaktadır. Bir de elbette bilimsel olmak iddiasındaki her düşüncenin yaptığı şeyi yapması yani evrensel ve zorunlu olduğunu iddia etmesi. Bookchin için ussal olanın nesnelliği bir kuruntu olduğundan, herhangi bir yöntemin evrensel bir bildirimde bulunması, haddini aşan, geniş bir sav ileri sürmesi olarak görülmektedir. Bookchin, tutarlı ve doğru bir geleneksel us ile gelişmeyi ve hareketi içerebilen bir diyalektik us birlikteliği olduğuna inanmaktadır. Aslında, yöntemler arasındaki ayrımın bu çizdiği çerçeve içinde kaldığını sandığından, böyle bir bileşik yöntemin olmasından başka bir çare görememektedir.

Tartışmanın, gerçekliğin çelişik içeriği ve ideal biçimin nesnelliği olduğunun yeterince ayırdında olmayan Bookchin, Hegel'in diyalektik usa idealizmin zaaflarını, Engels'in de diyalektik usa maddeciliğin zaaflarını taşıdığını düşünür. Bu durumda Bookchin gerekenin "*Hegel'in göksel, temelde karşı-doğalcı diyalektik idealizminden ve Ortodoks Marksçılarının cansız, bilimsel diyalektik maddeciliğinden ayırmaktır. Diyalektik us, hem idealizmden ve hem de maddeciliğinden arındırılarak, doğalcı ve ekolojik yapılabilir ve bir doğalcı düşünme biçimi olarak*"⁶⁶ kavramanın mümkün olduğunu ve bu sayede de "**diyalektik doğalcılığa**" ulaşılabileceğini söyler. İdealizmin ve maddeciliğin birbirlerini tamamlayan birliğini öneren safsatanın bir versiyonu olarak, idealizmin ve materyalizmin düşünceye kaybettirdiklerinden arındırılmış bir bütüncül ussallık önerisi karşısındayızdır.

Diyalektik doğalcılık Bookchin'in karşılaştığı en önemli sorunu halletme çabasıdır. Genel mantık içinde gibi duran nesne ve olguların sonlu, canlı, somut, hareketsiz belirimleri ile diyalektik mantık içinde gibi gördüğü ussal kavram ve kategorilerin sonsuz, evrensel, zorunlu, değişimi içeren belirimleri arasında yöntemsel bir ortaklık bulma çabasıdır Bookchin. Bu durumu, gerçekliğin

çıplak görüngüsüne, ussallığın etik, bağlantılı, gelişimsel süreçlerini eklemek olarak görür. Bookchin sürekli, düalitesinin hem zorunlu olduğunu sanır hem de onu aşmaya çalışır.

Bookchin'in ussal olanı, asla nesnellik ile ifade edilemez, akla ait soyut bir yapı olarak saptanmıştır ve bunun karşısındaki nesnellik de asla öznel içeriğe sahip olmayan bir somutluk olarak görülmektedir. Bookchin'in öznel ve nesnel arasında, soyut ve somutu arasında, tikel ile tümeli arasında vb. bir geçiş tanımlanamaz. Bu geçişsizliği bir sonraki başlık altında Hegel'in 'ussal olan gerçektir, gerçek olan ussaldır' önermesini tartışırken tekrar göreceğiz. Ancak bu geçişsizlik noktasında, Bookchin'in düalite dediği bu bölünmüş durumda, bir parça 'ideal' kavramına değinmemiz mümkündür. Daha önce de değindiğimiz gibi, ideal kavramı, ussal olan ile nesnel olanın ilişkilendirildiği alan olarak tartışılır. Ussal gibi görülen, salt bilince ait bir soyutlama gibi duran ancak, özel bir nesnellik taşıyan ideal kavramı tartışmalarından Bookchin, bilincin koşulu olarak görüp ilan ettiği 'düalite'si ile o denli uzaktır ki, ne idealin nesnelliği tartışmalarını ve hatta ne de metafiziğin bu noktadaki çözümsüzlüğünü görebilir.

Bookchin, ideali ve idealin nesnel, evrensel ve zorunlu oluşunu Platon'un teleolojik ya da ereksel neden kuruntusu sanır. Ancak Platon'un kuruntusu olarak ilan edilen soruları atlanınca, maddenin gelişmesinde çelişik süreçlerin tarifi bu durumda imkansızlaşır. Bir meşe palamutunu meşe ağacına taşıyan süreç örnek olarak verilir. Bookchin Hegel'den şu alıntıyı yapar "*ilk bakışta hiçbir şey görünmediği halde tohumdan çok şey oluşabilir, ancak ortaya çıkarılacak şeyin bütünü, gelişmemiş olsa da saklıdır ve ideal olarak kendisinde içerilir*".⁶⁷ Hegel burada tohumun maddiliğinde içerilen bir ideal biçimden bahsetmektedir. Tohumun kendisinin yok olup bitkinin oluştuğu sürecin yani bu gerçek çelişkinin açıklanması tartışmasıdır Hegel

için söz konusu olan.

Bookchin, Hegel ve Platon'un ideal biçim altında tartıştıkları bu süreci 'gizilgüç', 'diyalektik nedensellik' ve 'olma gereği' kavramlarıyla tartışır. Bu tartışmanın, çelişki içeren nesnel bütünlüğünü göremeyen Bookchin, önce süreci böler: *"Bir gelişmenin öz-açınımını oluşturan, belirsizce 'içkin' etmenler dediğimiz şeyi, Hegelci diyalektik sadece örtük veya eksik olması anlamında gerçekleşmemiş bir varlığın çelişmeli doğası olarak kabul eder. Salt gizilgüç açısından, deyim yerindeyse, 'kendine gelmemiştir'. Diyalektik nedensellikte bir şey veya bir görüngü, tüm bütünlüğü veya tamlığı açısından, 'olması gerekene' doğru kendisini geliştirene dek belirsiz, kararsız, gerilim içinde kalmaktadır... Yolundan sapmadan veya kendine zarar vermeden, olmak üzere yapılandığı şeyle sonsuza dek gerilim veya 'çelişme' içinde kalmaz. Varlığının tamlığına doğru olgunlaşmak zorundadır"*.⁶⁸ Bookchin en kestirme yoldan süreci parçalayarak açıklamaya çalışır. Madde, çelişkili dönüşüm süreci içinden bu sayede çıkarılmaya çalışılır. Madde öz-açılım süreci içinde tanımlanır ve bu öz-açılımında içinde maddenin taşıdığı gizilgücün gerçekleştiği düşünülür. Bu gerçekleşene kadar madde değişmeden kalır ama içinde bir çelişki olarak bu gizilgücü taşımaktadır. Yani aslında bizim için çelişkisiz konumdadır. Sonra bu gizilgüç gerçekleşir ki bu varlığın tamlığa doğru olgunlaşmasıdır, çelişki son bulur. Aslında bu şekilde ikiye bölünmüş bir süreç çelişkiyi görmemezlikten gelmenin bir yolu olmak ile çözüm sunar Bookchin'e.

"Modern bilim, ereksel nedene dayanan -özellikle salt 'Kendi yetkinliği' yararınaysa gelişimi iteleyen bir tanrının varlığına dayanan- ortaçağ nedensellik kavramlarına karşı tepki göstererek, neredeyse bütün görüngüleri etkin nedene veya güçlerin bir şey veya bir görüngü üzerindeki kinetik etkisine dayanarak betimlemeye çalışmıştır. Gelişim

için bir itekleyici etmen olarak Hegel'in 'eksiklik' -daha uygun olarak, 'yetersizlik veya çelişme- nosyonu, etkin ve erek nedensellik nosyonlarının kısmen çok ötesine geçmiştir".⁶⁹ Ortaçağ düşüncesinin, tanrının belirlenimlerinin gerçekleşme süreci ekseninde çözdüğü bu çelişkiyi, modern bilimin 'etkin nedene' dayanarak çözdüğünü düşünür Bookchin. Bookchin, Platon'un ideal formlarının ve Hegel'in mutlak idealinin yanılgısını da ideali hiç tartışmadan ilan ettikten sonra kendi diyalektik doğalcılık yöntemi içindeki çözümünü şu şekilde ifade eder; "Diyalektik doğalcılık sonluluk ve çelişmeyi, -herhangi bir idealistik ve doğaüstü anlamda 'eksik' değil- şeyler ve görüngülerin gelişimleri açısından bitmemiş ve edimselleşmemiş oldukları anlamında, açıkça **doğal** olarak düşünür. Olmak üzere yapılanmış oldukları şey oluncaya dek dinamik bir gerilim içinde varolurlar".⁷⁰ Sanki tüm nesnel idealistler, çelişkiyi bir eksiklik olarak görüp, gidermek için ideale, mutlağa sığınmışlar gibi Bookchin, çelişkinin doğal olduğunu ilan ederek herkesi rahatlatır. Ereksel nedenin yerini 'diyalektik nedensellik', idealin yerini 'gizilgüç' olarak taşınan 'olması gereken' almış, olan ile olması gereken ayrıldığı için çelişki, çözümlenmemiş bunun yerine yok sayılmıştır.

Bookchin çelişkiyi çözmediğini ve onu yok sayarak ilerlediğini fark etmez. Hegel'in verdiği bir örnek olarak tohum ve tohumun ağaç olması ekseninde çelişkiyi değerlendirir. Hegel örneğinde tohum eğer mikroskobik bir ağacı barındırıyor olsa ve yeşerdiğinde bu ağaç gelişip büyüyor olsa çelişik bir düzlem oluşmayacaktır. Bu durumda, varolan ancak niceliksel olarak az olanın, niceliksel olarak artışına tanıklık ettiğimiz söylenebilecektir. Oysa tohumun yeşermesi sürecinde, tohumda var olmayan nitelikler oluşmakta ve var olan nitelikler kaybolmaktadır. Bu en bilindik düzlemde niteliksel bir farklılaşma

69 a.g.y., s.39.

70 a.g.y., s.40.

olduğundan niceliksel olarak büyüme olarak adlandırılmaz ve bu nedenle çelişki bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Oysa Bookchin diyalektik doğalcılık ekseninde şöyle söyler “*belki de bu çeşit gelişme için en uygun sözcük, -yalnızca organların büyümesi ile değil, aşamalı ve artan şekilde farklılaşmış bir doğrultuda, bütünüyle içkin bir organik kendini oluşturma süreciyle- büyümedir*”.⁷¹ Bookchin, niceliksel büyümenin dışına taşamaz ve niteliksel değişimi bir şekilde niceliksel artış ekseninde okumaya çalışır. Bookchin bize niceliksel büyümeden bahseder ama bu büyümenin ‘aşamalı ve artan şekilde farklılaşmış bir doğrultuda’ olduğundan, bu niceliksel artışın ‘içkin bir organik kendini oluşturma süreciyle’ olduğundan ama her halükarda vurgulayarak söylediği gibi bir büyüme olduğundan yani niceliksel bir süreç olduğundan bahseder.

İdeal biçim, çelişkiyi içeren, sürecin rastlansal ve sonluluğunu, zorunluluk ve sonsuzlukla birleştiren açıklamayı oluşturur. Düşünce tarihinin tüm tartışmasının zemini bu noktaya yaslanır dersek abartmış olmayız. Bookchin için ise böyle bir tartışma hiç var olmaz. Bookchin’in ‘diyalektik doğalcılığı’, sonluluk kıskacında kalan ve değişimle sürekli bir çelişki üreten süreci, niceliksel bir büyüme fenomeni içinde ancak ‘içkin bir organik kendini oluşturma süreci’ adı verilmiş olarak açıkladığını düşünmektedir. Bookchin, Skolastiklerden Platon’a kadar herkesi, tikellerin sonlu ve raslansallığını, tümellerin evrensel zorunluluğu ile bir görme çabalarını, mistik sanrılar ve tanrı arayışları olarak görür. Bookchin için böyle bir sorun yoktur ve yapılmakta olan tartışma salt mistik, tanrıci bir sonuç içindir. Bookchin ‘doğal diyalektiği’nin, ‘büyüme’ kavramı ile sonluluğu ve çelişkiyi, doğal ve açıklanması gerekmeyen bir hale getirdiğini düşünmektedir.

71 a.g.y., s.41.

Ussal Olan Gerçektir - Gerçek Olan Ussaldır.

İdeal biçim, tikelle tümelin birliği, evrensel ve zorunlu olandır. Bu çerçevede Hegel için gerçeklik ve ideal biçim ‘ussal olan gerçektir, gerçek olan ussaldır’ çerçevesinde ifade bulur. Bu ifade Bookchin için de doğrudur ancak ideal biçim tartışması dışında ve ayrılıkları koşulu ile. Bookchin şöyle söyler: “Gerçeklik, sadece yaşadıklarımız değildir: ussal olanın **kendi** gerçekliğini taşımasında bir anlam vardır. Usa aykırı olan varolan gerçeklikler ve ussal olan gerçekleşmemiş gerçeklikler vardır”.⁷² Nesnel ile bu nesnelin ussal yansımasını birbirinin tam karşısına koyan Bookchin için bundan başka bir çözümleme düşünülemezdi zaten.

En dar anlamda bu sadece geçiş süreçleri için kısmen doğru olabilir. Hegel için varolan, ussallığı ile ideal biçimi ile vardır. Bu anlamda ussallıkla örtüşmeyen bir varlık olamaz ve tersi. Ancak hiçbir şey mutlak değildir ve bugün ussal olan yarın ussallığını yitirebilir ve bu durumda, sadece bu durumda ve Bookchin’in anlama şeklinden tam anlamı ile ilişkisiz olarak, ussal olmayan varoluşlarla karşılaşabiliriz. Ussal olmayan bu varoluşlar yıkılarak yerlerini ussal varoluşlara terk ederler. Bu yıkılış ve kuruluşa değişim dönemlerinde şahit oluruz. Bunlar insanların iradeleri ve tercihleri ile oluşamaz, Hegel ve nesnel idealistler için, ideal biçim zorunlu ve evrenseldir.

İdealin zorunluluğunu ve nesnelliğini değil kendisini bile görmeyen Bookchin için ise süreç bir tercihler sürecidir. Varolanlar, eğer ussallık taşıyor ise içlerinde taşıdıkları ‘gizilgüçleri’, ‘olması gerektiği’ gibi oluşturdukları için gerçektirler. Eğer bir varolan ‘gizilgüçlerini’ ‘olması gerektiği’ şekilde oluşturamamışsa gerçek değildir. Varolan ve onun ussallığı ayrı ayrı görüldüğü için, sorun nesnel bir zorunluluk olmaktan çıkmış ve bir ‘gerek’ sorununa indirgenmiştir. Hegel,

72 a.g.y., s.41.

süreci bu şekilde madde bilinç ayrımı içinde gören anlak mantığının bu yanılgıya düşeceğini öngörmüş ve bu yanılgıyı ve bu yanılgıyı üreten anlak mantığını, ‘sanki varolanlar, olmaları için anlağın ‘gereği’ni beklemek zorundalarmış gibi’ diyerek eleştirmiştir.

Bu nokta Bookchin, tüm düşüncesine rengini veren bir çerçeve oluşturur. Bookchin usa şöyle bir görev biçer: “*Usun, herhangi bir toplumsal gelişimdeki, saklı olan gizilgüçlerini keşfetmek, ve yeni, daha ussal bir toplumsal düzenlenişteki, kendisinin özgün edimselleşmesini, gerçekleşmesini ve ‘doğruluğunu’ çıkarımlamak zorunluluğu vardır*”.⁷³ Varoluşun akılcı şeklini arama görevi ile donatılmış bir insanlık ile karşı karşıya kalırız. Bu görevin yöntemi için de şöyle söyler: “*Di-yalektik doğalcılık hangisinin –eksik, bitirilmeden kalmış, usa aykırı ‘olan’ın mı yoksa tamamen gelişmiş, ussal ‘olması gereken’in mi- tamamen ‘gerçek’ olduğunu sorar*”.⁷⁴ Bookchin’in kuramına göre, bilincin, toplumu edimselliği ekseninde kurmak yükümlülüğü vardır. Bookchin’in yöntemi ise bu bilinçli kurulumda edimsel olan ile olumsal olan arasındaki ayrımı yapmak yükümlülüğündedir. Salt bilince ait bu kuram ve yöntem hiçbir koşulda öznellik bataklığından çıkmadığından, nesnelliğe ulaşma kaygısı ile Bookchin bize, sayfalar dolusu tarihsel materyal sunar. Tüm bu öznel okumanın nesnelliği sağlayabileceğini umarak.

Bookchin ussal bulduğu için ‘olması gereken’ olarak gördüğü gerçekliklerin, gerçeklik kazanıp kazanmamasını, tarihsel sürecin akışındaki akılcı ya da akıldışı tercihlerinin sonucu olarak önümüze koyar. Diyalektik bir bütün olarak Hegel’in ‘ussal olan gerçektir, gerçek olan ussaldır’ sunumu, Bookchin tarafından metafizik bir ayırımla, ussal olan gerçekler ve ussal olmayan gerçekler olarak ortaya konulup çözümlenir. Şöyle söyler “*usa aykırı olan varolan gerçeklikler*

73 a.g.y., s.42.

74 a.g.y., s.42.

ve ussal olan gerçekleşmemiş gerçeklikler vardır”.⁷⁵ Aklın içinde kalan ve doğru aklı vazeden ve bu sayede gerçekliğin bilgisine ulaşılabilceği önerisinde bulunan Bookchin, bu durumda, pozitivistimin metafizik aklından ne derece farklı olduğuna değinmek zorunda da kalacaktır haliyle.

Pozitivist Yönteme Karşı Bookchin

Nesnel idealistlerin, ideal kavramı ve bu ekseninde tümeli, evrensel ve zorunlu bir nesnellik olarak görmelerinin tersine, Hume gibi pozitivistler, bu tümeli ampirik olguların bir soyutlaması olarak görürler. Bookchin’in tarifi ile “*David Hume tarafından geliştirilen köktenci deneycilik (empiricisim) türü, Olmakta olan Varlık nosyonu yerine, gelecekle ilgili çıkarımların yapımında geçmiş düşüncesini ‘gerçek dışı’ kılan verili bir anın deneyimini geçirir. Hume’un kendisinin de bütünüyle anladığı gibi, bu tür ‘gerçeklik’in gündelik yaşam içinde yaşaması olanaksızdı; bu nedenle sürekliliği nedenselliğe göre değil, gelenek ve alışkanlıklara göre tanımlamak zorunda kalmıştır. Doğrudan deneysel gerçekliği gerçeğin bütünlüğü olarak ele almak, salt kolaylıklardan başka bir şey değil diye sonradan kavramayı ve öngörüğü uzaklaştırmaktadır. (cümle bozukluğu kitaba ait)*”.⁷⁶ Bookchin’in içinde olduğu naif yanılgı selini anlamak adına bu noktada yaptığı Hume çözümlemesine çok kabaca değinmek bile yararlı olacaktır.

Hume, tümel yapıları, ampirik olguların yani tikellerin soyutlanması ile oluşturulmuş salt akla ait genellemeler olarak kabul eder. Ancak anın deneyimi yani ampirik olgu ve fenomenlerin kavranması için, tümelerin de dışımızda halihazırda bulunan tikellerle birlikte bulunmalarının gerekli olması, bu soyut genelleme düşüncesini sarsar. Üstelik sorun bu boyutta da kalmaz. Hume’un soyutlama

75 a.g.y., s.41.

76 a.g.y., s.43.

ile oluřtuęunu dūřūndūęu geneller, bu soyut yapıları nedeniyle, evrensel ve zorunlu olamayacaęı için deneyimin, gerçeklięin tūmel kavramını vermesi būtūnūyle olanaksızlařır. Ampirizmin yarattıęı sorunlara bir ek daha yaparsak, tikellerin deneyimlenmeleri ve belli ortaklıklarının soyutlanması ile oluřturulduęu iddia edilen tūmel-lerin, hangi belirlenimleri ūzerinden soyutlandıkları sorunu bir yana, deneyimin sonunun gelmemesi gerçeęi de karřımızda durur. Soyutlamanın yapıldıęı belirlenimleri, bilincin kategorilerinin kaynaęı ekseninde tartıřan dūřūnūrler, deneyimin sonsuzluęunu da eksik tūmevarım sorunu olarak dile getirirler.

Hume, tūmelerinin içine dūřtūęu, eksik tūmevarım durumu- nun yarattıęı bilinemezciilięi ařmak için, Bookchin'in gelenek ve alıřkanlıklara gōre tanımlamak olarak gōrdūęu řeyi yapar ve gelecek deneyimlerimizin geçmiř deneyimleriz ile uyuřacaęı ōn kabulūnde bulunur. Hume ancak bu sayede soyut genellemeler olarak tūmel- lere ulařabileceęini dūřūnūr ki deneyimlerimiz gerçeklięi yansıta- bilsin. Bookchin için ise bu, gerçeklięi 'gelenek ve alıřkanlıklara gōre tanımlamak' olarak gōrūlmektedir. Bookchin, Hume'un eksik tūmevarımı ařmaya çalıřtıęının, ūnkū ancak bu sayede gerçeklięi bilebileceęi iddiasında bulunabileceęinin ayırda deęildir. Ūstelik bu konumu ile Hume, Bookchin'in, *'gelecekle ilgili çıkarımların yapı- mında geçmiř dūřūncesini gerçek dıřı kılan verili bir anın deneyimine'* baęlandıęı iddiasının aksine, geçmiřin deneyimleri ile oluřturulmuř bir soyut tūmel ūzerinden yani geçmiřin deneyimleri ve bu dene- yimlerin yeni tikellikler ile deęiřmeyeceęi varsayımı ūzerinden bir gerçeklik tanımlar. Hume ve genel olarak ampiristler, gerçeklięin bilgisine eriřebilmek için tikellerin deneyiminden yola çıkmıřlardır. Bu řekilde dōnemlerinin birçok baęnaz dūřūncesini ařmıř ve insan dūřūncesine bir taze nefes sunmuřlardır.

Ampiristler, olgu ve fenomenlerin algılanıp anlaşılabilmesi için gerekli olan tümellere nasıl sahip olduğumuz konusundaki sorulara verdikleri, tikellerin soyutlanması ile cevabının altından kalkmaya uğraşmışlardır. Soyut tümelden somut tikele geçemeyen, kavramı ile kavramın nesnesini ilişkilendiremeyen bu çözüm, onların ana tartışmasını oluşturur. Tikel tümel ayrılığı üzerinden ampiristlerin tanımladığı algı ve deneyimler de sorunlu hale gelir. İnsan tüm bilgisini elbette algılarından ve deneyimlerinden edinir. Bu kaynakların dışında bir bilgi edinme yolu yoktur. Ancak bu algıların ve deneyimlerin tarifinin ampiristlerce ya da pozitivistlerce yapıldığı şeklin doğru olduğu anlamına gelmez. Edilgen, saf öznel bir algının ve dolayısı ile katı bir determinizm sınırını aşmayan ardışık algılar olarak deneyimin tarifi elbette doğru değildir. Algılarımızın oluşumuna bir önceki bölümde değinmiştik. Tüm bunlardan azade olarak Bookchin'in gördüğü ampiristler ise, anın deneysel gerçekliği peşinde koşup süreci değerlendiremeyen faniler düzlemindedir.

Bookchin, Hume'un tüm düşünsel derinliğinin dışında itirazlar ileri sürer. Bookchin'in 'doğalcı diyalektiği' ve usu, Hume için sorun olan tüm aşamaların, geçerliliği ilan edilen tanımlarla aşılabacağı iddiasındadır. *"Doğalcı diyalektikte, hem geçmiş hem de gelecek şu anı da kapsayan birikimsel, mantıksal ve nesnel bir sürekliliğin parçalarıdır. Us sadece gerçekliği çözümleyen ve yorumlayan bir araç değildir; aynı zamanda us gerçekliğin sınırlarını doğrudan doğruya yaşanmış güncelin ötesine genişletir".*⁷⁷ Usun, tam bir idealizm örneği olarak yaşanmış gerçekliğin sınırlarını aşarak bilme yeteneği kazanması, Bookchin'in ussal bilginin tikel ve tümelinin birliği ve düşüncenin hareketi için önerdiği 'akılcı' çözümdür. Gerçekliğin bilgisi, ampirik süreçleri aşan evrenseller olmadan oluşturulamazlar. Bu sorun evrenselin, ideal ve zorunluluğunu görmeyen Bookchin için ancak

bu şekilde çözülebilir görünmektedir. Gerçekliğin sınırlarını aşan bir bilebilme yetisi ile.

Devamında Bookchin'in ussal çözümü, nesnelliğe geçmek bir yana nesnellik diye, gerçekliği etik olarak yargılayan bir öznenliğin içine gömülecektir. *“Diyalektik doğalcılığın gerçekliği, sadece varoluşsal olarak açılan bir süreklilik olarak kavramadığını, ayrıca etik yargılamalar yapmak için nesnel bir çerçeve oluşturduğunu da belirtmeliyim. ‘Olması gereken’, nesnel bir ‘var olan’ın doğruluğunu veya geçerliliğini yargılamak için etik bir ölçüt olur”*.⁷⁸ Bookchin sunduğu bu etik için *“kendini gerçekleştirmenin nesnel bir standardı”* olduğunu *“bir toplumun ‘iyi’ veya ‘kötü’, ‘ahlaklı’ veya ‘ahlakdışı’ olup olmadığı ussallık ve ahlaklılık açısından o toplumun gizilgüçlerini yerine getirmiş olup olmadığına dayanarak nesnel olarak belirlenir”*⁷⁹ diyecektir. Bookchin’de daha önce söylediğimiz gibi öznel-nesnel diyalektiği hiç yer bulmamış dolayısı ile bu tartışmayı gerektiren her durum yeni bir terminoloji ve metafizik bir yöntemle aşılmaya çalışılmıştır. Bookchin’in, gerçekliğin sınırlarını aşan ussallığı, bu idealist varoluşuna birde, oluşan ya da oluşacak gerçekliği yargılayabilecek etik yargılar eklemektedir. Üstelik idealist tarifi içinde tam anlamı ile öznenliğe hapsolmuş bu ussal yöntem, belirlediği yargılarda vurgulanmış bir nesnellik içerdiği iddasındadır. Bookchin’e bu nesnenliğin nereden edinildiğini sorduğunuzda ‘olması gereken’den diyecektir. Bu olması gerekenin belirlenimi ise ussal olmasına, akla uygun olmasına yaslanır ki öznel yargı, nesnenliği için bir başka öznel yargıyı şahit göstermektedir Bookchin’in ‘diyalektik doğalcılığında’. İdeal, Bookchin için gerçekleşip gerçekleşmeyeceği seçime bağlı bir gizil güç olmuş, idealin nesnenliği ise ussal bir etik tercihler sisteminin nesnel ilan edilmesi ile çözülmeye çalışılmıştır.

78 a.g.y., s.44.

79 a.g.y., s.44.

İdealin nesnelliğini sunmaya çalışmak yerine, öznellik içinde kaybolan bir gizilgüç açıklaması Bookchin'e sık sık şöyle sorulmasına neden olmuş; “Çarpıtılmış, ‘yanlış’ veya ‘yetersiz’ gerçekliğin, gizilgücün özgün gerçekleşmesini oluşturan yüceltilmiş ‘edimsellik’ olmadığını nerden biliyorsunuz? Yalnızca ‘yanlış’ veya ‘yetersiz’ olana ilişkin özel ahlaksal bir yargı yapmıyor musunuz ve kendi kişisel ‘doğru’ ve ‘yeterli’ nosyonunuzu destekleyen varolan olguların önemini yadsımıyor musunuz?”⁸⁰ Tüm bu doğru saptamaları Bookchin, çözümleyici mantığın yöntemi ile kendi diyalektik mantığının yönteminin sorgulanamayacağı üzerinden yanıtlar. Yukardaki çözümlememizde sorunun çözümleyici mantık ile diyalektik mantık arasında oluşmadığını, Bookchin’in diyalektik yöntemi kullanmadığını, tersine idealizmin en klişe kavramlarına düşen kör bir metafizikçi olduğunu gösterebildiğimiz kanaatindeyiz. Bir sonraki bölümde bu saptamamızı tekrar görünür kılma şansı yakalayacağız.

Tümel – Tikel

Bookchin için salt bilince ait soyutlamalar olan tümeler ile nesnel dünyanın görüngüleri olan somut tikeller çözümlemeleri geçerlidir. Bookchin, bilincin koşulu olarak sunduğu ve düalizm olmadığını söylediği düalitesi içinde kurduğu, soyut tümel ile somut görüngü arasındaki ayrımın ilişkisini oluşturmak gereği ile karşılaşır. Bu bağı diyalektiğin ve sistemler kuramının farklı şekillerde kurduğunu düşünür ve bu iki kuramın farkını şu şekilde açıklar: “diyalektik yaklaşım görüngülerin gelişimini, olgunluklarını belirleyecek zengin farklılaşmalar taşıyan gizli, soyut ‘homojenlik’ düzeylerinden sağlamaya çalışırken, sistemler kuramı, görüngüleri, oldukça eklemlenmiş tikelliklerinde matematiksel simgeleşmeye çok gerekli olan homojen

soyutluk düzeyine *indirgemeye* çalışmaktadır. Diyalektik aslında, *soyutlamadan farklılaşmaya doğru ilerleyen* bir evrim mantığıdır; sistemler kuramı ise *farklılaşmadan soyutlamaya doğru ilerleyen* bir gerileme mantığıdır”.⁸¹ Bookchin, soyut bir tümel ile somut bir tikel tanımından emindir ve baştan bu ayrımla kurgulanmış bir yapının içinde kalarak çözüm üretmeye çalıştığını unutmamak gerekir. Üstelik Bookchin, bu sürecin tamamını bilincin içinde kalarak çözmek durumundadır, çünkü defalarca gördüğümüz ve görmeye de devam edeceğimiz gibi, Bookchin’in, idealin nesnelliği gibi, bilincin nesnel temellerini arayan bir zemini yoktur. Bu nedenle Bookchin bize sistemler kuramının da, diyalektik kuramında soyutu nasıl oluşturduğu üzerinden bir ayrımını sunmaktadır. Bookchin bilincin dışına çıkamadığından, açıklamaya çalıştığı bu iki kuramında soyutlama yapmanın şekilleri olarak farklılaşması dışında bir şeyden bahsetmesi mümkün olamamaktadır.

Bookchin’in tarifine göre diyalektik, görüngüleri ‘soyut homojenlik düzeyine’ çıkarmaya çalışırken, sistemler kuramı da görüngüleri ‘homojen soyutluk düzeyine’ indirgemeye çalışarak bilince taşıyacaklardır. Bu soyut yolculukta diyalektik, ‘soyutlamadan farklılaşmaya doğru ilerleyen’ bir tür tümdengelim rolü oynarken, sistemler kuramı da ‘farklılaşmadan soyutlamaya doğru ilerleyen’ bir tür tümevarım rolünde konumlanırlar. Bir tür dememizin sebebi, Bookchin’in, görüngülerin bilgisine erişim süreci içinde somutun hiç yer almaması ve tüm sürecin aklın içinde bir döngüden ibaret görülmesi nedeniyle.

Bookchin’in içine düştüğü çıkmazı anlayabilmek için, kendilerini benzer bir çıkmazın içinde bulan Genç Hegelcilerin, Marks ve Engels tarafından yapılmış bir çözümlemesine bakmak yararlı olacaktır. Marks ve Engels, *Kutsal Aile* kitabında bir bölümde Genç

81 a.g.y., s.125.

Hegalcilerin, soyut ile somut arasında yaşadığı bu sorunu, *Kurgusal Kurgunun Gizemi* bölümünde, elma, armut ile meyve örnekleri üzerinden anlatır. Bu bölümde Marks ve Engels kabaca, elma armut gibi görüngülerden, meyve gibi bir kavramı oluşturma sürecini Genç Hegalcilerin yanlış takip ettiklerine değinirler. Genç Hegalciler, elma, armut gibi görüngülerden yola çıkıp, soyutlama yaparak meyve fikrine, kavramına ulaştıklarını düşündükleri zaman kendilerini bir çıkmazda bulmaktadırlar: Gerçek, somut elma ve armutlar ile soyut bir genel olarak ulaştıkları meyve kavramı arasındaki bütünlüğü kurmak. Genç Hegalcilerin kendi düşüncelerine ait olarak taşıdıkları, meyve fikrinin insan dışındaki mutlak varoluşu yanılışı bir yana bırakılırsa, yaşadıkları sorun soyut fikir ile somut görüngü arasındaki irtibatı sağlamak olarak belirir.

Bookchin, metafizik yaklaşımı ile tüm süreci ikiye böler. Farklılaşmalar içindeki görüngülerden soyutlama olarak kavrama ilerleme ile, soyut ve homojen kavramdan farklılaşmalara ilerleme olarak iki ayrı yöntem görür Bookchin. Genç Hegalciler, Bookchin'den daha ileri olduklarından, gerçekliğin bilgisinin Bookchin'in iki ayrı yapıya böldüğü sürecin bütünü olduğunu görürler. Ancak sorun şudur ki, görüngünün somutluğundan, kavramın soyutluğuna ve tersi yolları takip etmek soyuttan ya da somuttan vazgeçmeden mümkün değildir. Genç Hegalciler, bu geçişte ya meyve kavramının soyutluğundan vaz geçerek çözüm üretmeye çalışırlar ya da somut elma, armuta mistik soyut bir biçim vererek çözüm üretmeye çalışırlar. Hegel'den farklı olarak Genç Hegalcilerin, kavram ve kategorilerin oluşumunda, bilincin, nesnesi karşısında salt bir soyutlama etkinliği içinde olduğunu sanan yaklaşımları, onları bu çıkmaza sürüklemiştir. Oysa Hegel, kavram ve kategorilerin, bilincin konusu olan nesnelerde, bilinçli canlının o nesneyi değiştirme edimi sonucu oluşmuş olan 'bilinç biçimleri' olarak görülmeleri gerektiğini belirtmiştir. Bu

şekilde oluşmuş olan ‘ideal biçim’, son noktada Hegel tarafından Mutlak İdea olarak görülene kadar korkunç bir ilerlemeyi imler.

İdealin doğru bir kavranışı sayesinde ki soyuttan somuta yükselmek ve tersi mümkün olmaktadır. Bookchin’in ya da kaba materyalistlerin sandığı gibi bu süreç, bir tür düşünme şekli, salt bilincin bir doğru hareket tarzı değildir. Bilinci, karşısındaki olgu ve fenomenleri, belli belirlenimler ile soyutlayıp, genelleyerek fikir, kavram üreten bir yapı olarak tasarladığınızda, artık soyuttan somuta ilerleme imkanı bulamayacağınız metafizik, mekanik bir alandassınız demektir. Oysa ideal biçim ekseninde bir bakış, bilinçli canlının, dışındaki somut nesnellikle ilişkilendiği süreçte, bu nesnellikte bilinçli canlının etkinliğinin izlerini bulmakta gecikmez ve nesneleri genellediği belirlenimler olarak kullandığı kategorileri bu etkinliğinin izleri olarak takip eder. Bu takibin sonucu olarak oluşan kavram, bilinçli canlının nesnel etkinliğinin öznel yansımaları olarak önünde bulur. Bu zemine sahip bir diyalektik materyalist bakış soyut ile somut arasında yükselebilecek derinliğini kazanır. Aksi takdirde soyut ve somut, metafizik bir karşıtlık içinde varolacaklarından aralarında bir hareket, siz süslü sıfatlarla, ‘evrimle’, ‘gizil güçlerle’, ‘olması gerekenlerle’ donatsanız da mümkün değildir.

Bookchin ise böyle bir düşünsel süreçle kendini kısıtlamadan, soyut oluşumlardan farklılaşma ile oluşmuş somut görüngülere ilerlemekte bir sakınca görmez. Üstelik bu ilerleme şeklini diyalektik bir evrimcilik anlayışı olarak ve ‘olması gerekenlerin’ hareketi olarak ilan etmekten de geri kalmaz.

Bookchin’in bu soyut tümelden ilerleyerek oluşturduğu somut görüngüler tipik bir idealist form içermektedir. Bookchin bu idealist durumdan kurtulmak, tümünden gelimin ima ettiğini düşündüğü mistik süreçlerden sıyrılmak için, klasik bir tümünden gelim değil, doğanın gizilgüçlerine yaslanan evrimin soyut tüm dengeli olduğunu

açıklamasını sunmaktadır bize. Bookchin'in çelişkisi bundan da büyüktür aslında. Bookchin anlatısına göre, görüngüler, nesnellikleri ile karşımızda olmalarına rağmen, bu görüngüler 'olması gereken' ya da etik olarak var olması gerekenler olmaya bilir. Bu durumda, varolanları aşan bir 'olması gereken', 'etik varoluş' nasıl nesnel olarak açıklanabilir? Şu anda var olmasa bile olması gereken, etik varoluş, doğanın kendisini gerçekleştireceği gizilgüç olarak nesnellik taşımalıdır Bookchin için. Ancak Bookchin, soyut olduğunu düşündüğü tümel alana bu nesnelliği taşıırken, varoluş alanını da soyutlaştırıp kaybetmemeye çalışır. Bookchin'in büyük çelişkisi budur. Çünkü, örneğin Lenin'in aksine Bookchin için tümel ve tikel özdeş olmadığı gibi tümdengelim ile tümevarım da birlikte kurulamaz. Bu yüzden Bookchin, soyut gördüğü ussallık alanındaki 'olması gerekenlerin', var olmadıkları anlarda bile, nesnellik içinde kalmalarına çalışır: *"mantıksal tutarlılık adına 'var-olanın' sınırlarında kalmak, toplumsal bir disiplin olarak ekolojinin savlarını dile getiren usun, hedefleri, değerleri ve toplumsal ilişkileri değerlendirme hakkını yadsımaktır"*.⁸² Bookchin, var olmayan ama olması gerekenlerin bilincine ulaşma isteği yanında, var olmayan ama olması gerekenlerin salt bilinçte olmamaları ve nesnel alanda kalabilmeleri isteğini de taşıyarak, yepyeni idealist ufuklar tarif eder.

Tikel bir varlığın gerçekliğinin tümel bir özü içermesi gereği Bookchin'in de karşısında durmaktadır. Gerçek gerçeklik, öz ve varoluşun birliği olarak önümüzdedir. Tikelin görüngü olarak zenginliği kadar tümelin varlığın özünü içeren yapısı nasıl ilişkilendirilmeli sorusu doğmaktadır. Tümdengelimden taşıdığı öz ile tümevarımın taşıdığı nitelikler, tümel-tikel ilişkisi içinde ve Hegel'in gerçek olan her şey bir 'tasım'dır dediği perspektifte görülemez Bookchin tarafından. Bookchin mistik bir yapı gördüğü tümdengelimden ve

82 a.g.y., s.128.

mekanik bir yapı gördüğü tümevarımdan kendince kaçınarak şu perspektifi sunar bize: “Sezgisel olabilmesine karşın, bu tür düşünme tündengelim değil, çıkarsama etrafında yapılanmıştır. Tündengelim ‘acı gerçekler’ hakkında sarsılmaz ve açıkça tanımlanmış yargılara varmak için, çıkarımsal ‘eğer-öyleyse’ basamaklarından oluşurken, çıkarsama görüngülerin gizli olasılıklarını tam olarak ortaya koyar ve açıklar. Çıkarsama ‘eğer’in sabit bir varsayımsal öncül değil, daha çok bir **gizilgüc** olduğu evreli bir süreçtir. Yalnızca çıkarımlar değil, **gelişimin** evreleri de çıkarsamadaki ‘basamaklar’dır. Özdeşlik, çelişme ve içerilmemiş orta terim ilkelerine dayalı zorla yüklenmiş bir mantık kanonunun çok uzağına düşen ‘tutarlılık’, hakkettiği tabirle öz-gelişim dediğimiz içkin bir süreçtir. Sonuçta, ‘öyleyse’, büyümenin, farklılaşmanın, olgunlaşmanın ve bütünlüğün, kendiliğinden birleşik, zengin ‘evrelerinde gizilgücün tam bir **edimselleşmesidir**”.⁸³ Bookchin, Hegel’in gerçekliğin bir tasım olarak sunduğu yapıyı mekanik bir kanon olarak sunar bize. Oysa Hegelyen tasım, gerçekliği tekil, tikel ve tümelin birliği olarak açıklar. Tümünden gelimin ve tümevarımın birliği olarak, özneliğin ve nesneliliğin diyalektik birliğinin görüldüğü yapılardır tasımlar. Bilincin, bir öznel olarak nesnel dünya karşısında konumlandığı Bookchin düalitesi için tasım, salt mantıksal bir şekil, bir mantıksal kanon yapaylığında görülecektir.

Hegelyen tasımda, somut bir tekil, bir belirlenim olarak tikel üzerinden, soyut bir evrensel olan tümelle ilişkisi içinde konulur. Bu bütünsel sunum, tikelden tümele ilerleyen tümevarımı içerdiği kadar, tümelden tikele ilerleyen bir tündengelim de aynı anda içerir. Orta terim tikel, herhangi bir belirlenim değil, şeyin özsel doğasının zorunlu belirlenimidir. Hegel’in sözleriyle “orta terim başka türden dolaysız bir içerik değil, ama uçların belirliliğinin kendi içine

83 a.g.y., s.136.

yansımasıdır. Bunlar orta terimde iç özdeşliklerini taşırlar”.⁸⁴ Hegelyen tasım bu şekilde, birbiriyle ilişkili terimlerin kanonu değil, gerçek bir varoluşun ussal bütünlüğü olarak önümüzdedir. Bu bütünlük tarifini Hegel “böylelikle genel olarak Kavram olgusallaşmıştır; daha belirli olarak, öyle bir olgusalılık kazanmıştır ki, Nesnelliktir”⁸⁵ diye yapar. Bu diyalektik yapı ve bütünlük tarifi sayesinde rahatlıkla ussal olan her şey bir tasımdır diyebiliyoruz.

Lenin de “Diyalektik Sorunu Üzerine” makalesinde, tikel tümel arasındaki diyalektik birliği Hegel üzerinden anlatır; “herhangi bir önerme’den başlansın işe: ağacın yaprakları yeşildir, Jean bir insandır, Medor bir köpektir, vs. Diyalektik (Hegel’in dahice belirtmiş olduğu gibi) zaten burada vardır; tikel, geneldir... Demek ki karşıtlar (tikel, genel’in karşıtıdır), özdeşirler: Ancak genele götüren bu bağ içinde varolmaktır tikel. Genel de ancak tikel’in içinde, tikel dolayısıyla vardır”⁸⁶. Lenin, tikelin belirlenimlerini ve tümelin nesnelliğini diyalektik bir bağ içinde görmüş ve aktarmıştır. Organik bir bütünü tarifler gibi. Tikel, genel’den ayrı bir şekilde belirlenimler ile algılanıp, genele doğru soyut bir harekete sahip olamaz ve genel, tikelin nesnelliği dışında, ondan ayrı bir soyutlama olarak tarif edilemez.

Bookchin ise yukardaki tarifinde, tümünden gelim yapmayıp ‘çıkarsama’ yaparak tümelden tikele geçiş yaptığından bahsetmektedir bize. Bookchin’in gerçeklik anlayışının bütünlüğünü sağlayan, bilincinin yargılarına gerçekliğini veren şey, kendi terminolojisi içinde sunduğu ‘çıkarsama’ sıdır. Bookchin’in çıkarsaması, gerçekliğin gizil güçlerinin, öz-gelişimi ile ulaştığı edimsellik olmaktadır. Bookchin’in tasımın mantık kanonu olarak yorumladığı ilkelerine ihtiyacı yoktur.

84 Hegel, Mantık Bilimi, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2008, s. 531

85 a.g.y., s. 537.

86 Lenin, Felsefe Defterleri, çev. Attila Tokatlı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1976, s. 305.

Bookchin bize, yargılarım, olabilme ihtimali gördüğüm şeylerin, sü-reç içinde gelişerek oluşmasını çıkarsamama yaslanır demektedir. Bu düşüncesini, gizil güçlerin, öz-gelişimleri ile edimselleşmesi benim yargılarımda çıkarsanabilmektedir gibi terimler eşliğinde sunmanın çok bilimsel olduğu kanaatindedir.

Bookchin Hegel'i eleştirmeye devam eder "*Hegel'in zihni varoluşsal ayrıntılardan çok, doğa 'idea'sıyla yoğun biçimde meşguldü. Sonuçta iki filozofun kesişen erekbilimi, doğal görüngüleri belirleyen olumsuzluğu, kendiliğindenliği ve yaratıcılığı geri plana itme eğilimi gösterir. Güçlü tanrıbilimsel eğilimiyle Hegel, dünyanın açınımını, bir özne ve nesne özdeşliğini içeren bir 'Mutlak'ta sonlandırır. Aksine, bir ekolojik diyalektikte, bir Tanrı veya Mutlak'ta doruğuna ulaşan bir son nokta olmayacaktır*".⁸⁷ Alıntıda sözü geçen ikinci filozof Aristoteles'le beraber Hegel, Bookchin'e, sanki ereksel bir tanrı peşine düşmüşler ve ideal biçime de bu nedenle saplanıp kalmışlar gibi görünüyor. Hegel'in özne ve nesne özdeşliği sürecinde sunduğu kategoriler yaklaşımını da Bookchin, verdiği dip notta şöyle çözümlüyor: "*Hegel'in Mantığı, tarihte ve gündelik yaşamda yaşadığımız varoluşsal gerçeklikten farklı bir düzeyde bulunmaktadır. Bu mantığın 'arıtılmış' kategorileri, bir 'mantıksal zorunluluk' ile birbirlerinden türevlenmektedir. Ve mecazi bir anlamda, soyutlandıkları varoluşsal düzeye koşut olan, ussal bir düzey olarak ele alınabilir*".⁸⁸ Hegel, en yoğun olarak 'ideal biçimi' açıklaması safhasında Mutlak olana referans verir. Lenin'in dediği gibi paradoksal olarak en çok diyalektik materyalizme yaklaştığı noktada burası olur. Ancak hiçbir anlamda Hegel için kavram ve kategoriler soyut olmaz, hatta hiçbir koşul altında soyut olamazlar ve salt somutturlar. Hegel için, Mutlak düşüncenin varlığı, tüm kategorileri salt somut

87 Muray Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2017, s.138.

88 a.g.y., s.138. Dipnot.

olarak görmesine yol açar. İdeal biçim tartışmalarından uzak olan Bookchin için ise ussal olan her şey kaçınılmaz olarak salt soyuttur.

Bookchin'in kuramsal algısındaki soyut ile somutun ayrılığı ve ussalın soyutluğu aşılamadığından Hegel paradoksal ifadelerle düşmekle itham edilir: *“diyalektik mantık içkin bir süreç mantığıdır –sadece kavramlar, kategoriler ve simgeler mantığı değil, varlıkbilimsel bir mantıktır. Birinin ‘olayların mantığı’ndan söz etmesi anlamında, bu mantık oluşum halindedir. Farklılaşma üzerindeki vurgusuna dayanarak ele alındığında, bu mantık –Hegel’in paradoksal görünen ifadesi ‘somut tümel’ gibi- soyut genellemelerle ilişkisi açısından kışkırtıcı şekilde somuttur”*.⁸⁹ Daha önce de değindiğimiz gibi Hegel, kavram ve kategorileri, bireyin aklına ait mantıksal soyutlamalar halinden çıkaran düşünürdür. Kategorilerin, bilinçli canlının etkinliğinin nesnel dünyada yarattığı değişikliklerin, ‘bilinç biçimleri’ olduğu saptamasından hareket eden ve bu yaklaşımı ile mantığı, epistemolojinin alanından çıkarıp ontolojinin alanına da taşımakla suçlanan düşünürdür. Bilinçli canlının etkinliğini, tersten değerlendirerek, insan dışında somut bir varoluşa sahip mutlak bilincin varlığı ekseninde oluşturulan bir etkinlik olarak gördüğü için, Hegel’in tümelleri salt somuttur ve insan bilincine ait değildir. Ancak Hegel’in bu yanılgısı, kategorilerin ‘bilinç biçimleri’ olarak oluşturulmasının düşünce dünyasında yarattığı devrimci dönüşümü gölgeleyemez. Hegel’in kategorileri, Bookchin’in sandığı gibi, mantıksal bir zorunluluğun birbirinden türeyen artılmış yapıları değildir, varoluşsal düzlemde soyutlama ile oluşturulmuş ise hiç değildir. Hegelin salt somut kategori ve kavramları, Marks düzeltmesinden sonra somut oldukları denli soyutta olan, insanın varoluş etkinliğinin bilinç bileşeninin biçimleri olarak çözümlenebilmişlerdir. Bookchin için ise, tümel, ussal olduğu için ve oluşturduğu bilinç tarifi hiçbir aşamasında

89 a.g.y, s.148.

öznellikten sıyrılmadığından, bu bilincin nesnel hiçbir bağı oluşturulamadığından, salt soyut olmak durumundadır, bu yüzden hiçbir koşul altında somut olamaz.

Bookchin'in nesnelliği de öznelliğe tabi bir nesnellik haline gelmiştir. Bookchin'in ekolojik diyalektiğinin nesnelliği “sadece gerçeğin basit olgusuyla değil, gizilgüçsel olanın varoluşuyla başlar; bu yüzden onun etiği, bir **nesnel** olanaklar alanı olarak ‘olması gereken’i araştırır. Kolaycı bir maddecilik anlamında olmamakla birlikte, ‘olanakların’ nesnel olmaları, gizilgücün ve onun gizli olanaklarının hakiki doğruluk dünyasını –sadece bütün eksikliğiyle ve yanlışlığıyla ‘var-olan’ın dünyasını değil, ‘olması-gereken’in dünyasını- oluşturan varoluşsal bir sürekliliğe biçim vermelerinin algılanmasıyla, diyalektik olarak doğrulanır”.⁹⁰ Bookchin nesnelliği daha öncede değindiğimiz gibi ‘sadece gerçekliğin basit olgusuyla’ sınırlı değildir. Henüz varolmayan gizil güçleri, henüz olmamış olan ‘olması gerekenleri’ nesnel olanaklar olarak içerdiği iddasındadır. Bookchin bilinci öznedir ama bu bilincin ‘bütün eksikliği ve yanlışlığı ile var-olan’ nesnelliği görmesi yanında, var olmayan ancak var olması gerekenleri de görmesi, üstelik hakiki doğrulukları içinde görmesi gibi, diyalektik olduğunu iddia ettiği bir özelliği vardır. Bookchin bu idealist çıkışıyla, tüm gerçekliği, öznelliği içinde hapseden bir bilinç inşa etmekle kalmamış, tüm nesnelliği de, ‘olması gereken hakiki gerçekler’ şartıyla öznelliğine bağlamıştır.

Bookchin'in düşünce tarihine dair değerlendirmeleri de içinde bulunduğu bakış açısını açıklar niteliktedir: “Heraklitos’tan beri diyalektik düşünürlerde ortak olan şey, değişik derecelerde –sürekli açılan **Varoluş** olarak Varlığın- gelişimsel bir gerçeklik görüşüdür. Platon’un ideal biçimlerin doğaüstü dünyası ile eksik maddesel kopyalarının geçici dünyası arasında bir ikicilik yaratmasından beri, kafa karıştıran

90 a.g.y., s.147.

değişim arasında özdeşlik ve özdeşlik arasında değişim sorunu yüzyıllarca Batı felsefesinin başına dert olmuştur”.⁹¹ İdealin nesnelliği tartışmasını görmediği gibi bu tartışmanın geçmişini bile Platon’dan kaynaklanan bir yanlışta görmektedir. Bookchin, bu derdi ikicilik olmayan bir düalite tanımıyla devralmış ve sonra nesnel idealistlerin çok gerisinde naif bir öznellik içinde birleştirmeye, tüm gerçekliği bilincin içine hapsedmeye çalışmış, tüm bu çabasının gericiliğini ise bir ilerleme olarak, yönteminin metafiziğini diyalektik olarak sunabileceğini düşünmüştür. Bu çabasının somut biçimini bir sonraki bölümde açacağız.

Bookchin Kant’ı ve Hegel’i Aşıyor!

Bookchin, doğanın bilgisine dönük yaklaşımları ekseninde, Kant ve Hegel’in de dâhil olduğu birçok düşünürü kısaca değerlendirdiği bölümden sonra bize şöyle bir öneri sunar: “Eğer doğaya yönelik öznelci ve sistemler kuramına dayalı yaklaşımlara karşı çıkmak gerekiyorsa, doğal evrime tutarlılık ve anlam kazandıran yeni öncüller oluşturmak zorundayız. Bir doğa felsefesinin doğruluğu veya yanlışlığında -bugün doğada öğrenmeye başladığımız gibi ve bu doğal evrimin toplumsal evrime ve etiğe aşamalı biçimde ilerlemesi olarak, **evrimde-** yatacaktır. Ancak, eskimiş ‘varsayımsız felsefe’ söylencesini bir kez daha geliştirmemeliyiz; onun yerine tutarlılık ve anlam katmaları için, varsayımlarımızı titizlikle ve yeterince seçmeliyiz”.⁹² Düşünce tarihi, doğanın bilgisi için metafizik ön belirlenimler gerektirmeyen ve metafizik kavram ve kategorilere ihtiyaç duymayan bir çözüm için binlerce yılını boşa tüketmiştir Bookchin için. Bu eskimiş çabaya gerek duymadan, yeteri kadar önsel varsayımı metafizik olarak tespit etmek, önsel kavram ve kategoriler belirlemek Bookchin için en

91 a.g.y., s.27.

92 a.g.y., s.75.

iyi çözüm olarak gözükmektedir. Üstelik bu çabasının en sıradan metafizik yöntemin bile gerisini ifade ettiğini değil de, evrim ve süreç kelimeleri ile süslenince gayet güzel bir diyalektik olduğunu da düşünmektedir.

Bu çerçevede Bookchin bize iki temel varsayımı tüm sürecin önünde kabul etmemiz gereken kavramlar olarak sunar. “Birinci varsayımımız, doğaya, mevcut bilgilerimize dayanarak özellikler **yükleme** hakkına, belirli öznelilikler kadar bağlamların da doğada **aşikâr** olduğunu varsayma hakkına sahip olmamızdır.”⁹³ Bookchin’in bu dâhiyane çözümü sonrası epistemoloji ile ilgili birçok sorun yok olmaktadır. Nasıl oluştuğunu bilmediğimiz ‘mevcut bilgilerimize dayanarak’, bilginizin temeli olan kategorileri atayabilme hakkına sahip olmamız yetmemekte bu atanmış kategoriler ile oluşturduğumuz kavram ve tasımları ‘aşikâr’ kabul edebilmekteyizdir Bookchin’in önerisiyle.

Peki Bookchin’in bu birinci ‘varsayımı’, bizi doğru bilgiye taşıyacak mıdır? O da ikinci varsayım olarak sunulur: “ikinci varsayım, Hegel’in...açtığı, Kantçılığa doğru giden alternatif yoldur. Bu stratejiye ilişkin Hegel’in kendi tanımlamasında: Görüngübilim’in, ‘kendi nesnesine ilişkin tek görüngüsel bilgiye sahip olması ölçüsünde, bu açıklama, özgür, kendine özgü biçimi içerisinde kendi kendine devinen, Bilim olarak görünmüyor; ancak bu bakış açısından o, doğru bilgiye hızla ilerleyen doğal bilinçlilik yolu olarak kabul edilebilir; ya da Tinin yaşamı için kendisini anlaştıracak ve sonuçta kendisine ilişkin eksiksiz deneyimle, gerçekte, kendisinde olan şeyin farkına varmayı başarabilecek denli kendi doğası tarafından kendisi için kararlaştırılmış istasyonlarmış gibi kendi konfigürasyon serileri içinden yolculuk ettiği, Ruhun yolu olarak. Bu ‘hızla ilerleme’, doğru bilgide içkindir, çünkü hedefini bulmadan,

‘yol boyunca başka hiçbir istasyonda doyuma ulaşamaz’⁹⁴. Bookchin ikinci varsayımını, Hegel felsefesi ile ilgisiz olmasına rağmen, ona yaslanır gibi göstererek basitliğini örtmeye çalışıyor. Bookchin’in ikinci varsayımı, birinci varsayıma yaslanarak ilan ettiğimiz kategoriler ve aşıkard olduklarını ilan ettiğimiz kavramlarla doğru bilgiye ulaşabileceğimiz ilan eder. İkinci varsayım, düşünce doğru bilgiye ulaşır saptamasının ilanıdır.

Bookchin’in diyalektik olduğunu öne sürdüğü kuramı aslında çok basittir; bilinçli canlının doğayı gördüğü ve doğru olarak anladığı iki varsayım olarak kabul edilmelidir. Bookchin için, bu iki nokta, varsayım olarak kabul edildikten sonra, eskinin o düşünsel tartışmalarına gerek kalmayacaktır. Bookchin’in diyalektik doğalcılık kuramının diyalektiği de kuramı da bu iki önsel varsayım kadardır. Birinci varsayımla duyunun ve düşüncenin kategorileri aşılırken, ikinci varsayımla kavramlar, tasımlar ve en genel hali ile ideal aşıl-makta ve oluşan tüm sorular varsayıma yaslanarak cevapsız bırakıl-maktadır. Üstelik tüm düşünce tarihinin çabası boş bir çaba olarak bir kalemde yok edilmeye çalışılmaktadır.

Bu çerçevede Engels’in, düşünce tarihine yaslanarak materyalizm ile idealizm farkını basitçe açıkladığı o soruyu hatırlamak, Bookchin’in diyalektik anlayışını Marksist diyalektik anlayışla karşılaştırmak açısından yararlı olabilir. Engels “*Her felsefenin ve özellikle modern felsefenin büyük temel sorunu, düşüncenin varlık ile ilişkisi sorunudur*”⁹⁵ dedikten sonra, sorunun iki yönü olduğundan bahseder. Birinci yönün “...tinin mi yoksa doğanın mı, hangisinin esas öge olduğu sorunu” olarak ortaya koyulabileceğini söyler. Bu birinci yönün sorusuna göre filozofların, düşüncenin önceliğini savunanlar ya da

94 a.g.y., s.77.

95 Engels, *Ludwing Feuerbach Ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1992, s.20

varlığın düşünceye önceliğini savunanlar şeklinde iki ana kampa ayrıldıklarını belirtir. Düşünceyi önceleyenler idealizm kampını oluştururken, varlığı, maddeyi, doğayı önceleyenler materyalizm kampını oluşturur.

Engels sorunun burada bitmediğini belirtip devam eder; “Ama düşüncenin varlıkla ilişkisi sorununun bir başka yönü daha vardır: bizim çevremizdeki dünya hakkındaki düşüncelerimiz ile bizzat dünya arasında nasıl bir bağıntı vardır? Bizim düşüncelerimiz gerçek dünyayı bilebilecek durumda mıdır? Gerçek dünyaya değgin tasarımlarımızda ve kavramlarımızda gerçekliğin doğru bir yansısını verebilir miyiz? Bu soru, felsefe dilinde düşünce ile varlığın özdeşliği sorunu diye adlandırılır...”⁹⁶ Engels’in bu sorulara cevabı bir Marksist olarak olumludur. Engels, Hegel’in, bir idealist olarak, sorunun ilk bölümünde ‘tinin’ önceliğini savunurken, sorunun ikinci bölümüne cevabının olumlu olduğunu, bazı modern filozofların ise, örneğin Kant ve Hume’un, sorunun ikinci bölümü için cevaplarının “dünyayı bilmenin, ya da en azından dünyanın tüketici bilgisinin olanaklı olup olmadığını sorgulamak” şeklinde olduğunu saptamasını yapar.

Aynı soru ekseninde Lenin, Ampiryokritisizm kitabında, Engels’in yukarıdaki alıntıladığımız bölümüne değinir. Lenin düşünce ile varlığın ilişkisinin birinci yönüne dair “Materyalizm doğayı birinci etken, ruhu ikinci etken sayar; varlığı birinci plana, düşünceyi ikinci plana koyar. İdealizm bunun tam tersini yapar.”⁹⁷ der. İkinci yönü için de şöyle söyler; “Bütün bilgiler deneyden, duyumlardan, algılardan gelir. Doğru. Ama, acaba nesnel gerçek ‘algı alanından mıdır’, yani algının kaynağı mıdır, sorusu karşımıza çıkmaktadır. Eğer bu soruyu olumlu bir şekilde yanıtlıyorsanız materyalistsiniz. Yok bu soruyu olumsuz

96 age., s.22

97 Lenin, Materyalizm Ve Ampiryokritisizm, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara 1993, s.100

yanıtlarsanız tutarlı değilsiniz.”⁹⁸

Sadece Engels ve Lenin değil, tüm düşünce tarihi bu ana tartışma çevresinde şekillenir. Bookchin'in bu tartışmaya eklediği bir şey yoktur, o bu tartışmayı yapmamayı çözüm olarak görmektedir. Tüm düşünürlerin tartıştığı ve Bookchin'in de Platon'dan beri bizi meşgul eden sorun olarak tanımladığı 'özdeşlik problemini', doğanın nesnelliği ile öznel bilincin ilişkisini, evrimin içinde oluşmuş bir doğal bilinç olarak atlayıverir. Bu tartışmayı sürdürmeyi 'eskimiş varsayımsız felsefe yapmak' olarak tanımlar. Bu eskimiş yöntem yerine Bookchin, 'titizlikle seçilmiş varsayımlarla' hareket etmemizi önerir. Seçtiğimiz varsayımlar gerçeklik anlayışımıza 'tutarlılık ve anlam katacaktır'.

Sonra da Bookchin titizlikle seçtiği varsayımlarını önerir bize. Doğaya 'mevcut bilgilerimize dayanarak özellikler yükleme hakkına' sahip olmalıyız ve bu yüklenmiş özelliklerin nesneleri ile ve birbirleriyle ilişkisinin bilgisinin de 'aşıkâr' olduğunu kabul etmeliyiz. Bu denli basit. Üstelik tüm düşünce tarihi, Bookchin'in bu varsayımlarını varsayma kolaylığına ve bilim dışılığına sapmadığı için çözümsüz bir sorun içinde kıvranan eskimiş bir felsefe yapmış olmakla itham edebilmekteyiz. Bu varsayımların doğruluğunu ise, aklın doğruya ulaşmadan doyuma ulaşamayacağını söyleyerek çözüveririz.

Bookchin'in bize sunduğu bu yöntemin diyalektik olmadığı 'aşıkâr' ancak doğruyu söylemek gerekirse bu denli keyfi bir yöntemin metafizik bile olmadığını söylememiz gerekir. Metafizik, bilinç ile bilincin konusu nesnenin ilişkisini kuramayp, algının ve düşüncenin kavram ve kategorilerinin kaynağını oluşturamadığında, tüm bu kategorileri 'metafizik bir alandan' edinmeye çalışması ve bu ekseninde düşüncesinin 'metafizik bir alana' ihtiyaç duyması ekseninde metafizik yöntem olarak şekillenmektedir. Hiçbir metafizikçi, bu

metafizik alanı kendi varsayımlarının keyfiligi ile açıklamaya kalkmaz. Biz Bookchin'i diyalektiğin alanında olmadığını gösterdiğimizizde, korkarım ki tutarlı bir metafizikçi için de Bookchin, metafizik alanında görülmeyecektir. Bookchin'in yöntem önerisi, o adına ne derse desin, kendi meşrebince, bilim dışı naif bir kestirme yol önerisi olmanın ötesine geçmemektedir.

Bookchin'in Marx Eleştirisi

Bookchin'in kuramının Marksist kuramla uyumlu tek bir yönünü bile bulmak olası değildir. Bu nedenle Bookchin'in yazılarında, birçok noktada Marks'a yönelik birkaç cümleden oluşan eleştirilerini okumak mümkündür. Ancak bu eleştirilerin en bütünlüklüsünü Özgürlüğün Ekolojisi kitabının 9. Bölümünde buluruz. Bu bölümde Bookchin *"toplumu değiştiren şeyin teknik değişim ya da Marks'ın 'üretim ilişkileri' değil, doğrudan örgütlü baskı içermeyen belirli toplumların kendi doğalarında içkin olarak bulunan bir diyalektik olduğunu daha ayrıntılı bir biçimde göstereceğim"*⁹⁹ der sonrasında da Marks'ın emek üzerine değerlendirmelerini tahlil ile devam eder.

Aslında Bookchin, Marks'la polemiğe girdiğini düşündüğü tüm yerlerde, mekanik materyalizm ya da kaba materyalizmle hesaplaşmaktadır. Bookchin kaba materyalizm dışında bir materyalizm tanımaz. Bu yanılgıda Bookchin kadar, Marksist düşün dünyasının da kaba materyalizme savrulmuşluğunun suçu vardır elbette. Kaba materyalizm, maddenin öncelliğini kabul edip materyalist bir zemine oturduktan sonra, bilinci bu madde karşısında konumlandırıp, etkinlikleri gene bilincin önceliğinde açıklamaya çalışır. Bu noktada bilinçli etkinliğin kavram ve kategorilerini doğrudan maddelerden

99 Murray Bookchin, Özgürlüğün Ekolojisi, çev. Mustafa Kemal Coşkun, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013, s.324.

edindiği iddiasında bulunur. Bu iddia ile açıklanamayacak durumlar karşısında ise, bilginin yetersizliğini suçlar ve gelişen insanlıkla bunların da açıklığa kavuşturulacağı müjdesini vermekten öte bir şey yapamaz.

Bookchin karşısında bu tür bir anlayışın olduğunu sanır. Marksizmin, bilinci, dışsal olarak ona etki eden salt teknik süreçlerin belirlediği iddiasında olduğunu düşünür. Bu mekanik etkileşime karşı da toplumsal süreçlerin oluşturduğu öznel durumların etkilerinin de eklenmesi gerektiğini ileri sürmekten geri durmaz. Bookchin'in mekanik materyalizmle bu hesaplaşması, toplumu değiştiren 'teknik değişimler' değildir, 'belli toplumların' 'kendi doğalarına içkin' şeylerdir şeklinde olmaktadır. Sonrasında bize 'belli toplumların kendi doğalarına içkin' olan şeyleri anlatmaya başlayacaktır.

Emek ve İdeal Biçim

Bookchin, *“Kapital’de hayvanın bilinçsiz faaliyeti ile insanın bilinçli faaliyeti arasında herkesçe bilinen bir karşılaştırma söz konusudur”* diyerek bizi düşünce dünyasının ideal biçim tartışmalarının içine davet eder. Ancak bu noktada Bookchin'in ideal biçimle ilgili en ufak bir sözü olmayacaktır. Ancak bu tartışma eksenine bize ideal biçim tartışmalarını biraz açmak için fırsat verecektir. Böylece Bookchin'in görmediğini iddia ettiğimiz ideal biçimin ne olduğuna dair söz söyleme şansını yakalarız.

Bookchin'in konuya uzaklığını bir Marks alıntısı ve üzerine eklediği çözümlemesi içinde açmaya çalışalım. Marks'tan şu bölümü alıntılar: *“en kötü mimarı arıların en iyisinden ayırt eden şudur ki; mimar binasını gerçeklikte dikmeden önce onu hayalinde inşa eder. Her emek sürecinin sonunda, zaten bu sürecin en başından beri emekçinin hayal gücünde mevcut olan birçok sonuç elde ederiz. İşçi üzerinde çalıştığı materyalin yalnızca formunu değiştirmekle kalmaz, modus operandiyi*

(çalışma tarzı) yöneten ve iradesini tabi kılmak zorunda olduğu kendine ait bir amacı da gerçekleştirir”.

Bookchin bu alıntıdan hareketle, Marks’ın farkında bile olmadan tuzağa düştüğünü söyler. “Bu tuzağın altında, tam da Marks’ın emek sürecine kattığı **soyutlama**, tamamen teknik bir süreç olan emek sürecinin tarih dışı özerklik ve karakteri yatmaktadır”¹⁰⁰ diyerek devam eder. Marks’ı tarih dışı ve teknik bir soyut emek yaratmak ile suçladıktan sonra da Marks alıntısındaki emek sürecindeki ‘ideal biçimi’ ifade eden hayal gücü tarifini, kendince yorumlayıp şu soruları üretir: “Emekçinin ‘her emek sürecinin başlangıcında’ bir hayal gücüne sahip olmasına, hele hele de hayal gücünün kullanım değerlerinin üretiminde etkili olmasına izin verildiğini söylemek artık ne kadar anlamlıdır? Günümüz mimarlarının ve diğer mesleklerde çalışanların tasarım süreci bile basmakalıp bir rasyonel teknik süreci haline gelmiştir. Üstelik ‘düşünceden yoksun emek’ yalnızca mekanizasyonun bir sonucu değildir; bu, daha sonra ortaya koyacağım üzere, itaat ve denetimin hesaplı ve kasıtlı bir ürünüdür. Son olarak, katedrallerden ayakkabılara insan ‘emeği’nin çok sayıdaki içgüdüsel yaratımında, ona ussal tasarımların –bünyesinde sanatın zanaatla birleştiği- estetikten ve çoğunlukla tanımlanamayan dürtülerden daha fazla rehberlik ettiğine inanmak doğru mudur?”.

Soyutlamanın ne anlama geldiğine ve soyut emeğe bir sonraki başlıkta değineceğiz. Etkinlik öncesi varolduğu düşünülen bilincin, etkinlik sürecine özgür katılımının gerçekleşip gerçekleşmeyeceği üzerinden bir eleştiri oluşturmaktadır Bookchin. İnsan varoluş etkinliğinin sebebi olduğu kadar sonucu da olan bir bilinç açıklaması hem Bookchin için hem de mekanik materyalistler için düşünülemezdir. Dolayısıyla bu iki kanadın birbirlerini, etkinliği sergileyen bilinci etkileyen unsurlar üzerinden ve bilincin kendini gerçekleştirip

100 a.g.y., s.326.

gerçekleştiremediği üzerinden eleştirmelerinde bir çıkış noktası bulunmaz. Bookchin, bilincin etkinlik ile ilişkisini karşılıklılık üzerinden değil bilincin önceliği üzerinden kurmuştur ve bu noktadan çok açık bir eleştiri sunduğunu düşünür. Üretim süreçlerinde artık bilincinizi ve onun özgür çağrışımlarını, hayal gücünü kullanamadığımız açık değil mi demektedir.

Devamında daha da ileri giderek üretim sürecini, emeğin ‘içgüdüsel yaratımı’ ile ifade etmesi ve bu yaratımda ‘ussal tasarımların’ ne derece etkili olduğunu da tartışmaya açması, bırakın hayal gücünü bilincin bile üretimde varlığını sorgulaması, savrulduğu metafizik alanı açıklıkla ifade etmektedir. Ancak biz hayal gücü kullanımı konusundaki eleştirileri üzerinden Bookchin’i anlamaya çalışmaya devam edelim.

Bookchin şöyle devam eder; *“Yaratıcı faaliyet kapsamında insanın hayal gücü tarafından geliştirilen kavramlar, örümcek ve arının içgüdüsel itkilerinden ayırt edildikleri şekliyle, asla sosyal olarak yansız değildir. Ne de katı biçimde teknik terimlere dökülebilir... Daha çok, zihnin ve kesinlikle teknik hayal gücünün... yalnızca toplumun sürekli birbirinin ardı sıra gelen kültürel uyaranlarının etkilerine değil, bizzat hayal gücünün dilini oluşturan imgelemin etkilerine de son derece açık olduğunu iddia ediyorum”*¹⁰¹. Üretimde hayal gücü kullanılsa bile bu hayal gücünün ‘sosyal olarak yansız’ olmadığını söyler Bookchin. Sosyal olarak yanlı bir eksen de icra edilen, kültür tarafından etki altında olan emek süreçleri tarifinin, teknik, mekanik tarifi aştığını düşünür. Aslında oldukça mekanik olarak anladığı emek süreçlerini, kültürün ve toplumun etkisi altında tarif ederek bu mekanik anlayışını pekiştirdiğinin ayırında değildir. Marks’ın, canlı olarak arı ile bilinçli canlı insan arasında koyduğu ayrımın farkına varması beklenemez. Çünkü daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi

101 a.g.y., s.327.

Bookchin, emek süreçlerini, var olan bilincin uygulaması olarak görür. Arı bu uygulamayı teknik olarak sergilerken, insan bu teknik uygulamaya kültürel, sosyal parametreleri de sokar, Bookchin'in oluşturabildiği fark ancak bu kadardır.

Bookchin için “Marks’a göre, emek süreci ve ona rehberlik eden ussal tasarımın her ikisi de esasen faydacıdır: indirgenemez bir teknik zemine, bilimsel meşruluğun kesinliği ve tarafsızlığını kazanan bir modus operandiye sahiptirler. Tarih bunların etkililiklerini artırıp azaltırken, tasarım ve onu uygulayan emek süreçleri, Marks’a göre, sonuç olarak fiziksel bir etkileşimdir... Marks’ın -‘üretim araçları’ diye adlandırdığı hızır aleyhisselamı ile- ‘tarihsel materyalizm’ kuramı da, kuramın temelinde yatan sosyal olarak tarafsız bu tarz bir etkileşim olmadan, Marksist sosyal kuram içinde o kadar anlamsız hale gelecektir”.¹⁰²

Tasarım ve onu uygulayan emek süreçleri Marks’a göre ‘ideal’ olarak bütünlük arz eder ki bu yüzden teknik, fiziksel bir ilişki olarak asla ifade edilemezler. Bookchin ise ideal diye bir kavrama sahip olmadığından, bilince ait ussal bir tasarım ile emeğin uygulaması ekseninde bir üretimi asla mekanik sebep sonuç ilişkileri kurulmadan ilişkilendiremez. Bu şekilde oluşturduğu ve herkesin de içinde olduğunu düşündüğü bu mekanik zemini aşmanın tek yolunun ise ancak ussal sürecin kültürel ve sosyal etkileşimler taşıdığını söylemekten geçtiğini düşünmektedir. İdeal biçim tartışmasında açacağız ama şimdiden Marks’ın düşüncesinin ne olmadığını söyleyelim. Marks, nereden edinildiği bilinmeyen bir bilincin, nasıl yaptığı açıklanamaz bir şekilde ussal bir tasarım oluşturduğu ve devamında nerden geldiği bilinmeyen bilincin nasıl yapıldığı açıklanamayan bu tasarımını, üretim araçları ve çıkarı doğrultusunda bir sosyal bağlantısızlıkla, salt fiziksel olarak maddi üretime yönelttiği şeklinde bir açıklamayı bilim diye önümüze koymamıştır.

102 a.g.y., s.328.

Bookchin şöyle özetler “mimarın (içinde) binasını inşa ettiği hayal gücü’nün sosyal ve etik olarak türetilmiş olduğunu gösterir. Algılanan gerçeklik, hakimiyetin -ya da özgürleşmenin- epistemolojisini içerir -ki bu epistemoloji, tek başına teknik etkenlere indirgenemez. Dolayısıyla üretimin tasarım imgeleri, yani; mühendis, mimar, zanaatkar ya da emekçilerin zihinlerinde oluşturulan figürler, sosyal ya da etik olarak tarafsız değildir. Kendisinden değerden bağımsız bir teknik ve emek kuramı formüle edebileceğimiz indirgenemez bir teknik temel mevcut değildir”.¹⁰³ Bookchin, bireyin etkinlik öncesi sahip olduğu bilinci, etkinliğinde uygulaması olarak gördüğü süreci, bilinçli faaliyet olarak niteler. Böylelikle teknik ve mekanik bir sürecin içine düşen Bookchin için, bilinçli faaliyeti teknik bir uygulama süreci olmaktan çıkaracak yegane unsur, bilinç sahibinin üretim sürecinde sosyal ve etik olarak etkileşimlere açık olmasıdır. Bu şekilde bilinçli canlının faaliyetini, hayvansal faaliyetin teknik süreçlerinden ayırdığını düşünür ve bilincin sosyal bağlarını oluşturduğunu sanır. Aslında bilincin toplumsal ve tarihsel bağları Bookchin’in sandığından çok daha derindir. Bu derinliği arı ile insanın faaliyetleri arasındaki farkı ideal biçim ekseninde incelediğimizde daha iyi anlarız.

Etkinlik öncesinde, etkinliğin biçimine sahip olduğumuzun varsayılması tartışmanın başlangıç noktasını oluşturur. Etkinliğin biçimine, bilinçli insanın doğrudan sahip olduğu yönlü bir Bookchin yaklaşımı sorunu kestirmeden çözer ancak bu sefer insan ile arı arasında bir fark da kalmamış olur. İnsan, bu durumda arı karşısında, sadece niceliksel olarak daha fazla etkinlik biçimi sergileyen bir bilinç olmaktan öte bir iddiada bulunamaz. Buna çözüm olarak Bookchin’in eklediği, etkinlik biçimlerine sosyal ve etik etkilerin olduğunu ilanı vardır elbette. Oysa arı ile insan etkinliğini ayıran unsur, insan etkinliğine sonradan katılan bir sosyal ve etik değildir.

103 a.g.y., s.328.

İlyenkovun sözleriyle; “Ancak böceğin etkinlik biçimleri onun doğasında vardır; bedeninin yapısal, anatomik örgütlenişi ile birlikte ona geçmiştir. Ürünün ideal varoluşu olarak belirtebileceğimiz etkinlik biçimi, hiçbir zaman gerçek bir ürün olarak hayvanın bedeninden ayıramaz. İnsan etkinliğiyle hayvanınki arasındaki temel fark budur; insanın hiçbir etkinlik biçimi, hiçbir becerisi bedeninin anatomik örgütlenişiyle birlikte ona miras kalmış değildir”¹⁰⁴.

Marks’ın arıdan farklı olarak, insanın etkinliği öncesi ‘hayalinde’ olanlar olarak tarif ettikleri, bilinçli insan etkinliğinin biçimleridir ve bireyin zihninde ‘ideal’ olarak vardırırlar. İnsanın arıdan farklı olarak içinde bulunduğu düşünsel düzlem, Bookchin’in söylediği gibi, kişiye ait öznel ve teknik düşüncelerin, sosyal ve etik etkilerce dönüştürülmesi değil, “insanlığın kendinden önceki gelişimin ona sunduğu biçimlerde etkinlikte bulunan bir birey”¹⁰⁵ olmasında ve bu etkinliğin biçimini de ideal olarak taşımasında yatmaktadır.

İnsan etkinliğinin biçiminin toplumsal yönünü, Bookchin’in sandığı gibi, bu etkinlik biçimine dışsal bir etki sunan sosyal etkiler değil, ideal biçim verir. “İdeal, bireylerin bir amaca ve yasaya göre edimde bulunma iradesini ve istidatını belirleyen, bireyler tarafından gerçekleştirilen insan etkinliğinin genel biçimlerinin birbirine bağlanmasından başka bir şey değildir”¹⁰⁶ ki bu yüzden ideal biçim, toplumsallığı, bireysel bir edime dışsal bir etki olarak değil, bireysel bir etkinliğin doğuşunda taşıdığı zorunlu belirlenim olarak görecektir.

İdeal imge insanda, ‘bedeninin anatomik örgütlenişiyle’ ya da doğrudan nesne biçiminde var olmaz. “Dolayısıyla nesnel gerçekliğin ideal imgesi, maddi olarak sabitlenmiş bir durumda ya da yapı olarak,

104 Evald Vasilyeviç İlyenkov, Diyalektik Mantık, çev. Alper Birdal, Yazılama Yayınları, İstanbul, 2009, s. 199.

105 a.g.y., s. 198.

106 a.g.y., s. 201.

bir şey olarak değil, yalnızca yaşamsal faaliyetin nesnesinin biçimiyle koordine olmuş biçimi (kipi, imgesi) olarak var olur".¹⁰⁷ İnsanın yaşamsal faaliyetinden ayrı olarak ideal biçimden söz etmek mümkün değildir. " 'ideallik', doğanın tözüne toplumsal insanın yaşam etkinliği aracılığıyla vurulan bir çeşit damga, toplumsal insanın yaşam etkinliği sürecinde, fiziksel şeyin işleyişinin bir biçimidir. Bundan dolayı, toplumsal sürece dahil olan bütün şeyler, fiziksel doğalarında bulunmayan ve onlardan bütünüyle farklı olan yeni bir 'varoluş biçimi' -ideal bir biçim- kazanır".¹⁰⁸ İdeal biçimin insanlığın kendi varoluşunu üretme biçimi ile olan bu sıkı bağı Bookchin için, Marks'ın üretim araçlarına 'hızır aleyhisselam' gibi yapışması olarak görünür. Bookchin, bilinçli etkinliği, dış dünyanın algısına dolaysız olarak ulaşan insanın, doğadan önsel olarak edindiği benlik ve bilinci ile etkinlikte bulunması olarak görür. Marks ve Engels ise, "kendinde dış dünyanın bireye basitçe ve dolaysız olarak tasavvurunda değil, yalnızca onun insan tarafından değiştirilmesi sürecinde sunulduğunu ve hem düşünen insan hem de düşünülen dünyanın tarihin ürünü olduğunu ortaya koymuştur".¹⁰⁹

İnsanın dışındaki maddi dünya, insana, dolaysız olarak kendini sunan olgular ve fenomenler ile ulaşmış ve algılarımızı oluşturmuş değildir. Algı ve ilişkili algılar olarak ifade edebileceğimiz deneyimlerimiz, bilinçli etkinliğimiz öncesinde bilincimizde hazır bulduğumuz imgeler değildir. Aynı şekilde bilinç de, doğa karşısında duran insanın kafatası heybesinde taşıdığı ve maddi dünyaya karşı, onu değiştirmek için ortaya çıkarıp kullandığı bir şey değildir. Algılarımız ve bilincimiz, toplumsal insanın yaşamsal etkinliğinin içinde bulunan, bilinç bileşeni olarak görülmelidir. Bu şekilde etkinliğin

107 a.g.y., s. 201.

108 Evald İlyenkov, *İdealin Diyalektiği, Etkinlik ve Zihnin Kuruluşu*, çev. Siyaveş Azeri, Yordam Yayınları, İstanbul, 2020, s.128.

109 Evald Vasilyeviç İlyenkov, *Diyalektik Mantık*, çev. Alper Birdal, Yazılama Yayınları, İstanbul, 2009, s. 202.

bir bileşeni olarak bilinç, hem bilinçli etkinliğin sebebi hem de bu etkinliğin bir sonucu olarak varolmakla, diyalektik bir çelişki olarak önümüze çıkar.

Bilinci ve maddeyi ayırım içinde gören, aynı zamanda bilinci etkinliğin öncesinde konumlandıran tarifler, bilincin bireysel varoluşuna karşın bilinçli etkinliğin toplumsallığı karşısında çözüm üretmek durumunda kalırlar. Bu yanlış zeminin çözümü oldukça basit kurgulanır. Bunun için, bilinç bireyseldir ama toplumsal değerlerden etkilenerek değişir demek yeterli görülür. Bu yanlış zemin dışında bir düşüncenin olamayacağını düşünenlere göre, Marks'da aynı sorunla karşılaşmış ve bireysel bilinci teknik ve maddi yapıların etkilediğini öne sürmüştür. Bookchin, kendisiyle aynı zeminde duran kaba materyalistlerin mekanik düşüncesini eleştiriyor ve bilinci etkileyen sosyal ve etik yapıları görmediklerini öne sürüyor. Ancak hem Bookchin'in hem de kaba materyalistlerin bilmediği şey, diyalektik materyalizmin kendileri ile aynı zeminde olmadığı. Hatta bırakın Marks'ı, nesnel idealistler olarak Platon'dan Kant'a ve Hegel'e kadar birçok düşünürün bu sığ zeminde hiç bulunmayan bir düşünsel düzleme sahip olduğunu elbette göremiyorlar. Soyut ile somutun diyalektiğine değinirken bunu tekrar görme şansı yakalayacağız.

Soyut- Somut

Bu noktada Marks'ın yaptığı soyut emek tarifi Bookchin'ce eleştirilmesine değinebiliriz. Bilinçli canlının etkinliğini, bilinçsiz bir canlının etkinliğinden, ilkinin sosyal ve etik etkileşimlere açık olması ile ayıran Bookchin için, ideal biçim kadar soyut-somut diyalektiği de görünmez kalmaktadır. Bookchin, soyut emeğe, tüm çeşitliliği içinde var olan emek şekillerinden, çeşitliliğin zengin belirlenimlerini dışlayarak yapılan, zihinsel basit bir genelleme, formel bir soyutlama olarak bakar. Bu soyutlamadan hareket eden bir düşünce şeklinin,

tüm zengin belirlenimlerini ve ‘hümanist niteliklerini’ yitirmiş olması sebebiyle de yanlış olacağına hükmeder.

Marks, soyut emeğin ekonomi politik bir kategori olduğunu saptar. Kategoriler ise Bookchin’in sandığı gibi soyutlamalar olarak değil de İlyenkov’un söylediği gibi “*tarihsel olarak kavranmayan duyumsallıktan hareketle yapılan basit soyutlamalar olarak değil, öncelikle toplumsal insanın bilincinde yansıyan duyularla algılanabilen nesnel etkinliğinin evrensel biçimleri olarak*”¹¹⁰ anlaşılmalıdır. Böyle anladığımızda, ekonomi politik bir kategori olarak soyut emek, kapitalizm içinde nesnel ve tarihsel bir sürecin ürünü olarak karşımıza çıkacaktır. Yani soyut emek, Bookchin’in sandığı gibi, tarih dışı bir soyut imge olmak bir yana tam anlamı ile tarihin ürünü bir ekonomi politik kategoridir. Soyut emek kapitalizm içinde somut, nesnel bir gerçek olarak varolur.

Ekonomi politik kavram ve kategoriler, soyut oldukları denli somut da olan yapılardır. Bu elbette pozitivist bir metafizik için kabul edilemez olacaktır. Pozitivist metafizik daha önce de tartıştığımız gibi, somut olan nesnel yapıların, bazı niteliklerinin soyutlanması ile soyut bir kavram veya kategoriye ulaştığını düşünür. Bu nedenle pozitivist metafizik için soyut olan somut olamaz ve somut olana da soyut denemez. Bu şekilde soyut ile somut arasına geçişlere izin vermeyen bir duvar çekilmiş olur. Bu duvar nesnel yapıların birer somut olarak, soyut kavramlarıyla birleşememesi sorununa neden olacaktır yani gerçeklik, kavramıyla bağlantı kuramaz.

Bookchin soyutlama denilince pozitivist metafizikle aynı şeyi anlar. Bookchin soyutlama olarak, somut nesnel yapıların, belli nitelikleri üzerinden yapılan akla ait salt soyut imgelerinin oluşturulması etkinliğini anlar. Dolayısıyla Bookchin için soyutlama bir niteliksel kayıp olmasının yanında, salt akla aitliği ile gerçeklikle bağı

110 a.g.y., s. 202.

azaltmış bir imgelem haline gelir. Örneğin Bookchin, Marks'ın meta tartışması için de şöyle bir saptama yapar: “Marks,... metayı kendisinin farkına varmış olabileceğinden çok daha zengin bir sosyal bağlamdan uzaklaştırmıştır... ‘maddesel bir şey olarak varlığının’ gerçek anlamda ‘görünürden kaybolması’ için bir metayı somut niteliklerinden sıyrırırsak, metanın -değişim amaçlarıyla üretilmiş bir kullanım değerinin- ‘özüne’ ulaşp ulaşamayacağımızı bilmiyoruz. Doğa ve tekniğin arzu edilebilir her ürününde zorunlu olarak bulunan ütöpik boyutu, ‘umut ilkesini’ (Andre Breton’un ifade edebileceği gibi ‘olağanüstü olanın’ boyutunu) sağlayan o somut nitelikler -bir ‘kullanım değeri’ olarak metanın biçimi- belki de bir meta için daha da önemlidir”.¹¹¹ Bookchin soyutlamayla, nesnemizin zengin bileşiminin yok edilip, sınırlı bir kategoriye ulaşıldığını düşünmektedir. Üstelik ulaşılan soyutlamanın, gerçekliğin özü olarak ifade edilmesi için hiçbir belirleyici neden de göremez. Bu nedenle soyutlama sırasında kaybedilen nitelikleri ve bu niteliklerle ilişkilenebilecek gerçeklikleri önümüze sürer. Çünkü Bookchin için soyutlama gerçeklikten yapılan bir fedakarlık gibidir. Daha önce söylediklerimizi tekrar etme pahasına, soyutla somutu ve bağlantılarını yeniden değerlendirelim.

Bir olgunun, belirli bir nitelik üzerinden soyutlanmasının pozitivist açıklamasında birçok sorun bulunur. Öncelikle, olguyu soyutlamayı seçtiğimiz kategoriye ya da niteliği nereden edindiğimiz ve neden o niteliği seçtiğimiz sorunu ortaya çıkar. Olgulardan bağımsız nitelikler, salt soyut belirlenimler olarak bulunamayacağından, bu nitelikleri, her nasılsa nesnelerin dışında bulunan düşünce belirlenimleri arasından seçmiş olamayız. Üstelik böyle niteliklerin bulunduğunu varsaysak bile, özünü bilmediğimiz olgular karşımızda bir fenomenler yığını, tesadüfî özellikler karışımı olarak duracağından,

111 Murray Bookchin, Özgürlüğün Ekolojisi, çev. Mustafa Kemal Coşkun, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013, s. 331.

hangi niteliğin seçileceği de belirlenemez olacaktır. Tüm bu sorunları görmezden gelsek bile bu sefer Bookchin'in biçimsel soyutlama ile ulaştığını düşündüğü ve ortak bir isim, nominal bir belirleme olduğunu düşündüğü kavramların, nesnelerinin özü olup olmadığından emin olamaması gibi bir sorunla yüzleşmesi gerekmektedir.

Pozitivizmde nesneler somuttur ve o nesnelerin kavramları soyuttur yaklaşımı sonrası herhangi bir soyut-somut ilişkisi oluşturunun tüm koşulları kalkmıştır. İlk defa Hegel, soyut kavramların ve kategorilerin, biçimsel bir soyutlama süreci olmadığını ve nesneleri değiştirme etkinliğimizin bu sürece kaynaklık ettiğini söyledi. Yani nesnelerin kendilerine ait kavramları ile kurdukları bağ, Hegel tarafından nesneleri içeren pratik etkinlik üzerinden sağlanmaya başladı. Soyut ve somutun arasındaki duvarı yıkan Hegel'in bu yaklaşımı oldu. Hegel, soyut kategorilerin, pratik etkinliğin nesnel yapıda bilincin biçimleri olarak görüldüğünü gösterdi.

Marks için, dışımızda somut bir dünya vardır ancak bu dünyanın algıları ve deneyimleri dolaylı olarak elde edilmiş değildir. Kendi varlığını toplumsal olarak üreten insanın pratik nesnel faaliyeti, nesnel dünyayı değiştirir ve nesnel dünyada, Hegel'in dediği gibi 'Mutlak Bilincin' biçimlerini değil, toplumsal insanın yaşam etkinliğinin biçimlerini bırakır. Hegel'de başlayan, düşüncedeki kavram ve kategorilerin, dışımızdaki nesnel dünyanın dolaysız ve edilgin yansımaları olmayacağı açıklaması, bu yansımaları toplumsal insanın nesnel faaliyetinin biçimleri olarak açıklayan Marks'la nihayete erer. Bu sayededir ki biz, soyutlamanın, bir somutun tüm zengin belirlenimlerini yok eden bir genelleme olmadığını, somutun da tüm özsel belirlenimlerden azade bir fenomenler çokluğu olmadığını söyleyebiliyoruz.

Ancak Bookchin, biçimsel formel bir soyutlamadan öteye geçemediği için, yapılan her soyutlamada, olguların belirlenimlerinden

bazılarının feda edildiğini düşünüyor. Üstelik bu feda edilen belirlenimlerin nasıl seçildiği konusunda da fikri yok ve feda edilen fenomenlerden belki de bazılarının gerçeklik için çok belirleyici olan fenomenler olabileceğini düşünüyor. Üstelik Bookchin için bu denli keyfi bir şekilde yapıldığını düşündüğü bir soyutlamanın, nesnenin özünü ifade etmesi de elbette belirsiz kalıyor.

Bookchin bu anlayışı içinde, soyutlamanın bize neler kaybettirdiğini işe ürünün ütöpik boyutu olarak saptar. Metada yapılan bu soyutlama ile kaybedilenleri, ütöpik boyut ya da umut ilkesi gibi ilkelere kayı olarak görür. Soyutlama ile kaybedilenler arasında gördüğü bu ütöpik boyut Bookchin için çok önemlidir. Bu kaybı soyut emek ve ona bağladığı soyut madde üzerinden şöyle anacaktır “*Soyut emek yalnızca soyut madde -‘ürünü bir kullanım değerine dönüştüren maddesel unsur ve şekillerden’ tamamen sıyrılmış olan bir madde- üretebilir. Ne Marks ne de döneminin siyasal iktisatçıları soyut maddenin, tıpkı soyut emek gibi, somut madde ve somut emeğin ütöpik özelliklerinin -aslında duyulara hitap eden niteliklerinin- inkarı olduğunu fark edecek durumdaydılar*”.¹¹² Bookchin, aklın dışında gerçek somut bir dünya ve aklın içinde de soyut ve gerçek olmayan imgelerle oluşturulmuş bu dış dünyanın yansımasını görür. Bu basit anlayışta kavramlar salt soyut ve akla aitlikleri ile aslında gerçek değillerdir, sadece bir soyutlama veya gerçek maddeye verilmiş isim, nominal bir genellemedirler. Bu bakışta soyuttan somuta ve somuttan soyuta bir hareket mümkün olmadığı gibi böyle bir talep de hiç oluşmaz. Bu açıklama şeklinin yarattığı çıkmazları göremeyecek durumdaysanız, yarattığınız bu düalizm içinde kendinizi çok bilimsel bulmanız içten bile değildir. İçinde bulunduğunuz düalizm eleştiri alırsa, Bookchin gibi bunun bir düalizm olmadığını, düalite olduğunu ve

112 a.g.y., s.331.

bu düalitenin de öznel bilinç ve maddenin bilinci süreçleri için kaçınılmaz olduğunu ilan edersiniz.

Hegel ise gerçekliği, nesnenin kavramı ile örtüşmesi olarak açıklar. Kavramlar yukarıda değindiğimiz gibi soyut isimler değildir ve nesnenin özünü ifade eder. Yani Hegel, Bookchin gibi ulaştığı bir kavrama formel soyutlama yoluyla ulaşmadığını bilir ve kavramın nesnesinin özünü ifade ettiğinden de emindir. Bir maksist olarak Lenin de, Hegel'in bu çözümlemesine katılır ve en basit yargılarımızda bile bu durumu ortaya çıkardığımızı ifade eder. Örneğin, elma bir meyvedir dediğimizde ya da Ali bir insandır dediğimizde, bir somut ile bir soyutu eşitlemekte ve aralarında geçiş yapmaktayızdır. Somut elma varlığından ayrı bir soyut meyve olamayacağı gibi, meyve olmayan bir elmada düşünülemezdir. Aynı şey Ali nesnesi ile insan kavramı içinde geçerlidir.

Gerçek somuttur der Lenin, soyut bir gerçekten bahsedemeyiz. Hegel de her gerçeğin bir tasım olarak ifade edilebileceğinden söz eder. Her ikisi içinde gerçeğe ulaşma yolu soyut ile somut arasında hareket edebilmekten geçmektedir. Daha önce biraz değinmiştik, Marks, elma, armut ve üzüm önünde duran Genç Hegelcilerin, bu nesnelliklerden soyutlama yoluyla meyve fikrine ulaştıklarını düşünme yanılgılarından bahseder. Bu şekilde ulaşıldığı düşünülen soyut meyve fikrinden tekrar somut elma, armut ve üzüme geri dönüş mümkün değildir der. Ya soyut meyvenin soyutluğundan ya da somut elma, armut ve üzümün somutluğundan vazgeçmeden bu birlik kurulamamaktadır artık.

İlk adımda, elma, armut ve üzüm meyvedirler dersek sorun yoktur ancak ikinci adımda geri dönerken, meyve kendini elma olarak, armut olarak, üzüm olarak sunar dersek, Marks'ın tabiriyle durum mistik bir hal alır. Bu durumda ya meyveyi üst bir gerçeklik, tanrısal bir somutluk olarak ilan etmek ya da elma, armut ve

üzümü gerçekliğinden emin olmadığımız görece soyutluklar haline getirmemiz gerekmektedir. Genç hegelcilerin, Bookchin'in, kaba materyalistlerin ya da pozitivistlerin dünyası bu soyut-somut ikiliğine hapsolmuş durumdadır.

Soyuttan somuta ve somuttan soyuta gidilebilen tek yol, insanın yaşamsal etkinliğini nesneleri kapsayan bir şekilde görebilmekten geçer. Kavram ve kategorilerin belirlenimlerinin, nesnel etkinlik sırasında oluşmuş bilinç biçimleri olmakla, salt soyutlamalar olmadıkları görülebilmelidir. Hegel'in Mutlak İdeanın yadsınmasında kaynağını gördüğü bilinç biçimlerinin, biyolojik kodları dışında kendi varlığını toplumsal olarak üreten insanın nesnel faaliyetinde görmeye başlamak gerekir. Aksi takdirde kendimizi çocuksu bir etik kurmacası içinde ya da kendini çok bilimsel sanan pozitivist bir metafiziğin içinde bulabiliriz. İçinde kendini bulduğumuz bu zeminde ise bırakın Marks eleştirisi yapmayı, Hegel'i ve Marks'ı anlayabilmemiz bile mümkün değildir.

Bookchin'in Fikirler Dünyası ve Bentham'ı Keşfi

Marks ve Engels, *Alman İdeolojisi* kitaplarının girişinde Genç Hegelcilerin, insanın var oluş tarzının ve gerçekliğin, fikirlerin değişmesi ile değişeceği yönlü çocuksu çözümlemelerini eleştirir. Genç Hegelcilerin düşüncelerini şöyle ifade ederler; *“öyleyse onları, boyunduruğu altında ezildikleri kuruntulardan, fikirlerden, dogmalardan, hayali yaratıklardan kurtaralım. Fikirlerin egemenliğine karşı başkaldıralım. Biri, insanlara bu yanılsamaları değiştirip, yerine insanın özüne uygun düşen düşünceler koymayı öğretelim diyor, bir başkası, bu yanılsamalara karşı eleştirci bir tutum almayı öğretelim onlara diyor, bir üçüncüsü ise, bunları kafalarından çıkarıp atmalarını öğretelim diyor*

ve -bugünkü gerçekliğin böyle çökeceğini iddia ediyorlar".¹¹³ Fikirlerin düzeltilmesi ile toplumsal varoluşun düzeleceğinin düşünülmesi, kavramlar ile o kavramların konusu olan nesnelerin, soyut ile somutun, bilinç ile maddenin ilişkisini kuramamış olan kuramların düştüğü en çocuksu çıkmazdır.

Marks, *Felsefenin Sefaleti* kitabında Proudhon'u da aynı yanlışlığın içinde olmakla eleştirir. Proudhon'u, ekonomi politığın kategorilerinin kaynağını tarihsel bir nesnellik içinde aramadığından, "bu kategorilerin içinde fikirlerden, gerçek ilişkilerden bağımsız kendiliğindenci düşüncelerden başka bir şey görmek istemediğiniz an, bu düşüncelerin kaynağı saf aklın hareketine bağlamak zorunda"¹¹⁴ kalmış olmakla eleştirir. Marks her daim "pratiği fikirlere göre açıklamaz, fikirlerin oluşumunu maddi pratiğe göre açıklar"¹¹⁵ ve tersini yapanları da kıyasıya eleştirir.

Marks için "fikirlerin, anlayışların ve bilincin üretimi, her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine ve karşılıklı maddi ilişkilerine... bağlıdır. İnsanların anlayışları, düşünceleri, karşılıklı zihinsel ilişkileri, bu noktada onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar". Sahip olunan fikirleri üretenler insanlardır, ancak "bu insanlar, sahip oldukları üretici güçlerin belirli düzeydeki gelişmişliğinin ve bu gelişmişlik düzeyine tekabül eden... karşılıklı ilişkilerinin koşullandırdığı gerçek, faal insanlardır".¹¹⁶ Marks'ın kuramı, mekanik materyalistlerce, dışsal bir etkileşim ilişkisi ve kaba bir yansıma teorisi içinde aktarıldığı için yeterince anlaşılamamaktadır. Daha önce de

113 Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları Ankara, 1999, s.31.

114 Marx, *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, Ankara, 1999, s. 105.

115 Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları Ankara, 1999, s. 68.

116 a.g.y., s. 44.

değindiğimiz gibi Marks, dış dünyanın algısını edilgen bir doğrudan yansımaya dayandırmaz. Marks'ın algı tarifi etkindir. Algılarımızın ve kavramlarımızın oluşumunu koşullayan kategoriler, toplumsal insanın yaşam etkinliğinin biçimleridirler. Bu tarifi anlamak için de Hegel'in, kategorilerin, insan etkinliğiyle görünür hale gelen, Mutlak Bilincin biçimleri olarak baş aşağı tarif ettiği, 'bilinç biçimleri' kavramsallaştırmasının anlaşılması gerekir. Aksi takdirde, kavram ile nesnesinin ilişkisini, dışsal bir etkileşim ve yansıma ilişkisi gibi gören mekanik materyalistlerin yanına düşülecektir.

Bookchin bu konuda da Marks'ın tam karşısında konumlanır. Naif bir rahatlıkla Bookchin, fikirlerin gerçekliği belirleyen temel yapılar olduğunu iddia eder. Bookchin için, fikirlerin değişimi toplumunda değişimini sağlar. Bu noktada sadece küçük bir çekincesi olur; *"Fikirler, değerler ve kurumlar basitçe ideolojik bir süpermarketin raflarında bekleyen metalar değildir, onları işlenmiş mallar gibi fark gözetmeksizin alışveriş sepetlerine atamayız. Fikirlerden oluşturduğumuz bağlam, fikirleri birbiriyle ilişkilendirme biçimimiz ve bu fikirlere yüklediğimiz anlamlar bizim 'bütünlüğümüzü' oluşturan bileşen ve kaynaklar kadar önem taşır... Fikirlerimizin şimdiki zaman ve gelecekle ilişkili olmasını istiyorsak, kendi fikir bağlamımızı yaratmalıyız"*.¹¹⁷ Bookchin'i bu çekinceyi ifade etmeye iten şey, geçmiş deneyimlerimizde dahil olmak üzere, tüm sürecin antinomik olmasıdır. Fikirleri raflardan seçemememizin temel nedeni, her ikisinin seçimi de meşru olan antinomik fikirler içinden, hangisinin seçilmesinin gerekeceğidir. Çözümü ise Bookchin, fikirlerin fikirsel bağlamları içinde gösterir.

Bookchin, fikirler ile diğer fikirlerin ya da özgürlükçü fikirler ile tahakkümcü fikirlerin takibini yapmaya çalışır. Gerçek toplum yerine fikirlerin tarihine eğilir. Baktığı bu tarihsel zeminde değişim,

117 Murray Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi*, çev. Mustafa Kemal Coşkun, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013, s.229.

fikirlerde, anlayışta ve kültürde olur ve etkileri fiziksel dünyada görünür gerçeklikler haline gelir. Bookchin'in tarihi, fikirler tarihi olduğundan, büyük bir çaba ile özgürlüğe ve tahakküme ait fiktisel açıklamaların peşine düşebilmektedir.

Bookchin'in, gerçek tarihsel varlığı, fikir üzerinden yürüten okuması, kapitalizm ve kapitalizmin şekillendirdiği Hobbes, Locke gibi düşünürleri değerlendirmesi sırasında daha da görünür hale gelir. Öncelikle Bookchin'in kapitalist dönemin başlangıcı üzerinden verdiği tarife bakalım; *"Onaltıncı yüzyıldan itibaren, Batı düşüncesi, ego ile dış dünya -özellikle de doğa- arasındaki ilişkiyi büyük ölçüde karışıklık belirten terimlere dökmüştü. İlerleme, ruhsal kurtuluşla değil; insanın doğayı pazaryerinin hizmetine sokma yönündeki teknik kapasitesiyle özdeşleştirilmişti. İnsanın kaderi, onun düşünsel ve ruhsal potansiyellerinin gerçekleştirilmesi olarak değil, onun 'doğal güçler' üzerindeki denetimi ve toplumun 'şeytani' bir doğal dünyadan kurtuluşu olarak tasarlanıyordu. Organik toplumun doğaya ve hazineye bakışı tamamen tersine çevrilmişti. Arık şeytani olan **doğa**, bereketli olan ise **hazine** olmuştu. Yunanlıların kadercı bir anlayışla, iyi eğitilmiş ve çalışmadan muaf bir sınıfın temeli olarak kabul ettikleri insanın insana boyun eğdirmesi olgusu, artık doğayı insanın denetimi altına sokmaya yönelik ortak bir insan girişimi olarak yüceltiliyordu".*¹¹⁸ Bu uzun Bookchin alıntısında gördüğümüz gibi, tüm tarihsel süreç fiktisel dönüşüm ve kabul edilen değerlerin değişmesi ile değişmektedir. İlerlemeyi bile oluşturan teknik kapasitenin gelişmesi değil, bu gelişen teknik kapasiteye verilen fiktisel önem olarak öne çıkmaktadır. Bookchin için tüm sürecin değişimi, insan düşüncesinin tasarımında olan dönüşümle ve fiktisel kabullerde olan tercih farkları ile oluşmaktadır.

Bookchin hiçbir tarihsel dönemi fiziksel varoluş koşulları üzerinden ayırmaz çünkü bu dönemsel değişimler bile, sadece fiktisel

118 a.g.y., s.252.

değişimler olarak bütünlüklü bir yapı sergiler. Bookchin, sadece düşünsel değişimlerin izlerini takip edilebilir bulur ve ancak bu değişimlerle paralel olarak toplumların fiziksel, nesnel varoluş şekillerine değinir. Kapitalist dönem de bu ekseninde farklı fiziksel varoluş koşullarının sergilendiği bir dönem olarak değil, düşünsel süreçte ve insan tasavvurlarında oluşan bir değişimin yansıması olarak ifade bulacaktır. İnsan düşüncesinin öncelediği fikirler değişmiş olmakla, toplumsal varoluşun şekli değişmektedir. Bookchin'in bu çözümlemesini, 'batı düşüncesi'nin gelişim tarifi üzerinden yapmakla, batı uygarlığının varoluş şeklini, onun düşünüş şeklindeki gelişim olarak sunar bize. Bu nedenle düşünsel farklar dışında insanlık tarihi kesintisiz bir şekilde sürmekte olarak görülür ve aralarındaki zamansal ve maddi büyük farklara rağmen, Yunan düşüncesi kapitalist dönem düşüncesi ile doğrudan ilişkilenebilmektedir.

Marksist kuramın, toplumun kendini üretim şeklinin belirleyici olduğu yönlü yaklaşımlarını da Bookchin, düşünsel zeminde olan bir değişiklik olarak, insanların düşünsel olarak değer atfettikleri yapılarda yaptıkları bir fikirsizliğin ürünü olarak görür. Bu ekseninde Bookchin, insanlığın bu son düşünsel dönemecinde, bağlı olduğu düşünsel zeminin “*ruhsal bir projeden ekonomik bir projeye dönüşecek şekilde cezbedici bir biçimde yeniden işlenmesi*”¹¹⁹dir ki “*Markşçı sosyalizm için de bir temel oluşturan*” ekonomik bakışı oluşturmuştur demektir. Üstelik bunun sadece Marks için değil, Hobbes ve Locke içinde geçerli bir zemin olduğunu düşünür. Bookchin, Hobbes'in mekanik materyalist bakışını eleştirirken, bu mekanik materyalist konumu şu şekilde tarif eder; “*Doğa, dur durak bilmeyen değişimleri ve permütasyonları içinde mantıksal davranmayan, amacı ya da ruhsal bir vaadi olmayan salt madde ve harekettir... Hobbes'in, toplum dâhil olmak üzere, evrenin herhangi bir etik anlam*

içerdiğini amansız biçimde reddetmesinin, adaletin tamamen faydacı bir yorumunu destekleyen bir düşünsel ortam yarattığını söylemek abartılı olmayacaktır”.¹²⁰ Bookchin’in Hobbes eleştirisi, onun etik değerleri önemsemeyen, ruhsal süreçleri görmeyen bir düşünür olması ek-senine hapsolur. Hobbes’un kapitalist nesnelliği ve bu nesnelliğin çıkarlarını ifade eden hatta onu meşrulaştırmaya, onun kaçınılmaz ve doğal olduğunu göstermeye çalışan sözleri, Bookchin tarafın-dan tersten okunur. Bookchin için Hobbes, kapitalist gerçekliğin düşünsel ifadesi değildir, tersine, düşünce olarak bu tür bir nesnel-liği oluşturmuş ve bu nesnellik şeklini topluma taşıyarak kapitalist gerçekliği belirlemiştir.

Bookchin’in Locke okuması da farklı değildir, “Hobbes’in bu mi-rasını insan doğasına ilişkin iyicil bir kavramla yumuşatmaya çalışan Locke, daha açık bir biçimde dış doğayı ele alır. Fakat ironik olarak, bunu yapmaktaki tek amacı insan emeğinin basit bir nesnesi olarak doğanın değerini daha da düşürmektir”. Locke’un bu tartışmayı gör-me biçiminin nesnelliğini asla anlamayız Bookchin’de. Bookchin için Locke, kapitalist üretimin oluşturduğu nesnel, fiziksel zemin üzerinde yükselmemekte, sadece görmek istediği ekseninde doğayı, emeği ve mülkiyeti fikirsel olarak sunmaktadır. Bookchin devamın-da şöyle toplar; “Locke’yi salt mülkiyetle ilgili basmakalıp düşüncelerin ötesine taşıyan unsur, onun emeğe kazandırdığı belirgin işlevdir. Hob-bes’in mekanik doğanın tehlikelerinden siyasi bir sözleşmeyle kurtardığı yalıtılmış egoyu, Locke, çarpıcı bir biçimde ekonomik bir sözleşmey-le kurtarır. Buraya kadar, sosyal felsefelerinden tüm tinsel nitelikleri ayıklama ölçüleri açısından Hobbes ve Locke’nin birbirinden hiç farkı yoktur. Hobbes, dikkatini temel olarak kaotik veya anlamsız bir dün-yada insanın hayatta kalma sorununa yoğunlaştırırken; Locke, mülk sahipliğine ve kişiye ilişkin daha büyük hak iddiaları ve... o en etkileyici

mülk örneğini... şekillendirmede emeğin can alıcı rolünü ileri sürer”.¹²¹ Tinsel nitelikleri göz ardı eden iki düşünür dikkatlerini verdikleri konularda düşünceler üretmekte ve bu düşünceler de toplumsal süreci etkilemekte, belirlemektedir Bookchin için.

Tinsel süreçlerin ve etik değerlerin önemsenmediği bu düşünsel düzlemin yarattığı yıkımı örnekledikten sonra Bookchin, “*liberalizme salt mülk sahipliği ve mal edinmenin ötesine geçen etik bir değer sistemi kazandırmaya yönelik en önemli tek çaba*”nın sahibini selamlar. Bu kişi Jeremy Bentham’dır. “*Bentham, etik bir fayda olarak özel çıkarın en tutarlı gerekçelendirmesini sunduğu Ahlakın ve Yasamanın İlkelerine Giriş* adlı eserini yayınladı. Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi* ve Marks’ın *Komünist Manifestosu* ile kıyaslanabilecek etkileyici güzellikteki bir açılış bölümünde, Bentham, faydacı etiğin müthiş yasasını monoton bir dille şöyle açıklıyordu: ‘Doğa, insanlığı iki mutlak efendinin yönetimi altına yerleştirmiştir: **acı** ve **haz**. Ne yapmak zorunda olduğumuzun yanı sıra, ne yapmamızın yerinde olduğunu da söyleyen tek başına onlardır’. Koşullar ne olursa olsun, bunlar ‘tüm yaptıklarımızda, tüm söylediklerimizde, tüm düşündüklerimizde bizi yönetirler’”.¹²² İnsanın toplumsal olarak varoluşunu üretme sürecini salt etik değerlerin eksikliği ve düşünsel yönelimlerin hataları üzerinden eleştiren Bookchin’in bir ahlak felsefesi içine yıkılması ve yıkıldığı bu noktada da Bentham gibi bir ‘değeri’ keşfetmesi aslında şaşırtıcı değildir. Bookchin için, Bentham’ın bu muhteşemliğini yarıda bırakan şey ise onun etik ölçülerini niceliksel ölçüm süreçlerine indirgeme çabası olmaktadır. Bookchin, Bentham’ın hazları ve acıları toplumsal niceliklerle ölçmeyi önermesini yanlış bulur. Ancak Bentham’ın tüm toplumsal varoluş sürecini, hazza yönelmek ve acıdan kaçınmak şeklinde çocuksu bir saçmalık üzerine kurması, Bookchin için yanlış değildir. Bookchin,

121 a.g.y., s.253.

122 a.g.y., s.255.

Bentham'ın etik konusundaki çıkışını kutsarken, bu etiği acı ve haz terimlerine indirgemesini ve bunu da toplumun niceliksel parçaları ile sınılamasını bir yönelim yanlışlığı olarak görür. Ancak bu sebeptendir ki *Komünist Manifesto* ya da *Toplum Sözleşmesi* ayarında başlayan Bentham, artık bir ahlak felsefesi olarak değerlendirilebilmektedir Bookchin için.

Bu arada Bookchin, düşünce tarihinin tartıştığı nesnellik, nesnel evrensellik gibi konuları nasıl gördüğünü de bir kez daha ifade etme fırsatı bulur. Bookchin liberal olsun sosyalist olsun, düşüncenin öznelliğini aşmak ve onu nesnellik ile buluşturmak, evrenselliğini yakalamak kaygısında olan tüm tartışmaya şöyle bakmaktadır; “is-teklerimizden bağımsız olarak davranışımızı önceden belirleyen evrensel ilkelere –ki bu, gerek liberal gerek de sosyalist bilimcilerin can damarını oluşturan bir formüldür- kapılmış giderken”.¹²³ Bookchin, düşüncenin, bilincin öznelliğinin, nesnel kavranışını, tipik bir metafizikçi olarak reddetmektedir. Bookchin için bu, öznel bir süreciyok etmek ve nesnel denilen kuralları koşulsuz olarak dayatmak anlamına gelmektedir. Her metafizik tutarlılık peşinde koşanın söyleyeceği gibi, nesnellik ve öznellik ilişkilendirilemez, ancak ayrılıkları içinde kutsandıktan sonra, bir bütünlük olarak ilan edilebilirler. Bu yüzden Bookchin, en sıradan öznellik söylemi içinde sözlerini sunarken ve bu sözlerin bilimsel bir içerik taşıması için gerekli olan nesnel süreçlerle ilişkisine hiç değinmezken çok rahattır. Bookchin için ruhsal, tinsel, etik ile ifade bulan salt öznel çözümlemeler ziyadesiyle bilimseldir.

Bookchin, Bentham'ın etiği faydacı bir ahlaka indirgemesinin çaresini John Stuart Mill'de bulur. “Mill'in temsil ettiği bir sonraki liberal kuşağın etiğin çiğ bir biçimde salt işlevsel fayda sorunlarına indirgenmesine karşı gelmesi, liberalizmi normatif adalet ve ilerleme

123 a.g.y., s.255.

kavramlarını gözle görülür biçimde yitirmekten kurtaramadı".¹²⁴ Bentham'ın doğru başlayan ancak kapsamına salt niceliksel fayda ölçümlerini almakla yanlış yönelen yolunu düzeltme ümidi Mill ile doğmuştur Bookchin için.

Etik değerleri belirleme konusunda oluşan sorun çözüm beklerken, bir de sadece çıkarların belirlediği etik değerlerin doğruluğu tartışması vardır Bookchin'in karşısında. Bunu şu soruyla ifade eder; "aslında, sosyal ve etik değerleri yalnızca çıkaralar belirliyorsa, **herhangi bir** adalet, bireysellik ve toplumsal ilerleme idealinin halkın kabulünü kazanmasına ne engel olabilir?". Bu noktada öznel bir tarif olan etiğin, nesnelliğinin peşine düşmek Bookchin için elbette söz konusu bile olamaz. Bookchin sadece doğru olan etiğin peşindedir. Bookchin ümidini, "adaletin cisimleşmiş hali olması yönüyle ilgilendiği" liberalizm içinde, Mill'e bağlar. Şöyle söyler: "adaletin kaderi, John Stuart Mill ve takipçileri gibi ciddi düşünürlerin fikirlerinin kadere bağlıdır. Bu düşünürlerin adaletten, onun denklik kuralı üzerinde temellenecek bir etik ortaya çıkaramamaları, adaletin akıbeti olarak ortada yalnızca Bentham'ın faydacı etiğini -çiğ, niceliksel bir acılar ve hazlar kuramını- bırakır".¹²⁵

Bookchin için temel olan etikdir. Etiğin, faydacı etik olarak yorumlanıp, niceliksel olarak ölçülmeye çalışılmasından ve öznelliğinin tartışılmasından hiç hoşlanmaz. Bookchin doğal ve doğru bir etiğin oluşturulabileceğinden ve oluşturulması gerektiğinden başka bir hareket noktası sunmaz bize. Bu sınırlı alanda, doğruluğu tartışılmayacak doğal bir etiğin üreticisi olarak Mill ve ardıllarına bel bağlamak konusunda da bir çekince göstermez. Bookchin'in, etik fikirlerin belirlediğini düşündüğü dünya kuramı zemininde, Hobbes, Locke okumaları sonrası Bentham durağı ve ümidinin ulaştığı Mill,

124 a.g.y., s.256.

125 a.g.y., s.257.

bizim için tüm bu isimler ibret verici bir perspektif sunmaktadır.

Engels, *Felsefenin Sefaleti* kitabına yazdığı önsözde şöyle söyler; “Ricardocu teorinin yukardaki uygulaması, yani tek gerçek üreticiler olmalarından ötürü bütün toplumsal üretimin kendi üretimleri olarak işçilere ait bulunması, doğrudan doğruya komünizme varır ancak bu... Marx’ın da işaret etmiş olduğu gibi, biçim yönünden ekonomik olarak yanlıştır. Çünkü bu ahlakın ekonomiye uygulanmasından başka bir şey değildir. Burjuva ekonomisinin yasalarına göre, ürünün en büyük kısmı, onu üreten işçilere ait değildir. Şimdi tutar da, bu haksızlıktır, böyle olmamalı dersek, bu kez de bu sözlerin ekonomi ile doğrudan bir ilgisi kalmamış olur. Böyle söylemekle, bu ekonomik gerçekliğin ahlak duygularımızla çeliştiğinden başka bir şey söylememiş oluruz”.¹²⁶ Emek değer teorisinin biçimsel bakışının yarattığı yanılgının, ahlaksal alana düşmekle, bilimsel bakışın dışına çıkmasına, ne denli duyarlı olunması gerektiğini göstermektedir bize Engels.

Caudwell ise şöyle söyler “düşünce, herhangi bir değer ya da önem taşıyabilmek için dış gerçeklikle etkileşmelidir. Kapitalist ve sosyalist ekonomistler karşıt sistemlerinin savunularını adalet, özgürlük, insanın doğal eşitliği ya da benzer bir ‘doğru’ üstüne kurdukları sürece dinbilimciler kadar anlamsız bir biçimde tartışırlar. Henüz hiç kimse adalet, eşitlik ya da özgürlüğü ölçecek ya da belirleyecek bir alet geliştirmemiştir”.¹²⁷ Engels ve Caudwell gibi birçok insandan, toplumsal insanın nesnel gerçekliğine etik değerler ile yaklaşmanın ne denli anlamsız ve bilim dışı bir alana savrulmak anlamı taşıdığını okuyabiliriz. Marks, Bentham düşüncesinin belirlenimlerinin bilim dışılığına değinir ve Bentham için “burjuva budalalığının dehası”¹²⁸ der. Aslında

126 Marx, *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, Ankara, 1999, s. 12.

127 Christopher Caudwell, *Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler*, çev. Müge Gürsoy Sökmen, Ali Bucak, Metis Yayınları, İstanbul, 2015, s. 112.

128 Marx, *Kapital*, Birinci Cilt, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 2004, s.

Bentham'ın bilim yapmak için çıkış noktası olarak belirlediği haz, acı, normallik, özgürlük, yararlılık, yanlış, adalet vb. gibi kavramları görünce, burjuva bir budalalık ve bilimsellik kisvesinde bir keyfiyet önünde bulunduğumuzu ayırımsamak için Marks olmaya gerek yoktur. Ancak sonuç bölümünde değineceğimiz gibi, aslında burjuva bir kuramsal düzlem oluşturan Bookchin için ve onun metafizik yöntemi için, Bentham'ın yanılması bile hem görünmez olabilmekte hem de ne yazık ki tekrarlanabilmektedir.

II. BÖLÜM

Bu bölümde Bookchin'in Özgürlüğün Ekolojisi kitabındaki temel iddianın şekillenişini birbiri ile ilişkili bölümler şeklinde açıklamaya çalışacağız. Bookchin, insanın gerçeğe ulaşması sürecini, özgürlük mirası dediği akıl ile tahakküm mirası dediği akıl arasındaki mücadeleye kavramsallaştırır. Adlarından da anlaşılabilceği gibi özgürlük mirası aklının galibiyeti insana gerçekliği sunarken tahakküm mirası ile şekillenmiş aklın galibiyeti ise yanılgı ve yıkım getirir.

Öncelikle özgürlük ve tahakküm miraslarının açıklamalarına bakacağız. Sonra da bu iki akıl durumunu ve aralarındaki ilişkiyi ele alacağız. Bookchin'in, araçsal ve nesnel akıl kavramlarını ve bu kavramlarla sunduğu kuramsal zemini inceleyeceğiz.

Aklın Halleri - Tahakküm ve Özgürlük

Özgürlük ve tahakküm tanımları Bookchin'in organik toplum dediği sınıflar öncesi toplumda yoktur. Bookchin *"özürlük kavramı organik toplumda mevcut gözükmemektedir... 'Özgürlük' ve 'tahakküm' birbirleriyle bir gerilim içinde olmadığından karşıtlık ve tanımdan yoksundur"*¹²⁹ der. Bu sözlerinden, toplumsal bir varoluş şeklinin, bilincin kavramlarına, antinomik bir şekilde yansıdığını daha doğrusu

129 Murray Bookchin, Özgürlüğün Ekolojisi, çev. Mustafa Kemal Coşkun, İstanbul: Söner Yayıncılık, 2013, s.227.

beraber oluştuğunu çıkarmamak gerekir. Bookchin için kavramlar, toplumun varoluşundan bağımsız olarak oluşurlar. Dolayısı ile toplumun varoluşuna uymayan bir önsel kavram, toplumun varoluşunu değiştirebilirken, kavramın yokluğu da toplumu olumsuz bir varoluşsal duruma sürükleyebilir. Nitekim yukarıdaki sözlerinin devamında “‘özgürlük’ ile ‘tahakküm’ arasındaki bir ayrımın yokluğu, organik toplumu hiyerarşi ve sınıf egemenliğine karşı korumasız bırakır. Masumiyet, topluluğu sosyal deneyimin en temel düzeylerinde manipülasyona maruz bırakır” diyerek bu durumu açıklar. Bookchin için, doğasında özgür olduğundan bu kavramların kendisini ve karşısını tanımlamamış organik toplum, tahakküm tanımını oluşturarak toplumu hiyerarşik bir yapılanmaya sürükleyebilecek “yaşlılar, şamanlar, daha sonra patriarklar, ruhbanlık kurumları ve savaş şefleri” nin tehdidine açıktır ve bu tehditte çok gecikmeden gerçekleşir.

Özgür ve masum organik toplum, tahakküm kavramını oluşturanlarca tahakküm altına alınınca, aklında yeni kavramlara yer açarak savunacaktır kendini. Bookchin bu durumu şöyle açar; “Masumiyetin kaybıyla birlikte, sosyal gelişme üzerinde son derece belirsiz bir etkiye bulunacak olan yeni kavramlar; belirgin bir ideolojik zırhlanma; entelektüel güçlerin gelişimi; artan derecede bireysellik; kişisel özerklik ve belirli bir topluluk odaklı dar görüşlü anlayıştan farklı olarak evrensel bir insanlık duygusu ortaya çıkmıştır”.¹³⁰ Tahakküm kavramını inşa edenlerce savunmasız bir şekilde tahakküme sürüklenen toplum, yitirdiği masumiyetini ve özgürlüğünü savunmak için özgürlüğe ilişkin yeni kavramlar ve entelektüel gelişmeler oluşturmaktadır. Bu noktada Bookchin’in sosyal gelişme üzerinde oluşan etkiye yönelik bir tek maddi süreç tanımlamadığına dikkat çekmek gerekir. Sosyal gelişim süreci, yeni kavramların, ideolojilerin, entelektüel gelişimin,

130 a.g.y, s.227.

artan bireyselliğin ve insanlık duygusunun üzerinden anlamlandırılmaktadır görüldüğü gibi.

Toplumun maddi yaşam süreçleri, yeni kavramların oluşumunda ve bu kavramların diğer kavramlarla ilişkisinde açıklanmaktadır. “Özgürlüğün karşıtı, özgürlük kavramını yaratmak için ortaya çıktığında; özgürlük kavramı... zengin bir biçimde eklemelenmiş bir sorunlar ve formülasyonlar bütünü... üreten kendine ait kayda değer bir mantık kazanmıştır”.¹³¹ Özgürlük ile tahakküm antinomisi örneğindeki gibi, düşüncenin antinomik doğası ise belli kısıtlarla kabul edilir. Bookchin için, özgür toplumda, özgürlük ve tahakküm tanımsız iken, tahakküm kendi başına tanımlanıp, toplumu özgürlükten mahrum edebilir. Tahakküm altına alınmış toplumda ise özgürlük, tahakkümün kavramsal antinomisini bulması ekseninde toplum tarafından oluşturulmak durumunda kalır.

Bu denli fikirlerin içine sürüklenen Bookchin bir noktada bize, daha öncede alıntıladığımız şu sözleri söyler “fikirler, değerler ve kurumlar basitçe ideolojik bir süpermarketin raflarında bekleyen metalar değildir; onları işlenmiş mallar gibi fark gözetmeksizin alışveriş sepetine atamayız. Fikirlerden oluşturduğumuz bağlam, fikirleri birbiriyle ilişkilendirme biçimlerimiz ve bu fikirlere yüklediğimiz anlamlar bizim ‘bütünüümüze’ oluşturan bileşen ve kaynaklar kadar önem taşır”.¹³² Fikirler raftan alınmaz dendiğinde, beklenen açıklama, fikirlerin nesnel süreçlerle ilişkilendirilmesi ve nesnel ile öznelin ilişkisinin kurulma çabasıdır ki bunu hiçbir söyleminde bulamayız. Fikirleri raftan almamak ama o fikirleri, diğer fikirler ile diğer düşünsel bağlamlar ile ve o fikirlere yüklediğimiz düşünsel anlamlarla birlikte kılma çabası, bizi fikir dünyasından bir adım dahi dışarı çıkarmaz. Bu nedenle Bookchin de, içinde kalınan fikrîsel düzlemin, tarihsel boyut

131 a.g.y., s.228.

132 a.g.y., s.229.

içinde takibini yapmayı önermektedir. Özgürlüğün ve tahakkümün onlara ait fikirsel düzlemlerindeki tarihlerini görmeye çalışır. Önerdiği eksenle fikrin tarihsel takibini yaptığında, toplumun maddi değişimini, fikirlerde, anlayışta ve kültürde görebileceğini düşünür. Fikirsel değişimin etkileri ise, fiziksel dünyada ancak görünür hale gelecektir. Bookchin bize kavramların gerçekleşmesinden, görünür hale gelmesinden, maddi dünyaya yansımından bahsetmektedir.

Salt fikirsel varoluşlar olarak özgürlüğün ve tahakkümün tarihsel okuması, tam bir öznellik penceresinden bakış anlamına gelir ki bu büyük bir yanılgıdır. Özgürlüğü ve tahakkümü salt düşüncenin, fikrin bir unsuru saydığınızda tarihte her yerde bulmak ya da bulmak sadece bakış açınıza bağlı olacaktır. Bu nedenle tahakkümün ve özgürlüğün fikir olarak nasıl doğduğuna dair Bookchin'in yaptığı ve salt kavramların özne varoluşları üzerinden yapılan okuma, gerçekliğin nesnel varoluşu için bir şey ifade etmez. Bookchin genel anlamda dinlerin, inanç sistemlerinin üzerinden takip ettiği özgürlük mirasını açıklamayı bir noktada toplumsal süreçlerle ilişkilendirmeye çalışır. Bunu şöyle niteler; “özgürlük mirasını sadece düşünüldüğü şekliyle değil, yaşandığı haliyle de anlamak için, fikirlerimizi gerçekliğin zengin akıntısına daldırmalı ve onların sahiciliğini ezilenlerin dünyevi deneyimlerinin içinde açıklığa kavuşturmalıyız”.¹³³ Bu sözlerinden sonra ise tüm tarihsel süreci, her tür toplumsal yapıyı, her tür toplumsal kalkışmayı ve isyanı, topyekûn bir özgürlük mücadelesi içinde toplayıverir. Burada Bookchin'in vurguyla belirttiği ‘yaşandığı’ hali, özne kavrama ait nesnel yön olarak değil, öznelliğinden hiç ödün vermeyen kavramın toplumsal tarihsel süreçlerde katıksız yansımalarının farkları olarak tarif edilmektedir. Yani toplumu değiştiren, kavramın oluşması ve topluma yansımasıdır ama bu yansıma bazı nüanslar içerebilir demektir sadece. ‘Yaşandığı hal’ bunun dışında

133 a.g.y., s.287.

bir şey ifade etmez, nesnel şekillerin belirleyiciliğini ima bile etmez. Toplumsal dönüşümün belirleyicisi olarak, önsel olarak oluşmuş kavramın etkisinden asla ödün verilmez. Özgürlük mirası toplum biçimlerini aşan ve bir fikir olması dolayısıyla, nesnel süreçleri içermeyen bir tarif ile yapıldığından bu tarihsel okuma şaşırtıcı olmayacaktır. Ancak bu noktada dönemlerinde özgürlük mirasını kovalayan özne kimdir sorusu üzerine yapılan saptamalar Bookchin kuramını anlamak için yararlı olacaktır. Şimdi Bookchin'in bu öznesini, kapitalizm başlangıç sürecini tarif ederken nasıl saptadığına bakalım.

Kapitalizmin kuruluş süreci için Bookchin'in yaptığı çözümleme şöyledir “*ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllar pekâlâ batı insanlığı için emsalsiz bir dönüm noktasını belirtiyor olabilir. Tarih bir kavşakta kalakalmış görünüyordu: toplum hala ihtiyaçların, tamamlayıcılık ve eşitsizlerin eşitliği temelinde, makul ölçüde tatminini sağlayan yoldan gidebilirdi. Ya da denklik kuralını ve eşitsizlerin eşitliğini -ki her ikisi de meta değişimi ve 'kıt kaynaklarla' karşı karşıya gelen 'sınırsız ihtiyaçlar' ilkesi ile pekiştirilmişti- getiren kapitalizme sıçrayabilirdi*”.¹³⁴ ‘Tarihin bir kavşakta kalması’ sadece düşünsel bir tercihin arifesinde olmasından kaynaklanmaktadır. Bir tercih yapmasını gerektirecek fiziksel, nesnel bir zorunluluk yoktur. Feodal üretim şekli ve kapitalist üretim şeklinden bahsetmez elbette Bookchin. ‘Tamamlayıcılık ve eşitsizlerin eşitliği’ düşüncesi ekseninde üretim yapan toplum, ‘denklik kuralı ve eşitsizlerin eşitliği’ düşüncesinde bir üretime sıçrayıp sıçramamanın fıkırsel tercihinin yapacaktır. Neden bu tercihe sürüklenmiştir, bu zorunluluğun içine düşmüştür diye bir soru yöneltemezsiniz çünkü böyle bir zorunluluk yoktur. Toplum bu yol değişimi kararını eski yolundan devam etmesinde bir sakınca oluşmamış olmasına rağmen sırf düşünsel bir düzlemde vermektedir.

Dolayısıyla “*belki, Ortodoks Marksistlerin inanıyor oldukları*

gibi, kapitalizm Avrupa feodalizminin ‘kaçınılmaz’ sonucuydu” diyen Bookchin’e elbette bu ‘belki’ pek doğru gelmez. Marksizm, tarihsel toplumsal ve nesnel olan bu değişimi yani toplumun kendini üretiş biçiminin yeni hali olarak kapitalizme değişim sürecini, bilimsel bir nesnellik olarak saptamak peşindedir. Toplumun değişimini, böyle bir nesnelliğin zorunluluğundaki bir öznellik olarak okumak Bookchin’e pek doğru gelmez. Bu süreci bir tercih olarak görmek gerektiği kanaatindedir ve bu tercihte etkili olan düşünsel söylemin kökünü ise şöyle ifade eder; “Hristiyanlık ve onun çeşitli ‘sapkınlıkları’, sadece Orta Çağ toplumunun entellektüellerini, Kilise mensuplarını ve eğitilmiş soyluları kucaklamakla kalmayıp, aynı zamanda ezilenlerin birçoğuna -özellikle kent sakinlerine- da ulaşan **aşkın bir söylem düzeyi** başlatmışlardır”.¹³⁵ Bu aşkın söylemin etki alanının genişliğidir ki toplumun dönüşümüne neden olan ‘fikirsiz tercih’in’ yönünü belirlemektedir. Toplumsal yaygınlığını uzun bir süre önce kazanmış olan Hristiyanlığın, bu dönemde ‘aşkın bir söylem düzeyi’ başlatmasının sonucunda, toplumu, varlığını üretme şeklini değiştirmek için düşünsel bir tercihe zorlar hale geldiği anlatılmaktadır. Dinsel bir inanç şeklinin toplumun maddi varoluşunu dönüştürdüğü iddiası içinde olduğumuz görülmektedir. Bu iddia bilakis dinlerin kendilerine ait olmakla birlikte, görüldüğü gibi Bookchin kuramında da kendine yer bulabilmektedir.

Toplumu dönüştüren maddi etkinlik dinsel bir düşünceye bağlanınca, bu maddi dönüşümü sağlayan etkin özne de kaçınılmaz olarak bu dinin içinde görülmek zorunda kalınır; “Hristiyan radikallerin sınıfların ötesine geçen bir taraftar kitlesi vardı: ne pleb ne de soylu, yalnızca... **Hristiyan** olan bir tarihsel özne. Bu Hristiyan, modern bireyleri şaşkına çevirecek bir raddeye kadar etik ülkülerle

135 a.g.y., s.313.

güdülenebilirdi”.¹³⁶ Toplumu değiştirecek fikrin kaynağı olan aşkın söylemi saptadıktan sonra bu söylemin taşıyıcısı olan özneyi de bu şekilde saptamış olur Bookchin. Elbette devamında bu fikrin ve bu öznenin toplumsal yapının kentleşen dokusuna yaslandığını söylese de bu yaslanma tam anlamı ile öznel bir fikrin bir şekilde nesnel olana yansımalarının belirlenmesinin ötesine geçmez. Geçmez çünkü toplumun değişimini yasladığı yer düşüncedir, üstelik dinsel bir düşüncedir sonuçta. Toplumun alacağı yeni şeklin fikri, bir fikir olarak pleb ya da soylu olmasına bakmadan düşünebilen her insanı kapsarken, bu fikrin ulaşacağı öznellik de pleb ya da soylu olmasını ayırmadan Hristiyan olmakta bulunacaktır. Sonuçta ulaştığımız noktada, kapitalizme değişimin, bu seçiminin fikrine sahip olan toplumca yapılan bir tercih olarak görülmekte ve Hristiyan’da bu tercihin öznesi olarak konulmaktadır.

Bookchin için, fıkırsel bir tercih ile oluşturulan kapitalizm “*hayatın tamamını ‘iktisadileştirerek’ ‘toplumsal sorunu’, özgürlüğün yapılarını ve devrimci özneyi ‘iktisadileştirdi’*. Bu özne için *komünal bağlam büyük oranda çözülüp gitti... Artık özgürlük ekonomiyle, özgürleşmiş bir yaşam ‘kıt kaynaklar’ düşüncesiyle, ütopya teknikle ve etik devrimci özne de proletaryayla tamamen birbirine dolaşmıştı*”¹³⁷. Günümüzde toplumsal değişimin dinamikleri olarak görülen üretim ve üretime bağlı ilişkiler, düşünce değişimlerinin topluma yön verdiği eksenli yaklaşımları geçersiz kılmaktadır. Tarihsel toplumsal hareketin, toplumun kendini üretim şekli ile olan bağının gelişen kapitalizmde çok açık olarak görünür hale gelmesiyle yüzleşmek zorunda kalan Bookchin, kuramı gereği, bunu bir sebep değil sonuç olarak okumak durumunda kalır. Toplumsal değişimin kaynağının nesnel süreçler olmadığını, toplumların fıkırsel dönüşümleri ve tercihleri olduğunu

136 a.g.y., s.314.

137 a.g.y., s.316.

söyledikten sonra, ancak kapitalizm temelinde süren üretim şeklinin artık tüm toplumsal değişim dinamiklerini ‘iktisadileştirdiğini’ söylemek durumunda kalır.

Üstelik, her insanı kapsayan değiştirici fikri taşıyan Hristiyan özne, artık açıklanamaz bir toplumsal özneliktir. Bookchin bu özne kaybı için şöyle söyler “*Avrupa toplumunun geleneksel devrimci öznesini dağıtan kapitalizm, bizi etik hayatın maddi hayatla olan ilişkisini yeniden tanımlamaya zorlamıştır*”. Hristiyan öznenin kaybıyla birlikte, özgürlük fikrinin salt etik yönü de kapitalizm tarafından yok edilmiştir ve Bookchin için tarihin bu döneminde ilk defa, düşünsel düzlemde bile olsa üretim şekli tartışmaya katılmayı hak eder hale gelir. Şöyle söyler; “*‘toplumsal sorun’ artık sadece doğaya karşı tavrımızı ve birbirimizle olan etik ilişkimizi değil -Marks’ın insanlığın doğayla olan ‘metabolizması’ dediği- doğayla olan teknik etkileşimimize ilişkin sorunu da kapsamaktadır*”.¹³⁸ Toplumsal sorun ‘artık’ nesnel bir üretim süreci ile utangaçça olsa da bir bağ tariflemektedir ki bu sözlerinin hemen ardından “*teknik meselelerin bundan böyle etik söylem ve ilişkilerin ikamesi olabileceğini kastetmiyorum*” diyerek zorunlulukla ulaşılan bu noktadan hızla dönüldüğünü de buraya ekleyelim.

Bookchin sadece, düşünsel bir düzlemde üretilen fikirlerin, gene sadece düşünsel bir alanda birleşmiş insan kitlesi olarak tanımlanan bir özneye buluşması sonucunda, bu öznenin o fikirle yaptığı tercihler ile oluşan toplumsal dönüşümlere devrim der. Bookchin’in toplumsal dönüşümünün her noktası, erdemli olacağını, etik kurallara uyacağını umduğumuz bir bilinç dönüşümüne yaslanır. Kendisin dışındaki bütün kuramcılarının da bu zeminde hareket ettiğini sanır. Şöyle ki; “*ister ‘sınıf bilinci’ ister ‘kişisel bilinç’ olsun, insan bilincinin her başvurusu zihnin yaratıcılığına yapılmış bir başvurudur ve insan erdemine olan inancın bir ifadesidir. ‘Materyalist’*

138 a.g.y., s.316.

Marks, 'idealist' Hegel, 'ekolojist' Kropotkin ve 'ütopyacı' Fourier'in hepsi aynı umut yolculuğuna çıkmışlardır: Bu, insan aklının güçlerinin özgür bir topluma erişmeyi sağlayacağı inancıdır. Onlara göre, düşünce-
nin ve kavrayışlılığın egemenliğinden daha yüce bir yüksek mahkeme yoktur".¹³⁹ Bookchin'de, bilinçten bahsedildiği her anda, kendi kuramsal çerçevesi içinde bir bilinçten bahsedildiği, başka bir bilinç anlayışının zaten olamayacağı naif inancı vardır. Marks'ın nesnel zorunlulukların içinde oluşan öznel bilinç tarifi, hem nesnelliğin zorunluluğu hem de öznenin sonsuz özgürlüğü içinde şekillenir. Hegel için, öznel bilinç, nesnellikle bağı, insan dışı salt somut bir bilinç olarak mutlak idea ile kurar. Bu şekilde insanın öznel bilinci, nesnel bir ideanın yansıması olarak nesnellik kazanır. Kropotkin ve Fourier'in bilinç anlayışları Bookchin'e yakındır. Her ikisi de, insan bilincini önsel olarak şekillenmiş ve etkinlikleri belirleyen bir yapı olarak düşünür.

Tüm bu bilinç ve bilincin nesnellikle ilişkisi ekseninde oluşmuş tartışmalar, hangi açıklamayı gerçek bulduğunuzdan bağımsız olarak, hak ettikleri ilgiyi göstermenizi ve ayrımları içinde bunları tartışmanızı beklerler. Oysa Bookchin bize, bilinç deniyorsa bu etkinliklerimizin öncesinde onların nasıl ve neden yapılacağını belirleyen ve salt akla ait bir yapıdır dedikten sonra, bu bilinci sergileyen özne de adına ne denirse densin, nesnellik karşısında ayrılıkla konumlanmış bilinç üreten zihindir demektedir. Bookchin'in yanılığısından daha sorunlu olan, tüm düşünce tarihini ve bu tarihin bize sunduğu tüm birikimi, aynılaştırarak tartışma dışına itip yok saymasıdır. Üstelik Bookchin bunu, oldukça ilkel metafizik bir pozitivizm içinde olmasına rağmen, naif bir körlükle yapmaktadır. Bu düşünsel körlük öyle derindir ki kuramsal açıklamalarında, dinsel dogmalara ve dinsel öznelerle çıksa bile sorgulanamamaktadır.

139 a.g.y., s.316.

Kapitalizmin yarattığı yıkım ortamından çıkmak için gereksin-
diğimiz toplumsal değişimin reçetesini, tamamı vurgulu olarak şöyle
ifade eder, “*özerk bireyin, maddi hayatta, hazcı ya da çileci olmayıp
bu ikisinin en iyi yönlerinin bir karışımı olan -ekolojik, akılcı ve sa-
natkarca- bir biçim verme özgürlüğü*”.¹⁴⁰ Değiştirici özümüz artık,
özerk birey olarak sunulmaktadır. Toplumsallıktan azade özerk birey,
hazcı ya da çileci olan neyse ve kimin tarafından nasıl belirlendiyse,
bu uçlara sapmayan bir referans noktasını her nasılsa bulmalı ve bu
noktadan hareketle her nasılsa yanlışa yönelmeyen bir akılcılık oluş-
turmalı ve tüm erdemi, sanatkarane tavrı, etik ve ekolojik duruşuyla
bu bilinç durumunu topluma uygulamalıdır. Toplumsal özgürlüğün
Bookchin için kaynağını bu oluşturmaktadır.

Tam bir akılcılık içinde tarif edilen bu yaklaşımın yarattığı bir
başka sorunla şimdi yüzleşmek gerekmektedir. Antinomiler içinde
oluşan akıl, bu antinomilerden hangisini, niye, nasıl seçecektir? Ak-
lın doğru ve yanlışını nasıl oluşturmaliyiz? Aklın olumlu ve olum-
suz hallerinin, üstelik salt akıl içinde kalarak belirlenmesi problemi
durmaktadır Bookchin’in karşısında. Şimdi bu noktaya değinelim.

Akıl

Özgürlüğü de tahakkümü de inşa eden aklın bu yollardan han-
gisine ve neden yöneldiğinin açıklamasını yapabilmek için Bookchin
önce aklın tanımı ve kuramsal konumunu işaret etmek durumun-
dadır. “Özgürlüğün belirsizlikleriyle uğraşırken işe akılla başlayacağım;
zira akıl, daima her özgül insan başarısının seküler alametifarikasını
oluşturmuştur. Çevremizdeki ‘dilsiz’ dünyada tahminen akılcılığımız
sayesinde eşsiz bir yere sahip olabiliyoruz ve onun üzerinde ‘üstünlü-
ğümüzü’ kurabiliyoruz”.¹⁴¹ Aklın temelde seküler olduğu kabulü ile

140 a.g.y., s.317.

141 Murray Bookchin, Özgürlüğün Ekolojisi, çev. Mustafa Kemal Coşkun, İstan-

başlarız, sanki mistik süreçler akılla oluşturulmamış gibi. Bookchin'in akılı, 'tahminen' dünyayı değiştirebilen bir seküler güç olarak tarif edilmektedir. 'Tahminen' olduğunu söylemek durumundadır çünkü dünyayı değiştiren salt öznel bir akıllılık halinin, nesnel bir zorunlulukla açıklanması mümkün değildir. O yüzden dünyayı değiştirme yeteneğine sahip olan varoluşumuzun, nesnel zorunluluğunu açıklayan bir nitelik olarak 'akılcılığı' asla emin olamayacağı bir 'tahmin' olarak sunmanın ötesine geçilemez.

Bookchin'in akılla ilgili tarifi içinde, kuramını tutarlı kılmak için açıklığa kavuşturması gereken iki nokta bulunur. Birincisi, antagonist düşünceler içinde konumlanan aklın bu düşünce karşıtlıkları içinde tanımını oluşturmak ki bunun için Bookchin, akılı iki ayrı tanıma bölecektir; araçsal akıl ve nesnel akıl olarak. İkincisi, tüm süreç aklın içinde oluşturulduğundan, bu öznel alanın nesnel gerçeklikle ilişkisini oluşturması gerekecektir ki kuramı, 'tahmin' olsa bile, salt öznel ve bu yüzden bilim dışı bir hal almasın, daha doğrusu öyle gözükmessin.

Bookchin'in aklın öznel alandan çıkması için önerdiği yöntemle ilişkin kısa bir alıntı yapalım ve sonra esas olan aklın ikileşmesi konusuna değinelim. Bookchin aklın, *"teknîğe indirgenecek şekilde araçsallaştırılmasını"* yani *"sınıflama, analiz ve manipülasyon amacıyla bir araç ya da biçimsel bir aygıt olarak"* görülmesini, 'biçimsel akıl' olarak eleştirir (buradaki araçsallaşma sürecini 'araçsal akılla' karıştırmamak gerekir). Bu *"biçimsel akıl, haklı olarak öznellik denilen daha geniş bir duyarlılık içinde bastırılmış bir varlıktı"*¹⁴²der. Bu noktada Bookchin hem tarifinin biçimsel akıl olmadığını hem de öznellik ile sınırlanmadığını açıklamaya girişerek şöyle devam eder: *"Fakat öznellik bilinçle uyumlu değildir; sınıflama, analiz etme ve manipüle etme*

bul: Sümer Yayıncılık, 2013, s.377.

142 a.g.y., s.377.

ya da 'ötekilik'ten farklı bir benlik bilinci geliştirme kapasitesinden çok, dünyayla daha geniş ve daha derin bir etkileşim düzeyine seslenir".¹⁴³ Kuramındaki bilincin öznelliğinin, diğer öznel bilinçler gibi olmadığını, daha derin ve daha geniş olmakla öznellik olarak görülemeyeceği söylenmektedir. Dünyayla etkileşen bilinç, nesne karşısında analiz etme, nesne üzerinde etkinlikte bulunma ve nesne ile ayrımını bilme olarak kurgulanmış bir araç olmakla, öznellik eleştirisine uğrayacaktır. Bilinç, aynı yapısını Bookchin kuramında da taşımasına rağmen, öznellik eleştirisinin dışında kalabileceği umulmaktadır. Bu umudu yaratan, bilincin, öznelliğin dışına düşmesi, öznelliği aşan bir etkinlik olmasında değil tam tersine öznelliğin bilinci de aşan yapısında görülür. Bookchin'in öznelliği 'dünyayla daha geniş ve daha derin bir etkileşim düzeyindedir' ki bu tarifle her şeyi kapsayan bir yapıya ulaştığından, olumsuz bir öznellik eleştirisinin ileri sürülemeyeceği bir hale getirilebildiği düşünülmektedir.

Bu kapsayıcı öznellik tanımı içinde kalmak koşuluyla, Bookchin için öznellik, nesnelliğin karşıt kutbudur ve bu konum asla değişmez. Bookchin öznelliğe, nesnellikten daha geniş bir tanım oluşturur. Çünkü ancak bu şekilde, öznelliğin içinde kaldığı eleştirisini, nesnelliği de kapsayan bir öznellikte aşabileceğini düşünür. Aslında, öznellik içinde bir özne-nesne bileşimi tanımlama çabasıdır. Bu nedenle Bookchin'in öznelliği, dünya ile daha derin ve geniş bir etkileşim düzeyi ifade etmek zorundadır. Ama sadece bu nedenle bile olsa, öznellik ile nesnelliğin bu birleştirilme çabaları, Bookchin'de, ileride değineceğimiz yanlış da olsa olumlu kaymalara neden olacaktır.

İki Akıl ve Aklın Öznelliğinin Kaynağı

Bookchin'de, tarihsel toplumsal hareketin tümüyle aklın içinde,

143 a.g.y., s.378.

aklın tercihleri ile oluştuğunu görmüştük. Bu noktada karşısına, kavramların diyalektik antagonistliği çıkar. Bir metafizikçi olarak Bookchin, bu çelişik birliği çözmek için, çelişkisiz iki ayrı yapı haline getirmekle işe başlayacaktır. “Bugün akıldan söz etmek demek, bütünüyle farklı iki yönelimi olan bir süreçten bahsetmek demektir. Bunlardan ilki yüksek idealleri, bağlayıcı değerleri ve bir bütün olarak insanlık için –doğru ve yanlış, erdem ve kötülüğe ilişkin bireyüstü, hemen hemen aşkın kurallardan türeyen- yüce amaçlar içerir. Bu bağlamda akıl, bir kişisel görüş ve zevk meselesi değildir. Görünüşe bakılırsa, akıl nesnel gerçekliğin içinde zorunlu olarak var olur ve bireyler olarak ihtiyaçlarımızdan ve eğilimlerimizden bağımsız olan akılcı ve anlamlı bir evrene duyulan güçlü bir inanca bağlıdır. Horkheimer’ın ‘nesnel akıl’ dediği bu akıl biçimi, dünyanın logos’unu açıklar ve insan iradesinin ve çıkarlarının karşılıklı etkileşiminden ayrı olarak onun bütünlüğünü ve geçerliliğini korur”.¹⁴⁴

İki ayrı çelişkisiz parçaya bölünmüş aklın birinci parçasını böyle tarif eder. Bu akıl erdem dolu, ideallere yönelen, bağlayıcı değerlerle örülmüş, insanlık için doğruya yönelmiş olarak tarif edilen akıldır. Tüm nitelikleri öznel ve neredeyse mistik bir şekilde ifade edilmiş, insanlık için işleyen bir akıl. Üstelik bu akıl bireyin aklı olmakla ve akıl içinde kalmakla bile, bireyüstü bir işleyişe sahipmiş gibi tarif edilebilmektedir. Bu akıl kişisel hiçbir şeyden etkilenmeden tam anlamı ile insan toplumu adına işleyebilmektedir. Bu akıl nereden gelir ve nasıl olurda bu şekilde işleyebilir sorularının yanıtı ilginçtir. Bookchin ‘görünüşe bakılırsa’ diyerek açıklar. Görünüşe bakılırsa bu akıl, nesnel gerçekliğin içinde kendiliğinden varolmakta ve doğasında bireysel süreçlerin öznelliğinden sıyrılıp nesnel olmaktadır. Bookchin’in nesnel gerçekliğin içinde zorunlulukla var olduğunu söylediği akıl, yüksek idealler, bağlayıcı değerler, erdemler ve yüce

144 a.g.y., s.378.

amaçları içeren bir akıldır. Üstelik tüm bu nesnellik akılcı ve anlamlı bir evrene duyulan güçlü bir inanca bağlanmıştır. Öznel bir akıl bir yana neredeyse mistik bir akıl tarifini verip, bu tarif içindeki tüm öz-nelliğin, nesnellik içinde olduğundan bahsetmek, Bookchin'in öznel aklını nesnellikle birleştirme çabası olarak elbette görülemez. Zaten Bookchin de, nesnel ve zorunluyu bu noktada 'görünüşe bakarak' 'güçlü bir inanca bağlamakta' sakınca görmez. Buradaki nesnel akıl tarifi, Horkheimer'ın bilincin bir şekline verdiği 'nesnel akıl' adının açılımı olarak sunulmaktadır.

Aklın 'nesnel akıl' olan biçiminin karşısında 'öznel akıl tarifi ise şu şekilde yapılır; *"buna karşılık, bizim genel olarak akıl –daha doğrusu 'akıllıca'- olarak gördüğümüz şey, işlemsel mantıksal tutarlılığın ve pragmatik başarı standartlarının rehberlik ettiği tamamen işlevsel bir zihniyettir. Refahımızı ve hayatta kalma şansımızı artırmak için 'akılcı' stratejiler oluştururuz. Bu anlamda akıl, kişisel düşüncelerimizi ve çıkarlarımızı geliştirmek için bir tekniktir. Kişisel amaçlarımızı etiğin ve toplumsal iyinin genel ışığında **tanımlamak** için değil, onlara verimli biçimde **ulaşmak** için bir araçtır. Bu **araçsal** akıl ya da Horkheimer'ın deyişiyle 'öznel akıl' (bana göre çok talihsiz bir sözcük seçimi) sadece egonun amaçlarını ve sorumluluklarını karşılama konusundaki verimliliğiyle geçerli kılınır".*¹⁴⁵

Aklın bu ikinci biçimi ise, nesnellik ve zorunluluktan kurtulmuş, tamamen öznel bir akıl süreci olarak varolan şekil olarak tarif edilir. Toplumsal çıkar ve hedefler yerine bireysel çıkar ve düşünceleri gerçekleştirmek için çalışan bir akılla karşı karşıyayız. Aklın öznel-liği genel kabul edilen bir yargı olduğundan olsa gerek Bookchin, öznel aklın nereden geldiği ve neden bu şekilde çalıştığını, nesnel akıldaki gibi bir şekilde ayrıntılandırmaya bu noktada gerek duymaz.

Bookchin aklın tüm süreçlerini akıl içi yani öznel alanda görür

145 a.g.y., s.378.

ve tanımlar. Aklın nesnellikle ilişkisini kurması gerektiğinde de öznel akıl alanını, nesnel alanı kapsayacağını düşündüğü bir genişlikte sunmanın yeterli olacağını düşünür. Bookchin için öznel alan dışında bir akıl süreci tarif edilemez. Bookchin'in, Horkheimer'in öznel bilinç adlandırmasını çok talihsiz bulup, yerine araçsal bilinci önermesinin altında da bu durum yatar. Bookchin için her iki bilinçte öznel bir alanda olmak zorundadır. Yukarıdaki akıl bölümlenmesi içinde görüldüğü gibi Bookchin için, öznel bilinçleri, nesnellikle ilişkilendirecek olan, bu öznel bilinçlerin yapacağı nesnel seçimlerdir. Nesnel olmayan seçimler ise bilincin araçsal olarak kullanıldığı anlamına gelecektir. Araçsal demek yerine öznel kelimesinin tercihi, nesnel bilincin seçimi sürecinin de içinde kaldığı öznel alanı açıklamaz kılacağı için tercih edilmez. Bu nedenle Bookchin, etkinlik öncesi var olmakla tam bir öznellik içeren bilinci, seçimini nesnel yapmakla nesnel alan ile ilişkili kılarken, seçimini nesnellikten yana yapmamakla da araçsal kılmış olur.

Bu noktadan sonra Bookchin için, zaten çok oluşmamış olan bilincin nesnelliği sorunu, öznel bilincin neden, nesnellığe yönelik tercihler yapıp yapmadığının incelenmesi sorunu olarak görünür hale gelir. Nesnelliği ve öznenliği de bu çerçevede anlayacaktır. Aklın çelişkilere düşmesini ise şöyle açıklar: *"Akıllı kuşatan çelişkilerin kökenleri, nesnel aklın tarihsel olarak araçsal akla indirgenmesine -gerçekliğin için bir özelliği olan aklın, rahatsız edici bir biçimde, düşünceye dayanmayan etkili bir teknik olan 'akla uygunluğa' indirgenmesine dayanmaktadır"*.¹⁴⁶ Gerçeklik karşısında aklın çelişkilere düşmesi, nesnel aklın araçsal akla indirgenmesi yüzünden olmaktadır. Bu indirgeme yapılmaz ve nesnel akıl ile düşünmeye devam edilirse çelişkiler kaynağında oluşmadan yok olacaklardır. Çünkü nesnel akıl tanımı gereği 'kişisel görüş ve zevklere değil', 'nesnel gerçekliğin

içinde zorunlu olarak var olan' akıldır. Dolayısıyla bu akla, öznel düşüncenin nasıl nesnel zorunlulukla bağdaştığını soramayız. Çünkü bireyin akli olmasına rağmen bu akıl 'görünüşe bakılırsa' nesnel zorunluluğun içinde kalmakta olduğunu tanımında taşımaktadır. Üstelik 'gerçekliğin içkin bir özelliği' olduğundan bu aklın gerçekliği yansıtıp yansıtmadığını da soramayız. Gerçekliğin içkin özelliği olarak tarif edildiği için, gerçekliği ifade etmek de tanımı gereği haline gelir. Aklın içinden bir adım dışarıya çıkamayan Bookchin, 'düşünceye dayanmayan bir akla uygunluk' gibi gerçekten çaresiz tarifler içine de düşer haliyle.

Doğalında nesnel akıl olanı, araçsal akla indirgeyen bu süreçleri eleştirir: "*Aklın, gerçekliğin içkin bir özelliği olmaktan çıkarılıp etkili bir denetim tekniğine indirgenmesi, nesnel aklın kendisinin yok olması sonucunu verir. Nesnel aklın **kaynağı**, yani nesnel gerçekliğin kendisi, araçsal aklın gücünü uyguladığı önemsiz bir materyale indirgenir*".¹⁴⁷ Tüm mekanik pozitivist düşünsel yaklaşımlar ve aklın nesnelliğini Bookchin'in perspektifi dışında arayan yaklaşımlar, bu şekilde araçsal aklın, nesnel akli dışlaması sürecini olumladıkları gerekçesi ile eleştirilir. Kaynağını, nesnel gerçekliğin kendisinde doğal olarak bulan aklın, tahakküm ile araçsal akla dönüştürüldüğü iddia edilmektedir. Aklımızı, doğalında nesnel akıl olarak akılcıca kullanmak yerine, aklımızı, düşünceye dayanmayan bir akla uygunluk tekniğine dönüştürüp, bu tekniğin gücünü nesnel gerçekliğe uygulayarak kullanmak yoluna gitmememizi öneren Bookchin kuramı, bu perspektifi ile eşsiz bir komedidir.

Bookchin'in saptamalarına katılmayarak, araçsal akla savrulan düşüncelere ve onların yarattığı mekanik yaklaşıma karşı da, 'etiğe' ve 'değerlere' yaslanan bir geri dönüş önerilir. "*Nesnel akıl araçsallık içinde giderek eridiyse, aklın kendisini daima dünyanın bir yorumu*

147 a.g.y., s.380.

olarak geçerli kılan gerçekliğin akılcı boyutunu yeniden geri kazanması gerek. Dünya aşırı bilimselci bir biçimde kavranıldığı sürece, araçsalcılığın üstünlüğü ideolojik olarak güvende kalır. ‘Değerden bağımsız’ ve etik açıdan ‘tarafsız’ bir metodoloji olarak bilim sadece araçsalcılığı teşvik etmekle kalmaz, aynı zamanda araçsal aklı, gerçekliği kavrama iddiaları biliminki kadar evrensel olan bir ideolojiye dönüştürür. Bu noktada toplumsal ekoloji, bu iddialarda en azından potansiyel olarak bir kez daha hedeflerimizi ve değerlerimizi tanımlama yönünde nesnel aklın işlevini kurtarabilecek bir gedik açar”.¹⁴⁸ Önce Bookchin’in yaptığı serimi bir netleştirelim. Akıl nedir, ‘dünyanın bir yorumu’. Bu yorumu geçerli kılan nedir, bu yorumun ‘gerçekliğin akılcı boyutu olması’. Araçsal aklın üstünlüğünü sağlayan nedir, ‘dünyanın aşırı bilimselci bir biçimde kavranması’. Bilim iddiası nedir, ‘değerden bağımsız ve etik açıdan tarafsız bir metot olarak’ ‘gerçekliği evrensellliği içinde kavramak’. Toplumsal ekolojinin gedik açacağı zemin burası. Gerçekliğin akılcı boyutu olarak dünyanın yorumunu kuran insan aklını oluşturmak için, bu aklın, değer, etik tanımayan aşırı bilimsel yöntemin elinden kurtarılması gerekmektedir. Üstelik bu aşırı bilimsel yöntem, evrensel kavramlara ulaştığı iddiasındadır ki bu iddia asla doğru değildir. Bookchin’in aklı, aşırı bilimselin evrensel kavramına ulaşmamayı doğru bulur. Toplumsal ekoloji, dünyanın yorumuna -ki bu nasılsa doğalında gerçekliğin akılcı boyutudur- değerleri, etiği ekleyerek ve evrensel kavramdan vazgeçerek bizi nesnel akla taşıma iddiasındadır.

Bookchin için nesnel gerçeklikle ilişkisini etik üzerinden kuran nesnel akla, her nasılsa sahip olan insanın önündeki yegâne sorun, bu doğal metafiziksel nesnelliği bozabilecek, etik değerlerden yoksun bir düşünsel müdahale olarak araçsal akılcılıktır. Ancak bu araçsal akılcılık değerden ve etikten yoksun olmasına rağmen, bilimsel bir

akıl olması dolayısıyla tam manasıyla reddedilemez de. Bookchin faşizmin, Stalinizm'in ve savaşların çözümlenmesini bu tarz bir araçsal akla teslim olma süreci olarak açıklayarak bizi daha da aydınlatır. Böylece araçsal akıl olarak ifade bulan Faşizmi, evrensel kavramları olan ve aşırı bilimsel ancak etik değerleri içermeyen bir akıl biçimi olarak değerlendirmiş olur.

Akıl içinde dönüp duran Bookchin için artık araçsal akıl, tıpkı bilimsel aklın pozitivist yapısı gibi kaçınılmaz bir durum olarak mevcuttur: *“Ama artık kendimizi teknikten yoksun bırakamayacağımız gibi araçsal akıldan da yoksun bırakamayız... İnsanlık yalnızca etikle yaşayamaz; burada özgürlüğün en önemli belirsizliklerinden biri yatar. Giderek teknokratikleşen bir toplum ve duyarlılık karşısında, araçsalcılığa karşı ihtiyaç duyulan kısıtlamalar getiren nesnel dünyadan hangi temellerde söz edilebilir? Araçsalcılığa nesnel bir etiğe doğru ilerlemesinde yardım edecek değerleri ve amaçları hangi kaynaktan türetebiliriz?”*¹⁴⁹ Bilimsel alanı araçsal akla teslim etmiş olmakta sakınca görmeyen Bookchin, böylece teknik, teknolojik üretim alanını da araçsal akla ait kılmıştır. Maddi varoluşları ile toplumu ve toplumsal varoluşu belirleyen teknolojik üretim alanını, araçsal aklın yanlış olduğunu söylediği aklına teslim ettikten sonra, etiğin maddi süreçler karşısındaki cılız sesiyle bu yanlış aklı anlamlı hale getirmeye çalışır. Sonunda Bookchin kuramında şu klişeye ulaşırız, tarihsel ve toplumsal maddi gelişim düzeyinin gerçekliğinin üretim aklını içeren araçsal akli ve bu gerçekliği reddederek var olamayacağımıza göre, bu üretim şekline nasıl bir ahlak, nasıl bir insani değer, nasıl bir etik vb. ekleyebiliriz ki aynı gerçeklik içinde kalmamıza rağmen nesnel akıl seviyesine ulaşalım.

Bookchin bu soruların cevaplarını *“radikal bir toplumsal ekolojinin doğa algısında”* bulacaktır. Bookchin'in doğası *“sadece bir ekosistemler*

149 a.g.y., s.382.

dizgesi olarak değil; anlamlı bir doğal **tarih**, giderek artan bir biçimler ve karşılıklı ilişkiler karmaşıklığına yol açan verimli, gelişen ve yaratıcı bir doğa olarak” kavranmalıdır. Üstelik bu doğa, kapsayıcı öznenliğin de kaynağını oluşturmalıdır; “doğanın giderek daha karmaşık hale gelen biçimlere doğru evrimi, öznenliğin tarihi **içerisine girmesi** açısından son derece önemlidir”¹⁵⁰ denilmektedir. Doğanın, ‘öznenliğin tarihinin içine girmesi’ ve kendine ait tarihi içinde hareket ettiği iddiasında bulunulan öznenliğin, bu sayede kendiliğinden bir nesnellik bağı kazanmasının kuramsal temeli sunulmaktadır. Toplumsal ekolojinin doğası, evrimsel gelişim içinde, insan aklının öznenliğini adım adım oluşturan bir doğal, kapsayıcı öznellik olarak tarif edilmektedir.

Öznel bilincin, gerçeklikle yani nesnellikle ilişkisini kurma sorununda Bookchin ilginç bir çözüm önerir. “Öznellik kendisini sadece aklın zihinselliği olarak değil, aynı zamanda karşılıklı etkileşim, tepkisel ve **formların giderek amaçlı etkinliği** olarak da çeşitli derecelerde ifade eder. Bu nedenle öznellik kesin olarak akli dışlamaz; o kısmen aklın tarihidir, ya da daha kesin ifadeyle, insanın ussal etkinliğinden daha geniş bir gerçeklik alanında var olan, yavaş yavaş oluşan bir zihniyetin tayinidir. Öznellik terimi tözün –her örgütlenme düzeyinde ve tüm somut biçimleri içinde- kimliğini, dengesini, verimliliğini ve verili bir olgular dizgesindeki yerini korumak üzere **aktif olarak** işlediği olgusunu ifade eder”.¹⁵¹ Öznenliğin sadece bilinç olarak anlamamamız gerektiği söylenir. Doğanın içindeki ‘formların giderek amaçlı etkinliği’nin de öznellik olarak görülmesi gerektiği söylenir. Yani bilinçli canlının dışında da öznellik, her canlı formun yaşamsal etkinliği içinde mevcut görülmeye başlanır. Bu noktada ‘insanın ussal etkinliğini’ içeren ve dolayısıyla ondan daha geniş bir doğal öznellik mevcuttur. İnsanın ussal etkinliğinin kaynağı doğadaki bu öznel tözün ‘aktif olarak’

150 a.g.y., s.383.

151 a.g.y., s.383.

işlemesinin bir sonucu ya da bir örgütlenme düzeyindeki varoluşudur. Öznellik bir töz olarak, doğanın gerçeklik alanında mevcut olması sebebiyle, bilincimizin öznelliğinin gerçeklikle, nesnellikle bağı sorusu sorulamaz bile. Bir bütün olarak doğanın kapsayıcı öznelliği, ondan kaynaklanan her öznel bilince nesnel gerçekliği içerdiği garantisini sunmaktadır.

İnsanın ussal etkinliğinin öznelliğinin, neden doğal bir öznelliğe bağlamaya gereksinim duyduğunu Bookchin çok doğru olarak saptar. “*Canlı varlıkların gelişim özellikleri; için yaratıcı bir biçimde oluşmuş, organizmanın çevresindeki dünyayla etkileşiminde birlikte ortaya çıkan örgütlü bütünler olarak görülmediğinde, canlı varlıkların –hatta göz ya da kulak gibi organların- mükemmel örgütlenmesini açıklamak zor olacaktı*”.¹⁵² İnsanın ussal etkinliği sadece insana bağlı bir öznellik olarak görülürse, insan algısının, gerçekliğin algısını oluşturup oluşturmadığı sorusu cevaplanamaz olarak kalacaktır. Gerçekliği mi görüyorsunuz yoksa oluşturduğunuz görüngüye gerçeklik mi diyorsunuz sorusuyla karşılaşılacaktır. İnsan ussal etkinliğinin öznel kalması halinde bu soru cevaplanamaz. Aynı zamanda algıyı sağlayan organların, salt öznel bir ussal etkinliğin içinde kaldıkları düşünüldüğünde, nasıl olup da bu şekilde gelişebilmiş oldukları, gelişmelerinin son şekli bilinmeden nasıl oluşmaya başlamış olabilecekleri açıklanamaz. Tüm duyu organları teleolojik bir oluşum şeklinin içinde görülmek durumunda kalınır.

Bookchin bu noktada doğru bir saptama yaparak ‘organizmanın çevresindeki dünyayla etkileşiminde birlikte ortaya çıkan örgütlü bütünler olarak görülmediğinde’ sorunun çözümsüz kalacağını belirtir. Bu doğru saptamaya rağmen Bookchin’in doğru bir çözümlemeye gitmesini engelleyen şey, bilinci etkinlik öncesi madde karşısında önsel bir varoluş içinde görmesi ve bu nedenle öznelliği bir

152 a.g.y., s.384.

töz olarak kabul etmesi olmaktadır. Doğada bir töz olarak bulunan öznenin, bu bulunuş şekli dolayısıyla algının gerçekliğini ve algı organlarının yapılarını açıkladığını düşünür. İnsan ussal öznenin de bu tözsel doğa öznenin evrimsel bir parçası, evrimsel süreçle oluşmuş gelişmiş bir halidir sadece.

Şöyle devam eder; “Karbon atomlarının diğer dört atomla birleşme ‘tercih’inin, öznenin bir şempanzenin karınca yuvalarına sokmak için sopa kullanmasına varan uzun evrimiyle ilişkili olup olmadığı tartışılabilir. Ama gitgide karmaşıklaşan maddi örgütlenme biçimleri tarafından dolayımlanan böylesi birçok kuvvetli süreklilik olasılığı, bundan böyle mistik diye bir yana bırakılamaz. Hemen her çağda doğa görüşü... klasik felsefenin ölümünden beri hiç olmadığı kadar öznenin evriminde tözün kendisine giderek artan **yaratıcı** bir rol vermiştir”.¹⁵³ Doğaya ait tözsel bir öznenin, bir tür animizm tarifi içerdiği için mistik çağrışımlar yapması sorununu açmak için söylenmiş sözlerdir bunlar. Doğada evrimle gelişen ve aktarılan bir öznenlik, doğaya ait bir bilinç tarifi yapmak, açıklanması oldukça zor olan bir mistik yapı oluşturacaktır.

‘Organizmanın çevresindeki dünyayla etkileşimi’ ile başlayan bir algı süreci tarif etmek ve organizmanın çevresindeki dünyayı değiştirme etkinliği ile devam eden bir bilinç ve bilinçli algı açıklaması yapmak, doğru bir çözüm ve diyalektik materyalist bir açıklama oluşturmak için başlangıç noktaları olarak görülebilir. Canlıların nesnel dünya ile etkileşiminden doğan algısı, canlı algısının nesnelliğini doğayla dolayimsız bir bağ içinde açıklar ancak, bilinçli algı, canlı algısından farklıdır. Bilinci ve bilinçli algıyı, nesnel gerçeklik ile ilişkilendiren, onu salt canlı algısı ve biyolojik kodlu etkinliklerinden ayıran şey, bilinçli canlının biyolojik kodlarının üstünde bir toplumsal varoluş etkinliği sergilemeye başlaması olacaktır. Diyalektik materyalizmin yolu bu eksenle ilerler.

153 a.g.y., s.384.

Ancak Bookchin'in, bilincin hem organizmanın dünya ile etkileşimine hem de dünyayı değiştirme etkinliğine önsel olarak var olduğunu düşünmesi, onun için tüm yolları kapatıyor. Artık organizmanın maddi etkinliği içinde gelişen öznel ile nesnelin ilişkisinin ve ayrılıkları içinde özdeşliklerinin açıklanması imkansızlaşıyor. Bookchin için artık sadece, önsel olarak oluşmuş ve töz olan bilincin öznelliğine, nesnelliği nasıl bağlayacağı ile bilinç olarak önümüzde bulunan bu öznelliğin kaynağının ve oluşum mekanizmalarının nasıl açıklanacağı sorunları durmaktadır.

Töz olan öznellikle, nesnelliğin bağı, nesnelliği geniş bir öznenin içinde ifade ederek çözülmeye çalışılırken, töz öznelliğin kaynağı da daha geniş bir doğal öznelliğin içinde bulunacaktır. *“Akıllı öznelliğin en karmaşık ifadesi olarak seçmeye karar verelim ya da vermeyelim, yaşamın doğal tarihinde aklın kademeli olarak ortaya çıkışı öznelliğin daha geniş bir resminin parçasıdır. Bir bitkinin çevresine verdiği biyokimyasal tepkilerden bir bilimcinin laboratuvarındaki en iradi eylemine kadar, ortak ilkel öznenlik bağı ‘madde’nin kendisinin örgütlenmesinde bulunur”*.¹⁵⁴ Girilen bu yolda, bilincin kendine ait bir tarihi vardır ve bu gelişimsel tarih, doğal öznelliğin artışı şeklinde okunmak durumundadır. İnsanın ussal etkinliği bir bitkinin reaksiyonuyla aynı öznenliğin içinde okunur. Tüm öznelliğin temeli de, maddenin kendisinin örgütlenmesinde görülür. Bu şekilde insanın ussal etkinliği toplumsal tarihin dışında, maddenin biyolojik tarihi içinde bir şekle bürünür. Bilincin öznelliği, kaynağını doğanın öznelliğinde ve evrimsel gelişiminde bulan toplumsal tarih dışı soyut bir yapı haline gelir.

Bookchin, bireyin bilincinin öznelliğine hapsolmaktan ancak bu eksen içinde kurtulmaya çalışır. *“Aklın ussal zihinselliğimizin ötesine geçerek, bu genel terimlerle ifade edilen bir öznellik arayışına ulaşır*

154 a.g.y., s.384.

ve artık yalnızca insan beyni içinde tutulamaz. Aslında akıl, bir bütün olarak insan bedeninde ve kendisinin şekillendirdiği doğal tarihte barınır görünmektedir”.¹⁵⁵ Toplumsal insanın varoluş etkinliğinden ve bu eksende doğayı değiştirme süreçlerinin nesnelliğinden ilerlenebilecek bir bilinç tarifine sahip olmayan Bookchin için, aklın beden dışında ve doğayı dönüştürme etkinliğinin içinde tarifi ancak animist açıklamalarla mümkün olmaktadır. Daha öncede değindiğimiz gibi Bookchin’in ‘aklın ussal zihinselliğimizin’ dışına çıkması, bedenin etkinliği üzerinden değil doğal bedenin kendisinin doğada bulunan daha geniş bir aklın içine çıkması anlamına gelmektedir.

Bookchin “etik akılcılık iddiamız, insan aklının doğanın daha geniş öznelliğine; biçim, bütünleşme ve karmaşıklığın bir işlevi olan bir öznelliğe katılımından türeyecektir”¹⁵⁶ der ve bu sürecin mistik olmakla suçlanmasından çekinmemek gerektiğini düşünür. Bookchin, öznel bilincin doğaya taşmasının yaratacağı karikatür bir doğa tanrıçılık durumundan ya da her maddeye atfedilebilecek bilinçlilik ile animist bir yaklaşımdan çekinmemek gerektiğini öne sürer. Tam bir animizimden şunları söyleyerek kurtulmaya çalışır; “**doğanın kendisinin bir etik olmadığını; bir etiğin matrisi, nesnel gerçeklikte kök salabilen etik anlamın kaynağı olduğunu ne kadar vurgulasam azdır**”.¹⁵⁷ İnsan kafasının dışına taşıtığında, kendini dışındaki doğal öznel alanın içinde bulan ve animist bir bilinç olarak görülen akıl, bu durumdan, tekrar kafanın içine girerek ve dışında sadece kendi kaynağını ve olanaklar alanını görmeye başlayarak kurtulmaya çalışmaktadır.

Aklın, akıldan köken bulduğu bir durumudur bu. “Özetle, insan akılcılığı doğada –özellikle de doğal tarih boyunca tözün giderek daha karmaşık hale gelen biçimlerinin gelişiminde- bir bütün olarak var olan

155 a.g.y., s.385.

156 a.g.y., s.386.

157 a.g.y., s.387.

geniş bir ‘zihniyetin’ ya da öznenliğin bir biçimi ve türevi olarak görül-
 melidir. Bunun ne anlama geldiği konusunda çok açık olmak gerekir.
 Doğal tarih, fiziksel yapıların tarihi kadar inorganığın görünüşte edil-
 gin etkileşiminden, insan zekâsının ve iradesinin son derece etkin ussal
 süreçlerine doğru gelişen aklın tarihini de içerir. ‘Akıl’ dediğimiz şeyin
 bu tarihi, birikerek çoğalan bir biçimde sadece insan aklında değil, aynı
 zamanda evrimin çeşitli nöro-fiziksel düzeylerdeki yaşam formlarının
 gelişimini özetleyen bir bütün olarak bedenlerimizde de mevcuttur. Bugün
 -esas olarak araçsalcılığın bedensel donanımımıza despotça hükmetmesi
 nedeniyle- trajik bir biçimde yoksun olduğumuz şey, kendimizde ve bizi
 çevreleyen insan dışı dünyada içkin olarak bulunan öznenliğin zengin-
 liğini hissetme yeteneğidir”.¹⁵⁸ Bu satırlarda Bookchin çok doyurucu
 bir özet sunar bize. İnsan aklının, doğada bir bütün olarak var olan
 bir aklın, bir biçimi, türevi olduğunu söyler. İnsan aklı, doğada bir
 töz olarak bulunan öznenliğin bir uzantısı olarak oluşur. Dışımız-
 daki doğada ve tüm nöro-fiziksel düzeydeki yaşam formlarında da
 bulunan akıl, bu şekliyle nesnenliği alt bir form olarak zaten kapsar
 hale gelmektedir. Araçsal aklın yanılgısı, akli salt kendine ait bir
 öznel oluş olarak görmesidir. Oysa insan dışı dünyada içkin olarak
 bulunan öznenliği de akıl olarak görmesi halinde araçsal akıl kendi
 yanılgısını aşır, nesnel akla yükselebilecektir. Nesnel akıl, aklının
 dışında doğadaki öznenliği görebilen ve kendi organizması dahil her
 nöro-fiziksel yapıdaki akli içerebilen bir doğru hattır. Bookchin’in
 özeti bunları söyler ve bizden, doğadaki öznenliği kabul etmesine rağ-
 men animist olmayan ama animizmden de korkmayan, töz olarak var
 olan öznenliğin, her nöro-fiziksel canlıda olması nedeniyle nesnellik
 kazandığı iddiasında olan ama tüm nesnel süreçlerin kaynağını da
 aklın içinde ve etik tercihlerde gören kuramına katılmamızı bekler.

158 a.g.y., s.389.

İki Aklın Yarattığı Çelişki ve Metafizik Tutarlılık Arayışı

Nesnel ve araçsal akıl tariflerinin oluşturduğu yarılma tüm düşünsel alanda bir ikilik yaratmak anlamına gelir. Nesnel ve öznel akıl, düşün alanında her yere bir bölünme taşır; “*aklın yerine rasyonalizmin, bilimin yerine bilimciliğin, etiğin yerine tekniğin geçirilmesi*”¹⁵⁹ olarak ifade bulur bu durum Bookchin de. Bu ikiliğin yarattığı belirsizliği çözmenin yolunu arar Bookchin.

Çelişkisi çözülmüş ve birleştirilmiş gerçek bir akıl için Bookchin şöyle bir saptama ile başlar; “*Dünyanın bir yorumu olarak aklın yeniden inşası, modern rasyonalizmin öncüllerinin -bu öncüllerin şeylerin karşıtlık yoluyla kavranmasına gösterdiği bağlılığın- gözden geçirilmesiyle başlanmalıdır. Nesnel ve öznel akıl için ortak olan bu karşıtlık bağlılığı, her türlü ‘ötekiliği’ tamamen birbirine zıt terimlerle kalıba döker... Marksçı emek kavrayışında olduğu gibi, aklın kimliğini sahip olduğu olumsuzluk ve egemenlik güçleriyle kurduğu söylenir. Hem Alman idealizmine hem de Amerikan pragmatizmine çok hoş gelen türeden eylemci bir akılcılık bir uzlaşma akılcılığı değil, fetih akılcılığıdır; düşünsel ortakyaşarlık (simbiyoz) akılcılığı değil, düşünsel yırtıcılık akılcılığıdır*”.¹⁶⁰ ‘Dünyanın bir yorumu olarak aklın yeniden inşası’ görüşü çok tipiktir ve içinde bulunulan yanlış zemini mutlak olarak ilan etmektedir. Bu bakış dünya karşısında ayrı bir konumlanma içinde ve önsel olarak var olan aklı, başlangıcı olarak tarif eder. Oluşmuş olan bilincin, dışındaki dünyaya bakması ve bu maddi dünyanın bir uygun imgesini oluşturmak için onu yorumlaması olarak tanımlanabilecek bu yaklaşım aslında oldukça yaygın bir yanıştır.

Dünyayı yorumlayarak bir imgesini oluşturduğunu düşünen ve

159 a.g.y., s.414.

160 a.g.y., s.414.

bu biçimin yarattığı kuramsal sorunlarla uğraşanlar sadece idealistler değildir. Diyalektik olmayan bir materyalizm içinde düşünenler de bu kuramsal sorunlarla uğraşmak zorunda kalmıştır. Oluşmuş olan bilincin, dışındaki dünyaya yönelmesi ve onu algı ve ilişkili algılar olarak deneyimleri üzerinden yorumlamasının çok doğru bir başlangıç olduğu yaygın olarak düşünülür. Bu yaygın düşünüşü aşabilen Hegel, dışındaki dünyayı edilgin bir süreçle görerek yorumlayan bir bilinç değil, dışındaki dünyayı mutlak bir bilincin yadsınması perspektifinde değiştiren canlının, bu değişimleri algı ve deneyimlerinde, mutlak bilincin biçimleri olarak görmesi üzerinden açıklanan bir kuram sunar bize. Biçimleri, insan dışı ve üstü bir mutlak bilincin varlığına bağlayan ama diyalektik olan bu idealizmi Mark aşarak diyalektik materyalizme taşıyacaktır.

Marks, defalarca değindiğimiz ve değinmek zorunda da kalmaya devam edeceğimiz eksende, öncelikle oluşmuş bir bilincin, edilgin bir biçimde dışındaki dünyaya bakarak onun yorumlaması üzerinden oluşturulmuş bir gerçeklik anlayışını eleştirir. Hegel'in açtığı yol materyalist bir okumaya tabi tutulursa, bilincin biçimleri olarak kavram ve kategorilerin kökeni, mutlak bir bilincin yadsınmış biçimleri değil, canlının maddi dünyada sergilediği yaşam etkinliğinin biçimleri olarak çözümlenebilir. Marks bu nedenle, canlının maddi dünyada, nesnel koşullarda sergilediği öznel etkinliğin biçimlerini, bu etkinliğin içinde bulacaktır. İnsan algısının ve deneyiminin, edilgin bir gözlemin sonucunda değil, etkin bir doğayı değiştirme sürecinin sonucunda oluşmuş olmakla, hem canlıya ait bir öznellik olmak hem de nesnelliğin tüm zorunluluklarını taşımak gibi diyalektik sonuçlara ulaşmasını Marks'ın kuramsal çerçevesinde bulabiliriz.

Dünyanın bir yorumu olarak akıl yaklaşımının eleştirisi, Marks'ın Feuerbach eleştirisinde de kendisine yer bulur. Marks onbirinci tez de *"filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, sorun*

onu değiştirmektedir”¹⁶¹ diyecektir. Bookchin’in de içinde olduğu, bilincin önsel varoluşu kabulü üzerinden, dünyanın yorumunun nasıl oluştuğu sorusuna yönelen her düşüncenin yanlış olduğunu, gerçek sürecin dünyayı değiştirme etkinliğinin içindeki canlının, bu etkinliğin içinde aranması ile anlaşılabilir olacağı Marks tarafından ısrarla öne sürülmüştür. Bookchin’in ‘eylemci bir akılcılık’ olarak sunduğu şey, hala bilincin öncelliğinin tanındığı bir düşünsel düzlemde olan ve bu düzlemde bilincin belirlediği eylemleri gerçekleştiren bir etkinliğin eleştirisi olarak sunulmaktadır. Bookchin’in kendi kuramsal zemininden görebildiği yegâne eylemci akılcılık, uzlaşmayı reddeden bir fethetme düşüncesinin yönlendirdiği akılcılıktır. Bookchin için, iyi ya da kötü aklın yönlendirdiği bir eylem şeklinin dışına çıkmayan bir insan etkinliği tarifi anlaşılırdır, bu basitliği aşan her kuramsal durum anlaşılabilir olarak kalır.

Bookchin, kuramsal düzleminin naif basitliği ile yetinmez ve metafizik bir tutarlılık için de çaba harcar. Dışındaki gerçekliği, kendinden ayrı bir ötekilik olarak anlayan, yorumlayan Bookchin için aşılması gereken bir başka nokta da bu yorumun çelişki barındırmasıdır. Bu çelişkinin bir uzlaşma ile giderilmesi taraftarıdır. Çelişki korunursa aklın, araçsal aklın içine sürükleneceğini düşünür ve bunu şöyle belirtir; “kendi başına ‘ötekiliğin’ için olarak karşıt terimlerle anlaşılması, bu anlayışı da araçsallığa doğru yönlendirir”.¹⁶² Bu noktadan sonra Bookchin, ekolojik topluma yön verecek ve araçsallığa düşmeyecek bir ‘özgürlükçü akıl’ için saptamalar yapacaktır.

Bookchin’in çabası, araçsal aklın rasyonel, teknik, pozitivist olduğu kabulüyle, bu akla etik değerler yüklemeye ve etik değerlerin öznel, bireysel değerler olmadıklarını, nesnel olduklarını göstermeye

161 Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları Ankara, 1999, s. 24.

162 Murray Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi*, çev. Mustafa Kemal Coşkun, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013, s. 414.

uğraşmaktan ibaret olacaktır. Şöyle söyler “özgürlükçü diye nitelediğim simbiyotik akılcılık, sadece bir dizi ussal düşünceden ibaret değildir; o her yerde hazır bulunan bir mevcudiyet, bir duyarlılık, bir akıl durumudur... (özgürlükçü akılcılık) ‘ötekiliğin’ sadece ‘sen’ olarak değil, bizim dışımızdaki varlıklarla temas kurma **biçimimiz** olarak yeniden tanımlanmasıdır. Doğayı oluşturan tüm tikellere yaklaşımımız, onlara ilişkin olarak kafamızda oluşturduğumuz imgeler kadar özgürlükçü bir akılcılığa içkindir. Bu nedenle, bu akılcılık, bir kavrayış olduğu kadar bir pratiktir de”.¹⁶³ Bu şiirsel söz öbeğini adım adım anlamlandır-maya çalışalım.

‘Özgürlükçü akılcılık’, ‘ussal düşünceden ibaret olmayan’, ‘bir akıl durumu’ olarak önümüze çıkıyor. Bu akıl durumu, her yerde hazır olan bir mevcudiyet ve bir duyarlılık sıfatlarını edindiği söylendiği için bu cümlemin bir açıklama içerdiğini de kabul etmemiz bekleniyor. Özgürlükçü akılcılık, akılcı düşünceden ibaret olmayan bir akıl durumu olarak sunulduktan sonra bu akılcılığın, ‘ötekiliği’ ‘sadece sen olarak değil’, bir ‘temas kurma biçimi olarak yeniden tanımlaması’ isteniyor. Ancak dışındaki dünyanın yorumunu kuran akıl olarak tarif edilmiş bir aklın, dışındaki dünyayı başka bir yolla açıklaması mümkün değildir ki. Aklı, dışındaki dünyayı yorumlaması için maddenin karşısına konumlandırdıktan sonra, bu aklın, dışındaki maddeyi öteki olarak görmeyip, bir temas kurma biçimi olarak görmesi mümkün değildir. Tersinden söylersek, maddenin karşısına onu anlayan, onu yorumlayan bir öteki olarak akli koyduktan sonra, bu karşıtlığın olmamasını dilemek bir dilekten öteye geçemeyecektir elbette. Aklın dış dünyayı yorumlayarak oluşmadığı, tersine dış dünyayı değiştiren maddi üretim süreçlerinin yarattığı etkinlik ve etkileşim içinde bilincin bir unsur olarak bulunduğu bir zemin tanımlanırsa, böyle bir öneri sunulabilir ki bu bakış açısı

163 ag.y., s.415.

Bookchin'e çok uzaktır.

Şimdi de en önemli kısma geelim. Doğadaki 'tikellere' yaklaşımımız, 'onların kafamızda oluşturduğumuz' 'imgeleri' kadar ki biz buna tümelleri diyebiliriz, 'özgürlükçü bir akılcılıktır' da. İşte bu nedenle 'akılcılığın', bir kavrayış olduğu kadar bir 'pratik' de olduğunu ilan etme hakkımız olduğu söylenmektedir. Dışımızdaki tikeller maddi varoluşlar olarak bulunurken, bu maddi tikellere ilişkin kafamızda oluşturduğumuz imgeler olarak tümel kavramlar, soyut kavrayışlar olarak salt düşünceden ibaret görülmektedir. Bu soyut kavrayışın, somut nesneleri ile ilişkisini tarif etmek, Bookchin perspektifi ile olanaksızdır. Oysa Bookchin bize birkaç satır önce, özgürlükçü akılcılığın ussal bir düşünceden ibaret olmadığını söylemişti.

Bookchin, pozitivistimin amentüsü olan, dışımızdaki nesnelerin birer tikellik olarak var olduğu ve bilincimizin bu tikellere, bazı ortak belirlilikleri üzerinden tümel kavramlar oluşturduğu yönlü açıklamasını koşulsuz kabul eder. Yalnız bunu yapanın araçsal akıl olduğunu ve doğanın tüm tikellerini ötekiler olarak sınıflayıp, imgelerini oluşturduğunu söyler. Bookchin, tikel-tümel ilişkisinin bu pozitivist metafizik tarifine dokunmadan, sadece yeni bir duyarlılık durumu eklemekle, pratiğin nesnel alanına atlama uğraşındadır. Tikelin imgesini oluşturan akla, gene akla ait bir farklı duyarlılık ekleyerek, oluşan imgenin araçsal formunu değiştirmek istemektedir. İçinde bulunduğumuz şu pozitivist metafizik rasyonel dünya tarifini hiç itiraz etmeden kabul etmek ama üzerine biraz insani duyarlılık, etik ilkeler eklemekle de onu bir anda içinde bulunduğu tüm çelişkilerden kurtartıvermek hangi burjuva düşünürünün hayali değildir ki.

Tüm bu uğraşı sırasında Hegel'den bir kavramı vurguyla sokar tartışmasına, 'biçim'. Yukarıda değinmiştik, Hegel'deki kavram ve kategorilerin 'düşüncenin biçimleri' olmaları dolayısıyla, tikellerin imgesi ya da kavramları, bir anlamda bilincin dışına taşarak, nesnellik

ile ilişkilendirilirler. Hegel de biçim, kalıbını mutlak ideada bulsa da, pratik etkinliğin dönüştürücü süreci ile tarif edilir. Oysa Bookchin’de biçim, pratik yaşamın anlamlandırılma şekli, yeni bir duyarlılık şekli olarak, akla içkin bir durumdur. Bu yüzden Bookchin’de aklın içinden nesnel alana çıkan bir yol bulamayız. Yukarıdaki alıntının devamında bu nedenle şöyle söyler, “*toprağı nasıl işlediğimiz ya da ürünleri nasıl ekip biçtiğimiz -aslında, bir çayırda ya da ormanda nasıl yürüdüğümüz- anlamaya çalıştığımız çevrelere getirdiğimiz akılcılıkla şekillenir*”. Bookchin, bilinç ile nesnesinin ayrımlarına sonuna kadar sadık kalarak, nesnel pratiğin bilinçle etkin bir ilişkisinden ya da birliğinden bahsetmez, bahsedemez. O sadece, dışımızda olan pratik etkinliğe, araçsal aklın yaklaşımının dışında, daha duyarlı daha etik bir aklın yaklaşımının da olması gerektiğinden bahseder. Dışımızdaki dünyayı araçsal aklın dışında, daha duyarlı daha akılcı bir özgürlükçü akılcılıkla da görmeliyiz demekten öteye gidemez Bookchin. Bu noktadaki pratik, karşısında bilinçle durup ‘anlamaya çalıştığımız çevrelere getirdiğimiz akılcılık’ ekseninde Bookchin kuramına girer.

Bookchin vurguladığım gibi der “*aklın, paradokslarını çözmek için salt düşünsel bir stratejiden daha iyi bir yol sağlayan kendi doğal ve toplumsal tarihi bulunmaktadır. Ayrıca aklın, ayrılma ve muhalefetten çok simbiyoz ve uzlaşmaya dayalı bir ‘ötekilik’ yaklaşımı ortaya koyan bir antropolojisi de vardır. İnsan aklının oluşumu, doğumdaki ve ilk gelişim dönemindeki toplumsallaşmadan ayrılamaz. Biyoloji insanın sinir sistemi ve onun keskin duyarlılığını biçimlendirmede ne kadar önemli olursa olsun, sonuçta akla özel olarak insani bir karakter veren şey, yeni doğmuş bebeğin kültürle aşama aşama tanışmasıdır. Yeni, özgürlükçü bir akılcılık tarzının ve onu aşılacak duyarlılığın tohum halindeki koşullarını bulmak için bu ilk oluşturucu sürece yönelmemiz gerekir*”.¹⁶⁴ Aklın kendine ait bir tarihinin olması Bookchin’in

164 a.g.y., s.416.

bize defalarca söylediği bir şeydir. Üstelik bu kendine ait akıl tarihi bize, aklın ayrılmadan çok uzlaşmayı tercih eden bir antropolojisinin olduğunu bile söyleyebilecek kadar biyolojik bir temele işaret etmektedir. Aklın öznelliğinin kaynağını da, doğada var olan bir genel öznellikte bulduğuna değinmiştik. Yani Bookchin için akıl, temel olarak doğaya ait bir belirlenimdir. Bu nedenle, biyolojinin sinir sisteminin taşıdığı akıl durumu ile toplumsallaşmış insanın kültür yapısının taşıdığı akıl durumunun tahlilini yapmak gibi bir kaygı oluşmaz. Temel tartışma, doğal bir töz olarak kendine ait bir tarihi olan aklın, insandaki varoluşunun karakterini veren süreçler noktasında düğümlenir. Bookchin için akla karakterini veren, onu insani bir düzeye taşıyan, kültürel olarak aktarılan akıldır. Yeni doğan insan yavrusunun, özgürlükçü bir akılcılık tarzını, annesinden ve toplumdan edindiğini söyler.

Akl, toplumsal bir etkinliğin sonucu ve sebebi olarak görülmez. Tersine oluşmuş ve doğasında uzlaşmayı bile bu oluşumunda taşıyan akıl, toplumsal süreçlerin içinde sadece karakterini kazanmaktadır. Toplumsal süreçler varolan akı, biçimlendiren yapılar olarak tarif edilmektedir. İnsanda varolan akılcılığa, insani bir tarzın, bir duyarlılığın aşılması olarak eklenen bir toplumsallaşmadan bahsettiğini unutmamak gerekir. Toplumsal olarak iletilen akıl söz konusudur ki bu akıl yeni doğana kültürle aktarılan akıldır.

Marks için ise akıl toplumsaldır. Her yeni doğan birey, dışındaki maddi yapılar gibi, kavram ve kategorilerini de kafasının dışında, toplumsal bir gayri maddi nesnellik olarak karşısında bulur. Ancak bu, yeni doğanın düşünmeyi toplumdan öğrendiği anlamına gelmez. Çünkü öğrendiği düşünmek değil, içine doğduğu toplumsal tarihsel yapının, yaşam etkinliğini ve bu yaşam etkinliğinin biçimleri olarak kategorileri edinmek demektir. Marks için, düşüncenin kavram ve kategorileri, bir düşünce şeklinin aktarılmasıyla değil bir yaşamsal

etkinlik şeklinin aktarılmasıyla yeni bireyde oluşturulabilir. Bu nedenle Marks’da, bilinçlilik durumu salt dilde ifade bulmaz ve çok daha geniş bir alanı kapsar. İnsan etkinliğinin tüm şekilleri, insan dışındaki maddi dünyada, insan bilincinin biçimleri olarak görülürler.

Marks, toplumsal insanın varoluş etkinliğiyle bilinci açıkladığından, kendi başına aktarılan ve gelişebilen bir bilinçlilikten söz edilemez. Yani Marks’a göre insanlar varoldukları şekilde, toplumsal varlıklarını ürettikleri şekilde düşünürler. Oysa bilinci önceleyen ve etkinliği, bilincin şekillendirdiği etkinlik olarak değerlendirenlere göre, insan düşündüğü şekilde bir varoluş, bir üretim sergileyecektir. İnsanların toplumsal varoluşlarından ayrı bir bilinçlilik durumunun oluşturulabileceği yanılgısına Feuerbach’ta düşmüştür. Toplumsal koşulların değişmesi için eğitimi öne süren Feuerbach’ı Marks, “eğitimin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini” unutmakla eleştirmiştir. Marks için, toplumsal bilincin kaynağı, toplumun her yeni doğan bireye, bunu bilinç olarak aktarması değildir. Böyle bir aktarımın kabulü, aktaran eğitimin bunu nereden edindiği sorusunu peşinden getirir ve bu soru geriye doğru, bilincin salt bilinç olarak varolduğu öngörülen bir alana doğru kayması sonucunu doğurur ki böyle bir yer yoktur.

Bookchin için ise, yeni doğan annesinden ve toplumdan özgürlükçü akılcılığı adım adım edinir. Özgürlükçü akılcılık, salt bir bilinç şekli olduğu için, yeni doğan da bu bilinç şeklini salt bir bilinç olarak adım adım öğrenir. Kavram ve kategorilerse bilince içkin şeyler olarak anlaşıldığından ancak bilinç aktarımı yoluyla edinilebilecekleri düşünülür. Etkin algı ve deneyimler için kategorilerin varlığının zorunluluğu, düşünürleri, bu kategorilerin kaynağını sorgulamaya götürmüştür. Bookchin’in kategorilerin kaynağını bilinç aktarımında görme yanılgısı, eğer tartışmaya devam ederse, antagonist kategorilerden hangisinin seçildiğine bağlı olarak oluşacak bir nesnel

gerçekliğin değişmesi sorunu da oluşturmaktadır. Ancak bu yanılgıya kadar bile ilerlenemez.

Bireyin edindiği bu özgürlükçü akıl, akılcı olanı oluşturma süreçlerinde hala belli kategorilere, kavramlara ihtiyaç duymakta mıdır sorusuna Bookchin'in cevabı olumludur ve şöyle söyler; “deneyimi yargılamaya yarayan **her türlü** şartı reddetmek naif ve miyop bir tavrıdır”.¹⁶⁵ Bookchin için bu ‘her tür’ şartın yani bilincin kategorilerinin, özgürlükçü akıldaki formu ile araçsal akıldaki formu değişiktir. Yukardaki alıntıya bu noktadan devam eder; “özgürlükçü bir akılcılığın gözleminde kullandığı önkoşullar, yabancılaşma ve nihayet komuta ve itaat çerçevesinde yapılaşmış otoriter bir akılcılığınkinden farklıdır. Özgürlükçü bir akılcılıkta gözlem her zaman ‘iyi’yi betimleyen etik bir bağlama yerleştirilir ve... bütünlüğe, tamlığa ve eksiksizliğe götürülen... bir kendi kendinden ayrılma çerçevesinde yapılır”. Özgürlükçü aklın gözlemlerin de kullandığı kategoriler ya da Bookchin'in tabiriyle önkoşullar, iyiyi betimleyen etik bir bağlamdadır. Deneyimler, etik bir bağlam içinde ve iyi yönünde bütünsel kavramlarına kavuşmaktadırlar. Ben ile öteki arasındaki bütünlüğü sağlayan süreç bu şekilde ifade bulur. Bütünlüğün(yani bendeki tümelin) kurgusunu bu şekilde iyiye ve erdeme yükledikten sonra ayrılığın, ötekiliğin(yani dışımdaki tikelin) varlığını açıklamaya başlar.

“Özgürlükçü bir akılcılık açık açık antagonist ve karşıt olan bir ‘öteki’nin varlığını tanımalıdır. Aslında doğayı manipüle etme ve doğal ve toplumsal tarih içinde etkin biçimde işleme yeteneği bir kötülük değil bir erdemdir. Ama insan etkinliğinin, değerden bağımsız bir yarar ve verimlilik bağlamında değil, etik bir erdem bağlamında gerçekleşmesi beklenir. ‘İyi’ye ilişkin kavrayışlarımızı **nesnel olarak** geçerli kılan doğal ve toplumsal bir zihinsellik tarihi bulunmaktadır. Tüm dereceleri ve biçimleri içinde doğal gelişimin büyük deposundan bu türden kavramları

*oluşturma yeteneğimiz, öznenliğin bu doğal tarihinden kaynaklanır. Bu doğal tarihin parçası olarak insanlık, içkin olarak ona katılma hakkına sahiptir. Eşsiz bir bilinç temsilcisi olarak insanlık, düşünce ve kendi üzerine düşünen eylem biçiminde doğanın içsel akılcılığının sesini verebilir”.*¹⁶⁶

Bookchin bilincin dışındaki ötekinin, karşıtlığını tanıdıktan sonra dış doğayı değiştirme etkinliğinin bir erdem olduğunu söyler. Bilincin karşısındaki, dışındaki doğayı, bilinçle dönüştürme etkinliğinden bahseden Bookchin’in çekincesi, bu bilinçli etkinliğin etik bir erdem içermesidir sadece. Bilinçli etkinliğin, etkinlikte bulunan için yararlı ve verimli olması değil etik bir erdem içeren iyiler olması beklenir. İyinin, erdemlinin tarih dışı evrensel belirlenimler olduğu sanısı ile yapılan bir saptamadır bu. Bu nedenle, Marks’ın aksine, bilinci doğayı dönüştürme etkinliğinin önüne koyan Bookchin, sahip olunan bilincin neden, değerden bağımsız bir verimlilik kavrayışında değil de, etik bir erdem içeren iyilik kavrayışı ile hareket etmesi gerektiğini açıklamaya çalışırken ‘nesnellige’ ihtiyaç duyar.

Her ikisi de bir düşünüş biçimi olarak kötü düşünüşü, iyi düşünüşten ayıran nesnel olarak geçerli ölçüt ne olmalıdır? Bookchin için iyi kavrayışımızı nesnel kılan doğal ve toplumsal bir zihinsellik tarihi içinde bulunmaktadır. Her ikisi de bilince ait olmakla, sadece düşünce olmakla öznel alanda bulunan iyi ve kötü kavrayışların arasındaki seçilimin, bu öznel alan dışında nesnel bir koşulunu sunmak için çabalarken sunduğu çözüm, iyinin zihinsellik tarihi içinde, yani bilinç içi oluşu yani öznenliği olmaktadır. İyi kavramı gibi, tüm kavramları ‘öznenliğin doğal tarihinden’, insan bilincinin kendisinin ‘oluşturma yeteneği’ taşıdığını söyler. İnsan bilincinin, kendi bilinçsel etkinliği olarak ürettiğini düşündüğü kavramlarının, doğal olarak nesnel ve evrensel oldukları iddia edilemez. Gerçekliğin nesnel evrensel kavramı, bilincin haddini aşan bir iddiası olarak

gören Bookchin, bu öznel kavramın ‘öznelliğin doğal tarihinden’ kaynaklandığını söylemenin, kavramın gerçekliğini güvence altına almak için yeterli olduğunu düşünür.

Bookchin için, öznellikle başlamayan hiçbir etkinlik, pratik yoktur ve öznellik içinde yok edilmeyen hiçbir nesnellik var olamaz. Bu çerçevede, insanlık ‘eşsiz bir bilinç temsilcisidir’. İnsanlık, ‘düşünce’ ve ‘kendi üzerine düşünen eylem’ olarak her ikisi de referansını bilinçten alan bir yapıyı ifade etmektedir. İyinin, etiğin ve erdemin yolunu bulan insanlık, ‘doğanın içsel akılcılığı’ olarak adlandırılan bir bilinci temsil edecektir.

Bookchin doğadaki gelişimden, aklının kavramlarını oluşturma sürecini açıklarken, doğada zaten var olan öznelliğin, insan aklının öznelliğine yansıdığını ileri sürer. Ancak aynı yolu tersten kat etmesi gerektiğinde yani aklındaki erdemli etiğin kavramlarını, ilişkili oldukları doğanın maddi süreçlerine bağlamak gerektiğinde, nesnel dünyada mistik tarifler üretmek zorunda kalır. İyinin, erdemin, etiğin doğada varoluşunun maddi görüntülerini aramak zorunda kalır. Doğanın nesnelligi içinde, bu oldukça öznel kavramları bulmak, bir noktada doğaya mistik bir öznellik atfetmeden olanaklı değildir. İnsanlığın içkin katılım hakkı, doğanın içsel akılcılığının sesi gibi şairane tarifler bu yüzden gerekmektedir.

Özgürlükçü Akla Ulaşma Yolu

Bookchin, özgürlükçü akla ulaşmanın aslında hiç de zor olmadığını söyler; *“aslında diyalektik ve analitik aklın biçimsel yapısının özgürlükçü akılcılığı kucaklaması için çok az bir değişiklik gereklidir. Ama kesin olarak değişmesi gereken şey, akılcı kuralların, kolektif biçimde otoriter akılcılıktan yana olan denetim, manipülasyon, tahakküm ve*

yabancılaşma yönelimidir".¹⁶⁷ Bookchin, aklımızın özgürlükçü akla ulaşmasını istiyorsak, aklımızın 'akılcı kuralları' dediği kategorilerinin yönelimini değiştirmemizin gerektiğini söyler. Aslında söylediği, aklınızı değiştirmek istiyorsanız aklınızı değiştirindir. Aklımızın otoriter işleyişini sağlayan yönelimlerini, özgürlükçü işleyişini sağlayacak yönelimler ile değiştirmemiz bütün sorunu çözecektir. Bu çıkmazın Bookchin de farkındadır ve şöyle devam eder; "özgürlükçü akıl ekolojik simbiyozla doğru yöneliminde karşıt bir görüş öne sürecektir, ama şüphesiz bu, otoriter akılcılığın önyargısından ne daha az ne de daha çok haklı olan bir önyargı olarak görülebilir". Aklın içinde kalmanın zorunlu çıkmazı burada bir kere daha kendini dayatır. Bookchin, akıl içinde kalındığı müddetçe, aklımızın özgürlükçü akla yönelmesi kadar otoriter akla yönelmesinin de meşru olduğunun öne sürülebileceğini elbette görmektedir. Düşüncelerin ya da kategorilerin hangilerini neden seçtiğimiz ya da seçmemiz gerektiği eğer nesnellik ile ilişkilendirilmeden salt öznellik içinde kalınarak öne sürülürse, boş bir ahlakçılık çağrısından öte bir şey ifade etmemektedir.

Bu çıkmaz sokağı Bookchin şu şekilde aşmaya çalışır; "ama önyargılar gökten inmezler. Her yönelimimizde her zaman var oldukları gibi, 'nesnellik' ve 'değerden bağımsız' bir epistemoloji adına varlıkları inkar edildiği zaman düşünce üzerindeki etkileri her zamankinden daha sinsice olur".¹⁶⁸ Bookchin, aslında her ikisi de önyargı olarak kalan otoriter ve özgürlükçü düşünce yöneliminin arasında kalındığında, nesnellik isteğinde bulunulmasını, ya da çözüm için sunulan erdem gibi sözleri öznel değerlerin açıklayıcı olamaması gerekçesiyle reddedilmesini de pek patavatsızca bulur. Bu sorgulamayı soyut süreçler arasında kalmak olarak niteler. Şöyle devam eder; "Tüm düşüncelerimizin ardındaki varsayımları doğrulamak için bakmamız

167 a.g.y., s.420.

168 a.g.y., s.420.

gereken yer, soyut düşünsel kategoriler arasındaki etkileşim değildir. Bu varsayımları sınamak için bakmamız gereken yer, deneyimin kendisi; doğal ve toplumsal tarihtir". Varsayım dediği bilincin kategorileridir. Bu kategorilerin kaynağı ve nesnellik ile ilişkisi tüm düşünce tarihinin tartıştığı ana konu olmuştur. Çünkü kavram ve kategorilerin nesnelliği sorunu, bir önceki alıntımızda Bookchin'in de kaçınılmaz olarak karşısına dikilmiş olduğunu açıklıkla gördüğümüz en temel sorundur. Bookchin ise kategorileri ya da onun deyişi ile varsayımları iyiden, erdemden yana yöneltme önerisiyle çözdüğü iddiasına şüpheyile bakılmamasını ve nesnellik isteğinde bulunulmamasını, erdemin de değer olması sebebiyle şüphe çekmemesini önermektedir.

Bookchin'in, genel geçer değerlerin ve mistik göndermelerin dışında nesnellik ile ilişkiyi kurma yönündeki temel argümanı, etik değerlere yaslanan bir evrimsel antropolojik süreç okumasıdır. Yukarıdaki alıntılarımızın devamında da bu yönde bir örnek sunar, "*Tahakküm, kişisel çıkar ve sömürünün kılavuzluk ettiği bir dünya yerine bakım, destek ve nesnellikten çıkarılmış bir deneyim dünyası çerçevesinde yapılaşmış insani bir ikinci doğayı, sadece doğada değil, aynı zamanda insan birlikteliğinin beşiği olan 'anne bakımı'nda da buluruz. Aklın en temel kuralları bu toplumsal beşikte meydana gelir*".¹⁶⁹ Toplumun ve annenin, nesnellik ile bağını kuramadığı bir erdemli akılcılığı, salt bir bilinç olarak aktardığı çocuk üzerinden yürüyen açıklamanın yanlışlığına daha önce değinmiştik. Bookchin'in, özneliği aşmanın bir şekli olarak ifade ettiği, 'nesnellikten çıkarılmış deneyim' tarifine, başka bir deneyim şeklinin olamayacağını söyleyerek itiraz edebiliriz. Sorun deneyimin nesnellikten çıkarılması değildir -ki zaten tersi mümkün değildir-, salt öznelikle ifade edilen bir deneyimin sözü edilecek bir anlamı yoktur. Sorun dışımızdaki nesnelliğin, aklımızın öznel kavramlarıyla özdeşliği sorunudur. Sorun İlyenkov'un

169 a.g.y., s.420.

mantık tarifinde değindiği gibi, ‘özel düşüncelerimizin nesnel yalarının belirlenmesi’ sorunudur. Bookchin ise, önerdiği erdemli, duyarlı, özgürlükçü, iyi aklın içinde kaldığı özel alanı aşmak için söyleyebileceği tek şey olarak, nesnellikten çıkarılmış deneyimler sözünün şahitliğinin yeterli olmasını ummaktadır. Bookchin, kuramının aktarımında yoğun olarak tarihsel ve antropolojik okumalara bu yüzden çokça ihtiyaç duymaktadır. İyi gibi, erdem gibi özel çıkarımları, nesnel belirlenimlermiş gibi göstermenin, tüm tarihi, belirlediği doğrular eksenin okuyup, açıklamakla mümkün olacağını düşünmektedir. Bookchin, sunduğu özneliğin nesnellikle bağını oluşturmak için, tüm nesnel tarihi, belirlediği özneliği destekler biçimde bize sunmaya çalışmaktadır.

Bookchin’in Çözümü

Ekolojik bir toplum oluşturmak için gereken değişim doğaya ve evrime geri dönmektir Bookchin için. Şöyle söyler “*on binlerce yıllık muğlak bir toplumsal evrim sonrası, yeniden doğal evrime girmemiz gerekir*”¹⁷⁰ ki bu sayede tahakkümün yarattığı toplumsal yapıdan kurtulabilelim. Devamında “*doğal dünyanın öznelliğinin yanı sıra onun yaratıcılığını, aktifliğini, çabasını ve gelişmesini*” inkar etmememiz gerektiği ve doğanın bu niteliklerine yaslanabileceğimizi söyler. Bu şekilde, olması gereken bir insan doğası tarifi yapılır ki bu insan doğası kaynağını doğanın öznelliğinden alırken, değişimlerini de gene doğanın öznelliğine ait gelişimlerden, değişimlerden edinir. Kaynağı olan doğanın özneliği ile yeniden birleşmiş bir insan öznelliğinin, bu bütünlük sayesinde dahil olacağı evrimsel süreçte çare görülmektedir. İnsan öznelliğinin doğal öznelikten kopup, toplumsal bir evrim sürecinde geliştirdiği tüm olumsuz niteliklerden, tekrar

170 a.g.y., s.429.

doğal özelliğın içine dönmekle kurtulabileceğımız öne sürölür.

Bookchin, insanı doğal özelliğden ve dolayısıyla doğal evrimden koparan sürecin sonucunda oluşın insan doğa karşıtlını şöyle sorgular; *“asıl soru şudur: insanlık ve doğa hangi noktada bir antagonizma içine kondu ya da birbirinden koparıldı? ‘Uygırlık’ tarihi giderek düpedüz bir antagonizmaya dönüşen bir doğadan yabancılaşma süreci olmuştur”*.¹⁷¹ Bookchin insanı doğadan ayıran, koparan hatta doğa ile insanı antagonizma içine koyın şeyi tartışırken, doğadan ayrı bir benlik olarak insanı da tarif etmek durumunda kaldığını unutur. Bu noktada da daha öncede değindiğımız Fichte’nin, insanın özelliğ bilincine, doğarken sahip olduğunu öne süren kuramını sahiplenir. *“Fichte gibi bir Alman idealist felsefecisi iki yüz yıl önce bize insanlığın öz bilince sahip doğa olduğunu; bizim, doğanın kendi üzerine düşünme, kendi düzelticisi ve rehberi olarak kendi içinde işlev görme gizil kapasitesini açıkça ifade edebilen bir zihin doluluğunu temsil ettiğimizi yüksek sele hatırlatmıştı”*.¹⁷²

Bookchin, Fichte’ye katılarak, insanın öz bilince sahip bir doğa olduğunu söylerken, insanın, doğanın kendi üzerine düşünme süreci, kendi üzerinde işlev gören bir zihin doluluğı olduğunu söylerken, yola çıktığı nokta doğal bir bilinç durumunun insanda kendini göstermesi ile her şeyin başladığıdır. Evrim sürecinin ürünü olan bilinç, kaynağını doğanın genel özelliğinde bulur yani doğanın da kendine ait bir genel bilinç durumu mevcuttur. Bookchin, Fichte ile birlikte bu özelliğ ilan ettikten sonra sorun insanın bilincinin nasıl olup da doğaya karşıt, uyumsuz hatta doğayla savaşın düşünceler içinde var olduğunu açıklamaktır.

Marks ise Fichteci benlik anlayışına katılmaz elbette. Marks, Fichteci doğuştan getirilen benlik algısını eleştirir. Marks; *“insan*

171 a.g.y., s.429.

172 a.g.y., s.429.

dünyaya elinde bir aynayla ya da ‘ben benim’ diyen Fichte’ci bir filozof olarak gelmediği için, kendisini ilk önce bir başka insanda görür ve tanıır. İnsan Ali’nin kendi benliğini insan olarak tanınması, ancak kendisini kendi benzeri olan insan Veli ile karşılaştırmasıyla mümkündür. Böylece, Ali için, etten kemikten yapılmış Veli de, insan türünün görünüm biçimi olur.”¹⁷³ der. Bilinç, dolayimsız olarak var olan ve evrim ile insana eklenen bir bilinçlilik hali değildir Marks’a göre. Bu nedenle benlik algısını ya da öznelliği de, doğada var olan bir şey olarak aramak zorunda kalmaz. Bilinç, doğanın dolayimsız bir uzantısı olarak var olan ve biyolojik kodları ekseninde yaşayan bir canlının, yaşamsal etkinliğini biyolojik kodlarının dışına taşan ve toplumsal olan bir şekilde üretmesi etkinliğinin bir bileşenidir. Böyle bir yaşamsal etkinlik içinde oluşan bilincin, öznesini doğumdan taşıması elbette olası değildir. Bilinç doğuştan getirilmediği gibi, benlik algısı da doğuştan getirilmez. Topluma yeni doğan birey, toplumsal yaşam etkinliğine dahil oldukça edindiği bilinç gibi, benlik algısını da toplumdan, bu yaşam etkinliğine katılmakla alır. Marks’ın sözleriyle söylersek, Ali, kendisinin insanlığını Veli’de görür. Ali, kendisinin dışında olan Veli’nin varlığında, ‘İnsan’ tümelini görür. Bu görüş, kendinin, insanlığın, tikel bir bireyi olduğunun görüşüdür aynı zamanda.

Ali, Veli için ve tersi Veli de Ali için, tüm tikellikleri içinde, insan tümelinin görünümünü de taşırlar. Tıpkı daha önce değindiğimiz örnekte, elmanın, meyve tümelinden ayrılamaması gibi, Ali ve Veli’yi de insan tümelinden ayıramayız. Dolayısıyla da Ali, tek başına benliğini ve öznelliğini keşfetmez. Onu, dışındaki Veli’nin nesnel varlığında görür. Hemen ekleyelim, Veli bu tümeli, nesnel varlığında, biyolojik olarak taşımamakta ve Ali de bir biyolojik benzerlikle bu sonuca ulaşmamaktadır. Ali’nin Veli’de ve Veli’nin Ali’de insan

173 Marks, *Kapital*, Birinci Cilt, çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, Yordan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 65.

tümelini görebilmesinin koşulu, yaşamsal etkinliklerini, biyolojik kodlarının üstünde, toplumsal olarak üretmelerinden gelmektedir. Marks, bilinçli insanı ve onun benlik algısını, yaşamsal üretimin toplumsal etkinliğinin bileşeni olarak açıkladığı için, Bookchin'in, bilincin oluşumunun etkinliğe öncel olduğunu düşünen ve benlik algısının doğuştan getirildiğini öne süren kuramının yarattığı yanılgılara düşmemektedir.

Bookchin, yukarda değindiğimiz gibi, doğanın genel özneliliğinin bir evrimsel yansıması olarak oluşturduğu insan bilincinin ve doğal olarak doğuştan getirilen benlik algısının nasıl olup da doğaya antagonist bir durum yarattığı noktasını tartışmak durumunda kalır. Özbilinç ve bilinç, doğal bir kazanımsa, doğaya aitse, o zaman doğaya ters düşmesi ve bu özbilincin nesneye antagonizm içinde konumlanması nasıl açıklanmalıdır. Bookchin, nesnel zorunluluklar dünyası içine aldığı özneli, nasıl öznel özgürlükler dünyası içine taşıyabileceği sorunu ile yüzleşmek zorunda kalmaktadır aslında.

Bookchin bu sorun için şu çözümü sunar: *"Fakat bu anlayış, doğa içerisinde yeterince var olduğumuzu ve onun yararına çalışmak için yeterince onun parçası olduğumuzu varsayar. Fichte'nin hataya düştüğü nokta, bir olasılığın bir olgu olduğu varsayımdır. Öz bilince sahip kılınmış bir insanlık olduğumuzdan daha fazla öz bilince sahip doğa değiliz. Akıl bize bu rolü oynama yeteneği verebilir, fakat biz ve toplumumuz hala bütünüyle akıl dışıyız..."*¹⁷⁴ Bookchin'in bu noktada yarattığını sandığı çözüm, onu tekrar baştaki düalizm sorununa geri taşımıştır. Özbilinç ve bilinç olarak öznellik, nesnel doğanın belirleyiciliği ile oluşmuş ise, nasıl olurda nesnel belirlenimden kurtulabilir ve aynı öznellik nesnel belirlenimlerden kurtulabiliyor ise nasıl olur da nesnel doğanın zorunlulukları ile ilişkilendirilebilir. Bookchin

174 Murray Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi*, çev. Mustafa Kemal Coşkun, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013, s. 429.

bu sorunun kestirme ve metafizik tutarlılıkta bir cevabını her önerdiğinde, sorunun daha derin ve diyalektik bir çözümünün olması gerektiğini istemeden de olsa göstermektedir. Özbilincini doğadan edinmesine rağmen doğanın özbilinci olamayan insanlık ya da akıllı akıldışılık gibi kavramlar bunu açıklıkla ifade etmektedirler.

Ancak Bookchin bu durumla hiç yüzleşmez ve tüm süreçte yapay bir parçalanmışlığı ispatlamaya çalışır. “*Toplumu önce zihinsel, sonra da olgusal olarak doğadan ayırmamız, insanın üretim araçları ve tahakküm hedefi olarak barbarca nesnelleştirilmesine dayanır -ki tüm yaşam dünyasına yansıttığımız bir nesnelleştirmedir bu*”.¹⁷⁵ Bilinçli insanın, düşüncesi ekseninde yani zihinsel boyutta doğadan ve olgulardan ayrılmasından bahsetmektedir. Bookchin’in bilinci elbette ki doğal özneliliğin uzantısı olarak nesnellikten ayırdır. Burada bahsettiği barbarlık, bilinçli düşüncenin, düşünsel olarak değiştirdiği yönelimdir sadece. Bilincin, doğaya uygun yöneliminden ayrılıp, düşüncüyü, üretim araçları ve bunların ürettiği tahakküm ilişkileri üzerinden kurmasından şikayet etmektedir. Öznellik içinde dönüp duran Bookchin, düşünce içinde bile olsa, nesnel belirlenimlerin referans alınmasını, düşüncüyü barbarlaştıran bir nesnelleşme olarak görmektedir.

Bookchin’in sorusu artık, insan özneliliğinin nesnellik ile ilişkisi değil, insan özneliliğinin doğası nedir ya da insanın doğası nedir haline gelmiştir: “*bu durumda ‘doğal’ olmak, ‘içkin olarak insan’ olmak ne anlama gelir? Her şeyin ötesinde, ‘insan doğası’ nedir ya da insanda doğal olan nedir?*”¹⁷⁶ soruları üretilir. Devamında bu sorulara şöyle bir zemin önerir “*burada tekrar, özgürlükçü bir akılcılık anlayışını tırdığımız toplumsal yaşamın beşiğine -gencin ve anne-çocuk ilişkisinin gelişimine dönmek yararlı olacaktır*”. Birey ekseninde insan doğasının

175 a.g.y., s.430.

176 a.g.y., s.431.

kavranmasını, anne-çocuk ilişkisi çerçevesinde çözmek önerisi, daha önce de değindiğimiz, Feuerbach’a sorulan, eğitimcilerin eğitiminin nasıl sağlandığı sorusuna çarpacaktır. Bookchin, insan doğasını, doğuştan getirilen benlik algısı üzerine bireye verilen eğitim ile şekillenen bireyin bilincinin içinde bulmak durumunda kalır. Şöyle söyler “şüphe yok ki ilk başta, insan doğası, doğanın işbirliği yapma ve birlik oluşturma eğiliminin bireyin kişisel yaşamında devam etmesiyle oluşmuştur”.¹⁷⁷ Bireyin, bireysel varoluşunda aradığı ve bulduğu insan doğasını, insan toplumsallığına ancak, doğada bulunan işbirliği yapma, birlik oluşturma gibi öznel niteliklerin, bireysel insan doğasında taşınması ile sağlayabilir. İnsan doğası, doğada var olan özelliklerin devamı olarak oluşturulmaktadır.

Marks ise, insanın doğasını arayan ve bu doğayı “tek tek bireylerin doğasında bulunan bir soyutlama olarak” tarif eden Feuerbach’ı eleştirir ve insanın özünün, doğasının bir soyutlama olmadığını ve üstelik bireysel olarak tarif edilemeyeceğini söyler. Marks “bu öz aslında, toplumsal ilişkilerin bütünüdür”¹⁷⁸ diyerek, bu özün tarihsel ve toplumsal varoluşun biçimi ile oluştuğunu ve sabitte olmayıp bu tarihsel toplumsal yaşam etkinliğinin biçimine göre değiştiğini belirtecektir.

Oysa Bookchin için, insanın doğası doğadan köken alır ve değişmez. İnsan doğası doğaya uygun ve uygun olmayan şeklinde nitelenebilir, ancak bir değişimden bahsedilemez. Doğadan gelen bu insan doğası, kaynağından insana, işbirliği yapma, birlik oluşturma gibi güdülerini de taşımaktadır. Dolayısıyla Bookchin’in tarihsel ve toplumsal dönüşümlerle ilişkisi olmayan, değişmez ve üstelik olumlu toplumsal güdülerini de doğanın öznelliğinden dolaysızca edinen bir insan doğası ve bunun üzerine inşa edilmiş bir insan toplumu

177 a.g.y., s.431.

178 Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları Ankara, 1999, s. 23.

önerisi vardır. Bu açıkça, ‘insan’ın, tarih dışı bir soyutlama olarak oluşturulmasıdır. Bu önerisinin şiirsel bir sunumundan sonra da, “insan birlikteliğinin ve onun kökenlerine ilişkin bu yorum mantıklıysa, bu, ekolojik bir topluma ilişkin yeniden inşa edici bir yaklaşımın temelini sağlayabilir” diyecektir. Yorumunun mantıklı olduğunu düşünerek de, ekolojik toplumu açıklamaya devam edecektir.

İnsan doğasına uygun bu ekolojik toplumda, “hiyerarşinin yerine karşılıklı bağımlılık geçecek ve birliktelik, önemseme, işbirliği, güvenlik ve sevgi gibi derinden hissedilen biyolojik ihtiyaçları karşılayan organik bir özün varlığını ifade edecektir”.¹⁷⁹ İnsan doğasını, doğadan dolaysızca edindiğimiz iddiasından sonra, birliktelik, önemseme, işbirliği, güvenlik, sevgi gibi şeyler biyolojik ihtiyaçlar olarak ifade edilmektedir. Bunlar, toplumsallığın yarattığı kavramlar olmak yerine biyolojik ihtiyaç olarak sınıflanınca, doğadan edindiğimiz ‘organik bir özün’ varlığının da gösterilmiş olduğu düşünülür.

Derinden hissedilen duyguların öznelliğinin nesnel kaynağını aramayız, sadece bu hislerin doğal dünyanın öznelliği ile örtüştüğünü biliriz Bookchin’de. Dolayısıyla, “özgürlük doğanın, bireysellik toplumun, seçim zorunluluğun, kişilik toplumsal bütünlük ihtiyaçlarının karşısına yerleştirilmeyecektir” dediğinde, tüm bu çelişkilerin, öznel bütünlüğü içinde birleştirildiklerini görürüz. Sevgi dahil, öznel içinde gördüğümüz tüm insani özellikler “sadece insan doğasının nitelikleri olarak değil, aynı zamanda onun **kurucu ve biçimlendirici**, yani insan öznelliğinin ve kişiliğinin evrimi için kaçınılmaz nitelikleri olarak algılanacaktır”. İnsanın öznelliğinin kaynağı, doğanın kurucu ve biçimlendirici öznelliğidir. Bu kaynak tüm öznelklere nesnel bir zemin sunmaz elbette ama bu istenmez de zaten. İnsan öznelliğinin nesnel olması değil, doğanın öznelliği ile uyduğu ölçüde haklı,

179 Murray Bookchin, Özgürlüğün Ekolojisi, çev. Mustafa Kemal Coşkun, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013, s. 432.

doğru, iyi olması beklenmektedir sadece.

“İnsanlık doğanın öznelliğini ve ondaki gizli anlamları ifade etmekte özgür oldukça, doğa, insanlık aracılığıyla kendi sesini, öznelliğini ve verimliliğini ortaya koymuştur. Özgürlüğün ekolojisi, en nihayetinde, toplumsal özgürlükle doğal özgürlüğün bu ekolojik etkileşimi içinde şekillenecektir”.¹⁸⁰ Bookchin, insanın öznelliğinden ve doğanın nesnelliğinden bahsedemez elbette. İnsan öznelliğini kaynağı olarak doğanın öznelliği, genişlemiş bir şekilde tüm doğa nesnelliğini yutmuştur. Bu nedenle Bookchin’den, toplumsal özgürlükle doğal zorunluluğun çelişkisini ya da bilincin özgürlüğü ile nesnel zorunluluğun çelişik birliğini tartıştığını duyamayız. Doğanın öznelliğini ifade eden ya da edemeyen insan öznelliğinden bahsedilmektedir sadece. Doğanı öznelliğinin ifade edilmesi, cennetin anahtarıdır. Bu çözümlemesini çok bilimsel bulmuş olacak ki Bookchin, kendisinin keşfettiği doğanın öznelliğini keşfedememiş ve hala doğayı bir nesnel zorunluluk alanı olarak gören düşünürleri radikal ve ideolojik olmakla suçlayacaktır; “*radikal teoride ‘zorunluluk alanı’ ve ‘özgürlük alanı’ arasındaki kritik ayrım –radikal ideolojiye hem Proudhon hem de Marks’ın getirdiği bir ayrım- aslında, hakimiyet ve sömürüyle birlikte ortaya çıkan toplumsal bir ideolojidir*”¹⁸¹ diyecektir.

İnsanın varoluşu etkinliğinde ortaya çıkan sürçlerin nesnelliğinin peşine düşülmez. Zaten Bookchin için bilincin öznelliği dışında nesnel bir alan kalmamıştır. Salt öznel olan bu süreçler ancak, onların hangilerinin doğanın öznelliği ile uyumlu oldukları, dolayısıyla iyi ve doğru oldukları çerçevesinde değerlendirilebilirler. Tarihsel süreci bu şekilde okuduktan sonra okuyucuyu şu şekilde uyacaktır: “Okur, hayal gücünü uyaracak ve yeniden insanın ayrıntılarını çağrıştıracak ‘somut evrenselleri’ bu kitapta bulmayı umut etmemelidir,

180 a.g.y., s.433.

181 a.g.y., s.433.

bunları hala bizi bekleyen ütopyacı görüşlerin değiş tokuşunda bulmayı umut edebilir".¹⁸² Tırnak içindeki somut evrensel kavramına daha önce değinmiştik, birkaç kelimeyle tekrar edersek, nesnel varoluş ile uyumlu öznel kavram diyebiliriz. Bookchin, kendi kuramı çerçevesinde, düşüncenin somut evrensele ulaşamayacağını defalarca ifade etmiştir. Kökeni bir nesnellikle ilişkilenemeyen ve doğanın salt öznel genişliğinden gelen bir öznellik tarifiyle doğaya bakan insanın, bu baştan ayağa öznel ve edilgen bilinci ile nasıl olurda dışındaki dünyanın 'somut evrensel' bir imgesini, kavramını oluşturabileceği düşünölsün. Bookchin'in öznel bilincinin, dış dünyanın nesnelliği karşısında ulaşabileceği imge, kavram ancak 'soyut genel' olarak kurulabilir ki bu kavramın nesnesi ile özdeşliği asla gösterilemez, sadece umulabilir. Bookchin'in bu öznel idealist çözümlemesinde, dışımızdaki gerçekliğin imgesini, ancak bilincimizin soyutlama gücü ölçüsünde ve öznel olarak oluşturabilirken, etkinliğimizi de hiçbir nesnel belirlenime yaslamadan sadece tercihlerle ifade bulan öznel belirsizlikle yürütebiliriz.

Bookchin, bilincin seçkileri ve tercihleri dünyasında bugün sadece özgürlükçü ve otoriter yaklaşımların arasındaki ayrımı görmenin ve değerlendirmenin gerekli olduğunu söyler. *"Bu ayrım ekolojik bir toplumun her kavramsal boyutu için dayanak oluşturur"* der. Dayanağı, özgürlükçü ve otoriter düşünce ayrımında görür çünkü yukarıda değindiğimiz gibi, gerçeği, nesnelliği değil, doğru ve iyi öznelliği referans alır. Aradığı, öznelliğin ayağını bastığı nesnellik ile ilişkisi, özdeşliği değil, doğaya uygun olmakla iyi ve doğru olan öznelliktir.

Bookchin, öznelliği ve öznelliğin belirleyiciliğinin kaybedilmesi gereğini de şöyle ifade eder: *"En sonunda kişiliğin 'tasfiyesi' ile sonuçlanacak olan bireyselliğin ve kişisel biricikliğin kaybı, **bir zamanlar var olmuş** daha insani boyutlardaki bir dünyayı; **bugün var olan** tam*

182 a.g.y., s.450.

*totaliterleşmeye yaklaşan bir diğer dünyayı ve nihayet **olması gereken**, ekolojik, akılcı ve insani boyutlardaki üçüncü bir dünyayı karşılaştırma yeteneğimizin yitirilmesiyle başlar. Bu karşılaştırma duygusu bir kez yitirildiğinde, bu dünyalar arasındaki gerilim yok olur; bizi tamamen bozulmaya karşı koymak için harekete geçmeye iten şey, bu gerilimdir*".¹⁸³ Kişisel biricikliğinin bilinci içinde insan, aklının içinde, olmuş, olan ve olması gerekenler arasında dolaşmalı ve karşılaştırma duygusunun rehberliğinde doğal özelliğin 'iyi'sine, 'doğru'suna, ulaşmalıdır denmektedir. Tüm gerçeklik ve hareket aklın ve özelliğin dışına bir adım bile çıkmadan çözümlenir. Çünkü olandan, olması gerekene, oradan olmuş olana, her durum bir öznel tercihin, iyi ya da kötü, özgürce ya da tahakkümle yapılmasından ibarettir.

İyi ve doğrunun, gerçekten iyi ve doğru olduğunu söylememizi sağlayacak şey nedir sorusunun cevabı 'etik esaslar' olacaktır. Bookchin doğrunun adresini etikte gösterirken şöyle söyler: "Doğal evrimin biricik ürünü olarak insanlık, akıl yürütme yeteneğini, yaratıcı parmaklarını, yüksek düzeyde bilinçli birliktelik kurma yetisini -doğal tarihin tüm nitel değişimlerini- zaman zaman yardım kaynakları, zaman zaman ise zarar verici kaynaklar olarak doğaya getirir. Belki de ekolojik etiğin oynayabileceği en büyük rol, ayırım yapma rolüdür: eylemlerimizin hangilerinin doğal evrim atılımına hizmet ettiğini, hangilerinin onu engellediğini ayırt etmemize yardım etme rolü. Oluşturacağımız etik yargılar açısından bu eylemlere şu ya da bu türden insan çıkarlarının içerilmiş olması her zaman önemli değildir. Asıl önemli olan, yargılarımızı belirleyen etik esaslardır".¹⁸⁴ Akıl yürüten, yaratıcı parmaklarıyla akılcıca etkinlikte bulunan insanın, doğadan evrimle edindiği ve içinde bulunduğu insanlığın bilincini yararlı veya zararlı bir sürecin parçası haline getirmesinin mümkün olduğu tarifi içinden

183 a.g.y., s.451.

184 a.g.y., s.459.

başlanır açıklamaya. Hangi bilinçli etkinlik insanlığın doğal evrimini geliştiren ve iyi, hangilerinin ise kendi evrimsel sürecimizi olumsuz etkileyen ve kötü olduğunu belirlemek gerekmektedir. Gerekmektedir çünkü, insanlık, bilinçli tercihler ile kendini ve etkinliğini oluşturmaktadır ve bu tercihlerin nesnellikle ilişkilendirilmiş bir yönü bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu noktada çok ‘bilimsel’ bir yere ulaşır Bookchin; iyiyi kötüyü ayıran bir etik oluşturmak. Ancak bu çok keyfi görünmesin diye önüne ‘ekolojik’ ekini getirmek gerekli görülmüştür. Böylece, en büyük rol olarak ‘ayrım yapma rolünü’ verdiğimiz etik, bizim keyfi belirlenimimiz olarak değil, ekolojinin eseri olarak oluşmuş gibi gözükebilir.

Bookchin devamında, insan toplumunun teknik gelişimini “*ekolojik bir etiğin ışığında tamamen yeniden biçimlendirmeliyiz*”¹⁸⁵ derken bize sunduğu bu etik ölçütün iyi ve kötüsünü: “‘iyi’ anlayışı çeşitliliği, bütünlüğü ve öz bilinçli kılınmış bir doğa kavrayışını çıkış noktası olarak alan, ‘kötü’ anlayışı ise türdeşlik, hiyerarşi ve duyarlılıkları yeniden canlanamayacak kadar ölmüş bir toplum ile tanımlanan” olarak açıklar. Bookchin’in iyileri, kötülerini, etikleri ve etik olmayanları arasında öznel olmayan, biricikliği içindeki kişinin aklına yaslanmayan dolayısı ile nesnel ve bilimsel olan hiçbir nokta yoktur. Ancak bu konuda Bookchin’i suçlayamayız çünkü bir sonraki bölümde ele alacağımız gibi, Bookchin, bu düzlemde bilim yapma imkanı da olmadığını öne sürecektir.

Bu noktada Bookchin’in etik tanımının, öznel bir yapıyı aştığı iddiası öne sürülüp, saptamalarımıza yapılabilecek eleştiriler için, etiği biraz açmak yararlı olacaktır. Bookchin etiği şöyle tarif eder “*etik, rasyonel analizleri gerektirir ve salt inançla değil, aynı Kant’ın ‘ahlaki*

185 a.g.y., s.463.

bu yruğu' gibi düşünsel işlemlerle gerekçelendirilmelidir".¹⁸⁶ Salt inançla belirlenmeyen yani keyfi bir öznel olarak salt insan aklının ürünü olmayan etik için Bookchin'in çözümü, bu etiğin, insan aklının rasyonel analizlerine ve düşünsel işlemlerine yaslanmasıdır. Bookchin salt aklın analizine ve düşünsel yapısına hapsolmuş bir kavram olarak etiği, salt aklın içinde inşa edilmiş inançlardan ayırmaktadır. Bookchin'in oynadığı, özneller arasından bir özne seç ve onu daha akıllıca bir özne olarak nitele ve bu nedenle özne olmadığını iddia et oyunu burada bitmez. Aynı bölümde adet, ahlak tanımlarına da yer vererek bize öznen, özne olmayana bir skala sunar. Bookchin için *"ahlak, üzerine düşünülmeyen adet ile doğru ve yanlış ilişkili rasyonel etik ölçütleri arasında bir yerde bulunur"*.¹⁸⁷ İnsanların üzerine hiç düşünmeden bilinçlerinde taşıdıkları, bilinç durumlarına 'adet' der Bookchin. Bu en özne olan, en keyfi olan noktadır çünkü insan bilinci bu bilinç durumu için hiç de bilinçli düşünmemektedir. En üst nokta ise yukarıda değindiğimiz etik için ayrılmıştır. İnsan bilinci, etik ölçütlerin bilincini oluşturmak için, bilinci içinde rasyonel olarak düşünerek, bir bilinç düzeyine ulaşmıştır. Bu iki bilinç düzeyi arasına da ahlak yerleştğinde Bookchin skalası tamamlanmış olur. Tüm kavramların, adet-ahlak-etik sıralaması içinde bilincin içinde olduğu ve sıralamayı da bilincin, bilinçliliğinin oluşturduğunu yani her şeyin özne alanda olup bittiğini görmek pek zor olmasa gerektir.

İşte bu şekilde oluşturulmuş bir etikte, tüm maddi dünyayı ve bu maddi dünya içinde hareket eden, etkinlikte bulunan, onu değiştiren ve bu süreçte kendisi de nesnel olarak değişen insanı yani bildiğimiz tek bilinçli canlıyı anlamaya, değerlendirmeye ve yol göstermeye çalışır Bookchin. Bütün süreci özbilincin içinde kurar

186 a.g.y., s.78.

187 a.g.y., s.78.

ve bütün bunları özbilinç yapıyorsa özbilinç nasıl kuruluyor sorusuna da, doğanın içindeki öznellikle kuruluyor diyerek cevap verir. Sonra da doğanın içindeki bu öznenliğin, teleolojik, ereksel bir hale bürünen yapısıyla bizi barıştırmaya uğraşır.

Tarihin ve Toplumun Hareketinin Bilimdışılığı

*“Ekonomik ‘altyapı’ kültüre, kültürel bir ‘altyapı’nın ekonomiye dayanak oluşturmamasından daha fazla bir dayanak oluşturmaz. Aslında, ‘üstyapı’ ve ‘altyapı’ terimleri bu kitaba yayılmış olan bakış açısına yabancıdır. İndirgemeci ve basit olan bu terimler, gerçekliğe ilişkin naif görüşler... yansıtma eğilimindedir”.*¹⁸⁸ Bookchin bu basit indirgemeden kurtularak, toplumsal hareketin dinamiklerini şu şekilde okur: *“Kapitalizm öncesi tarih bir şey gösterdiyse, o da, erkeklerin ve kadınların erdem, adalet ve özgürlüğü merkez alan, kolaylıkla maddi çıkarlar ve toplumsal statüyle açıklanamayan inançlar uğruna hayatlarından vazgeçmek de dahil olmak üzere olağanüstü fedakarlıklar yaptıklarıdır”.* Toplumsal hareketleri, basit indirgemeci altyapı-üstyapı kategorileri içinde görmek yerine, tek tek erkek ve kadınların erdemli davranışlarında görmek yeğlenmektedir. Erdemin, özgürlük aşkının, adalet duygusunun, çok açıklayıcı olduğunu düşündüğü öznel zemininde, açıklık kazanamamış maddi çıkar dediği toplumun üretim şekli ve ilişkileriyle, toplumsal statü dediği sınıfların nesnellğine yer yoktur Bookchin için. Devamında bu düşüncesini pekiştirir, *“devrimci halk hareketlerinin tarihi; hepsi de dinsel, ulusal ve toplumsal ideallerin yüz milyonlarca insanı inanılmaz kahramanlık eylemlerine yöneltme gücüne tanıklık eder. Onları, ‘esasen’ bilincinde olmadıkları ‘ekonomik etkenlerin’ -tarihin gizli ‘ekonomik’ diyalektiğinin- zorladığını söylemek, insani sorunlardaki varlıkları ya da otoriteleri henüz kanıtlanmamışken bu*

etkenlerin fiilen hakim olduklarını varsaymak demektir”. Bookchin’in tarihsel dönüşümlerini, dinsel güdülere, ulusal ideallere kapılan bireylerin oluşturduğu çokluk ve bireylerin bu güdüler içinde gösterdikleri kahramanlıklar taşımaktadır.

Bookchin özellikle kapitalizm öncesi toplumların tüm hareket dinamiklerini erdemlerinden, özgürlük ve adalet duygularından aldığı söylerken, kapitalizm sonrası toplumlar için değişen nedir? Bookchin değişeni, kapitalizmin erdemleri yozlaştırmasında bulur; *“kapitalizm, tarihi bir ‘kıtlık duygusu’ ile lekeleyene ve onun ruhsuz rekabet bağımlılığını toplumsal gelişimin itici gücü haline getirene kadar, bu ideallerin çoğu kaba ekonomik çıkarlar biçiminde yozlaşmaya başlamamıştı”*.¹⁸⁹ Toplumların, kadın ve erkek bireylerinin taşıdığı etik arzular, kapitalizmin yozlaştırması ile sanki ekonomik ve sosyal sorunlarmış gibi görünmeye başlamışlar Bookchin’e göre. Bu yüzden kapitalizm öncesi toplumlarda Bookchin tam anlamı ile erdemler resmigeçidi görürken, kapitalizm sonrası ekonomik süreçlerin etkisi erdemleri gölgelemeye başlamıştır.

Bookchin’e göre bu görüngüye en çok kapılan Marks olmuştur. Bookchin, *“Marks bu yeni ekonomist ‘gerçekçilik’ ya da ‘materyalizm’ duygusuyla coştıysa da”* diyerek bu durumu saptadıktan sora şöyle söyler; *“bir uçta ‘ihtiyaçları fetişleştirmemiz’ ile diğer uçta etik anlam ve topluluk için duyduğumuz şiddetli arzu arasındaki çatışmada etkilenen bizler, kişisel ve toplumsal güçsüzlük duygumuzla devinimsizlik içinde dondurulmuş bir dünyanın şizofren ürünleri haline geldik. Gerçek yaşamdaki bu ayrıcalıklı hedeflerin uzaklığını açıklamaktan çok, hayal kırıklığına uğramış anlam ve topluluk itkilerimizin yerini almaya yarayan bir ‘tarihsel yasalar’ ya da ‘bilimsel sosyalizmler’ gizemciliği icat ettik”*.¹⁹⁰ Maddi ihtiyaçlar ile etik anlamın arasında donmuş olan

189 a.g.y., s.469.

190 a.g.y., s.469.

şizofren karakter aslında Bookchin'in ta kendisidir. Nesnel maddi dünya ile öznel düşünsel dünyayı ilişkilendirme sürecinin çabasına girmeyip, tüm dünyayı öznel düşünsel sürecin etik yapıları olarak kabul ettikten sonra, kapitalizmin dayattığını sandığı maddi nesnel düzlemin yeniden karşısına dikilivermesi, Bookchin'de şizofrenik donmaya neden olandır. Bookchin için, tarihsel yasalar ve bilimsel bir yaklaşım gerçek olamaz. Bookchin'in yegane gerçekliği, biricik kişilerin, etik değerleridir ki bunlarda bildiğiniz gibi alabildiğine öznel ve yasasızdır. Bu etik değerler, doğanın öznelliğine uygun düşükleri ölçüde doğru, iyi olan değerler ve ideallerdir. Etik değerlere hiçbir yasa hükmedemez ve bilimsel yaklaşımlara kapalıdırlar. Bookchin'in perspektifi böyle olunca, tarihsel ve toplumsal hareketin yasaları ya da bilimi, onun için anlamsız bir biçim halini almaktadır.

Bookchin, toplumsal hareketin yasalarını ve bilimini bu şekilde yok ettikten sonra önerisini oluşturur: *“Toplumsal gelişimin ondan kaynaklandığını söyleyebileceğimiz genelleşmiş bir ekonomik ve kültürel özellik bulunmuyorsa, toplumsal olgular konusunda düşünsel bir yönelime dayanak oluşturan hiçbir ‘toplumsal kural’ yoksa, toplumsal konumumuzu hangi koordinatlara göre ele alacağız? İnsan gelişimini aydınlatan en güçlü ve anlamlı bağlamın, özgürlükçü ve otoriter olan arasındaki ayrım olduğunu ileri sürüyorum. Bu terimlerden herhangi birinin tarih konusunda herhangi bir ereklilik duygusu ifade ettiğini ya da belirsizlik taşıdığını söylemiyorum. İnsanlık tarihinde Hegelci bir ‘Mutlak’a ya da Marksçı bir ‘Komünizm’e... karşılık gelen herhangi bir son nokta olup olmadığı bu genellemenin olumlayacağı ya da yadsıyacağı bir şey değildir”*.¹⁹¹ Bookchin herhangi bir bilim yoksa referans ancak, özgürlükçü ile otoriter arasındaki karşıtlıktan oluşur demektedir. Bilimden ve yasadan o denli uzaktır ki bu sözünü bile

191 a.g.y., s.469.

bir iddia olarak sunamaz. Özgürlük ve otorite ayrımının, gerçekliği oluşturan son nokta olması konusunda olumlu ya da olumsuz bir yorum yapamaz, çünkü böyle bir yorum bizi bir yasaya götürme riski taşır. Oysa Bookchin, öznenin tüm belirsizliği içinde kalarak, nesnel gerçekliği ifade edebildiğini sanmaktadır. Yasasız ve bilimsiz. Bu nedenle, idealist Hegel'in açıklaması ile materyalist Marks'ın açıklaması, Bookchin'e aynı eksende görünür. Her iki düşünüründe, somut evrensele dair sözleri ve bilimselliğe yönelen nesnellikleri Bookchin için aynı ve kabul edilemez olmaları anlamına gelmektedir.

Bookchin kendi kuramsal yaklaşımını açıklamayı şöyle sürdürür; *“aklın ‘kurallarını’ ele alırken, daha doğrusu yeni bir öznellik yaklaşımını biçimlendirirken belirleyici olan nokta, hiyerarşik bir biçimde oluşturulmuş piramit biçiminde bir deneyim düşüncesinden çok yaşamın verimliliğine, tamamlayıcılık erdemine, giderek zenginleşen deneyim mozaiğine ilişkin mantıksal imgeye dayanan, biyotik olarak çeşitlenmiş bir etik standardı ne derece ortaya çıkardığımızdır... yapmamız gereken tek şey, aklı... kişisel ve toplumsal bazda özgürleştirici olan etik yüklü bir duyarlılık haline getirmektir”*.¹⁹² Kurallar kelimesinin tırnak içinde oluşu dikkate değerdir. Bu tırnak içindeki kurallar bile hemen öznellik yaklaşımıyla düzeltilmiştir. Öznenin zedelenmesinden bu denli korkar Bookchin. Salt edilgen algıyla ve deneyimlerle elde edilen verilerin soyutlanmasına dayanan pozitivist metafiziği bile hiyerarşik biçimde oluşturulmuş deneyim piramidi olarak dışlar ve erdemlere, etiğe dayanan bir aklı önerir. Bookchin için yapmamız gereken tek şey aklımızı etik yüklü bir duyarlılık haline getirmektir.

Yasalardan ve kurallardan azade bir etiğe, erdeme dayanan ve bu dayanaklardan hareketle toplumun maddi yapısını belirlemesi görevini üstlenen akıl, dayanaklarının öznenin ve göreceliği

192 a.g.y., s.470.

eleştirilerine maruz kalacaktır. Bookchin açıklamalarının etiği, görece ve keyfi hale getirdiği eleştirilerine çözüm sunmak ister: “Bu özgürlükçü etiğin inşa edilebileceği bir zemin; beğeni ve soğuk araçsal etkililik gereksiniminin kaprislerine bağlı olmayan bir anlam duygusu sunan bir alan bulunmaktadır. Bütün ‘halk’, ‘ırk’, ‘değişmez diyalektik yasalar’ gibi saçmalıklar bir tarafa; doğada gizil bir tür amaçlılık, öznelliğe yol açan dereceli bir özörgütlenme gelişimi ve nihayet son derece gelişmiş insani biçimi içinde kendi üzerine düşünme yeteneği var görünüyor”.¹⁹³ Özgürlükçü etik kaçınılmaz olarak ahlaksal bir çağrının ötesine geçemiyor. Ancak bu özgürlükçü etiği, nesnellikle ilişkilendirmek Bookchin için hem düşünülemez bir şey hem de doğadan insana kadar takip ettiği o belirleyici öznelliğe ters düşmek anlamına gelir. Bookchin okuru olan fanilere, bu özgürlükçü etiğinin, kendi öznel aklının keyfi bir çıkarımı olmadığını göstermek ve özgürlükçü etiğin gerçek bir varlığının olduğunu ispat etmek noktasında şunları söylüyor: Bu özgürlükçü etiğin var olduğu bir zemin olarak, doğada var olan gizil bir tür amaçlılık, özörgütlenme gelişimi, insani biçimi içinde bir kendi üzerine düşünme yeteneği var görünüyor. Özgürlükçü etiğin gerçeklik kazandığı bir nesnel zemin var mı, sorusunun cevabı vardır olamıyor elbette. Ancak var görünüyor diyebiliyor. Öznenliğin şahidini bir başka öznellik üzerinde yaparken, başka bir seçeneği olmuyor Bookchin’in.

Bookchin şu hayali kuruyor; “varlığımızın kendisinin, insanbiçimcilik suçlamalarına katlanabilecek kendine özgü bir epistemoloji ve ontoloji –daha doğrusu, organizmanın tüm felsefesini- oluşturduğunu ileri sürmek çok mu hayalperestlik olur?”.¹⁹⁴ Bizi epistemolojik ile ontolojik ayırım içinde bir düşünce dünyasına hapseden günümüz pozitivist

193 a.g.y., s.471.

194 a.g.y., s.471.

kuramıdır. Epistemolojik ve ontolojik birliği daha doğrusu böyle bir ayrımın oluşmadığı düşünsel yapıyı bırakınız Marks'da, Hegel'de bile bulabiliriz. Varlığın bilgisinin oluşma biçimleri ile aklın bilme süreçlerinin bilgisinin birbirinden ayrılması düşünülemez. Ancak bu birliği oluşturabilmenin koşulu, bilincin biçimlerinin, bilincin dışındaki maddi dünyanın bilgisinin biçimleri ile ayrı hamurdan geldiğini görebilmekten geçer.

İnsan bir bilinç olarak doğa karşısında konumlandırıldığında, elbette maddi doğanın bilgisinin biçimleri ile insanın bilincinin biçimleri aynı kaynaktan gelemez. Çünkü daha başlangıçta bu iki yapı ayrılık ve karşıtlıkları üzerinden konumlandırılmışlardır. Günümüzde yaygın bir kabul gören 'pozitif' bilimlerin bilgisi ile bilmenin oluşması süreci yani bilmenin bilgisi, ayrı alanlar olarak görülmelerinin yanında bu alanların yöntemlerinin bile ayrı olduğu söylenmektedir. Öyle ki, çelişkiyi içeren diyalektik yöntem epistemolojik alana layık görülürken, ontolojik alana ise tutarlı bir formel yöntem gerekli görülmektedir. Hata, *Doğanın Diyalektiği* kitabında Engels'in, diyalektiği, 'pozitif' bilimleri içeren bir incelemenin yöntemi yapması sıkça eleştirilmektedir.

Daha önce değindiğimiz, algının edilgen bir dış bakış olarak değerlendirilmesi, bilincin, dışındaki doğaya edilgen bir soyut kavramlaştırma eylemi içinde görülmesi, bilinç ile madde arasında bir duvar örür. Bu öyle bir duvardır ki, bilinçli algı, dışındaki maddi dünyayı ancak kendi işleyiş şemaları içinde kırılıma uğratarak algılayan ve bilinç, bu algılara yaslanarak dış dünyanın 'kendine göre' bir imgesini oluşturan süreçler olarak okunur. Bu tarif biçiminden görebileceğiniz gibi, dış dünyanın gerçekliği ve işleyiş yasalarıyla, bilincin dış gerçekliğin imgeleri ve bu imgeleri oluşturma süreçleri asla aynı olamaz. Bu ayrılığın en çıplak biçimi, ontoloji ve epistemolojinin günümüz anlayışı içinde edindikleri yerlerden görülebilir.

Dışındaki gerçekliği ancak kendi bilinç biçimleri içinde gören ve dış gerçekliklerin bu bilinç biçimleri dışında ve ötesinde de biçimler içerebildiği yani bizim için olan kısımları haricinde, kendinde olan kısımlarının da var olduğu bu kuramsal düzlem bize Kant'ı çağrıştıracaktır.

Bir canlının toplumsal olarak yaşamsal faaliyeti içinde, yani maddi dünyanın yapısını değiştirmesi ve bu değişim içinde kendisinin de değişmesi süreci içinde incelenen bir bilincin, maddi dünyadan ayrı bilinç biçimleri oluşturamayacağı görülecektir. Dışındaki nesnelere dönük algısında, salt bir dış nesne değil, o nesnenin değiştirilmesi sırasında bırakılmış bir nevi izler olarak, bilinç biçimlerini de görmek, etken bir algıyı tarif edecektir. Bilincin kavram ve kategorilerinin, maddi dünyada yaşamsal etkinliği içindeki canlının etkinlik şeklinin, bilinç bileşeninin biçimleri olduğunu bilmek ve bu biçimlerin metafizik bir alandan gelmediğini anlamak, ontoloji ile epistemolojinin kaba ayrımının anlamsız olduğunu görmek anlamına gelir.

Şimdi Bookchin'in sorusuna dönersek; bilinç ile bilinç dışı doğanın karşılıklı konumlarına katılırken, algı ve deneyimlerimizi tam bir edilginlik perspektifi ile oluştururken, bilincin biçimlerini etik ve erdemlere dayandırırken yani dışındaki doğaya bakan ve anlayan insanın bu bakışını erdemli yapmasını dilemek ve önermekten başka bir çözümleme düzlemine çıkamamışken, epistemoloji ve ontolojiyi 'varlığımızın kendisinde' olan bir felsefi birlik olarak düşünmek elbette ki çok hayalperestlik olacaktır.

Bookchin, yanlış bir hayalle birleştirilebileceğini düşündüğü, epistemoloji ve ontoloji önünde hemen oluşan sorunlarla yüzleşmek durumunda kalır. İnsan öznel etkinliğinin kaynağı olarak gösterilen ve doğadan dolayimsız olarak insana geçtiği öne sürülen öznel-lik, maddi doğada bu insan dışı bulunuşu ile bir teleolojiyi ifade etmeyecek midir? Bookchin teleoloji sorununu da yeni bir tanımla

aşmaya çalışır; “biz teleolojiyi potansiyelin gerçekleşmesi olarak, daha kesin olarak söylenirse bir fenomenin tesadüf ve belirsizliğin varlığına yer bırakacak biçimde gerçekleşme yönündeki içkin çabasının bir sonucu olarak görüyoruz”.¹⁹⁵ Teleolojiden sıyrılmak istenirken, pozitivistin raslansallık açıklamalarına karşı çıkmadan, onlara sadece bir içkin çaba eklemekle sorun çözülmeye çalışılmaktadır. Aslında söylediği, metafizik bir pozitivist yönteme yer bırakacak biçimde sürece eklenen ‘içkin çaba’ olmaktadır.

Bookchin bitirirken, kendi kuramsal sürecinin bir cümlelik özetini verir: “Son olarak, atomdan küçük zerrecikleri evrim sürecinde bizim insanlar adını verdiğimiz, şu bilinçli, kendi üzerine düşünen yaşam formlarına yükselten, giderek artan karmaşıklık ve çeşitlilikten yola çıktığımızda; tözün kendi içinde, geniş biçimde kavranan bir telos’un ve sonunda akli ve zekayı oluşturan gizli bir öznelliğin olduğu konusunda spekülasyonlar yapmaktan kendimizi alamayız”.¹⁹⁶ Bookchin, inorganik ve organik evrimin tüm süreçleri sonucunda karşılaştığımız bilinçli canlının ve bilincin açıklamasında, doğada var olan ‘gizli bir öznelliğin’, insan bilincinin kaynağını oluşturması dışında bir şey göremez. Doğal bir erek, bir töz olarak öznellik, bilinçli canlı olarak insanda kendini gerçekleştirilmektedir. Böyle bir tespit elbette hiçbir bilimsel açıklamaya yer bırakmayacağı için, sözlerinin spekülasyon yapma isteğinden öte olmadığını söylemek durumunda kalır.

“Bu nedenle doğa incelememiz... özevrimci bir model, deyim yerindeyse örtük olarak etik olan bir ‘çekirdek’ sergiler. Karşılıklılık, özgürlük ve öznellik tamamen insan değerleri ya da kaygıları değildir tohum halinde de olsa, kendilerini harekete geçirmesi için Aristotelesçi bir Tanrıya ya da kendilerine hayat vermesi için Hegelci bir Tin’e gerek

195 a.g.y., s.472.

196 a.g.y., s.483.

duymayan daha geniş kozmik ve organik süreçlerde de görülürler".¹⁹⁷ Bookchin, doğa incelemesi ile ulaştığı 'etik çekirdeğe' yaslanır. Etik çekirdekten referans alan ve kendileri de birer öznel kavram olan karşılıklılık, özgürlük, bu halleri ile tam bir insani değer halindedirler. Değerlerin, gerçek olduklarını iddia etmek için onları bir tanrıya ya da aşkın bir yapıya yaslamak gerekir. Aksi takdirde bu değerlerin gerçeklinin, keyfinizin ürünü olduğu gözükcektir. Bookchin, Aristoteles ve Hegel'in de değerler üzerinden hareket ettiğini düşünür ve bu sundukları değerlere 'tanrı' ya da 'tin' referanslarını verdiklerini sanır. Aristoteles'in tanrısı da Hegel'in tini de, Bookchin'in naif düşünsel yapısının algılayabileceğinden çok daha geniştir. Tanrı, tin gibi kavramlar, Bookchin'in var olmasını saçma bulduğu, bilincimizin 'somut evrensel' kavramlarının nasıl mümkün olabildiği tartışması içinde yer alırlar ve Bookchin'in sandığı işlevi görmezler. Zaten dediğimiz gibi bu düşünürlerin insanlara, Bookchin gibi bir değerler sistemi sunup, ikna olmalarını beklemek diye bir kaygıları da yoktur.

Bookchin ise sunduğu değerler sistemine, etik belirleyicilere ikna etmek için tanrıyı sunmasına gerek olmadığını, bunun yerine aşkın bir söylem olarak ' kozmik ve organik ' demenin yeterli olacağını düşünmektedir. Bu, tanrı inancını aşamamış küçük burjuva bir entellektüelin, tanrıdan emin olamaması sebebiyle, çözümünü evrende var olan mistik bir enerjiye havale etmesinden hiçbir fark göstermez. Etik değerlerin gerçekliğine inanmanız beklenir, şüphelenenlere de ' kozmik ve organik süreçler ' mistik şahitler olarak sunulur.

Aristoteles ve Hegel gibi Marks da bırakınız etik değerler tarif etmeyi, düşüncenin salt soyut genellerle oluşamayacağını görmüş ve kavramlarımızın somut evrenseller olarak gerçekliği nasıl oluşturabildiği üzerine tartışmışlardır. İnsan bilincinin kavram ve kategorilerinin, sadece insana ait genel soyutlamalar olmadıkları, tüm

197 a.g.y., s.483.

insanlar yok olursa yok olacakları ancak insanlar var oldukça da insan bilincinin içsel soyut imgeleri olmadıkları, bilincin kavramlarının soyut oldukları denli somut ve evrensel oldukları Marks'ın çalışmalarının merkezini oluşturur. Marks kuramsal zeminini oluşturan diyalektik tarihsel materyalizmi, kendi çalışma alanı olan ekonomi politikte bizlere sunmuştur. İnsan bilincinin, dışında gerçekleşen ekonomik ve sosyal aktiviteyi genelleyerek ve soyutlayarak 'değer', 'para', 'meta' gibi ekonomi politik kategorileri oluşturmadığını, bu kategorilerin nesnel, somut ve evrensel olduklarını göstermiştir.

Sonuç, Bookchin Kuramının Bastığı Zemin

Bookchin, burjuva kuramsal zeminde durur. Burjuva kuramsal yapısının tüm belirlenimlerini kabul eder. Kendisi bu zemini eleştirerek terk ettiğini düşünürken, eleştirisi ise sadece, bu kuramsal zeminin ahlaksal reformlara tabi tutulması yönünden öteye geçmez. Burjuva düşünsel yapısının tüm unsurlarını reddeder görünürken, bu düşünsel yapıyı oluşturan ana kuramsal kabullerin tümüne, bazen gönülsüzce gözükse de katılmadan edemez. Çünkü bu kuramsal yapının pozitivist metafizik yapısının dışında bir yapı ve yöntem tanımaz. Dolayısıyla içinde bulunduğumuz kapitalist dünya, kendi kuramsal düzeni içinde kalan Bookchin düşüncesi ekseninde ne gerçekliği içinde değerlendirilip anlaşılabilir ne de ona karşı yıkıcı bir eleştirel mücadele yürütüle bilinir. Burjuva kuramı aşmayan bu düşünce şekli ancak, daha iyi, daha insani, daha ekolojik, daha özgür, daha etik vb. bir kapitalist dünya içinde kalmaya ne yazık ki mahkum olacaktır.

Yazı boyunca Bookchin düşüncesinin temel olarak metafizik bir pozitivistmin içinde kaldığını ve içinde bulunduğu bu zemini de ancak öznel idealist bir perspektiften kısmen eleştirdiğini göstermeye çalıştık. Şimdi bazı başlıklar halinde burjuva kuramsal zemini ve bunun Bookchin'le örtüşmesini kısaca gözden geçirelim.

Marks *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı* kitabında, feodal

sistemin dağılması ve kapitalist sistemin gelişmesinin ürünü olan 18.yy bireyine, burjuvazinin “varoluşu geçmişe uzanan bir ideal olarak” görüldüğünü söyler. Devamında “onlar, bunda bir tarihsel sonuç değil, tarihin bir çıkış noktasını görmektedirler, çünkü onlar, bu bireyi, kökeni tarihte olan olarak değil ama doğa tarafından konumlandırılmış olarak insan doğası kavramlarına uygun doğal birey olarak değerlendirmektedirler. Bu yanılsamayı, şimdiye kadar her yeni çağ paylaşmıştır”¹⁹⁸ der.

Bookchin de, insan doğasını, doğada bulunan ve evrimsel süreçle insanda gerçekleşen doğal bir öznellik olarak tespit eder. İnsan doğası öylesine belirleyicidir ki, insanlığın etik değerlerinin kaynağı ve gerçekliğinin teminatıdır. Bu şekilde insan doğası, doğanın bir ürünü olarak tam anlamı ile tarihsel ve toplumsal alandan soyutlanmıştır. Her ne kadar Bookchin, insanlık için çok kapsamlı tarihsel süreçleri açıklamasına katmaya çalışsa da son erimde insan doğasının ve onun gerçekliğinin kaynağı doğal öznellik içinde kalmaktan kaçamaz. Bu durumda bir çelişki olarak, tarihten soyutlanmış bir insan doğası açıklanmasının, olabildiği kadar tarihsel örneklerle kurulmaya çalışıldığı çabası görülür. Bookchin, salt bir öznellik ile oluşturduğu düşüncesini, kendi aklının kuruntusu olmaktan kurtarmak için tüm tarihsel süreci şahitliğe çağırır. Ancak tarihin nesnellğine bu şahitliği, kendi öznel okumasının diliyle yaptırmak ister.

Doğanın karşısında konumlanmış bir insan kavramlaştırması burjuvaziye aittir. Diyalektik materyalist düşünce, doğanın içinde kendi yaşamsal etkinliğini toplumsal olarak sürdüren ve kendini yeniden üreten bir insandan bahseder. Bu insanın bilinç biçimleri bu maddi etkinliği içinde oluşur, değişir ve gelişir. Diyalektik materyalizm, bilinci ve bilinçli insanı doğadan kopuk ve onunla karşılıklı bir düşmanlık içine koyamaz. Yaşam savaşı ya da doğaya karşı

198 Marx, Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 2011, s. 238.

savaş terimleri, yaşama etkinliğinin gerektirdiği doğal değişimlerin mücadelesi ekseninde sarf edilir.

Burjuva kuram ise, oluşmuş bir bilincin, dışındaki doğayı kendi ihtiyaçları ekseninde dışsal olarak değiştirmesi, dönüştürmesi ekseninde değerlendirir süreci. Burjuva için, bilinç ve bilinçli insan doğaya rağmen varolmaktadırlar ve bilincin maddi dünya ile ilişkisi ancak dışsal bir müdahale ilişkisidir. Burjuva doğada varoluşunun koşulunu görmez, egemenlik kurması gereken alan görür.

Caudwell'in sözlerinin genel bir ifadesiyle söylersek, doğaya egemen olmak, komünist için, kendisini biyolojik kodları dışında toplumsal olarak üretebileceği koşulları doğada yaratabilmek anlamına gelir. Burjuva için doğaya egemen olmak ise, burjuva üretim sürecine, doğanın tüm kaynaklarını katıp dönüştürmek anlamına gelir. Caudwell burjuva yanılığının aşamalarını şöyle ifade eder *“burjuva gelişmesinin ilk aşamasında çevreyi kendi aleti olarak görür. İkinci aşamada çevre yoktur ya da bilinemezdir”* devamında *“burjuva, toplumun çevreyi değiştirmekteki başarısını, toplumsal yasaların sonucu olarak değil özgür bireysel zihinlerin sonucu, bireysel isteğin başarısı olarak görür”*.¹⁹⁹

Bookchin de doğanın karşısında konumlanmış bir bilinç görmektedir. Zaten tüm çabası bu konumlanmayı etik ve ekolojik bir birliğe dönüştürme mücadelesidir. Birinci doğa dünyayı, ikinci doğa dünya karşısında konumlanmış bir bilinç olarak insanı ve bu ikisinin bileşkesi de, doğaya ait öznellik ve gene doğaya ait evrimsel bilinç tanımlarıyla oluşturulmuş birliği tarif eder. Metafizik pozitivizmin, doğa karşısında bilinç olarak sunduğu zeminden başka bir çözümlemenin olamayacağından öylesine emindir ki Bookchin, bu zemindeki ayrılığı yok etme çabasının bırakınız bir sonuç üretmediğini, düpedüz

199 Christopher Caudwell, Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler, çev.Müge Gürsoy Sökmen, Ali Bucak, metis Yayınları, İstanbul, 2015, s.332.333.

özel idealist bir perspektife savrulduğunun bile ayırında olmaz. Bookchin büyük bir çabayla, burjuva kuramının ayrı konumlandırıldığı madde ve bilinci, bu konumlarını veri kabul etme yanlılığına düşerek birleştirmeye çalışır. Bu burjuva yanlılıkları, genel doğrular olarak alıp eleştirdiği için, çevreyi aletimiz olarak görmemeliyiz gibi sözleri, bu bakışın zemininde sarf eder ve sonuçta da çok daha büyük bir yanlılığın içine düşer haliyle.

Caudwell, burjuva kuramsal zemini açıklarken şöyle söyler; *“Burjuva zihinde her zaman bir altın çağın, kurumların yoldan çıkarıldığı tümüyle kusursuz insan efsanesi vardır. Ne yazık ki insan kurumlar yokken iyi olmak bir yana, kötü bile değildir. Artık insan değildir, iyi ya da kötü değil bilinçsiz bir hayvandır”*.²⁰⁰ Devamında *“burjuva devrimi yanlıgılı bir özgürlük yaratmıştır –insan iyi doğmuştur ve her yerde zincire vurulmuştur, onu kötü yapan kurumlardır”*.²⁰¹ Toplumsal varoluşu ve değişimlerini, insan zihninin genel gelişmesi ve dahası tercihleri ekseninde gören Bookchin için de geçerlidir bu saptama. İnsan toplumunu, öncelikle bilinçli insanın oluşması ve insan toplumunun değişim ve gelişimlerini bu bilinçli insanın gelişen, değişen tercihleri ve düşünceleri üzerinden açıklayan Bookchin de, o kaybettiğimiz doğal iyiliğimize çağrılar çıkarmaktadır. Tarihi ve toplumu belirleyen bir bireysel bilinç etkinliğinden bahseden burjuvazi ve Bookchin için, oluşan yanlılığın kaynağı elbette bireysel bilinçleri sınırlayan ve doğal akışını bozan kurumlar olmak zorundadır.

Oysa Marksist düşünce içinde, bilincin önceliği ile başlamak mümkün değildir. Bilinç, toplumsal olarak yaşamını üreten ve doğal kodlarının dışına taşarak bunu başarabilen canlının olmasıyla mümkündür. Bilinç, bu canlının yaşam etkinliğinin bir bileşeni olarak varolur, etkinliğin öncesinde değil. İlyenkov bilincin hem

200 a.g.y., s. 139.

201 a.g.y., s. 145.

toplumsallığını hem de etkinlikle ilişkisini şöyle ifade eder; “*bilinç, yalnızca birey... bireysel edimlerini başka kişilerin edimleriyle bağdaştırmak zorunda kaldığında... yalnızca kollektif olarak gerçekleştirilen yaşam etkinliği bağlamında ortaya çıkar*”.²⁰²

Bookchin için ise önsel olarak görülen bilinç ve oluşmuş olan bilincin bilinçli tercihleri, insan toplumunun kurumları ve bu kurumların tahakküm içeren yaklaşımları ile bozulmaktadır. İnsan toplumunu bozan tahakkümcü kurumlardan kurtulmanın ve bu sayede özgür düşüncelere, tercihlere ulaşmanın hayalini kurar Bookchin. Bu hayal, insan düşüncelerinin değişiminin, insan varoluşunun maddi yapısının değişimine neden olacağı hayalidir. Marks ise bu yanlışlığı düzeltir: “*İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır*”.²⁰³

Önemli bir nokta da Bookchin’in Marksizm olarak gördüğünün ve eleştirmeye çalıştığının aslında kaba materyalizm olmasıdır. Bu Bookchin’in bir eksikliği olsa da aslında Marksistlerin kuramsal derinliğinin olmamasının ve gerçekten birçok Marksist yazının mekanik materyalizmin içinde kalmasının da suçudur. Diyalektik materyalizmi, mekanik bir yansıma teorisi ekseninde kavrayan ve düşünce düzlemini ütöpik sosyalistlerin bilim dışı ama inanç yüklü duruşuyla vermeye çalışan kaba materyalistler, Marksizm’in diyalektik tarihsel materyalist kuramsal zeminini ifade etmemektedirler. Mekanik materyalizmin kaçınılmaz olarak, pozitivizmle ve metafizik yöntemle kurduğu kuramsal bağın teşhiri ve bilimsel diyalektik tarihsel materyalizm çözümlemelerinin hızla kurulmasının gereği açıkça görülmektedir.

Bookchin kuramını salt bir ahlak çağrısına indirgeyen şey, bolca

202 Evald İlyenkov, *İdealin Diyalektiği, Etkinlik ve Zihnin Kuruluşu*, çev. Siyaveş Azeri, Yordam Yayınları, İstanbul, 2020, s.148.

203 Marx, *Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 2011, s. 39

içerdiği etik, iyi, doğru vb. çağrılarından ötedir. Bu kavramlarla düşününen birçok düşünür vardır. Ancak bu düşünürleri Bookchin'den ayıran temel nitelikler, kuramlarının sınırlarını görebilmeleri ve temel bir sorun olarak madde-bilinç ilişkisini tartıştıkları gerçeğini kaçırmamalarıdır. Örneğin Bookchin'in de alıntılar yaptığı Fichte, Kant'ın ikiciliğini aşma çabasında, antinomiye “*bir ve aynı Benlik'in iki yarısı arasındaki çelişkide birleştirmiştir*”.²⁰⁴ Bu birleştirme ekseninde oluşturulan Benliğin “*iki kısmından bir tanesi, nesnellik uzay ve zaman yasalarıyla bilinçsiz bir biçimde nesnel imgeler dünyasını yaratırken, diğeri, bu dünyayı aşkın ülkünün gereklerinin ruhuna göre ve 'ahlaklılığın' şartlarına uygun olarak yeniden yapılandırır*”.²⁰⁵ Fichte'nin bu sözlerini, Bookchin kuramsal zemininden ayıran temel ise kategorilerden, antinomilere kadar düşünce dünyasının tartışmasının içindeki yapılara ayağını basma çabasıdır. Bookchin ise düşünce tarihinin içindeki neredeyse hiçbir kavramı tartışma konusu yapmadan, salt bir naif ahlak, iyilik, erdem çağrısı yapmaktadır.

Bookchin, kategorileri ya da onların antinomik varlıklarının gerçek kapsamını anlamaz. Bu yüzden kategorik zemini seçim yapacağımız bir zemine, antinomik varoluşun çelişkisini de bir olması gerekene indirger. Bu eksenle etik ve erdem gibi kavramlar dışında gizil güç gibi kavramları da birçok düşünürde görebiliriz. Ancak bu kavramlar, düşünce tarihindeki tartışmaların gerçek içeriğine ait olmaları sebebiyle, kullanıcıları tarafından yanlış ve öznel bir şekilde oluşturulmuş olsalar dahi, Bookchin kuramındaki mistik tarifi dışında kalabilmektedirler.

Bookchin'in çağcıl bir animizmi yeniden öne sürmek durumunda kalmasına da içinde bulunduğu burjuva düşünce zemini

204 Evald Vasilyeviç İlyenkov, Diyalektik Mantık, çev. Alper Birdal, Yazılama Yayınları, İstanbul, 2009, s. 107.

205 a.g.y., s. 107.

neden olmaktadır. Bilincin ve bilinçli etkinliğin, bireyin salt özgür iradesine ait olduğu yani nedenini, kendi öznel varoluşunda ve nasıl ya da neden yaptığı belirlenemeyen tercihlerinde bulduğu kabul edildiğinde, ilkel dünyanın animizminin bir çağcıl yansımasını yaratmak kaçınılmaz olmaktadır. Tahakkümü de özgürlüğü de insanın tercihlerinde ya da döneminin öznel inançlarının belirlenimlerinde aramak, doğası gereği kendini belirleyen bir bilinci ifade edecektir. Öznel tercih ve inançların nedeni, doğal bir varoluş olarak öznelliğin kendisi olmaktan öteye geçememektedir. Bu durumda doğanın, hem benliğin hem de bilincin etkinliğinin gizli sebebi olarak ifade edilmesi, bir animizm kavramını gerektirir. Bookchin'in organik toplumunun temeli bu animist anlayışa yaslanmak zorundadır. Burjuva düşüncesi, insan toplumunun doğal yasaları olarak gördüğü kapitalist kategoriler ile animizmden ayrılmışken, Bookchin kapitalizm eleştirisinde, burjuva düşüncesi içinde kalmanın bedelini animizme geri dönmek zorunda kalmakla öder.

Bookchin'in animizminin, burjuva düşüncesinden bile geri bir yaklaşım olduğunu, Caudwell'in animizm tanımında daha net bir şekilde görebiliriz. *“Animizm, ilkel insandaki, istemin özgürce belirleyen bir kendinde-neden olduğuna ve isteme eylemi sırasında kendisinin de belirlenmediğine ilişkin yanılsamadan ötürü, insan istemlerinin, tüm görüngülerin yeterli nedeni olarak doğaya mal edilmesinden başka bir şey değildir. Egemenlik kurmanın ya da işbölümünün olmadığı ilkel komünizmde, her bireyde kendi davranışlarını bir neden olarak özgürce belirleyen bir sistem varmış gibi görünür ve bu yüzden, anoloji yoluyla, kimsenin hükmetmediği, kendi isteklerine uyan ağaçların, taşların ve yıldızların, yararlı ve zararlı her türlü etkinliğinde de bu istemlerin aynı rolü oynadığı düşünülmüştür. Ama köle sahibi, köle ne kadar isterse istesin, kölenin etkinliklerine yol açanın kendi istemi değil, köle sahibinin istemi olduğunu iyi bilir. Bu yüzden köle sahibi animizmi bir*

ölçüde inceltir".²⁰⁶ Bu noktadan devralan burjuvazi için ise bireylerin, bireysel çıkarları çerçevesinde, özgür tercihlerinin yarattığı ortamın birleşiminin, doğal dünya düzenini ve yasalarını oluşturduğuna inanılır. Burjuva düşüncesi bu doğal yasaların yaygınlık kazanmamış olmakla birlikte tarih boyu hep olduğunu düşünür. Bireylerin özgür çıkarlarının peşinde verdikleri kararlarla oluşan toplumsal düzenin yaygınlık kazandığı zamanı ise kapitalizmin var oluşu olarak sap-
tarlar. Bu ekseninde burjuva, insanın özgür istemlerinin kaynağını, bireysel insanın özgür çıkarlarında ve düzeni de bu bireysel yarar-
ların peşinde koşan insanların özgür rekabetinde görür. Burjuvanın, incelmış bir animizmi yok ederek ulaştığı bu noktayı aşarak, bilimsel bir alana yönelmek yerine Bookchin, doğal, organik bir toplumun etkinliğinin kaynağı olarak yeniden inşa edilmiş bir animizme geri dönmektedir.

Bookchin'in hayat hikayesine biraz bakan herkes, onun, me-
kanik materyalist kuram içine hapsolmuş yapılarda ve örgütlerde sürdürmüş olduğu kararlı mücadele geçmişini görür. Sonrasında bu kaba materyalist düşünce içindeki yapılardan ayrılmış ve yeni bir perspektif oluşturmaya çalışmıştır. Bookchin, içinde bulundu-
ğu kaba materyalizmin yanlış kuramsal zemininden çıkmakta ne kadar haklı ise, bu zemini bilimsel diyalektik materyalist eleştiri ile gerçek bir marksizme dönüştürmek yerine, anarşizmin düşünsel çözümlemelerine dalmakta da o kadar haksızdır. Kapitalist toplu-
mu devrimci bir şekilde değiştirebilmek için, onu ve çelişkilerini tüm gerçekliği ile okuyabileceğimiz bir bilimsel kurama ihtiyacımız vardır. Aynı şekilde, kapitalist toplumun yerine kuracağımız yeni toplum da gerçek bir bilimsel bir kurama yaslanırsa yaşam bulup gelişebilir. Mekanik, kaba materyalist yorumlarla hesaplaşmış ve tam

206 Christopher Caudwell, *Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler*, çev.Müge Gürsoy Sökmen, Ali Bucak, metis Yayınları, İstanbul, 2015, s. 264.

anlamı ile Marks'ın bilimsel söylemine uygun bir diyalektik tarihsel materyalizm, ihtiyacımız olan kuramdır. Bu yeni bir toplum inşasına aday her devrimcinin tercihi değil zorunluluğudur. Bu zorunluluğu görememek, Bookchin'in naif, şiirsel, metafizik, mistik, ahlakçı yolundan ilerlemek ne yazık ki büyük bir hatadır.

Bookchin Kuramının Marksist Eleştirisi

Alper Öztaş

"Özgürlükçü sosyalist" bir temelde "ekolojik bir toplum" yaratma iddiasında olan Bookchin kuramı, "diyalektik doğalcılık" olarak adlandırdığı yöntemi üzerinden Marksizmi de eleştirerek düşünce alanımıza girdi. Kürt özgürlük hareketinin sahiplenmesi ile Bookchin kuramı daha da yoğun olarak tartışılır oldu. Bu kısa kitapta, Bookchin kuramının temelleri, Marksizmin bilimsel referansı ile eleştirilmektedir. Kuramsal bir tartışmanın önü açılırken hem Bookchin'in yanlıgısı serimlenmeye hem de Marksist kuram, kaba materyalizm örtüsünden sıyrıp kullanılmaya çalışılmıştır.

Yeni bir toplumsal kuruluş, Bookchin'in söylediği gibi, "hiyerarşinin" ortaya çıkmasıyla başlayan "özgürlük-tahakküm" çatışmasının içinde devinen bir mücadelenin eseri olmayıp, "üretimin gelişmesindeki belli tarihsel evrelere bağlı olarak" oluşan sınıfların savaşımları içinde verilen mücadelenin eseri olacaktır. Kitapta, Bookchin'in, kuramını oluştururken ayağını bastığı bu düşünsel zeminin yanlışlığının açıklanması ve diyalektik tarihsel materyalizm ekseninde doğru kuramsal perspektifin kurulması amaçlanmıştır.



dorukyayinlari.com
@dorukyayinlari

