

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>



METE AKBABA

EVE DÖNEN DÜŞÜNCE

TOPLUM-DOĞA İLİŞKİSİNİN TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜ

RUNİK
KİTAP

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

EVE DÖNEN DÜŞÜNCE
Toplum-Doğa İlişkisinin Tarihsel Dönüşümü

Mete Akbaba

RUNİK KİTAP

No: 37 |

EVE DÖNEN DÜŞÜNCE

Mete Akbaba

GENEL YAYIN YÖNETMENİ

Kadir Yılmaz

EDİTÖR

Erkal Ünal

SON OKUMA

Mustafa Kara

KAPAK TASARIM

Şevket Dönmezoğlu

SAYFA DÜZENİ

Oğuz Yılmaz

BASIM VE CİLT

Repar Dijital Matbaası

BASKI

Kasım 2020 - 1. Basım

ISBN

978-625-7757-16-4

SERTİFİKA NO

40675

*Runik Kitap, Repar Tasarım
Matbaa ve Reklamcılık
Ticaret Limited Şirketi'nin
tescilli markasıdır.*

*Mimar Sinan Mah.,
Selami Ali Efendi Cad., No: 5
34672 Üsküdar/İstanbul
Tel: 0 (212) 522 48 45*

*© Bu kitabın tüm hakları saklıdır.
Tanıtım amaçlı, kısa alıntılar dışında
metin ya da görseller yayınevinin izni
olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.*

EVE DÖNEN DÜŞÜNCE
Toplum-Doğa İlişkisinin Tarihsel Dönüşümü

Mete Akbaba

RUNİK
KİTAP

Mete Akbaba

ODTÜ Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisansını Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde doktora çalışmalarına devam etmektedir.

“Bize burada, akıllı sorulara verilecek basit yanıtlarla dünyayı betimleme hatta açıklama öğretiliyordu. Öyle ki dünya, varlığı içinde ölü ve atıldı, en doğru biçimde diyagram kullanarak açıklanıp ortaya konan, oldukça basit kurallar yönetiyordu onu. Bizden deneyler yapmamız, hipotezler formüle etmemiz, doğrulamalarda bulunmamız talep ediliyordu. Yardımı sayesinde dünyanın tüm düzenini mükemmel bir biçimde betimleyebileceğimiz -hani yüzde doksanın, yüzde beşten daha önemli olduğu- o istatistiksel gizem içinde sürükleniyorduk.”

Koşucular, Olga Tokarczuk

İnsan bir süreliğine susmalı ve oluşan sessizlikte başka bir öykü anlatıcısının -bir balık, yusufçuk, sansar veya bambunun, bir kedi, orkide veya çakıltaşının- sesine kulak vermeli. Arıların roman yazmadığını, örneğin, nereden biliyoruz? Tek bir bal peteğini bile okuduk mu? Veya balıklardan başlayalım. Evrimin nasıl da büyük bir bölümü balıkların sessizliğinde kilitli duruyor, bizden önceki tüm o asırlar boyunca nasıl da çok bilgi biriktirmişler!”

Hüznün Fiziği, Georgi Gospodinov

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	9
ÖNSÖZ	11
1. GİRİŞ: DEĞİŞEN İNSAN DOĞASI YA DA İNSANIN DOĞA ANLAYIŞI	15
2. DOĞAL HUKUK: TOPLUM DÜŞÜNCESİNİN DOĞADAN AYRILIŞI	21
2.1. Doğal Hukukun Karakteristikleri	21
2.2. Klasik Doğal Hukuk: Aristoteles ve Aquinas.....	26
2.3. Teorik Topluma Doğru Modern Doğal Hukuk: Hobbes, Locke ve Spinoza.....	56
3. ÜTOPYA: HAYALİ DOĞADA MAKİNE-TOPLUM DÜŞÜ	97
4. DOĞASIZ TOPLUMUN BİLİMİ	107
4.1. Antropomorfizm Olarak Modern Toplum Düşüncesi	107
4.2. Toplumun Kanunlarını Yazmak: Comte, Durkheim ve Tarde ...	117
4.3. Foucault'nun "Disiplin" Eleştirisi	142
5. EKOLOJİ İLE TOPLUMU DÜŞÜNMEK	157
5.1. Ekolojik Düşünce	157
5.2. Derin Ekoloji.....	159
5.3. Ekofeminizm	165
5.4. Ekososyalist Bir Manifesto	171
5.5. Toplumsal Ekoloji: Diyalektik Natüralizm ve Etik.....	176
5.6. Toplumsal Ekoloji: Hiyerarşi, Özgürlük, Adalet ve Teknik	185
6. SONUÇ: EKOLOJİ VE EKONOMİ.....	207
KAYNAKÇA.....	217
DİZİN.....	227

TEŞEKKÜR

Bu dosya etik sorusu etrafında gelişen okumalarımın sonucu olarak şekillendi. Çoğu zaman keyif verici, yıllara yayılmış olduğu için kimi zaman da bıktırıcı okumalar yapabilmemde payı olan özgürleştirici eğitimcilere teşekkür etmek istiyorum. Okumanın formel bir süreç olmayıp, katmanlara sahip bitimsiz bir an olduğunu fark etmeme yardımcı olan hocalarım Halit Balkaya, Necati Polat ve Güneş Ayas'a teşekkür ederim. Merakımı ciddiye almam için beni her zaman destekleyen öğretmen Zöhre Akbaba ve psikolojik danışman Sırrı Akbaba'ya teşekkür ederim. Bu kişilerin alışlageldik öğretmen/hoca tiplerine uymadıklarının farkındayım. Toplumun talep ettiği kalıplara uyarak kurumlar için yeterli bireyler olabilecekken, bu ikiyüzlülüğü aşmaya çalışmış ve öğrencilerini köreltmemişlerdir. Öğrenmenin kalıpsız bir şey olduğunu anlayıp kurumların körelterek eşitleme işleminden kaçabildiysem bunu tek başıma gerçekleştirmediğimi itiraf edebilirim. Eşitsizlerin eşitliğinde buluşacağımız organik bir gelecek umuduyla yazdığım bu dosyanın kitaplaşmasına imkân tanıyan Runik Kitap'a ve editöryal ekibine teşekkür ederim. Son olarak hataların bana ait olduğunu belirtmek isterim.

Ekim, 2020
Küçükyalı, İstanbul

ÖNSÖZ

Bir yumak yere düşüyor. Yuvarlanması son bulunca farklı ellerden çıktığı belli düğümlere, bazen birbirine çok benzeyen bazen de uyumsuz renklere sahip olduğunu fark ediyoruz. Yumağın farklı iplerin bir araya gelmesiyle oluştuğunu anlıyoruz. Ona isim verecek en uzun ipi arıyoruz. Sonunda bu ipi bulduğumuzda artık bir yumağa sahip değiliz. Elimizde yalnızca uzun bir ip kalmıştır. Tekrar yumak yapmak için, farklı türden ve renkten ipleri, çeşitli düğümlerle toparlamamız gerekecek. Şimdi düğümlerin, renklerin nasıl birbirine dolandığını yani ilk halini hatırlatacak bir tarife ihtiyacımız var.

Giriş bölümünde “toplum düşüncesi” yumağını yere atıp, tarih ve felsefe zeminlerindeki hareketlerini izliyoruz. Doğal hukuk, ütopya ve sosyal bilimler bölümlerinde yumağın düğümlerini, renklerini ve türlerini ayırt etmeye çalışırken, ona isim veren en uzun ipin yani “toplum düşüncesi”nin dönemsel ve bağlamsal farklılıklarının nedenlerini anlamaya çalışıyoruz. En uzun ipin etrafını saran diğer iplerle ve atılan düğümlerle yumağın anlamlı bir şekilde var olabileceğini fark ediyoruz. Ahlâk, etik, olan-olmalı, hukuk, haklar, eğitim, teori-pratik, uzmanlaşma, teknik, nomos, telos, teknoloji, yönetim, insanmerkezcilik, insanbiçimcilik, teori-pratik, egemenlik, kölelik, feodalite, burjuvazi, kapitalizm gibi iplere ve zamanlarının ustalarının düğümlerine göre en uzun ipin -dolayısıyla adının- toplum düşüncesi olduğunu bağlamsal duyarlılıkla anlıyoruz.

Günümüzde ipler ayrılmış, sınıflandırılmış, her biri ustasının elinde en ince ayrıntısına kadar biliniyor. Bu aşıkârlıkta toplum düşüncesini uzmanlıklar ve disiplinler üzerinden okumanın konforuna sahibiz: En uzun ip ve onun etrafındaki birkaç ip ve birkaç düğüm yeterli. Ekonomi bilen biri, siyaset bilen biri, sağlık bilen biri ve diğer uzmanlar, her biri elindeki ip ile toplumu açık-

layabilir fakat bu ipi uzmanlıklar üzerinden kavramamız bütüncül bir perspektif sunmuyor; uzmanlar yumağın ilk haline dair bilgileri yokmuş gibi davranıyor. Diğer taraftan bugün bütüncül düşünceden anladığımız, disiplinlerden dışlanan “holistik” tasavvurlar bildiğimiz gibi mistisizmin pençesinde ve büyük bir pazarı var. Özellikle refah seviyesi yükseldikçe naif çevrecilik, temelsiz hümanizm gibi çeşitli formlarla kendini gösteriyor. Öte yandan, uzmanlar da -niyet edilmemiş bir sonuç olarak- evrimsel gerçekliğin toplumsal gelişimini görünmez kılarak, yabancılaşmayı meşrulaştırıyor; kişiyi kişisel gelişime, hayatı kariyere, dünya görüşlerini yaşam tarzına indirgeyerek toplumun ne olduğu ve daha önemlisi ne “olmalı” sorularını gereksiz buluyor.

Hepimiz toplum düşüncesi ipi ile bir şeyler öğretiliriz fakat bütüncül olanı hedeflemeyen disiplicilik, krizleri sıradanlaştıran toplum düşüncesini yeniden üretiyor. Bu yaklaşım, sistemci-kimi zaman karşı-sistemci olarak sistemci- semptomlar toplamı olan toplum tasarımları üzerinde çalışıyor. Bu bağlamda kavramsallaştırılan toplum “son kertede” bilimciliğe, mistisizme veya gündelik politikalardan bildiğimiz ideolojik araçsallaşmaya neden olduğu için, öncelikle elimizdeki en uzun ipin bilincinde olarak, yumaklaşmayı tanımamız, onun nasıl dönüştüğünü anlamamız, bu farklı iplerin ve düğümlerin neden ve nasıl toplum düşüncesi yumağında bir arada olabildiklerini anlamamız gerekiyor. Bu metin tabii olarak bütün ipleri ve renkleri anlamayı iddia etmiyor, toplum düşüncesinin belli başlı karakteristiklerini anlamaya çalışıyor. Modern öncesi dönem Aristoteles ve Thomas Aquinas ile, erken modern dönem Hobbes, Locke, Spinoza ve More ile tartışılırken, bu kişilerin dönemleri açıklamada yeterli olduğu iddia edilmiyor; dönemlerinin karakteristiklerini ortaya koyan düşünürler olması nedeniyle başvuruluyor. Böylelikle toplum düşüncesinin evrimini anlamak için doğa-toplum ilişkisini tarihsel bir sırada ve düşünsel bir zeminde kavramaya çalışıyoruz. Modern dönem toplum düşüncesini, toplum-biliminin kurucuları Comte, Durkheim ve Tarde’in teklifleri ile değerlendireceğiz. 19. yüzyılda disiplinleşen bir formasyonun hangi imkânları yakalarken, neleri feda ettiğini ve tarih anlayışını nasıl şekillendirdiğini “disiplin”in eleştirisiyle tartışacağız. Disiplin, toplum düşüncesini *sui generis* bir ip olarak değerlendirmemizi

ve ipten hareket etmemizi istiyor, böylelikle toplum -düşünce- den de özerkleşen- bir nesne haline geliyor; antropomorfizm (insanbiçimci) düşünce biçimi toplumu da buluyor.

Yumağın ne olduğunu anlatacak bir tasvire ihtiyacımız var. Bunu ekolojide bulacağız. Böylelikle ne disiplinci körleşmelere kapılacağız ne de bütüncül düşünce için pre-disiplinci, holistik gizemci, doğa-üstücü vb. indirgemelere mahal vereceğiz. Toplum düşüncesinin nesneleşmesi karşısında yumağın ilk haline ihtiyaç duyduğumuzda, bilimsel gerçekleri reddetmeden, disiplinci körleşmelerden alıkoyacak ekolojik yaklaşımlara başvuracağız. Evrimsel gelişimin bilincinde olan ekolojik toplum düşüncesi, kapitalist ekonominin belirleyiciliği karşısında toplumun nasıl olması gerektiğini teorik ve tarihsel olarak tartışma imkânını geri kazandıracaktır.

1. GİRİŞ: DEĞİŞEN İNSAN DOĞASI YA DA İNSANIN DOĞA ANLAYIŞI

Düşünce tarihinin en önemli yol ayrımlarından kabul edilen ve Descartes'la tarihlendirilen felsefi kırılma, bıçakla kesilmiş gibi ortaya çıkmadı. Descartesçi özne, insan-merkezci özerk doğa anlayışıyla temellendirilmişti. Özerk doğa anlayışı ise Descartes'tan yüzyıllar önce dini kaygılarla şekillenmeye başlamış ve beklenmedik bir sonuç olarak yeni özerk alanlara imkân tanımıştır. Modern toplum düşüncesi feodal düzenin yerini şehirli düzenin alması ve ekonominin ahlâktan soyutlanabilmesi ile özerkleşirken, Kartezyen düalizm bu zemin üzerindeki toplumun nesnel açıklanmasına olanak tanıyordu (Taylor, 2014, s. 114-115). Öznenin felsefi ve toplumsal düzlemlerdeki dönüşümü nesnede de görülür. Daha önce mutlak güçlerin güdümünde yer aldığı varsayılan öznenin özerkliğinin önünü açan nedenler nesne için de geçerlidir. Doğaüstü veya tanrı gibi sorgulanamaz bir gücün güdümünde olduğu varsayılan dünyada nesne, mutlak gücün karşısında edilgendir; düşünce bu tasarımla sınırlanırdı. Mutlak gücün zorunlu bir öncül olarak değerlendirildiği modern düşüncede ise özne gibi şeyler de kendi varoluşu konusunda serbesttir. Bağımsız nesne kavramı dar anlamda teknik ve teknoloji olarak adlandırılırken, pratik ile kavramsallaştırılır. Toplumsal düzlemde özerkleşme ve düşünsel alanda teori-pratik ayrışması, bütüncül düşünceden uzaklaşmanın formları olarak disiplinleşme, uzmanlaşma, bilimselleşme, hukukileşme gibi sonuçlarıyla kurumlarda açıkça görülür.

Doğa tarihi ve felsefesi ise doğal durum-siyasi toplum ayrımını temellendirerek, toplum düşüncesini ve sosyal bilimleri yüzyıllardır şekillendirmektedir. Düşünürler ve sosyal bilimciler sorularını bu kategorilere göre değerlendirir: İki kavramın düalist bir işleyişe sahip olduğu düşüncesinden yola çıkarlar ya da iki kavramın dikotomik olduğunu kabul eden bir sistem teorisi içinde çalışırlar. Örneğin, doğal haklar doğal durumun,

siyasi haklar ise siyasi/kültürel durumun çerçevesinde ele alınır. İki kavramın sürekliliğini göstermeyi amaç edinen tarihsel bir okumayla, indirgemeci ama açıklayıcı bir örnek olarak, Platon ve Aristoteles gibi klasik dönem düşünürlerinin ilk çerçevede çalıştığını, insanın biricikliğini doğada aradığını, Hobbes ve Locke gibi erken modern dönem düşünürlerinin ise ikinci çerçevede yer aldığını, özerk insan doğasını tartıştığını söyleyebiliriz (Balz, 1937, s. 505; Park, 2018, s. 102).

Doğal durum-siyasi toplum ilişkisinin dönüşümü, kavramlar üstü bir çerçeve olan “siyaset” ile takip edilebilir. Modern dönemde, bir sosyal bilim dalı olarak siyaset ile politikacıların, bürokratların hareket ettiği alan, teorik ve pratik olarak birbirlerinden ayrı değerlendirilebilir. Klasik dönemde ise mutluluğa ulaşmak gibi büyük ve geniş hedefi, dolayısıyla içeriği olan siyaset anlayışı, modern siyaset anlayışından bu bakımdan farklıdır. Bu farklılık üç temel açıdan gösterilebilir. İlk olarak, klasik siyaset iyi ve adil bir hayat teklif ederken, siyasi eylem de ahlâka ve geleneğe yani sorgulamaz referans noktalarına bağlı olduğu sürece meşruiyetini koruyabilirdi. Modern siyasette ise eylemin ahlâkiliği ile hukukiliği arasında zorunlu bir ilişki bulunmaz. İkincisi, klasik siyaset praksisten bağımsız değildir. Teori-pratik ayrımı düşünsel ve kurumsal olarak ortaya çıkmadığı için felsefi tartışmalarla hayat arasında sınır bulunmaz. Bundan dolayı klasik siyaset günümüzdeki gibi rasyonalitenin ve tekniğin değil, pedagojinin ürünüdür. Son olarak, klasik siyaset muhkem sınırları olan bir bilim olarak yorumlanmamıştır, sınırları bilgelikle belirlenmiş ve meşrulaştırılmıştır. Modern yaklaşımda ise siyasetin sınırları hukuki olanla belirlenmiştir (Habermas, 1974, s. 42). Klasik ve modern arasındaki yapısal farklılıklara işaret eden “siyaset”, toplumsal yaşamın tanımının, gerekliliğinin ve sınırlarının kökten dönüştüğünü söylemektedir.

Bu metin özelinde daha önemlisi, siyasetin farklılaşmasına doğanın düşünsel olarak -toplum ile ya da topluma karşı- konumlandırılmasının eşlik etmesidir. Doğa, klasik dönemde toplumsalı tayin eden düşünsel bir uğraş, erken modern dönemde uygarlığın/kültürün mücadele alanı -kimi zaman düşmanı- olduğu için kontrol altına alınması gerekli bir alan ve 19. yüzyıl toplum düşüncesinde morfolojik ölçü birimi olarak anlamlı bu-

lunmuştur. Diğer bir ifadeyle düşünce tarihinde “toplumun nasıl kavranacağı” sorusu, “doğanın ne olduğu” ile karşılanmaktadır ve bu kavrayışın dönüşümü toplum düşüncesinin doğadan nasıl soyutlandığını açıklar. Doğal durum ve insan doğası kavramlarının değişimi, siyasetin değişimi gibi, toplum düşüncesinin dönüşümünü anlamamıza da olanak tanır. Çünkü doğal durum tartışmalarında “insanın özü” gibi öne sürülen her argüman döneminin koşullarına göre biçim kazanırken toplumu şekillendirme misyonuna da sahiptir. Siyasete göre dar, bu nedenle sınırları daha net bir tartışma alanı sağlayan doğal durum ve insan doğası tartışmalarını takip etmek hem metodolojik açıdan kolaylık sağlayacaktır hem de toplum ile doğanın nasıl konumlandığını daha açık bir şekilde ortaya koyacaktır.

Modern öncesi dönemde birey, toplumun organik parçası olarak anlaşıldı, toplum ise doğal ve kozmik güçlerin etkisi altındaki organizmaydı. Modern dönem kültür tartışmalarının merkezindeki doğa-insan karşıtlığının aksine insan mikrokozmos olarak büyük organizmanın yani makrokozmosun kendine özgü biricik formu olarak tanımlanırdı. Gayrişahsilik yerine ilişkiler ben-sen diyaloguyla anlamlandırılırdı. Kartezyen düşüncenin teklifi ben-o (özerk özne-nesne) ilişkisi yoktu. Doğadaki bir değişikliğin nedeni araştırılırken amaç göz önünde tutulurdu, neden-sonuç ilişkisini ortaya koyan “nasıl” sorusunu cevaplandırmak hedeflenmiyordu.¹ Klasik dönemin amaç yönelimli bütüncül yaklaşımından kopuşun yaşandığı modern dönemde sivil toplumun ortaya çıkışı ve egemenlik anlayışının değişmesi gibi yenilikler insan doğasını araştırma konusu edinen müfredatı kökten değiştirmiştir.

İnsan doğası ve doğal durum tartışmalarıyla epistemolojik sınırlarını belirleyen doğal hukuk, bu değişimleri analitik bir şekilde tartışır. Bu tartışmalar toplumsal değişimlerden etkilenirken, bu kavramları şekillendiren doğal hukuk hem etkilenir hem de normları tayin etme iddiasıyla mevcut duruma müdahale etmeye çalışır. Bu refleksif konumuyla doğal hukuk, sosyal felsefeyle ilgilenenlerin, toplumu anlamak için işlevsel bilginin peşinde olanların başlıca araştırma konularındandır. Örneğin, erken modern dönemde araştırma alanı toplumsal felsefe olan

¹ Örneğin, insanın doğuştan köle olması gibi konularda neden-sonuç ilişkisi kurma eğilimi görülmez, organizma olmanın gereği olarak kölenin varlığı meşru kabul edilirdi (Mardin, 1955, s. 145-146).

filozoflar hem modern doğal hukukun kurucuları hem siyasi toplum ayrımıyla sosyal teorinin felsefi temellerini atan düşünürler hem de siyaset biliminin kurucuları olarak nitelendirilir.

Modernleşme, medenileşme, kapitalistleşme, sekülerleşme, bilimselleşme, sömürgeleştirme, hukukileşme gibi farklı şekillerde adlandırılan süreç, bir yandan siyasal ve toplumsal alanlarda Sanayi Devrimi, Haiti Devrimi, Fransız Devrimi gibi tarihi kırılmalara eşlik ederken, diğer yandan bilimsel alanda iki hayati dönüşüme sahne olur. İlki, Newton fiziğinin bilime getirdiği yeniliktir. Newtoncu bakış açısına göre doğada olanların şaşmaz bir devamlılığı vardır, geçmiş ve gelecek arasında kusursuz simetrimin olduğu varsayılır. Bu haliyle dünya tündengelim yoluyla anlamlı kılınacak bir sonsuzluk değil, tümevarım yoluyla kavranan ve kavrandıkça sınırları ortaya çıkan bir tasarımdır. Bu yaklaşım doğa bilimlerini kökten etkilemiş, onun toplumsal ve tarihsel durumlardan bağımsız ayrı bir disiplin hüviyeti kazanmasına destek olmuştur. İkincisi ise Kartezyen düşüncedir, doğa-insan, madde-akıl, özne-nesne, fiziki-sosyal dünya düalizmlerinin işlevsellik kazandırdığı bilim anlayışıdır (Gulbenkian Komisyonu, 2003, s. 12). Toplum düşüncesini doğrudan etkilediği için konumuz açısından daha çok önem arz eden Kartezyen düalizm, insanı toplumsal, tarihsel ve metafiziksel boyutlarıyla değerlendirmeden önce, diğer araştırma konuları gibi geometrik metodolojiyle nesneleştirmeyi teklif eder. Newton fiziği ve Kartezyen düalizm beklenmedik bir sonuç olarak felsefe ve bilimin birbirlerinin sınırlarından çekilmesine neden olmuştur. Böylelikle bilim, kesinliğe ulaşmak için nesneleştirmeyi ve ampirizmi kendine metod olarak seçerken, yeni bilgi üretme aşamasında felsefenin imtiyazını elinden almış, akademiden dışlamıştır. Retrospektif bir yorumla, Aydınlanma'nın doğurduğu bilimden, yalnızca doğa alanında değil, toplumsal alanda da teknik sonuçlar vermesi beklenir hale gelmiştir. Felsefe, bilim teorisine ve tarihine katkı sağladığı ölçüde, yani akademinin meşru sınırları dâhilinde kendine yer edinmiş ve bir disiplin haline gelmiştir. Öte yandan, Aydınlanma'yı referans alırken onu doğrulamayı ya da yanlışlamayı hedeflemeyen bir bakışla, felsefenin Aydınlanma'dan önce dine karşı argümanlar geliştirecek olsa dahi teolojinin mümkünler kümesinde var olduğunu ve bağımsız bir bilim düşüncesinin henüz oluşmadığı, Aydınlanma'yla teolojinin konularının disiplinlere ayrıldığı, bilimleri oluşturduğu yani bilimselleştiği görülür. Bu

ayrışmanın tartışmamız açısından önemi bütüncüllüğün yerine kendine yeter alanlar ve uzmanlaşmanın geçmesidir.

Bilimlerin nasıl disiplinlere ayrıldığı ve bu bilimlere neden ihtiyaç duyulduğu sorusuna, genel bir ifadeyle toplumsal formasyonun ürünlerinden disiplinleşmeye dönersek, öncelikle insan doğası tartışmalarının insan bilimlerinin ortaya çıkmasına neden olduğunu belirtmeliyiz. “Doğa vs. kültür/uygarlık/insanlık/toplum” karşıtlığı kurulduktan sonra insan doğası tartışmaları, araştırma konusunu önce doğa karşıtı, ardından doğadan bağımsız değerlendirebilmiştir. Pozitif felsefenin tasarımının toplum-bilimden bildiğimiz gibi toplumsal fenomenlerin açıklanmasının tek başına yeterli olduğu düşünülmekte, bu nedenle toplumsal değişimler “kendinde olgular” olarak açıklanmaya çalışılmaktadır. Nasıl ki insan-merkezci düşünce özerk doğa paradigmasının beklenmedik bir sonucuysa, pozitivist toplum anlayışı da bu düşüncüyü takip eden radikal ve eleştirel bir yorumdur.

Doğadan özerkleştiği varsayılan insan doğası tasarımı (yanılgısı), insanı doğanın efendisi ilan eder. İnsan-doğa ilişkisini bu özcü anlayıştan kurtarmak için başvurulması gereken, insanın kültür olarak ikinci bir doğa inşa etmesinin doğadan bağımsız olmadığı gerçeğidir. Bu perspektifin naif romantik, bir o kadar da kullanışlı yaşam tarzı çevreciliğin doğayı idealize etmesiyle ve biyo-merkezci insan-düşmanlığıyla alakasının bulunmadığını şimdiden belirtmeliyiz. Evrimsel gerçeklik, yalnızca doğa için değil, toplumun dönüşümünde de belirleyicidir; ilerlemeci bakış açısıyla nihayete eren bir modernleşme anlatısı yerine, diyalektik dönüşümü varsayar. Örneğin, teknolojinin zararlarının da evrimin ürünü insan aklının araçsallaşmasından ve tahakküm aracı olmasından kaynaklandığını itiraf eder. İnsanın doğaya verdiği zararın doğa-toplum karşıtlığı veya doğasız insan tasarımlarıyla değerlendirilmesinin bir yanılsama olduğunu söyler.

İnsanın ikinci doğasının düşünsel zeminde doğasızlaşması, disiplinleşmeye yöneliş ve bütüncüllükten uzaklaşma olarak somutlaşır. Doğa-toplum ilişkisini ve onu temsil eden düşünceleri anlamaya çalışırken, doğanın klasik dönemde doğal hukuk olarak toplumsal düzlemde uygulanabilirlik iddia etmesi ile modern dönemde toplumun kanunlarının doğasız insan doğasında aranmasını ilk bakışta birbiriyle çelişen yorumlar olarak değerlendirebiliriz. İlkinde doğa toplum düşüncesini şekillendirirken,

ikincisinde toplum düşüncesi doğaya karşıt ve özerk olarak kavranır. Oysa bu bağlamlarda doğanın referans noktası yahut karşıt olması, doğanın şeyleştirildiği gerçeğini reddetmez. Diğer taraftan, düşünce tarihini bir merkeze sürükleyen kırılmalarla değil, olumsuzluklar ve devamlılıklar ışığında okursak doğanın toplum düşüncesinden uzaklaştırılmasının toplumsal değişimlerle ilişkili olduğunu kavrayabiliriz. Böylelikle toplumun doğadan yalıtılmasına varan insan doğası tartışmalarını kendi üstüne kapayan ve bu yüzden çevreyi kendinden bağımsız düşünen hatalı okumanın -insan doğası yanılığının- önüne geçebiliriz.

Oikos-nomos (ekonomi) ve oikos-logia (ekoloji) sırasıyla yaşınılan yerin, evin yönetimi (yasası, zorunluluğu) ve bilgisi (mantıkları, bilimi) anlamlarına gelir. Bugün ise hepimizin bildiği gibi ekonomi ve onun işletme, finans gibi ardılları emek sömürsünün meşrulaştırıcısı rolüyle uzmanlaşmanın pençesinde ve yerelliğin karşısındadır. En naif açılımları dahi sömürü, rıza ve azami kâr odaklıdır. Bir disiplin olmanın ötesinde kapitalist toplumsal ilişkileri doğrulamaktadır. Ekoloji ise doğayı biyoloji, çevre bilimi, çevre hukuku ve çevre etiği olarak disiplinci bakış açılarının dar sınırlarında, beteri, yeşil kapitalizmin odağındaki çevrecilik ile doğayı araçsallaştırıp, son kertede şeyleştirmektedir. İnsan doğası tartışmalarının özcülüğü karşısındaki şeyleşmiş doğa tasarımı, ilk bakışta taban tabana zıt dursa da doğa-insan ayırımına yaslanarak insanın doğasızlaşmasına paralel bir şekilde doğayı insansızlaştırmaktır. Evden uzaklaşan ekonomiyi eve davet edebilmek için öncelikle evin doğadan nasıl yalıtıldığını, insanın evden nasıl ve niçin uzaklaştığını ve ona nasıl yabancılaştığını takip etmeliyiz. Bu amaçla doğal hukukun ahlâkla ve sosyal teorinin bilimsellikte tesis ettiği evrensellik tekliflerini, daha önemlisi açık ve örtük *nomosu* tayin etme iddialarını anlamaya çalışacağız. En sonunda kaybedilen bütüncüllüğe nasıl dönülebileceğini, *oikosa* yani eve dönüş yolunu ekolojinin imkânlarıyla anlamaya çalışacağız. Bu çalışmada toplum düşüncesinin doğaya dönüşünün merkezde olduğu ekoloji, Bookchin'in toplumsal ekoloji tasarımı olarak kavranacak olsa da derin ekoloji, ekofeminizm ve ekososyalizm gibi öncü ekolojik yaklaşımları da açıklamaya çalışacağız. Böylelikle doğa-toplum ve toplum-ekoloji ilişkisinin tarihsel dönüşümünü kavramış olacağız.

2. DOĞAL HUKUK: TOPLUM DÜŞÜNCESİNİN DOĞADAN AYRILIŞI

2.1. Doğal Hukukun Karakteristikleri

Hukuk başvurulacak konuya ve o konunun dâhil edildiği paradigmaya göre birçok forma sahiptir. Bu formlar hukuku yalnızca işlev bakımından değil öz itibarıyla da tanımlar. Kabaca tarihsel durumlar diyebileceğimiz toplumsal, felsefi, siyasi vb. formlar hukukun kesin bir tanımının yapılmasına imkân tanımaz. Günümüzde hukuk felsefesi ve hukuk sosyolojisi gibi hukukun alt-disiplinlerinin konusu olan, klasik dönemde ise adalet düşüncesinin belirleyicisi kabul edilen doğal hukukun tanımı da bu nedenle hiçbir zaman netliğe kavuşmamıştır. Öte yandan, tanımlama aşamasında engel teşkil eden tarihsel durumu kullanarak, hukuk-doğal hukuk ilişkisinin dönüşümüyle doğal hukukun karakteristiklerini anlamaya çalışabiliriz.

Tarih boyunca adalet sorununun muhatabı hukuk olurken (Kelsen, 1973, s. 27), modern döneme dek adil olanın hukuki olduğu argümanı ile hukukta belirleyici olan yaklaşım doğal hukuk olmuştur. Orta Çağ'dan itibaren doğal hukuk, bazı konularının ondan ayrılması ve kendine yeter bir alan vasfına erişmesiyle hâkim konumunu kaybetmeye başlamıştır. Erken modern dönem düşünürlerinin hukuk tartışmalarını incelediğimizde, bazı hukuki konuların doğal hukukla birlikte değerlendirildiğini, bazılarının ise ondan bağımsız tartışıldığını tanık oluruz. Son durum modernliğin habercisidir, uzmanlaşmanın sınırları dışında sürdürülen adalet düşüncesi tartışmalarının hukuki alanın dışında kabul edildiği anlamına gelir. Modern dönemde adalet düşüncesini teorik olarak temsil etmesine rağmen pratikten, hukuk alanından dışlanan doğal hukuk artık bir metot olarak uygulanması mümkün olmayan, yalnızca akademik ve entelektüel

alanlarda geçerli bir tartışma hüviyetindedir. Hukukun içeriğinin değişmesini, doğal hukukun dönüşümünü bu bağlamda incelediğimizde doğal hukukun birçok özgün unsurunun esasında dönemsel olduğunu, tarihsel bağlama göre şekil kazandığını fakat belli başlı niteliklerini de yapısal olarak koruduğunu fark ederiz.

Doğal hukukun karakteristiklerini ortaya koyarken “hukuki fiil, iktisadi fiil ve ahlâki fiilin karakterlerini kendinde toplayan ve ikisi arasında bir geçit ödevini gören bir fiildir” (Ülken, 2016, s. 29)” tanımından yola çıkarak hukukun toplumsallığını merkeze alan yaklaşıma başvuracağız. Bu girişim adalet düşüncesini, özelden de hukuku hukuki olmayan bir tanımlamayı hedeflemektedir. Bahsedilen formlardan toplumsal durum tartışmanın zemini olacaktır. Böylelikle hukuku olgu veya norm olarak kavrayan hukuk teorilerinin sınırlandırılmasına da maruz kalmayacağız.

İnsanoğlunun toplu yaşama insiyakına sahip olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Bunun yanında en eski anlatılarda dahi bir paylaşılamama durumunun tasvir edilir. Toplu halde yaşayarak hayatını idame ettirebilme olanağı bulan insanların paylaşılan şeyler için bir süre sonra çatışma ürettiği bilinen bir gerçektir. Topluluk, iktisadi ve ahlâki olmak üzere iki temel eylem biçimine göre şekillenir. Paylaşılamadığında çatışma yaratan şeyleri meta ve onu şekillendiren ya da ona göre şekil alan düşünceyi de norm olarak sınıflandırabiliriz. Çatışma iki kıstasla değerlendirilir: yerelliğin normları içinde anlamlandırılır ya da evrensel norm koyucu hukukun çerçevesi içinde ele alınır. Geleneklere yaslanmasıyla hayatiniyetini koruyabilen topluluk yaşamında yani ilkel tabir edilen, nüfusun kısıtlı olduğu, dolayısıyla kaynakların sınırsız addedildiği topluluklarda yerelliğin normları sulh için yeterlidir. Tabuları sarsacak olgusal bir durum cereyan etmediği için yerelliğin kıstasları sorgulanmaz. Törelerin geçerliliğini koruduğu bu topluluklarda olgu-değer farkı kesinlik kazanmamıştır; değer olgusal olandan son kertede üstündür. Akademik yazında yazıöncesi olarak tanımlanan bu topluluklarda olgu-değer ayrımı, dolayısıyla eşitlik, özgürlük gibi kavramlar ve denetlenebilir ahlâk paradigma dışıydı. Ahlâk kültürün kendisinde olduğu için yani özgül bir ağırlığı bulunmadığından hem başvurulacak praksise yani hukuka hem de uygulayıcı bir

otoriteye yani siyasete ihtiyaç duyulmazdı. Hiyerarşi cinsiyet ve yaş gibi statüler haricinde kendini göstermezdi, daha önemlisi kurumsallaşmamıştır.

Olgu-değer ayrımı başladığında ise karşımıza kısmi özerk alanlar olarak ahlâk ve iktisat çıkar. Ön teori olarak ahlâk ve pratiğin karşılığı olarak iktisat bu noktada kapsayıcı ve uygulanabilir bir teoriye yani praksiye ihtiyaç duyar. Teori yalnızca hukuki alanda değil hayatın her alanında geçerliliğini koruyan bir tasarım olmak zorundadır. Aksi takdirde meşruiyetini kaybeder. Bütüncüldür. Tek başına teori olarak düşünölemeyeceği gibi tek başına pratik de değildir. Her ne kadar toplumsal olmasıyla meşruiyetini koruyabilse de uygulanması için bu teori ve pratikle ilgilenen otoriteye de ihtiyaç duyar.

Erken modern döneme dek hukukun ve hayatın birbirine kapanmasıyla meşruiyetini koruyan doğal hukuk -bir nevi klasik praksis- modern dönemin hukuk anlayışıyla ortadan kalkacaktır. Hukukun kendine-yeter-alan (özerk) olarak kendine özgü meşrulaştırma araçlarına sahip olması hayatın hukukileşmesine yol açacaktır. Örneğin, ahlâki açıdan haklı olunsa dahi kanunu bilmeden bir suç işlendiğinde cezalandırma gerçekleşecektir (Agamben, 2013, s. 38). Oysa ilk hukuk, doğal hukukun kendisidir; geleneğin yetersiz kaldığı ve evrenselin başladığı yerdedir. Varlık nedeni olgu-değer ayrımında ortaya çıkan çatışmaları çözmektir. Referans noktasına göre -natüralist ve/veya metafiziksel olabilir- şekillendiği için farklı türlere sahiptir. Daha açık bir ifadeyle, topluluğun büyümesi yahut büyüyen bir topluluğun sınırları içinde kalması yerelliğin tayin ettiği değerleri geçersiz kılar; pratikte cereyan eden, ki olgusal durumdur, eylemlerin anlamlandırmasında öncü rol oynayarak veya oynamaya çalışarak değerlerle çatışır. Olgunun değeri belirleyici olması gibi modern bir düşüncenin aksine, ki pozitif hukukun haklı çıkış noktası budur, doğal hukuk değerler sistemine yaslanarak arabulucu rolü oynar. Hukukun kendisi olarak doğal hukuk bu noktada “ne yapmalı?” sorusuna cevap arar ve neyin ahlâki olup olmadığını tartışır. Hangi tür ahlâkın kişilere bağlı olduğunu hangilerinin toplumsal olduğunu ortaya koyarken, toplumsal olanları -çoğunluğun veya çoğunluk adına karan veren mercinin normlarını- merkezine alır; hem bütüncül düşüncenin hayatıyeti bu organik toplumun

devamlılığına bağlıdır hem de toplumsal kararlılığı sürdürmeyi hedefler. Bu nedenle sınıfsaldır. Ayrıca belirtmeliyiz ki, tabuların tarihsel-olgusal içeriği günümüzde antropolojinin konusuyken, toplumsal normların sosyal teoriyle açıklanmaya çalışılması bu bağlamda anlamlıdır. Şimdilik doğal hukuk gibi sosyal teorinin de norm-evrenselin peşinde olduğunu belirtebiliriz.

Tarihsel durumla kavramaya çalıştığımız hukuk-doğal hukuk ilişkisi “hukukun bugün elinde ne kalmıştır?” sorusuyla açıklığa kavuşur. Eğer doğal hukukun klasik temsilcileri modern hukuk tablosunu yorumlasaydı, hukukun bulunmadığını, adaletin tüzüklere indirgendiğini, iradenin saf dışı bırakıldığını ifade edeceklerdi; çünkü doğal hukukla tesis edilen bütüncül yaklaşımın toplumsal kararlılık, adil düzen gibi hedeflerini hukuk alanında bulamayacaklardı. Aynı şekilde doğal hukukun erken modern dönem düşünürleri de mevcut kurumların sorgulanamaz olması karşısında büyük ihtimalle hayret edeceklerdi. Çünkü hukuki özerk alanın oluşması, kurucu doğal hukuku onun bir alt başlığı haline getirdiğinde, erken modern dönemde teklif edilen düşünceler de uygulanabilirliğini yitirdi.

Doğal hukukun ve sosyolojinin modern öncesi ve modern dönemde halef-selef olarak bütüncül teori olmaları bu durumu açıklığa kavuşturur (von Gierke, 1934; Chernilo, 2013). Adil toplum tasavvuru -bir nevi pseudo bilim- doğal hukukun olgu-değer birlikteliğindeki değerın dışlanmasıyla bir araştırma nesnesi haline gelirken, pozitivist felsefede eş zamanlı karşılık bulmuştur. Diğer bir ifadeyle, hukuki pozitivizm ortaya çıkarken, adil toplum düzeni sosyal teorinin konusu olarak nesneleşmiştir. Özerk hukuki alan toplum üzerinden tayin edilen normatif karakterini dışarıda bırakmış ve böylece sosyal teori normatif bir karaktere sahip olmuştur. Bu, modern hukukun norm kurucu olmadığını iddia etmek anlamına gelmez, klasik dönemin referans dünyasının değerlerinin reddedildiği, olguların çıkış noktası olarak değerlendirildiği anlamına gelir. Bir tür pratiğe cevap verip, pratikte karşılık bulma mekanizması olarak pozitif hukuk bu aşamada ahlâktan ayrılır.

Hukuk-doğal hukuk ilişkisinin özetlemeye çalıştığımız dönüşümünün ardından doğal hukukun tarihsel durumdan bağımsız

kazandığı karakteristiklerini özetleyebiliriz. Doğal hukuk modern döneme kadar uygulanabilirliğini sürdürürken olgu-değer ayırımından doğan çatışmaları toplumsal normlar lehine sindirir. Normatif karakterlidir ve bu karakterini koruyabilmek için doğayı ve insan doğasını konumlandıran bir referans dünyasına ihtiyaç duyar. Meşruiyet kaynağı mutlaklıdır, arabulucu olsa da son kertede ona başvurur. Belli şartları sağlayan insanların tümü için geçerli olduğunu iddia eder. Ayrıca belirtmeliyiz ki, bu evrensellik modeli herkes için geçerli değildir, belli statü ve toplumsal karaktere sahip olanlar için geçerlidir; insan doğasıyla temellendirilen haklar insan, erkek, özgür gibi belli sıfatları karşılayan zümre içindir.

Toplum düşüncesinin sistematik ifadesi olarak kabul ettiğimiz, kapsamı oldukça geniş olan bu kavramın hukuki karakteristiklerinin yanında “doğal” olarak nitelendirilmesini de açıklamamız gerekmektedir. Doğa, günlük dildeki kullanımından, fenomenlerin toplamı olduğu iddiasından daha fazlasını ifade ederek düşünce dünyasında kalıcı bir yer edinmiştir. Fenomenlerin hangilerinin doğal, hangilerinin doğal olmadığını belirleyerek, şeylerin özelliklerini belirler. Doğa kendi içinde doğal olan ve olmayan olarak birbirinden böylelikle ayrılır. Doğa düşünce tarihi için uzun bir süre geri dönülemez bir şekilde şeyleştirilmiş olur. Doğanın keşfinden önce, herhangi bir şey kendi temayülü ya da bu temayülün bir yorumu olarak değerlendirilmişti. Başka bir deyişle, şeyleri anlamlandırma çabasında, her zaman ve her yerde geçerli temayüller ile kabileden kabileye göre değişen temayül arasında kesin bir ayrım doğa düşüncesinin egemen olmadığı toplumlarda yapılmazdı (Strauss, 1965, s. 82). Eğilimler, gelenekler uygulamayı belirliyordu. Sokrates öncesi dönemden itibaren gelişen doğa düşüncesinin teorik bilimlerin haricinde de değerlendirilmesiyle, bu başta siyaset alanıdır, toplumsal kavramlar artık yerel kabullerin dışında sınanabilir oldu. Toplum, devlet, siyaset, ahlâk, erdem ve adalet gibi hem toplumsal hem de çoğunlukla yorumlarla anlaşılan kavramların çerçevesinin belirleyicisi “doğa” -doğanın karşıındaki kültürün veya uygarlığın çıkış noktasıdır- ile bir yerde geçerli bir buyruğun başka bir yerde geçerli olmamasının adaletsizliğe yol açabileceği düşüncesine ulaşılmıştır. Böylelikle adalet her yerde geçerli ve değişmez ilkeler yani evrensellik üzerine inşa

edilirken, hiyerarşiyi de doğallaştırmıştır. Doğal hukukun düşünce tarihindeki en önemli niteliklerinden biri bu evrenselliştir. Doğal hukuk bir idea olarak Platon'un bilgelikle kurulan devletinde -ütopyasında- sunulmuş olsa da, sistematik bir biçimde ilk defa Aristoteles tarafından teklif edilmiştir.¹ Doğal hukukun çerçevesi de doğa kavramının nasıl anlamlandırıldığıyla, insanın doğa karşısındaki konumunun ne olduğuyla tarih boyunca defalarca yeniden çizilmiştir. İnsanı doğanın kendine özgü bir parçası olarak gören anlayış ile insanı doğa ve kendi türüyle mücadele halinde olduğunu kabul eden anlayış arasındaki fark, doğal hukukun, klasik ve modern, iki alt başlıkta ele alınmasının başlıca nedenidir. Daha sonra detaylandıracağımız gibi, iki tür doğal hukuk da hiyerarşinin -sınıfsal referanslarına dayanarak- kendiliğindenliğini iddia eder. Bu süreç ayrıca doğanın şeyleştirilmesinin ve doğa-kültür karşıtlığının tarihidir.

2.2. Klasik Doğal Hukuk: Aristoteles ve Aquinas

Klasik dönemin polimat (hezarfen) düşünür tipini temsil eden Aristoteles modern dönemin sorularını teorinin içinde cevaplamaya değer bulan filozof tipinden oldukça farklıdır. Bir taraftan döneminin en yetkin zoologu diğer taraftan Yunan siyasetinin en önemli sosyologu olarak nitelendirilirken hem filozoflar hem de tarihçiler için klasik doğal hukukun kurucusudur (de Ste. Croix, 2016, s. 98-112; Shellens, 1959, s. 72). Makedonya kralının hekimi babasından dolayı doğa bilimleriyle ve babası gibi krala danışmanlık yaptığı için siyasetle doğrudan ilgilenen Aristoteles, hocası Platon'un meşhur mağara alegorisinde olduğu gibi gerçeğin idealar dünyasında bulunabileceği fikrini kabul etmez. Ona göre hakikatin bilgisine deneyimler yoluyla ulaşılabilir. Doğanın Platoncu bir form olmayıp, hakikati kendinde taşıdığını ve onun keş-

1 Doğal hukuk bu araştırmada bir gösteren olduğu için, doğal hukuk/hak ayrımı dışarıda bırakılacaktır. Literatürde tartışmasız kabul edilen düşünürler takip edilirken, öncelikle Aristoteles, sonra takipçileri işlenecektir. Doğal hukukun kurucusu kabul edildiği için Aristoteles'in düşünce dünyası diğer düşünürlerle kıyasla daha fazla detaylandırılacaktır. Ayrıca doğal hukukun başlıca temsilcilerinin sıralamasında kronolojiden çok özgünlük ve etki düzeyi dikkate alınacaktır. Örneğin, modern doğal hukukun kurucularından Hugo Grotius yerine Thomas Hobbes doğal durumu marjine taşıyarak erken modern dönemin sınırlarını netleştirdiği için, hatta bu nedenle kimi zaman karşı-doğal hukukçu olarak anılmasına rağmen, modern doğal hukukun kurucuları arasında değerlendirilecektir.

fedilebileceğini düşünür; ona göre doğadaki her şey insan içindir, noksan ve amaçsız değildir (Aristotle, 1998, s. 14). Aristoteles'in doğa düşüncesini hukuk için kullanan ilk kişi olarak referans gösterilmesinin ana nedenlerinden biri, doğayı tartışmalarında merkezi bir konumda değerlendirmesidir fakat bu tek başına yeterli değildir. Öncesinde de doğa, filozofların temel meselesiydi. Örneğin Sofistler *physisi* (fizik/ doğal süreç) *nomosun* (yasalar) karşısına koyarak bir tür adalet düşüncesine kaynaklık etmişlerdir fakat bu yaklaşımın doğal hukuk olarak ortaya çıkması, evrensel adalet tasavvuru olarak karşılık bulması ancak Stoacılarla gerçekleşmiştir (Bloch, 1996, s. 13). Aristoteles'in ayırt edici özelliği doğayı değerlendirirken kullandığı metottadır. Metodunun temellerini ise bilginin nasıl tasnif edileceği sorusuna verdiği cevap oluşturur.

Günümüzde yalnızca epistemolojinin cevap verdiği bilginin kaynağı, sınırları ve kesinlik dereceleri sorunları, Aristoteles için *episteme*, *tekne* ve *phronesis* olarak üç farklı kategoriye sahiptir. *Episteme* bilimsel bilgi olarak kabul ettiğimiz alana, *tekne* teknik bilgiye denktir. *Phronesis* ise günümüzde tam karşılığı bulunmayan sağduyu, pratik bilgelik, hikmet gibi anlamlara sahiptir. *Episteme* tümevarım yoluyla nesnel bilgiye ulaşmayı hedefler, tarihsel bağlamdan bağımsızdır ve dolayısıyla evrensellik iddiasında bulunur. *Tekne* ustalık yoluyla nesneyi meydana getiren bilgidir. Bir şeyin nasıl ve niçin yapıldığının bilgisidir. Uygulanabilirliğiyle zanaattır ve dolayısıyla konusunun bağlamına içkindir. *Phronesis* ise deneyimle bilinebilen ve ancak uygulandığında ortaya çıkan bilgi türüdür. Bilginin uygulanması ve kanıtlanması eş zamanlıdır. Gençlerin matematik gibi bir alanda bilgi sahibi olmasına rağmen doğa bilimcisi veya bilge olarak anılmamaları örneğiyle Aristoteles *phronesisin* tanımını da dile getirmiş olur (Aristoteles, 2015, s. 117-123). *Phronesis*, praksisin kendisidir: Bilmenin uygulamayla, teorinin pratikle birlikteliği. *Phronesis*, *episteme*ye kıyasla eylem ve sonuçla ilgidir, bu açıdan pragmatiktir ve bağlama bağlıdır. *Tekneye* kıyasla değer ifade eder, bundan dolayı araçsal değildir. Teori ve pratiğin ayrı konuları ve ayrı metotlarının olduğu bilgisine sahip fakat teori-pratik ayrışmasının henüz görülmediği bir dünyada, doğanın bilgisinin tek başına araçsal bilgi olarak değerlendirilmesi paradigma dışıdır, hatta doğanın bilgisine ulaşabilmek için özgür insanın mükemmeliye-

tini tesis etmesi gereklidir yani bilginin uygulanması bizzat bilginin peşindeki insanla alakalıdır. *Phronesis* iyi hayata ulaşmanın yoludur. Bu tasarıma göre doğanın parçası olan insanın doğaya içkin bir doğası vardır. Bu iç içe geçmiş yapıyı anlamak için *epistemenin* sunduğu nesnel bilgiden ve *teknenin* sunduğu bağlamsal bilgiden daha fazlasına ihtiyaç duyulur. *Phronesis* ile ahlâk ve siyaseti eşzamanlı teklif eden toplum düşüncesini ortaya atar. Aristoteles'in öne sürdüğü toplum doğal durumun sonucudur ve bilimsel bir bilgiden farksız bir konumda olduğundan dolayı da keşfedilmesi gerekir. Teorik bilgiden farklı olarak uygulanır. Ahlâk toplumun teorik yönünü, siyaset ise pratik yönünü oluşturur, ikisinin anlamlı birlikteliği *phronesisin* sayesinde gerçekleşir.²

Aristoteles için doğanın keşfi aynı zamanda insan doğasının keşfidir. İnsanın mükemmeliyete kavuşma kapasitesine sahip tek yaratık olduğunu düşünür. Bunun için üç neden gösterir. İlk dünyaya insan olarak gelmesi onu diğer canlılardan ayırır. İkinci alışkanlıklarıyla bu doğasını şekillendirir ama bazı hayvanların da bu alışkanlıklarıyla yaşamına yön verdiğini söyler. Beşeri alışkanlığı diğerlerinden ayıran nokta eğitimidir. Üçüncüsü ve insanı diğer türlerden kesin surette ayırarak mükemmeliyetini sağladığını iddia ettiği en önemli özelliği akla sahip olmasıdır. Bu üçünün birlikteliğiyle insan iyi biri olabilir. Aksi takdirde insan doğaya aykırı hareket ederek kötülüklerin baş sorumlusu haline gelebilir (Aristotle, 1998, s. 214). Aristoteles'e göre insan doğası iyiyi arzular ve hayatı boyunca bu iyiyi gerçekleştirmeye çalışır. İyi ise bir şeyin veya birinin bir amaç üzere hareket ettiği yerde konumlanır. Bir şeyin iyi olarak adlandırılması, onun aranan veya hedeflenen şartları yerine getirdiği anlamına gelir.

Çok sayıda eylem ve sayısız amaç vardır, dolayısıyla da çok sayıda iyi. Aristoteles'in, iyi olma ile hedeflediğimiz şey arasında kurduğu ilişkiyi üç noktada ele alabiliriz. Öncelikle, hedeflenen şey, bazı ilişki durumları içinde ortaya konur. Fakat bu ilişki durumları, davranışı meşru kılmak için yeterli değildir. Fail, iyi

2 *Phronesisin* modern öncesi dönemdeki gibi birçok alana sirayet etmiş karşılığının günümüzde kalmadığını iddia edilir. Öte yandan, Pierre Bourdieu'nün felsefi alan çalışması teklifi, Robert Bellah'ın kamu felsefesi olarak sosyal bilimler tasarımı, Richard Bernstein ve Stephen Toulmin'in pratik felsefe kavramsallaştırmaları bu kavramın entelektüel takipçileri olarak okunabilir. Foucault'nun *tekneyi*, *epistemenin* üst yapısı olarak görmek yerine, bir amaç doğrultusunda işlevsellik kazanan şey olarak yorumlaması da *phronesis* olarak değerlendirilebilir (Flyvbjerg, 2001, s. 60, 111).

niyetli olduğunu söylerse, aradığı şeyin genel olarak insanlar tarafından aranan, arzulan bir şey olduğu ifade etmiş olur ve böylece hedeflediğinin iyi bir şey olduğunu kastederek eylemini meşrulaştırabilir. Örneğin, iyi kelimesini kullanarak başarabileceğim bir şeyi hedeflersem, karakteristik olarak bu iyiyi isteyen insanlar tarafından standart olarak kabul edilen ölçütlerin peşinde olduğum anlamına gelir. Bu da bizi iyi üzerindeki ikinci noktaya getirir. İyi bir şey arayan veya böyle bir şeyi isteyen herkesin akla aykırı şekilde konuştuğunu öne süremeyiz. İnsanların kırmızı bir objeyi istemesi ya da istememesi olumsuzluk içerir; evrensel akılla açıklanamaz fakat insanlar için bir şeyin genel olarak iyi olması, iyi olma kavramı ve bir şeyin arzulanmasına bağlı bir içsel ilişki meselesidir, özetle iyiyi isteme sorunu kırmızı bir objeyi isteyip istememekten farklıdır. Üçüncü olarak, iyi kavramının her zaman bir uygulamayı doğurduğunu belirtmemiz gerekir; iyi vitrinde duran, yeri geldiğinde tartışılan bir kavram değildir (MacIntyre, 1998, s. 38-39).

İyilerin çokluğu ve ulaşma yollarının çeşitliliği, onun üstünde bir idea olduğu iddiasını haklı çıkarmaz. Aristoteles için iyyinin değişmesi üç farklı hayat tipini ortaya koyar: haz yaşamı, siyaset yaşamı ve *teoria* yaşamı. Bu bakış açısına göre haz yaşamından sonra ya da haz yaşamında fakat bir estetik kaygının başladığı anda insan doğadan kopmuştur. Bu hayat tiplerinin her birinin farklı yollardan iyiyi amaçlaması -insanların bir ideaya göre iyiye ulaşmaya çalıştığı anlamına gelmese dahi- iyiler arasında bir ortaklık bulunmadığını da kanıtlamaz. Ayrıca farklı eylem tiplerinden bahsederken, iyi kavramını kullanmamız bir ses benzerliği değildir. İyilerin ortak yönü, bir idea yerine bir kavram olarak iyi, hangi hayat tipi için düşünülürse düşünülün, bir amacı hedeflemesidir. Bu amaç bir başka amaç için olmayan amaçtır. Eylemleri tikel olarak değerlendirdiğimizde, her birinin farklı motivasyonları olduğu sonucuna ulaşırız, her mesleğin ayrı bir amacının olması gibi. Oysa asıl amaç *eudaimoni*dir (mutluluk) ve bu bir başka şeyin amacı değildir, kendine yeter bir amaçtır.³ Kendine yeterlilik ise insanın tek başına olduğu anlamına

3 Aristoteles *eudaimonia* kelimesiyle insanın hayattaki en önemli gayesi olarak ifade ettiği mutluluk, anlam daralmasına uğramış bugünkü mutlu hissetmek, iyi hissetmek gibi karşılıklarından çok daha fazlasını içerir. Abat olmak, ikmal etmek, refah, tekâmül, saadet gibi birçok kelime *eudaimonianın* anlam havuzundadır (Burns, 2011, s. 75).

gelmez çünkü insan doğası gereği topluluk içinde bu amacın peşinde koşar. Hayatı yaşanır kılan da bu kendine yeter amacın bizatihi kendisidir (Aristoteles, 2015, s. 12-17). Aristoteles'e göre insanın biricikliği onun işinden yani *ergon*undan (işlevinden) doğar. Hedeflenen mutluluğun kaynağı olan iyinin ne olduğunu tartışırken ve daha sonra farklı alanlarda ortaya atacağı görüşlerini öne sürerken, bu genel insan tanımıyla hareket eder. Ona göre yaşamak insanın işi olamaz çünkü bitkiler de yaşar, duylara sahip olmak da insanın işi olamaz çünkü hayvanlarda da bulunur. İnsanın işi, yani biricikliği eylemindedir. Bu, günümüzde zihin olarak ifade ettiğimiz "'ruhun' akla uygun eylemi" dir.⁴ Bu eylemi erdemli ve erdemsiz olarak ikiye ayırır. Asıl iyinin erdemlide, iki erdemli eylem arasındaki iyinin ise daha çok erdemlide bulunduğunu söyler (Aristoteles, 2015, s. 17-18). Çağdaşlarına kıyasla ideal erdem teklif etmediğini belirtebiliriz. Diğer yandan çağdaş bir düşünceye uyacak şekilde, bilincin ve dolayısıyla ondan doğan erdem in evrimin sonucu olduğunu, insan aklının doğayı isimlendirebildiğini bağlam dışında bırakır.

Aristoteles için önemli olan erdemli durumun sürekliliğidir. Erdemli bir hayat, kişisel uygulama alanından daha fazlasını ifade eder, toplumsaldır. Mutluluğun elde edilmesi erdemlerle alakalıdır, ortaya çıkması için doğrunun ve yanlışın ne olacağını tayin edecek ahlâki kurallar yani yasalar gerekir. Bu ahlâki kurallar ve yasalar ise siyasi adaletin tecelli etmesi için vazgeçilmezdir. Başka bir ifadeyle, yurttaşlar yasasının prensiplerini oluşturur. Aristoteles'e göre siyaset ve ahlâk birbirinden ayrılamaz denecek kadar oldukça yakındır (Burns, 2011, s. 84). *Nikomakhos'a Etik* eserinin devamı ve tamamlayıcısı olarak *Siyaset* kitabını göstermesi ve ahlâkın kavramsal çerçevesini çizmeye çalışırken birçok defa en yüksek bilim olarak siyasete işaret etmesi gibi teklifleri bu bağlamda anlam bulur (Aristotle, 1998). Böylelikle ahlâk

4 Aristoteles'e göre ruhun iki bölümü vardır. Biri akılla alakalı, diğeri değildir fakat akılla alakalı olmayan bölümün daha yüksek konumunda bulunan ruhun akılla alakalı bölümünü dinlemesi gerekir. İyi bir insanda, doğası gereği, ruhun akılla alakalı olmayan bölümü akıllı tarafı içgüdüsel olarak dinler (Aristotle, 1998, s. 216). Teoriyi teoriyle yok etme çabasında olduğu için anti-filozof olarak nitelendirilen Lacan'ın şu sözlerinden, ruhun akıllı kısmının günümüzde tamamen yok sayıldığını anlayabiliriz: "Düşünce ruha göre armoni-dışıdır. Ve Yunan *nous*'u düşüncenin ruha ödünlülüğünün *mitos*'udur, dünyaya uygun sayılan ödünlülüğün, ruhun sorumlu tutulduğu dünyaya (*Unwelt*), o dünya ki bir düşüncenin kendini dayandırdığı fantazm'dır yalnızca, elbette 'gerçeklik' ama gerçeğin yüz buruşturması olarak anlaşılması gereken. (Lacan, 2013, s. 42-44)"

varlığını siyasete borçludur. Teori-pratik birlikte işlemektedir. Siyasetin varlığı toplumun üyelerine erdemli olabilmenin yolunu açar. Modern öncesi dönemin özelliklerinden olan, siyaset ve toplumun birlikteliğini gösteren bu durumda Aristoteles'in ahlâk ve siyaset arasında kurduğu ilişkiyi, "ahlâki ilkeleri olmayan bir toplumda erdemli yaşanamaz" diyerek özetleyebiliriz. Bu noktada, ahlâklı bir hayat sürmek için gerekli olan anayasanın varlığının her topluluk için değil, yalnızca belli bir topluluğa uygun olduğunu iddia ettiğini unutmamamız gerekir. Devlet benzeri bir kurumsallaşmanın olduğu topluluk burada ön koşuldur. Başka bir ifadeyle, siyaset toplumdan ayrılmamış, onun bir parçasıdır. Modern dönem için anlamsız olan bu durumun temelinde, cemaat hayatının sürekliliğini sağlamak için herkesin toplumun doğal üyesi kabul edilmemesi bulunurken, topluma dâhil olan kişi de doğal olarak siyasi kişi olur. Gayrişahsi ilişkilerin süreklilik kazandırdığı cemiyet hayatının hâkim olduğu modern dönemde ise klasik dönemin aksine birey siyaset aracılığıyla toplumun parçasıdır. Klasik dönemden modern döneme gelirken toplumdan siyasete uzanan bireyin toplumsal konumu siyasetten topluma çevrilmiştir. Daha sonra göreceğimiz gibi, doğal durumun toplumdan ayrı tutulmasından kaynaklanır.

Klasik dönemde insan doğasının doğadan ayrıklığı mevcut toplumsal ilişkilerden dolayı olanaklı değildi; olgu-değer ayrımında tek başına belirleyici olan bir taraf yoktu. İnsanın doğanın ürünü toplulukla yaşadığı kabul ediliyordu. Topluluk kendiliğinden doğal olarak ortaya çıkıyordu. Çatışma hali geçici bir durumdu. Değerlerle olgular arasında bağlantı mutlak referans noktaları aracılığıyla sağlanabiliyordu. Bir insan toplumun doğal üyesi kabul edilmiyorsa bu onun doğasından kaynaklanmaktaydı. Kişi doğal olarak özgür olmayabilirdi ve topluluğun içinde yaşasa dahi toplumun dışında kabul edilebilirdi. Toplumsal ilişkilerin uzmanlıklar sayesinde sürdürülmemesi yani şahsi ilişkilere ihtiyaç duyulması, bugün ilginç bulduğumuzu durumu anlamlı kılan nüanslardandır. Diğer bir ifadeyle, doğayla insan birlikteyken karşısında özgür olmayan insan bulunuyordu. Topluluk hayatı doğal durumun sonucu olarak görülse de, doğa ve doğal olan arasındaki fark siyasetin uygulamasında ilk belirleyici olarak kabul ediliyordu: Sınıfsal fark doğal durumla

meşrulaştırılırken, başka hiçbir sınıfın özerkliğinin olmaması ve doğal durumun dışında fakat doğaya ait görülmesi tek-sınıflı/sınıfsız bir toplumdaki hiyerarşiyi göstermektedir.

İnsan toplulukları Aristoteles için keşfedilecek doğal konulardandır. Ona göre hem toplulukların kendisi hem de bu topluluklar arasındaki hiyerarşi doğaldır. Hiyerarşiye göre ilkin *oikos* yani hanehalkı, daha sonra o hanelerin bir araya gelmesiyle köy ve son olarak polis gelir. Her bir aşama insanın gelişimi, doğasını kemale erdirebilmesi için önem arz etmektedir. *Oikos* günlük ihtiyaçların karşılanması için, köy günlük ihtiyaçların daha kompleks boyutlarda olanlarının temini için gereklidir. Polis ise köylerin birleşmesiyle oluşan insanın gelişimi için siyasi alandır. İnsanın nihai amacının, *telosunun* gerçekleşebilmesi polisle mümkündür; insan ancak poliste ahlâklı ve rasyonel bir varlık hüviyetine kavuşur (Wood, 2013, s. 106). Bu topluluğun ortaya çıkması için Aristoteles hükmeden ve hükmedilen ilişkisini şart koşar. İnsanın temel ihtiyaçlarından güvenliğin sağlanması için akli olarak yetkin kişiye ihtiyaç vardır ve doğal olarak bu kişi hükmedendir. Aile, hükmedenin yani erkeğin, hükmedilenlerle yani kadın ve kölelerle birlikteliğidir ve ilk topluluk türüdür. Aileyi aynı ekmeği paylaşanlara benzetirken, birçok dağınık ailenin, ki çoğu akrabadır, bir araya gelmesiyle ortaya çıkan köyde yaşayanlara süt kardeş yakıştırması yapar. Köyleri bir tür krallık olarak görür; en yaşlı üye genellikle son karar mercii olarak görev yapar (Aristotle, 1998, s. 2-3). Polisin diğer topluluk türleri gibi doğal olması, insan doğası gereği *zoon politikon* yani siyasi hayvan tezinin parçasıdır. Diğer doğal şeyler gibi polis de bir forma sahiptir ve bu form anayasa olarak adlandırılır. Bu anayasa doğal bir koşulda (*kata phusin*) olduğu ölçüde doğru ve adil, doğal olmayan bir durumda (*para phusin*) sapkın ve haksızdır (Miller, 1995, s. 28).

Aristoteles insanı diğer canlılardan ayıran vasıflarının başında topluluk halinde yaşaması olduğunu iddia ederken, yalnızca siyasi bir topluluk anlamına gelen polisi değil, aile gibi doğal toplulukları da bu kategoriye dâhil etmiştir. Topluluklar doğal durumun bir sonucudur fakat doğal durumdan kastedilen, bir ideanın yansıması değildir. Her birinin kendine özgü koşulları vardır. Örneğin Aristoteles ailenin siyasi topluluğa kıyasla daha doğal olduğunu savunur. Siyasi toplulukta görüldüğü gibi kar-

maşık boyutları olmasa dahi aile içindeki görevlerin süreklilik halinde bölüşülmüş olduğuna dikkat çeker. Çünkü ilişkinin çocuğun doğmasından sonra devam etmesi insanın ayırıcı vasfıdır (Aristoteles, 2015, s. 171). Aristoteles için mühim olan, insan doğasının biricikliğini keşfetmektir. Polisin birliği yani kendi içindeki ittifak, bir nevi dayanışma türü, diğer komünal türlerden ve dolayısıyla ittifak biçimlerinden farklıdır. Polis, ailede görüldüğü gibi sadece bir çift insandan değil, farklı türden insanlardan oluşur. Aynı nedenle askeri birlikten de farklıdır. Askeri bir oluşum, sayısı kadar mensuplarının aynı niteliğe haiz olduğu ölçüde yararlıdır; askeri birliğin varlık nedeni bunu gerektirir. Aynı dayanışma türünü sağlayacak aynı nitelikte ne kadar insan varsa o kadar başarılı olur. Polis, bir ulustan da farklıdır; çünkü ulusun içinde de niteliksel bir çeşitlilik görülmez, köylerden pek farklı değildir. Polis birliğini, farklı nitelikteki insanları bir arada bulundurarak sağlar. Bundan dolayı, yurttaşlar arasındaki karşılıklı eşitlik ilkesi -dağıtıcı adalet- şehir devletlerinin kurucu unsurudur. Bu ilke poliste, özgür ve eşit olan fakat farklı türden dayanışmalara sahip insanlar arasında olur. Bu noktada kimin yöneteceği sorunu ortaya çıkar; vatandaşların hepsi aynı anda hükmedemez; her biri bir dönem yönetebilir, böylelikle hiyerarşi kavram olarak yerini korur, ki bu yönetici seçkinlerin henüz ortaya çıkmadığını, farklı mesleklere mensup insanların yer değiştirebildiğini söyler.

Yönetim için doğal olan eşitliğin gereği olarak zorunlu bir eşitsizliğin olması gerektiğini savunur. Buna rağmen, siyasi bir topluluğun devamlılığı için aynı kişilerin her zaman hâkim olmasının daha iyi olabileceğini fakat bunun mümkün olmadığı yerlerde eşit olanların sırayla hâkim olmasını ve siyaset için girdiği mekândan çıktıklarında tekrar aynı eşitliğe dönmesi gerektiğini iddia eder. Kendini toplumun üstünde tutmasıyla hakları belirleyen otorite burada görülmez. Karar verdiğinde hâkim rolüne giren yurttaş, zamanı gelince yönetilen konumuna geri dönebilir. Bu nedenlerden dolayı polisin birliği için bir hane için gerekenden daha fazla birlik gereklidir (Aristotle, 1998, s. 27-28). Aristoteles bu birliğin optimali yakalayabilmesi için sınırlandırılması gerektiğini savunur. Yöneten-yönetilen ilişkisinin sağlıklı işleyebilmesi için şehrin nüfusunun çokluğu değil, nüfusun

kendine yeterliliği gereklidir. Şehir kendine yeter olduğu kadar yönetici tarafından denetlenebilir olmalıdır (Aristotle, 1998, s. 199). Bu, Platon'un nüfus olarak ne kadar birlik varsa devletin de o kadar iyi olacağı savına karşı çıkan bir argümandır. Bu bağlamda Platon insan-merkezciliğin, Aristoteles biyo-merkezciliğin ilkel örnekleridir. Aristoteles'e göre Platon nüfusun olumsuz etkilerini hesaba katmamıştır. Platon, mülkiyetin komünal ortaklıkla paylaşılmasını, dostluk gibi bağları kuvvetlendirdiği için savunmuştur bundan dolayı nüfus artışını olumlu karşılamıştır. Aristoteles ise nüfusun yıkıcı yanını göz önünde bulundurarak, bu teklifin devletin işleyişini olumsuz etkileyeceğini iddia eder. Argümanını iki açıdan temellendirir. Tarih böyle bir şeye şahit olmamıştır, daha da önemlisi nüfusun sınırlandırılmaması anayasal ve ekonomik olarak devletin işleyişini akamete uğratabilir. Ayrıca iç karışıklıkları önleme adına mülkiyetin eşit olarak paylaştırılmasının, bir değer taşısa dahi, devamlılığının sağlanamayacağını iddia eder. Komünal bir yaşamda hem soylular eşitlik ilkesini kabul etmeyebilir, daha önemlisi insan doğasının daha fazlasını isteyecek olması bu tasarının gerçekleşmesine olanak vermez. İstikrar için komünal bir eşitlik yerine herkesin konumunu koruması gerektiğini düşünür. Bu nedenlerden dolayı Aristoteles, Platon'u optimal olanı hesaba katmamakla suçlar. Oysa Platon, bir devlette ne kadar birlik bulunursa, ki bunu bir tür homojen yapı olarak tasavvur edebiliriz, devletin de o kadar güçlü olacağından şüphe duymaz. Aristoteles bunun bir temenni olduğunu, gerçeklikle bağdaşmadığını düşünür. Ayrıca, Aristoteles'in yurttaşlar arasındaki farklılığın devletin varlığı ve dolayısıyla toplumsal istikrar için gerekli olduğu savı, her ne kadar hiyerarşik bir topluluk olsa da, eşitsizlerin eşitliği olarak organik toplum düşüncesinin devamıdır (Aristotle, 1998, s. 32-36).

Polisin varlığını sürdürebilmesi için diğer topluluk türlerine kıyasla daha fazla birliğin gerekli olması savından yola çıkarak, Aristoteles için bir şeyin doğal olmasının onun kendiliğinden olduğu anlamına gelmediğini söyleyebiliriz. Polis insan yapısıdır, yasa koyucu olmanın koşulu bu yapıyı kuracak kadar donanımlı olmaktan geçer. İnsanlar, adalet olmadan mükemmele ulaşamaz ve bu adalet polis olmadan sağlanamaz. Başka bir ifadeyle adaletin kendisi politiktir. Adalet, polise bağımlı ve polisle alakalı

siyasi şeylerin kendisinden, onun yasa koyucu gücünden kaynaklanmaktadır. Kısaca bu adaletin üç temel niteliği olduğunu söyleyebiliriz. Adalet *summum bonum*dur yani en yüce iyi. Siyasidir ve diğer siyasi şeyler gibi yasa koyucu tarafından belirlenir (Miller, 1995, s. 56). Dikket etmemiz gereken nokta, polisle sınırları çizilmiş adalet anlayışının, eski durumun göreceliğine karşı standarta sahip olmasıdır. Topluluğun doğal duruma konumlandırılması doğanın keşfine siyasi bir görev yükler. Böylelikle geleneklerden doğan temayüller ile doğa arasında yapılan ayırım, en yüksek otoriteyi ortaya çıkararak daha önce akitler aracılığıyla adaleti tesis etmeyi üstlenmiş yerel otoriteleri hükümsüz kılar. Doğa düşüncesinin keşfinden önce “bize ait” ve “atalardan kalma” şartına bağlı olarak meşruiyet kazanan otoritenin sağladığı adalet yerini doğanın değişmez standardına bırakır. Bunun yeni bir otorite tipi olduğunu, daha sonra ortaya çıkacak olan kilise hukukuna temel teşkil ettiğini belirtebiliriz (Strauss, 1965, s. 91-93).

Bu standardın varlığını bildirmesine karşın Aristoteles’in terimlere yüklediği anlam netliğe kavuşmamıştır. Doğal hukukun değişmezliği, ahlâki geçerliliğiyle ilişkilidir. Bu, doğal hukuku konvansiyonel hukuktan ayırır. Aristoteles, değişebilir olarak gördüğü konvansiyonel hukukun, ahlâki olarak birbirinden farksız eylemleri konu edinebileceğini iddia ederken, onun sınırlarını doğal hukukun altına çeker. Somutlaştırmak gerekirse, konvansiyonel hukuk zina, hırsızlık, adam öldürme gibi ahlâki olarak birbirinden farksız bulunan eylemlerle ilgilenebilir (Aristoteles, 2015, s. 38). Bu gibi eylemlerin yapılması ya da yapılmaması hususunda ahlâki bir sorgulamaya ihtiyaç duymaz. Bu iddianın altında, doğal adalet ilkelerinin, ahlâki açıdan sorgulamaya açık eylemleri yasaklanması ya da buyurması kapasitesine sahip olduğu düşüncesi yatar. Böyle eylemler söz konusu olduğunda, onların icrası için ahlâki sorgulamaya ihtiyaç duyulur (Burns, 2011, s. 45).

Doğal olmayan yasanın ise çeşitli ortak özellikleri vardır: Doğal değildir; ilan edilir, anlaşmaya dayanır. Yürürlükteki kanun, onaylanmadan önce, yasanın nasıl okunabileceğine dair çeşitli alternatifler sunar ve ilan edildiğinde “sabit” bir kanun olur. Bu sabitliğe rağmen, Aristoteles değişebilirliğin doğal olmayan hukukun da bir özelliği olduğunu söyler: Yeminli yasalar dahi

değişir. Doğal hukukun da değişebileceğini söyler. Bu noktada, doğal hukuk ile “doğaüstü olmayan” arasındaki fark görülmez; çünkü doğal hukuk doğaüstü olmasıyla doğaüstü olmayanı da kapsar. Kanunların değişikliklere uğradığını gördüğümüzde, onların tasnifini doğal olan veya olmayan şeklinde gerçekleştiririz; doğal hukuka bağlı kanun belli durumlarda yeniden yorumlansa dahi, ona değişebilirlik karakteristiğini atfedemeyiz (Shellens, 1959, s. 83). Özetlemek gerekirse, *polis*in vazgeçilmez unsuru adalet, doğal ve konvansiyonel olarak ikiye ayrılır. Doğal adalet kuralları, *polise* mensup insanlar arasında evrensel olarak kabul edilen kurallardır. Geleneksel kurallar ise bir otorite tarafından kesin bir kural belirlenene kadar hükümsüz veya belirsiz olan konularla ilgilenir. Bunların hepsi cezanın türünü veya miktarını belirleyen kurallardır. Trafik kurallarını örnek gösterebiliriz. Akıl yürütmeye, yollarda geçerli olan kuralları anlayabiliriz fakat yolun sağından mı yoksa solundan mı gidileceğine yalnızca mevzuatla karar verilebilir ve bu kural ülkelere göre farklılık göstermektedir. Aristoteles, yalnızca sosyal davranışın bazı ilkelerinin her yerde kabul edildiğine ya da en azından yerleşmiş bir hükümetin varlığına dikkat çekiyor gibi görünebilir fakat “doğa” terimini kullanması ile bunun ötesine geçmektedir. Maddi dünyada, hiçbir zaman kusursuz olarak gerçekleşmemiş olmasına rağmen, evrensel rasyonel bir tasarımın olduğunu ima eder. Bu son yeterlilik önemlidir. Çünkü Aristoteles, doğal adalet kurallarının mükemmel bir şekilde sabit olduğunu iddia etmekten açıkça sakınır (Pollock, 1901, s. 12-13).

Değişebilirlik ilkesi net olmasa dahi doğa düşüncesinin siyasette kullanılmasıyla adaletin doğanın metodolojisini takip ettiğini ifade edilebilir. Suyun aynı yükseklikte hep aynı derecede kaynaması gibi adaleti tesis edecek yasa düşüncesi de mutlak bir forma kavuşur. Ancak unutmamamız gerekir ki yüz derece kaynadığını kabul ettiğimiz suyun gerçek kaynama noktası rakıma göre değişiklik gösterir, Aristoteles suyun kaynamasının doğal hukukta mevcut olduğunu fakat rakım farklılığından dolayı farklı değerlerin de geçerli olabileceğini ifade ederken, bunu mevzuat olarak adlandırır. Diğer bir ifadeyle, nihai olarak biçimcilik değerli bulunmamıştır. Hukuk hayatın içindedir, daha sonra göreceğimiz gibi, hayatın üzerine kapatılmamıştır.

Aristoteles'e göre eşitliği gözeten, menfaatçi olmayan, yasaya uyan insanlar adaletli olarak nitelendirilir. Adalet kelimesiyle başka şeylerden bahsedilebilmesine rağmen, netice itibariyle yasaya uyan her şeyin adaletli olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda adalet ise denklik talebi olarak eşitlerin eşitsizliğine neden olurken, özgürlüğü yok eder. Yasaya uyan şeylerin adaletli, yasaya uymayan şeylerin de adaletsiz olduğunu öne sürerken, teori-pratik ayrışmasının görünümülerinden biri olan pozitif hukuk ve doğal hukuk ayrımını yapmadığını, "olan" (pratik) ve "olmalı" (teori) arasında bir fark gözetmediğini de biliyoruz. Adaletli olan her şey ayrıca erdemlidir. Erdemli bir davranışın ortaya çıkması için başkalarına ihtiyaç duyulmazken, adaletin sağlanması için başkalarıyla ilişkide bulunulması gereklidir. Bundan dolayı adalet yalnızca siyasi bir toplulukta görülür; kendi başına adalet görülmez. Siyasi toplulukların mutluluğunu veya o mutluluğun yolunu hazırlayan şeyler ise doğası gereği adildir (Aristoteles, 2015, s. 92-93).

Aristoteles'e göre insan konuşabildiği için toplumsal hayata sahiptir. Hayvanların bir kısmı insan gibi zevk ya da acı duygularını seslerle ifade edebildiği için konuşmak tek başına ses çıkarmak anlamına gelmez. İnsan hayvanlardan farklı olarak, kendisi için yararlı ya da zararlı şeyleri ifade ederek adil olan veya olmayan şeyi dile getirir. *Logos* olarak ifade edilen bilişsel özelliği sayesinde, *nomos* ve böylece de kendi hanesini ve polisini (devlet) inşa eder. Polisin varlığı ise insan doğası için birincil önemde ve vazgeçilmezdir çünkü o olmadan ne hane ne de bireyler varlığını sürdürebilir. Polisi bedene benzetir. Nasıl ki beden öldükten sonra organlar hiçbir işe yaramazsa, insan da bir şehre mensup olmadığı sürece kendi doğasından ayrı düşer ve adaletten uzaklaşır. Böylece canlılar arasında en kötüsü unvanına dahi sahip olabilir. Çünkü polisi meydana getiren, *logos* sayesinde, iyinin ve kötünün ne olduğu hususundaki birliktir. Bu görüş birliğine varılmış olması, adalet ve hukuk gibi değerlerle ifade edilir. En yüksek erdeme sahip olan iyi insan, bunlardan mahrum kaldığında en büyük kötülükleri kendine amaç olarak seçebilir (Aristotle, 1998, s. 4-5). Burada tanımlanan iyi, iyi bir yurttaş olma için geçerlidir. İyi bir insanla iyi bir yurttaşın tanımı farklıdır. İyi bir insan olmanın şartlarını yerine getiremeyen biri yurttaş olabilmelidir; devle-

tin iyi olması iyi insanla değil, iyi yurttaşın nasıl tanımlandığıyla alakalıdır. Bir anlamda kişi siyasi ve doğal olarak ikiye bölünür. Bundan dolayı iyi yurttaş tanımı kapsayıcı olmalıdır. Bir insanın iyi bir yurttaş ve iyi bir insan olması ise onun iyi bir yönetici olduğuna işaret eder. Diğer taraftan iyi bir yöneticinin erdemleriyle, iyi bir yurttaşın erdemleri aynı değildir. Siyasi topluluğun mahiyetini belirleyen de yurttaşın nasıl tanımlandığıdır. Aristoteles biyolojik bakış açısına sadık kalarak yaptığı analitik yorumunda, polis ne olduğunu anlamak için yurttaşın tanımının yapılmasının gerektiğini öne sürer ve devletin yurttaşların toplamı olduğunu iddia ederken, birçok yurttaşlık tanımını eleştirir. Polis kelimesinin hem mekân hem de -kendi kullandığı gibi- siyasi bir yapı anlamına geldiği için anlam kargaşasına yol açtığını ifade eder. Örneğin bir davada taraf olmak ya da belli bir yerde yaşıyor olmak çeşitli yurttaşlık tanımlarında görülse de, bu ortaklıkların yurttaşlığı tanımlamakta eksik kaldığını iddia eder. Bir gemicinin bir davada taraf olabileceği gibi bir kölenin de yurttaşlarla aynı ülkeyi paylaşabileceğini söyler. Bundan dolayı polis kurulması her ne kadar insan doğasının bir ürünüyse de, bu insan doğasının anlamı, bir ideaya bağlı olmadığı için, çeşitli durumlarda farklı şekillerde görülür. Belirleyici olan anayasanın kendisidir; insan doğası siyaset karşısında değil bir bağlama sahiptir. Polisteki egemenlik ilişkisi, efendi-köle ilişkisinin aksine, özgür insanlar arasında meydana gelen hiyerarşik sınıfsız anayasal bir toplumdur (Aristotle, 1998, s. 65-73). Bundan dolayı yurttaşlık tanımı anayasanın tanımına göre anlam kazanır yani ilişkisellik dâhilindedir. Oligarşilerde azınlıktaki zenginlere tanınan yurttaşlık hakkı, demokrasilerde *demosa* yani çoğunluktaki fakirlere tanınmıştır. Her anayasa yeni bir yurttaşlık tanımı yapar. Hangi yönetim biçimi altında olursa, yurttaş doğanın efendisi olarak idari ayrıcalıklarından faydalananabilen kişidir.

İnsanın doğası gereği toplumsal olmasının bir nedeni de topluluğun insana özgü ortak yararlar sağlamasıdır. Topluluk halinde, insanın tek başına erişemeyeceği, ayrıca diğer canlılarda da görülemeyen ortak yararlar ortaya çıkar. Aristoteles, kurulan ilişkiler dâhilinde gelişen ortak yararları üç otorite tipi olarak görür. İlki, efendi-köle ilişkisidir. Efendi daha avantajlı görülse de kölenin de hayatını idame ettirebilmesi için bu otoriteye ihti-

yaç duyduğunu savunur. İkincisi ailede görülen bir adamın hanehalkı üzerinde kurduğu otorite tipidir. Sonuncusu ve en çok üzerinde durduğu ise siyasi yaşam biçimidir. Burada otorite anayasayla belirlenir. Anayasa toplumun tamamının ortak yararını gözetmeyi amaçladığı için mutlak adaleti sağlamakla kendini mükellef görür. Anayasalar da çeşitli hükümet biçimleri olarak toplumsal hayatta geçerlilik kazanır (Aristotle, 1998, s. 75-76). Aristoteles teorik olarak en iyi hükümetin, bilge ve erdemli bir kişinin mutlak egemenliğinde gerçekleşeceğini düşünüyordu fakat pratik olarak, başarılı olacak bir hükümet biçimini seçerken gerçek toplumsal koşulları, halkın gelişmişliğini ve hükümdar veya hükümdarların tutumunu göz önüne almamız gerektiğini savundu; devletin çıkarları en üst düzeyde tutulduğu sürece bir kişinin, birkaç kişinin veya birçok şahsın görevini yerine getirip getirmediği onun için önemli değildir. Bütün toplumun çıkarlarını yol gösterici ilkelerdeyse, her türlü yönetim övgüye değerdir. İyi bir hükümet kurmanın iki koşulu vardır. Birincisi, yasalara vatandaşların tarafından fiilen itaat edilmesi. İkincisi, yasaların toplumsal iyiliği gözetmesi. Burada Aristoteles'in ideal toplum formülü ortaya çıkar: Toplumun refahı için erdemli insanların ve iyi yasaların birliği. Siyasi örgütlenme monarşi, aristokrasi ya da anayasal bir cumhuriyet; toplumun düzeni üyelerinin toplum olma eğilimine bağlıdır (Bogardus, 1922, s. 105-106). Toplumun ortak yararını gözetan anayasalar, doğru anayasalar olarak tarif ettiği yönetim biçimlerinde geçerlilik kazanır. Aksi durumlarda bunun toplumun zararına olacağını söyler. Doğru anayasaların biçimi bozulabilir; monarşi tiranlığa, aristokrasi oligarşiye, anayasal yönetim ise demokrasiye dönüşebilir. Tiranlıkta tek bir kişinin iyiliği, oligarşide belli bir azınlığı iyiliği, demokraside ise fakirlerin iyiliği öncelik kazanır ve böylece bu yönetim biçimleri toplumun iyiliğinden uzağa düşerler (Aristotle, 1998, s. 77). Anayasalar tekil değildir ve yönetim biçimlerine göre şekil alır. Dolayısıyla yasalar da çok çeşitlidir. Ancak doğru anayasa adaleti tesis edebilir (Aristotle, 1998, s. 85).

Hangi otorite tipi olursa olsun, Aristoteles mevcut otoritenin ahlâki yasalara göre hareket etmesinin yazılı yasalara göre hareket etmesinden daha önemli olduğunu savunur. Onu doğal hukukun kurucusu kılan unsurlardan biri de, yazılı hukukun ya

da günümüzdeki karşılığıyla pozitif hukukun otoriteyi, ahlâki hukuka kıyasla, yanıltma ihtimalinin yüksek olduğunu dile getirişinde saklıdır (Aristotle, 1998, s. 97). Aristoteles ahlâki olanın, etik kitabında da vurguladığı gibi, uç noktalarda olamayacağını, ortalamadan çıkarılması gerektiğini söyler. Makul olana ulaşmaya çalışır. Aksi takdirde, zengin ya da fakir halk normlarının anayasa konusunda belirleyici olduğu bir devlette, istikrarın yakalanamayacağını söyler. Ahlâkın toplumun ortalamasını olduğu dile getiren bu formüle göre, anayasanın çoğunlukta olanın normlarına göre belirlenmesi gereklidir (Aristotle, 1998, s. 119-121). Atina'nın diğer Yunan devletlerine göre daha fazla orta sınıfa sahip olduğunu ve Aristoteles'in bu orta sınıfı zenginler ve fakirler arasında bir arabulucu olarak gördüğünü belirtmemiz gerekir (de Ste. Croix, 2016, s. 101). Bir anlamda, teklif edilen düşünce toplumun üzerinde yükselirken, sınıfsız hiyerarşik toplumdaki sınıflı bir topluma geçişin temelleri atılır.

Platon'un ideal olan üzerinden mevcut durumu şekillendirme teşebbüsünün aksine, mevcut durum üzerinden ideali aramayı çalışan Aristoteles ahlâkın ortalamayı, ortalamanın ise anayasayı belirlediğini savunur. Aristoteles için önemli olan uygulanabilecek ve uygulandığında topluma istikrar kazandıracak bir yönetim şeklidir. Bundan dolayı altı farklı yönetim biçimi önermiştir ama ona göre gerçekte tek bir yönetim şekli vardır. Diğerleri bu "bir" yönetim şeklinin uygulamadaki türevleridir. Başka bir ifadeyle, insanların, akıllı bir birliktelikte kendi yararlarını savunmak için devletin varlığını onaylayacağını varsayar. Doğaları onları zaten bu makul yapıya yönlendirir ancak insanlar yine doğası gereği ve eğitim, erdem vb. özelliklerle tamamlanmamış eksiklerden dolayı bu makul olandan uzaklaşabilirler. Sonuçta farklı tipte rejimler ortaya çıkar. Tekrar belirtmek gerekirse, bu rejimlerin hiçbirisi yapay değildir. Hepsi insan doğasının bir parçasıdır. Aristoteles, *phronesis* ve siyaset adamları arasında olması gerekli gördüğü ilişkiye işaret ederken, kastettiği de bu sapmaların nasıl makul olana çekilebileceğidir. Olması gereken siyasetin, hukuki ve katılımcı (müzakereci) iki formu olduğunu ve iyi bir devlet adamının bu ikisini de iyi bilmesi gerektiğini söyler. Ahlâki meziyetlerin pratik zekâyla buluşması gerektiğini savunur (Aristoteles, 2015, s. 122).

Doğal durum bazı insanların yöneten konumunda olmasını sağlasa da, devletin ortaya çıkması için tek başına yeterli değildir. Köle karşısında efendi olmakla yöneticilik farklı olmasına rağmen, Aristoteles bu ikisinin karıştırıldığını düşünür ve hiyerarşinin kurumsallaşması gerektiğini savunur. Köleye emir vermekle yurttaşları yönetmek arasındaki fark, her ikisinin de doğal durumdan kaynaklanmasından dolayı net olarak ayırt edilemese de, efendinin ve yöneticinin doğal failer olarak hareket ettikleri alanlar farklıdır (Aristotle, 1998, s. 195-196). Devlet adamlığı işlevselliğini devletin yapısal özelliklerinden alır. Devletin ortaya çıkması için Aristoteles'e göre asgari altı unsurun bulunması gerekir. İlki yeterli yiyeceğin bulunması. İkincisi hayatın sürdürülmesi için gerekli olan araçları temin edecek olan zanaat. Üçüncüsü yönetenlerin izni dâhilinde, dışarıdan gelecek saldırılara karşı koyabilecek mühimmat. Dördüncüsü yiyeceklerin ve silahın temini için servet. Beşincisi dini ihtiyaçları karşılayacak bir yapı. Sonuncusu da neyin yararlı neyin zararlı olduğunu toplum adına belirleyecek yargıdır (Aristotle, 1998, s. 204). Bu ihtiyaçlar parçalara ayrılarak anlaşılmaya çalışıldığında insanların bireysel bir yaşam sürememesi için bir zorunluluk görülmez ve dolayısıyla devlete ihtiyaç duymayabilir fakat devletin ortaya çıkması için bu altı unsurun bir arada bulunması gerekir, bu unsurların nihai belirleyicisinin devlet olduğu bir yapı içinde.

Aristoteles'in doğal hukuk teorisyeni olarak anılmasının birinci nedeni, *Nikomakhos'a Etik*'in de ana konusu doğal adalet kavramının toplumsal değerler ve şeyler üzerinde etkili olduğu düşüncesidir. İkinci nedeni, Siyaset kitabında açıkladığı gibi, insanın doğal olarak *zoon politikon* olduğu tezidir. Adaletin yalnızca poliste olabileceği, polislin ise insanın doğasını gerçekleştirdiği yer olarak tarif etmesi doğal hukukun toplumsallığına işaret eder. Üçüncüsü, eylemlerin yanlış ve adaletsiz olarak tanımlanmasının doğal hukuka göre aykırı olmasından kaynaklandığını iddia etmesidir. Dördüncüsü, doğru hukukun doğayla uyumlu olduğuna dair geliştirdiği argümanıdır. Beşincisi, doğanın belli bir yasasının olduğunu, toplumların hukukunun ve dolayısıyla kurumlarının bu şaşmaz yasaya göre yorumlanması gerektiğine dair olan çıkarımıdır (Burns, 2011, s. 95). Aristoteles'in doğayı ve insan doğasını merkeze alarak ortaya koyduğu toplum yapısını

genel hatlarıyla özetlemek gerekirse, öncelikle onun organik bir yapı olduğunu ancak bu yapının insan eliyle gerçekleştirildiğini belirtmemiz gerekir. İnsan eliyle gerçekleşmesi, bugün anladığımızın aksi istikametinde, onun doğal olmasını sağlamaktadır. Daha açık bir ifadeyle, Aristoteles insan doğasının ayırt edici özelliklerinin toplumsal formda ortaya çıkabileceğini düşünüyordu. Erdem çeşitli topluluk türlerine göre anlam kazanan bir konumdaydı. En anlamlı formu adalet ise sadece belli kompleks ilişkiler dahilinde, poliste görülmekteydi. Bundan dolayı toplumun formunu anayasa olarak görmüştür. Bütün yasaların kaynağı olan anayasa bu bağlamda değişkendir. Aristoteles'i çağdaşlarından ayıran önemli noktalardan biri bu yaklaşımdır; çünkü ona göre ideal olanın bulunması organik bütünü teşkil eden yapıların bilinmesinden geçmektedir. Böylece toplumun oluşması süreci ele alınır. İnsanların topluluk halinde bir araya gelme insiyakını rasyonel temellere oturturken, bu topluluklar arasında bir ayrım yapar. Sırasıyla aile, köy ve devlet olarak ifade edilen gruplar insan doğasının kaçınılmaz ihtiyaçlarının sonucudur. Bugün için kapalı bir toplum benzetmesi yapabileceğimiz antikitede kalmış bir devlet türü olan polis, Aristoteles için ideal olan topluluk türünü temsil eden, çeşitli merhalelerden sonra ulaşılabilen bir yapıydı. Polisin tarihin tozlu raflarına karışmasının üzerinden asırlar geçmesine rağmen tartışılmasının sebebi, Aristoteles'in insan doğasını toplumsal şartlara göre yorumlarken onu inşa edilmesi gerekli bir konumda tanıttasından kaynaklanmaktadır.

Aristoteles'in geliştirdiği argümanlar, ortaya koyduğu kavramlar kendi döneminin koşullarında anlam kazanmış olsa da, spekülasyona taviz vermemesi, bilgiyi pratik bilginin kaynağını teşkil edecek analitik yorumlama kapasitesine sahip olması ve evrensel bir gerçekliğe ulaşma iddiası gibi birçok vasfı onu çağının ötesine taşımıştır. Buna rağmen, Orta Çağ olarak kabul edilen zaman diliminin büyük bir kısmında düşünce dünyası için referans kaynağı Platon olmuştur. Aristoteles'in etkisinin geç Orta Çağ'da ortaya çıkmış olmasının, orijinal metinlerinin geç keşfedilmiş olması, coğrafya gibi birçok morfolojik nedeni vardır. Buna rağmen, 13. yüzyılın ikinci yarısında Aristoteles düşünce dünyasının gündemine tekrar gelir. Hatta birçok bilim

adamına göre siyaset biliminin temelleri Aristoteles'in bu dönemde gündeme gelmesiyle atılmıştır (Nederman, 1991).⁵ İmanla aklı/iradeyi birleştirmeyi hedefleyen skolastikler 13. yüzyılın sonunda Aristoteles'in kilise eğitimine resmi olarak girmesiyle yeni bir metot kazandılar (Russ, 2014, s. 78). Düşünce müfredatında meydana gelen bu kırılmanın ardından, Aristoteles'in takipçilerinin önemli bir kısmı Orta Çağ Hristiyan dünyasında ortaya çıkmıştır. Bu isimler arasında en önemli olan kişi, skolastik düşüncenin zirvelerinden kabul edilen Thomas Aquinas'tır.⁶ Ölümünden sonra kilise tarafından aziz ilan edilecek Aquinas, Pavlus'la (Saint Paul) birlikte Hristiyanlık düşüncesinin tamamlayıcısı olarak anılır. Dini hukukun kurucusu Pavlus Hristiyanlık'taki kutsallık kavramının mimarıdır. Pavlus'la kutsallık Yahudi şeriatının kapsayıcılığının aksine yalnızca tanrı ve onun temsilcileri kiliseyle sınırlandırılmıştı (Demirci, 2002, s. 496). Aquinas ise Pavlus'un sevgi diniyle Augustine'in yasaya dayanan din görüşlerini doğal hukukla telif ederek hukuk-din ikiliğine son vermiştir (Sombart, 2017, s. 269-270). Bir anlamda, Pavlus'tan sonra şeri kimlik kazanmaya başlayan Hristiyanlık, Aquinas'ın doğal hukuk ve İncil arasına mesafe koymamasıyla (Bloch, 1996, s. 28), Aristotelesçi bir bakış açısıyla geliştirdiği teolojisiyle bir hukuka kavuşur.

Pagan Yunan düşüncesinin semavi dinler penceresinden nasıl yorumlandığını değerlendirmek için öncelikle Aquinas'ın düşünsel altyapısını hazırlayan koşullarla çağdaşları Müslüman ve Yahudi düşünürlerin durumlarını karşılaştırabiliriz. Bu karşılaştırmanın bir kısmı, düşünce dünyalarını ele aldığı için ilişkisellik dâhilinde, bir kısmı da referans noktasının inanç sistemleri olmasından dolayı yapısal çerçevede anlamlıdır. Aquinas'ın

5 Doğal hukuku tartışmayı değil, onun aracılığıyla doğa-toplum ilişkisinin dönüşümünü anlamayı hedeflediğimiz için, araştırmamız açısından ilk önceliğimiz Aristoteles'in daha sonraki düşünürleri nasıl etkilediği değildir. Değerlendirdiğimiz düşünürlerin doğal hukuka etkileri yadsınamaz bir gerçektir fakat araştırmamız açısından daha önemlisi temsil ettikleri toplumsal formasyonlardır. Seçilen düşünürlerin toplum düşünceleri bize yaşadıkları toplumun izdüşümünü sunmaktadır, aksi takdirde yüzlerce yıllık farklılar bize dönemsel karakteristiklerden çok, oldukça eksik bir tarih okuması sunmuş olacaktır.

6 Orijinal adı Tommaso d'Aquino olan düşünürün Türkçede Aqinolu Aziz Tommaso, Aquinolu Thomas, Akinolu Thomas, Aquinumlu Thomas, Thomas Aquino gibi birçok farklı kullanımı olduğu için, bu araştırmada literatürde kabul gören "Thomas Aquinas" kullanılacaktır.

doğa felsefesi, ahlâk anlayışı ve siyaset felsefesi Aristoteles'ten mülhemken, Müslüman ve çoğunlukla Müslüman bir idarenin altında yaşayan Yahudi düşünürler özellikle siyaset felsefesinde Platon'un *Devlet ve Yasalar* eserlerinden etkilenmiştir. Eserlerin ulaşılabilirliğinin bu tercihlerde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin bu iki eser, *Devlet ve Yasalar*, 10. yüzyılda Arapçaya tercüme edilmişken, Batı dillerinde ancak 15. yüzyılda yer alabilmiştir. Ayrıca Farabi'nin bu iki eser üzerine, İbn-i Sina'nın da *Devlet* üzerine şerhlerinin varlığının bilinmesi karşın, Aristoteles'in *Siyaset*'i üzerine Arapça veya İbranice şerh bulunmamaktadır.⁷ Batı'da ise *Siyaset* üzerine az sayıdaki yorum Latince çeviriler sayesinde 13. yüzyılın sonunda görülmüştür (Fortin, 1987, s. 248-249). Bu farklara ek olarak, Hristiyan dünyasında dinin kiliseyle sınırlandırılmış olmasından dolayı eğitim de 12. yüzyıla dek kilisenin tekelinde, onun iktidar alanıyla perçinlenmiş sınırları içindeydi. Eğitimin meşruiyetini sürdürmesi kilisenin bir iktidar alanı olarak korunmasıyla alakalıdır. Bundan dolayı felsefe teolojii, yani kilisenin tekelindeki bilgiyi meşrulaştırdığı ölçüde muteber görülmüştür. Laik kelimesinin kilise mensubu olmayanları tabir etmesi ve etimolojik olarak hem rahip olmayan hem de meslekten olmayan kimse anlamına gelmesi bu açıdan anlamlıdır (Weber, 1978, s. 452).

Aquinas'ı hazırlayan durumu anlamak için İslâm ve Hristiyan düşünce yapılarının gelişiminde kritik rol oynayan eğitimin düşünsel ve kurumsal yönlerini karşılaştırmalı bir yaklaşımla kısaca değerlendirebiliriz. İslâm eğitim geleneğinde, hem tanrı ile inanan arasında zorunlu bir aracı olmadığı için hem de kendi başına bir iktidar alanı yerine mevcut iktidarı meşrulaştıran bir araç olduğu için iktidarın ruhbanlaşma eğilimi görülmez. İlim bütün inananlar için farz (zorunlu) olduğu için, yapısal olarak, Hristiyanlıktaki gibi bilgiyi belli bir kesimin tekelinde tutma gayesi güdülemeyeceğinden, önemli olan eğitimi anlaşılır kılmak ve yaygınlaştırmaktır. Eğitimin içeriği, günümüz disiplinlerinin kaynağı pozitif bilimler paradigmasından farklı olarak, dini kabul edilirdi. Eğitim hem iktidar hem de tebaa için bir amaç de-

7 Bu, Aristoteles'in bilinmediği yahut önemsiz görüldüğü anlamına gelmez, aksine Orta Çağ'da Aristoteles'in *Metafizik*'i İslâm düşünce dünyasının en önemli tartışma konularından biriydi hatta Aristotelesçiliğin antik dönemdeki karşılığı *peripatetizm* daha sonra İslâm dünyasında *meşşaiyye* adında önemli bir ekol olarak yer almıştır.

ğil aracı. İktidar bu aracı kullansa dahi, eğitimin bizzat kendisi, kurumlarda açıkça görüldüğü gibi, hiçbir zaman özerk bir güç merkezi olmamıştır, dolayısıyla hep bir araç olarak kullanılmıştır. Hatta İslâm'ın klasik dönemine ait bilgi tasnifine baktığımızda metafiziği, mantık ve matematikle başlayan, doğa bilimleri ile devam eden sıralamada en sonda görürüz. Diğer bir ifadeyle, bu sıralama aynı dönem Hristiyan eğitime kıyasla oldukça liberal hatta anakronik bir bakışla bilimseldir. Diğer taraftan, Hristiyan dünyasında eğitim hem Orta Çağ'da hem de modern dönemde iktidar alanıdır. Somutlaştırmak gerekirse, modern döneme kadar Müslüman toplumlar için, bugün din dışı tasnif edilen disiplinlerin hepsi yaratıcının insanlara bahşettiği cüzi (tikel) irade sayesinde bilinebilecek konular toplamı olarak görülüyordu. Tartışılan bir konu, günümüz için ne kadar materyalist karakterli olursa olsun, dinin haricinde görülemezdi. Bir disiplinin bugün anladığımız biçimiyle materyalist bir içeriğe sahip olması, Hristiyan bakış açısında açıkça sergilendiği gibi onu dünyevi kılmıyordu. Bilim tekti ve bundan dolayı işlevsel hedefleri dışında ideal amacı bütüncül anlamının idrakiydi. İmanla akıl arasında yapısal bir ayrım bu nedenle yoktu. Hristiyanlıkta, ruhbanın tekelindeki eğitimde ise din dışı olarak görülen konular, gerekli görüldüğünde din ile meşrulaştırılıp, manastır müfredatında kendine yer bulurdu. Eğitim, şehirlerin önem kazanıp işbölümünün artması neticesinde ilk defa manastırların dışına üniversite olarak çıktığında, hukukun ve tıbbın laik hocalar tarafından işlenebilir olmasını bu duruma örnek gösterebiliriz (Burke, 2013, s. 23). Bu örnek açıkça ruhbanlığın din için meşru ilan ettiği disiplinlerin akıbetinin sınıfsal iktidarıyla sınırlı olduğunu, güç kaybettikçe müfredatının da değiştiğini gösterir.

Hristiyan teolojisinin iktidar ilişkilerinden dolayı spekülasyona açık oluşu, geçerliliğinin her an tehlikede olduğu anlamına geldiği gibi, metafizik gibi ontolojik konularda kendisini sınayabileceği zemininin de konjonktürel olduğuna işaret eder. Reform hareketlerinin öncüleri, kendilerini bu zemin üzerinden haklı çıkarmışlardır. Ayrıca İslâm'daki üst düzey eğitim veren kurumların herkese açık olmaması kilisenin obskürantizm tercihinden -yine yapısal olarak- farklıdır. Kilise kendi iktidar alanını korumak için bu yolu tercih ederken, İslâm kendinden bir

iktidar teklif etmiyordu. Eğitimin kendine yeter bir iktidar alanı olmamasından dolayı üst düzey eğitimin gayesi, Hristiyanlıkta-ki gibi dogmalar üzerinden bir hükümranlık kurmak değil, dini hukukun insanlar arasında uygulanmasını ve devamlılığını sağlayabilecek üst düzey bürokratları yani alimleri yetiştirmektir. Bu alimlerin yetiştirdiği kurumlar resmi ve gayri-resmi olarak ikiye ayrılır. Resmi kurumun yani medresenin amacı, resmi kurumlara kadı, müderris, müftü gibi adalet dairesinin tamamlayıcısı meslek sahiplerini yani egemenin meşruiyetini tasdikleyecek ulemayı yetiştirmektir. İkincisi ise, tek bir başlık altında değerlendirilmesi oldukça güç olsa da, tarikatlarda yetişen kişilerdir. Ulemaya kıyasla sivil diyebileceğimiz tarikat ehlinin amacı da adaletin tesisi için zorunlu kabul edilen şeriatın (dini hukuk) sivil alanda, kişiler arasında yaşanmasını sağlamaktır. Resmi kurumların yetiştirdiği ulemanın büyük bir kısmına kıyasla tarikat ehli önleyici hukuk görevi görmektedir. Tarikat ehli ve ulema arasında geçişlerde ortaklıklar olduğu gibi ikisi arasında kesin bir ayırım da görülmez. İkisinin aynı anda bir yerde bulunması, klasik işleyişlerini ihlal etmedikleri sürece doğal bir rekabet ortamı doğurmaz. Öte yandan Hristiyanlıkta tarikatlar ve kilise arasında -yine yapısal- bir rekabet vardır. Kilise hiyerarşisi ne kadar katı ve kompleks olsa da kendi varlık nedenini siyaset üstü iktidar olabildiği sürece, ki bu klasik bir iktidar türüdür, sürdürbildiği için diğer dini kurumları egemenliğine alabilme adına soluksuz bir mücadelenin içindedir. Örneğin, Hristiyan düşünce dünyasına ilmi açıdan en parlak isimleri yetiştirmiş Dominiken tarikatının mensuplarının üniversitede çalışmalarını, üniversitenin baş yöneticisi şansölye, ki piskopos tarafından seçilmiş ve onun temsilcisidir, engellemeye çalışmıştır; bu konuda başarılı olamadığı gibi yüz yıllık bir sürecin ardından üniversite piskoposun yargı sahasının dışına çıkmış ve özerkleşmiştir (Le Goff, 2017b, s. 87).

Özellikle Aquinas'ın yaşadığı Orta Çağ'da üniversite, kendi başına bir güç merkezi olmasından dolayı sınıf çatışmalarının odağındaydı. Hristiyan ve İslâm dünyasının eğitim gelenekleri arasındaki bu yapısal farklar, "olan" ile "olmalı" arasındaki ilişkinin nasıl işlediğini gösterir. Yapısal olarak, Hristiyan düşüncesinde "olan"lar "olmalı" üzerinde etkili olabilirken, İslâm

düşüncesinde şeriatın kesinliği ve dolayısıyla tayin edici karakterinden dolayı “olmalı” ve “olan” arasında bir ayrım gözetilmez, son kertede olanlar olmalı üzerinden yorumlanırdı. Bu durum kilisenin “olmalı” noktasında edilgen olduğu anlamına gelmez. Kilise hukukunun kuruluş aşamasındaki doktrinlerden kaynaklanan güçsüzlüğüne ve bunun siyasi bir yapının “olmalı” diliyle ikame edildiğine ve böylece kilisenin kurumsallaşmasının önünü açtığına işaret eder. Somutlaştırmak gerekirse, Augustine’ten başlayan ve Aquinas’la zirve noktasını bulan pragmatist yaklaşıma göre, pagan düşüncesi Hristiyanlık doktrini için ne kadar kullanışlı olursa o kadar muteber görülüp kullanılabilirdi. Bu eski pagan mabedinden getirilen taşlarla yeni bir kilise inşa etmeye benzemektedir, sonuçta ortaya yeni bir yapı çıkar fakat taşlarına bakanlar onların antikiteden getirildiğini çözebilir (Le Goff, 2017a, s. 120-122). Bu noktada belirtmeliyiz ki, “olan”ın “olmalı” üzerinde belirleyiciliği, Hristiyan düşüncesinde yapısal bir gerçekken, bu durumun baş aşağı çevrilmiş hali modern dönemde İslâm dünyasında görülür. Orta Çağ Hristiyanlığında kilise ideolojik işlevselliğini ekonomik nedenlerden dolayı yükselen burjuva karşısında yitirmiş, böylece hâkim konumunu kaybetmiştir. Öte yandan modernleşmeyle birlikte İslâm’da dini hukuk, yine altyapısal nedenlerden dolayı, uygulanamaz noktaya geldiğinde ideolojik işlevsellik kazanmış ve kaybettiği hâkim konumunu bu yordamla yeniden tesis etmeye çalışmıştır.

Orta Çağ Hristiyan düşüncesini, İslâm düşüncesinden ve onun etkisi altında varlığını koruyan Yahudi düşüncesinden ayıran bir diğer önemli yapısal farklılık bilimlerin tasnifinde ortaya konulan hiyerarşide görülür. İslâm’da ve Yahudilikte hukuki alanla özdeşleşmiş içtihat ilmi, İslâm’daki özel adıyla fıkıh, en yüksek mertebededir. Şeriatın uygulanması ve ilahi emirlerin yorumlanması gibi birçok belirleyici konu fıkıh şemsiyesi altındadır. Diğer taraftan Hristiyanlıkta teoloji en yüksek mertebededir. İslâm’da ise teolojinin karşılığı kelam, fıkıhın bir alt başlığıdır (Fortin, 1987, s. 251). Hristiyanlıkta teolojinin bu imkânı bulmasının temel sebeplerinden biri, şeriatının diğer semavi dinlere kıyasla sınırlı kalmasıdır. Şeriatın teolojiden ayrışmasına somut bir örnek vermek gerekirse, 13. yüzyılda Paris Üniversitesinde dört bağımsız fakültenin bulunduğu -sanat, dini hukuk, tıp ve teo-

loji- söylenebilir (Le Goff, 2017b, s. 95). Günümüzde felsefenin ontoloji başlığı altında kavradığımız kelamın İslâm'da ikincil konumda oluşu, Yunan düşüncesinin hukuki etkisini, Hristiyanlığa kıyasla azaltmıştır. Aquinas'ın Aristoteles'i teolojiyle telifinin hem Hristiyanlık hem de pagan Yunan düşüncesinin ikinci bir doğuşu olarak yorumlanması bu bağlamda anlam kazanmıştır.

Felsefi bir tartışmanın ötesinde bu durum İbn-i Sina ve Aquinas'ın evrensel teoloji teşebbüslerinin toplumsal düzlemde ne kadar karşılık bulduğuyla bir başka açıdan somutlaşır. Her iki filozof da imparatorluk sistemlerinin gölgesinde evrensel bir teoloji teklifinde bulunurken (Karatani, 2017, s. 161), bugün yalnızca Aquinas'ı doğal hukukun temsilcisi olarak değerlendiriyoruz. Öte yandan, İbn-i Sina dar anlamda kelamcı, en fazla filozof olarak anılmaktadır. Oysa yaşadıkları tarihte durum bunun tersiydi. İbn-i Sina hekim, devlet adamı gibi toplum içinde bulunmayı zorunlu kılan birçok mesleği icra ederken, Aquinas münzevi bir hayat yaşıyordu. Peki, bu farklılık neden ortaya çıktı? Bu sorunun cevabı başka bir araştırmanın konusu olacak kadar hacimli olsa da, toplum-düşünce ilişkisini göz önüne alırsak çarpıcı bir gerçekle karşılaşırız. İbn-i Sina gibi klasik İslâm düşünürleri ne ruhban hayatının toplumdan soyutlanmış dünyasına ne de feodal toplumun yerelliğine tabiydi. Aksine, Ernst Bloch'un (2017, s. 17-20) dile getirdiği gibi, ticaretle iştigal eden erken dönem burjuva hayatını tecrübe ediyorlardı. İbn-i Sina'nın Aristoteles'e getirdiği yeni yaklaşım, Aquinas'ın yaşadığı Yüksek Orta Çağ Hristiyanlığında anlamlı bulunmuş olmasının nedenlerinden biri de bu yeni toplumsal düzene cevap verebilmesidir. Zaman bu erken teşhisin Hristiyanlık için doğru olduğu göstermiştir. Aquinas'ın öğretileri ölümünden yaklaşık iki asır sonra kilisenin resmi doktrini olarak 1563 yılında kabul edilmiştir (Russ, 2014, s. 16). Bu tarih, ahlâki düzenin artık kilisenin elinden çıktığı ve yeni ticari sınıfının tayin ettiği erken modern dönemdir.

Yeni teoloji, Hristiyanlığın bir yandan epistemolojik boyutunu oluştururken, bir yandan da 13. yüzyılda kilise dışında, üniversite olarak kurumsallaşmasının önünü açmıştır. Roma kadar etkili olmasa dahi imparatorlukların yeniden kurulması ve feodal bağların zayıflamasıyla, bağımsız üniversitelerin kurulması kilise iktidarına karşı mücadelenin somut sonuçlarındandır. Öte

yandan unutmamak gerekir ki, kilisenin siyasi ve iktisadi iktidar alanlarındaki gerileyişinde rol oynayan unsurların büyük bir kısmını laik kesim oluşturmuşken, üniversitelerin kuruluşunda bizzat ruhban sınıfının içindeki çatışmalar etkili olmuştur.

Toplumsalın düşünsel ile olanla refleksif diyalogunu taşıyan teoloji-üniversite ilişkisi, gittikçe büyüyen kentli nüfusun eğitim ihtiyacını karşılayan üniversitelerin doğmasına ön ayak olmuştur. Piskoposların manastırlarda yerleşik hale getirdiği eğitim tekelinin kırılmasına yol açan üniversiteler, doğal olarak kilisenin iktidar alanını da tehdit ediyordu. 19. yüzyılın sonundan bu tekelleşme olgusuna bakan bir filozof durumu şöyle değerlendirir: «Dinler, eğitimi felsefecinin eline vermeyip egemen olduğunda, kendilerinin diğer araçlarının yanında bir araç değil de, en son amaç olmayı istediklerinde, bunu pahalı ve korkunç bir biçimde öderler. (Nietzsche, 2004, s. 73)» Öte yandan belirtmemiz gerekir ki, üniversiteler kuruluşundan itibaren laikliğe eğilimliydi fakat üniversite hocaları, aralarında laiklerin de olmasına rağmen, çok uzun bir süre kilise mensubu sayılmıştır. Bundan dolayı üniversiteler ilkin kilise içinde bir sorun oluşturmuştur. İlk bakışta çelişkili gelen bu durumun basit bir izahı var: Bu dönemde, kent Roma'daki gibi öncelikle idari ve siyasi bir merkez değil, öncelikle ekonomik bir merkez karakteri kazandı. Kente bu kimliği sağlayan en önemli kurum da siyasallaşan ve sınıflı toplumu varsayan kiliseydi. Bundan dolayı kentte belli bir statü kazanan kesimler, açıkça kilise-dışı unsurlar olsa dahi, varlık nedenlerini koruyabilmek için kiliseyle yakın ilişkili kurdu. Kilisenin tek başına gıda ihtiyacı dahi kentin ekonomik canlılığa sahip olması için yeterli büyüklükteydi (Le Goff, 2017a, s. 80-81). Bu ortamda vücut bulan üniversiteler, kendilerini yerel mahkemelerin denetimi dışında tutabilmeyi başarmalarından, ticarete standart getirmeye çalışmalarından ve ilişkilerini daha objektif, gayrişahsi bir çerçevede sürdürmeye çalışma teşebbüslerinden dolayı hem imparatorlar hem de burjuva cemaati tarafından tehlikeli görülmüşlerdir. Bu tehlike zaman zaman masa başı bir oyun hüviyetini kaybetmiş ve kanlı sonuçlar vermiştir. Bu olumsuz karakterine rağmen, entelektüellerin doğuşuna imkân tanıyan üniversiteler, şehir ahalisi için danışman, yöneticiler için memur yetiştirme kaynağı olarak vazgeçilmez bir konuma yükselmiş-

lerdir. Üniversite yerel kiliselerle mücadele ederken Papalık bu duruma el koymuş ve üniversitenin tam bağımsız olduğunu ilan etmiştir.⁸

Avrupa tarihinde daha önce görülmemiş bir kurum olan üniversiteyi güçlü kılan bir diğer neden de onun herhangi bir yerelliğe bağlı kalmaması ve tehditlerle baş edemeyecek durumda kaldıklarında başka şehirlere taşınabilmesidir. Varlık nedeni, mücadele içinde oldukları diğer grupların karakteristiğinde yer alan yerellikle tayin edilmemişti. İster kral, ister feodal, ister kilise, hepsinin normları ikamet yerleriyle yakından alakalıydı. Üniversite ise daha önce tarihte görülmemiş yerel-ötesi pozisyona sahipti. Verdikleri diplomanın geçerliliğın uluslararası olmasından, birbirileri arasında öğrenci ve hoca değişimi yapması gibi birçok olgu üniversitenin yerel-ötesi karakterini açıklar (Le Goff, 2017b, s. 85-95).

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, toplumsal yapının köklü dönüşümler geçirdiğı bir coğrafyada eserlerini veren Thomas Aquinas'ı çağdaşlarından ayıran, düşünce tarihinin dönüm noktalarından biri olmasını sağlayan özelliklerinin başında, Aristoteles'in *zoon politikonunu* Hristiyanlıkla, özelde ise kilise hukukuyla uzlaştırmış olması gelir. Aquinas'ın bu toplum tasavvurunun epistemolojik kaynağı doğal akıl kavramıdır. Augustine'in etkisiyle Yeni-Platoncu ve İbn Sina'nın 13. yüzyılda Hristiyan düşüncesinde yer almasıyla birlikte, hâkim Yeni-Aristotelesçi çevrede çalışan Aquinas'a göre insan aklı İbn Sina'nın iddia ettiği gibi doğal akıldır fakat yine onun iddia ettiği gibi tabiat-tabiatüstü karşıtlığıyla temellendirilen etken-edilgen kategorilere sahip değildir. Yeni-Platoncu epistemolojinin insan aklına edilgen rol tanıyan sınırlarını reddeden Aquinas, Aristoteles'in doğanın izni ölçüsünde kesinlik inşa etme odaklı epistemolojini kabul eder ve buna tanrının izin verdiği şerhini düşer (İskenderoğlu, 2004, s. 211-213). Doğal akıl kavramının sağladığı imkânla Aquinas devleti gökten yere indirmiş olur. Aristote-

8 Üniversitenin diğer iktidar alanları karşısında bağımsız olduğu iddia edilse de, ekonomik nedenlerden dolayı bu bağımsızlığın kapsamı tarih boyunca tartışmalı olmuştur. Örneğin Amerikan akademisinin, oldukça yakın bir dönem sayılabilecek İkinci Dünya Savaşına dek en büyük finansal destekçisi kiliseydi. Bu dönemden sonra, askeri nedenlerden dolayı önce hükümet, ardından finans dünyası başlıca finansörü olmuştur (Walters, 2009).

les'te de görüldüğü üzere, ailenin insanın belli ihtiyaçlarını karşıladığını ancak daha sonrası için bir şehre yani devlete ihtiyaç duyulduğunu söyler. Ona göre şehir, Aristoteles'teki gibi pratik aklın meziyetlerinin ortaya konulması ve böylelikle insanın potansiyelinin gerçekleşmesi için vazgeçilmez bir konumdadır. Aristoteles'ten farklı olarak ise devletin sınırlarını şehirle sınırlandırılmamıştır. Bu evrensel şehrin sunduğu medeni hayat biçimi, günümüzdeki formel ifadeyle sivil toplum, kemale ermenin, tamamlanmanın öncülüdür. Bu görece özerk sivil toplum anlayışının aziz ilan edilmiş Hristiyan bir düşünür tarafından öne sürülmüş olması ilginçtir; çünkü Aquinas'tan önce Hristiyan düşüncesinde siyasi otorite insanın günahkâr doğasından, cennetten kovulmuş olmasından, düşüşünden kaynaklanırken, Aquinas'la insan doğasının bir parçası olarak kabul edilmiştir (Fortin, 1987, s. 253-255). Felsefe tarihinde mihenk taşı olarak anılmasının yanında yaşadığı çağ için katıksız bir kilise adamı sayılan Aquinas'ın sivil toplum vurgusu, şüphesiz ki döneminde meydana gelen toplumsal değişimlerden etkilenmiştir. Bu vurgu, her ne kadar modern dönemle tarihlendirilen sivil toplum kavramına göre birçok açıdan farklılık arz etse de, bir kilise adamının kilise dışı bir tabakayı meşrulaştırma durumunda kaldığını, bir anlamda kilisenin nihai egemen olarak meşruiyet kaynağı rolünü yitirmekte olduğuna işaret eder. Tarihsel açıdan bakıldığında Aquinas'ın bu teşebbüsü, kilise hukukunun siyasi olarak pasif konumda kalmasına yol açan anlayışla taban tabana durmaktadır. Bu, Pavlus'un Hz. İsa'ya attığı "Sezar'ın hakkı Sezar'a" kaidesinin teklif ettiği, kilisenin nihai egemen olurken siyasi bir otorite olmayı reddedişinin, bir nevi paradoksunun artık geçerli olmadığına habercisidir.

Hukuk, bir yandan düzenleyici ve uzlaşmacı yapısıyla seslendiği toplumun ürünü olduğu gibi, diğer yandan, Aquinas'ta da görüldüğü gibi, onu tasarlayanların mikro ve makro mensubiyetlerinden etkilenen bir yapı arz eder. Bu bakımdan Aquinas, hukuk tasnifiyle hem mevcut toplumsal yapının bir çerçevesini hem de mevcut Hristiyanlık düşüncesinin kendi içinde ve diğer iktidar alanları karşısında nasıl dönüştüğünü sunarken, dört tip hukuktan bahseder. Bunlar ebedi yasa (lex aeterna), doğal yasa (lex naturalis), beşeri yasa (lex humana) ve ilâhi yasadır (lex di-

vina). Ebedi yasa, pratik aklın meziyetlerine sahip hükümdarda tecelli etmiş fakat onun da üstündeki asıl hükümdar yani yaratıcının yasasıdır. Doğal yasa, ebedi yasanın akıl sahipleri için tecelli etmesidir ve doğal yollarla ulaşılabilir. Beşeri yasa doğal yollarla tecelli etmeyen, tikel olayların düzenleyicisi yasadır. Günümüzde pozitif yasa olarak ifade edilir. İlâhi yasa, doğal yasa ve beşeri yasaya ek olarak insanın hayatını yönetmesi için gerekli görülen, diğer yasa tiplerinin çerperlerini belirleyen yasadır. İlâhi yasa insanın sınırlılığından ötürü zorunludur. Örneğin, kötülüğü engelleme adına yapılacak hamleler kimi zamanlarda birçok iyiliğin de engellenmesine neden olabilir, bunun önüne geçmek için ilâhi yasaya başvurmak gereklidir (Aquinas, 2015, s. 449-451). Aquinas'ın bu tasnifi, doğal hukukun karakteristiklerinin birini, doktriner olurken işlevsellik kazandığını gözler önüne serer (Chernilo, 2013, s. 74). Bu işlevselliği sağlayan doğal yasa, Aquinas'ı Aristoteles'ten ayırdığı gibi, onun Aristoteles'le Hobbes arasında bir köprü olmasını da sağlayacaktır.

Aquinas doğal yasa aracılığıyla onto-teolojik bir toplum tasarımı ortaya koyar. Tasarıma göre toplumun ilk örneği *civitas* belli bir süre sonra -günümüzde devletin ve bireylerin üretim biçimleriyle ortaya çıkan şirkete benzetebileceğimiz- *societasa* dönüşür. Böylece Aristoteles'in hanehalkından ibaret ve iâşe odaklı üretim yapmakla mükellef *oikos*uyla polis arasındaki mesafe Aquinas tarafından kaldırılır. Aquinas'ın bu girişiminin asıl amacı hane tipi ekonomi için geçerli gereksinimler doğrultusunda yapılan üretimi şehir hayatına yayabilmektir; Aristoteles'te de gördüğümüz gibi Aquinas paranın doğal olarak para üretmeyeceğini düşünüyordu yani klasik praksisin devamlılığını sağlayan ahlâkın, dolayısıyla doğal hukukun içinde faize alan tanıımıyordu (Le Goff, 2017, s. 245). Öte yandan ekonomik zemini Aristoteles'in döneminden kökten farklıydı. Siyasetin temel kaygısı ve motivasyonu toplumun yönetilmesi hususunda daha iyi bir yöntem arayışındayken, Orta Çağ Hristiyan düşüncesi için asıl soru üretimin, emeğin nasıl konumlandırılacağı olmuştur. Çünkü emeğin anlamı bu dönemde hayatın idamesinin ötesine geçmiştir. Aquinas'ın doğal yasası, başta on büyük günahı referans alarak Hristiyan itikadınca bu yeni toplum tipini anlamlandırmaya ve kilise lehine konumlandırmaya çalışır. Ona göre, toplum düzeni

erdemler hiyerarşisine göre belirlenir (Habermas, 1974, s. 47-49). Bir taraftan Aquinas'ın erdemleri kullanarak ortaya çıkan burjuva hayatına yön vermeyi amaçladığını ifade edebiliriz. Diğer taraftan Sombart'ın (2017, s. 259, 271) iddia ettiği gibi, bu erdemlerin burjuva hayatının temellerinden savurganlık karşıtlığına destek verdiğini böylece burjuva ahlâkının meşruiyetini tesis ettiğini söyleyebiliriz, ki 15. yüzyılda İtalya'nın hem ilkel-kapitalizmin başkenti olması hem de Hristiyanlığın en canlı olduğu bölge olması bu savı tarihsel açıdan destekleyecektir. Aquinas'ın yaşadığı dönemde ticari ilişkilerin gelişmesi ve ilkel bir biçimde olsa da devlet politikasını belirlemeye başlaması, devletin ise antikiteye göre oldukça geniş bir alana sahip olması, kilisenin bu değişikliklerden dolayı eski egemenliğini kaybetmeye başlaması gibi birçok toplumsal ve dolayısıyla siyasi kırılma, bu büyük mesafenin ortadan kalkmasının başlıca sebeplerindendir. Çünkü üretim ve emek tarihinde ilk defa siyasetin alanına girerek belirleyici olmaktadır.

Aquinas'a göre adaletin tesisi için, beşeri hukuk doğal hukukun kıstaslarına uymalıdır. Günümüzdeki adıyla pozitif hukukun var olması, doğal hukuk tarafından sunulan şu üç şartın yerine getirilmesine bağlıdır. Yasa, ortak yararı gözetmeli, eşitlikçi olmalı ve kanun koymaya yetkisi olanlar tarafından konulmalıdır, ayrıca kanun koyucular kesinlikle yetki alanlarının dışına çıkmamalıdır. Diğer bir ifadeyle toplum artık sınıflı bir yapıdadır ve eşitlik özgürlüğün sonucu değil, adaletin ürünüdür. Eğer bir yasa ya da tümüyle bir hukuk sistemi bu esasları teşkil etmiyorsa kişi buna uymakla yükümlü değildir. Aquinas bu teklifiyle yasa koyucunun yani siyasi iktidarın meşruiyetini sorgular ve meşru olmasını iki temel şarta bağlar. Yöneten yetkisini tanrıdan almalı ve kötüye kullanmamalıdır. Eğer yönetilenler yöneticisinin bu vasıflara sahip olmadığında birleşirlerse, isyan edip, yeni bir düzen kurabilirler fakat Aquinas bu hususta oldukça şüphecidir ve statükonun korunmasından taraftır. Yıkılan düzenden daha kötüsünün gelme olasılığının daha yüksek olduğunu düşünür (Göze, 1966, s. 689-692).

Aquinas'ın siyasi iktidarın kaynağını bu kıstaslarla sınırlandırmış olması iki açıdan değerlendirilebilir. İlk olarak, kilisenin iktidar alanını korumaya yönelik "olmalı"nın sınırlarını "olan"

üzerinden revize edip, onun değişen düzen karşısında sürekliliğini sağlamaya çalıştığı söylenebilir, ki bu kilise hukukunun ilâhi-dünyevi alan karşıtlığı üzerine kurguladığı iktidar ilişkisinden kaynaklanan yerleşik bir uygulamadır. İkinci olarak da bireylere siyasi iktidar karşısında bir özerklik sağladığı görülür. İlk değerlendirme klasik doğal hukukun ayırt edici niteliğidir, Aristoteles'te de benzer vurgu görülür. İkincisi ise, bireylere siyasi bir alanda özerklik tanınmasıyla oldukça moderndir. İaşe odaklı üretim-tüketim ilişkisinin yerini kâr amaçlı üretim ve yerel-ötesi ticaret almaya başladığı dönemde birey düşüncesinin ortaya çıkması kaçınılmazdı fakat Aquinas'ın yaşadığı dönemden iki yüzyıl sonra ortaya çıkmaya başlayacak bu düşüncenin nüveleri yani bireyin bir özne olarak özerklik kazanmasının temelleri, Aquinas'ın yaşadığı dönemde filizlenmeye başlamıştır. Erken modern dönemde tam özerklik kazanacak birey, Hristiyan dünyasında asırlar boyunca kilise ve kilise-dışı cenderesine sıkışmıştı. İlk bakışta Aquinas için Hristiyan düşüncesinin egemen olduğu coğrafyalarda bireyin siyaset üstü iktidar ve kilise-dışı siyaset tarafından ikiye bölünmüş olmasının önüne geçmeye çalıştığı söylenebilir. Kendi döneminin şartları altında değerlendirdiğimizde ise, kilise -yapısal olarak- hayatın asıl belirleyicisi olsa da yeni toplumsal zeminde birey kilise-dışı iktidar alanlarında hareket etme olanağı kazanmaya başlamıştı. Bu bağlamda bir meşruiyet krizi yaşayan Hristiyanlık düşüncesini ihya etme adına Aquinas bireye siyasi statü tanımıştır. Doğal hukuk üzerinden tanınan bu statü Aquinas'ın hukuk tasnifinde saklıdır. Ebedi hukuk ve ilâhi hukuk olarak ikiye ayrılmış, menşe itibariyle aynı diyebileceğimiz bu sembolik iki alan kilisenin ilahi-dünyevi iktidar alan ayrımını temsil eder. Bu tasarıma göre dünyevi alanda yöneticilere hareket alanı tanıyan yine de son sözün kilisede olduğuna işaret eden ebedi hukuk, ilâhi hukukun güdümündeydi. Siyasi olarak nihai egemen konumundaki kilise, kilise-dışı iktidar alanlardaki geçerliliğini kaybettikçe, ebedi hukukla tesis ettiği "nihai" belirleyici konumundan da olmuştur. Bu dönemde krala tacını takan papa gerçeği imajlaşmaya başlamıştır. Böylece ilâhi hukukun alt kümelerinden olması tasarlanan ebedi hukuk "teoride kalmakta", pratik karşılık bulamamaktadır. Aquinas'ın doğal hukuku bu noktada, ebedi ve ilâhi hukuklar

arasında arabulucu rolündedir. Tıpkı Aristoteles'in geleneklere göre şekillenen ve geçerliliğini yalnızca belli bir yer, zaman ve yöneticilere göre tayin edilmiş hukukun karşısına evrensel doğal hukuku sunması gibi. Bunun yanında unutmamamız gerekir ki, Aristoteles'in evrensellik iddiasının karşısına çıkabilecek bir praksis bulunmamaktaydı, Aquinas ise kilisenin güç kaybetmeye başladığı bir dönemde yaşamaktaydı. Onun sunduğu doğal hukuk, en büyük sorununu, cevap vermeye çalıştığı uygulama alanında yaşamıştır. Aquinas'ın bu girişimi, kilise hukukunun teorik birikimini, yeni toplumsal düzende geçerli kılma gayesini taşır. Aquinas yaşadığı dönemin değişen toplumsal yapısına cevap veremeyen hukuk sistemini doğal hukukla telif ederken, Katolik dünyasının kaybetmekte olduğu evrensellik iddiasını yeniden dile getirir. Kilisenin hem kendi sınırları içindeki kavgaları, üniversite örneğinde görüldüğü gibi, hem de nihai egemen konumunu yitirmeye başlaması Aquinas'ı bu revizyonu gerçekleştirmeye zorlamıştır. Özerklik kazanmasından dolayı yeni diyebileceğimiz iktidar alanları karşısında yapı mevcudiyetini kaybederken Aquinas, Pavlus'un örttüğü dünyevi iktidar gerçeğiyle yüzleşmiş ve cevabı doğal hukukun arabuluculuğuyla vermeye çalışmıştır.

Antikitede Aristoteles, Orta Çağ'da Thomas Aquinas'la temsil edilen klasik doğal hukuk, doğayı düşünsel bir forma taşıyarak doğal durumu üretir, insanın doğal durumda toplumsallık kazanırken doğadan siyasileşerek uzaklaştığını iddia eder; bunu doğaüstü bir akla/iradeye sahip olduğunu dile getirerek gerçekleştirir. Klasik doğal hukukun toplumsal düzen anlayışını özetlemek gerekirse, öncelikle adaletin tesis edilmesinde bir tek kendini sorumlu tutar, normatif karakterlidir ve buyuruculuğu, mevcut toplumsal gerçekliği reddetme anlamına gelmez fakat toplumsal gerçekliği anlama değil, yönlendirme gayesi taşır. Günümüz koşulları için ütöpik kalan bu normatif karakteri değerlendirirken atlanılmaması gereken nokta, hem Aristoteles hem de Aquinas'ın Vestfalya Antlaşması'yla (1648) tarihlendirilen modern egemenlik anlayışıyla tanışmamış bir dünyada yaşamalarıydı. Bundan dolayı siyaseti ele alış biçimlerinde devlet verili değildir. Devletin mutlak egemen olmadığı dünyada doğa, tanrı gibi mutlak güçler egemendi. Augsburg Antlaşması'yla (1555)

somutlaştığı gibi, bu referans noktaları sınırları ve hükümrani belli bir toprak parçasıyla sınırlandırılmamıştı. Bu bağlamda klasik doğal hukukun ikinci karakteristiğinin, tabiatüstüyle temellendirilmiş epistemoloji olduğu ortaya çıkar. Bilgiyle irtibatları faal akılla irtibatlarıyla sınırlandırılmıştı. Doğal hukuk düşünürleri çağdaşlarına göre çoğu zaman daha açık görüşlü kişiler olsa da, faal aklın tabiatüstü a priori kabul edilmesi onların kendilerini bilginin kaynağı olarak konumlandıramamalarına neden olmuştur. Örneğin toplum için iyiden, ortak yarardan bahsederken erdem gibi oldukça tartışmalı bir kavramı vurgulayabilmeleri olgu durumunda cereyan eden gerçekliği faal aklın öngördüğü ideal şemadan okumayı tercih etmelerinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan, klasik doğal hukukun son kertede olgu-değer ayrımı yapmayan yapısından ötürü, Hristiyanlığın dogmatik taassubunun aklın sınırlarına çektiği setin yıkıldığını da belirtmeliyiz; çünkü faal/tikel-akıl tartışmasında kırılma noktası Aquinas'ın Aristoteles'i İbn-i Sinacılık üzerinden yorumlaması ve eleştirmesi olmuştur (Bloch, 2017, s. 56-57). Bilgi ve iman arasındaki harmonik yapının korunması, kozmolojik bütünlük hedeflenmiştir. Klasik doğal hukukun bir diğer karakteristiği, teori-pratik ayrımının gözetilmediği entelektüel bir dünyaya, praksis merkezli okumalar sunmasıdır. Ne tek başına bilgi ne de tek başına teknik anlamlı bulunmuştur. Belagatlarında ikisi arasındaki ayrımı gözetmelerine ve çoğu zaman teoriyi yüceltmelerine karşın, klasik doğal hukuk tasarımlarında bilgiyle başlayan tartışmalar sonunda uygulamayla neticelenmiştir. Bir anlamda, bu doğal hukukun düşünürleri için önce praksis vardı. Klasik doğal hukukun bir diğer özelliği, bölümün başında açıklandığı gibi, bugün için öznel olarak nitelendirilebilecek kriterlere yaslanarak evrensellik iddiasında bulunabilmesidir. Adaletin gayrişahsi bir form kazanması, bürokrasinin ortaya çıkması gibi modernliğin ürünlerinin temellerinin klasik doğal hukukun evrensellik iddiasında bulunduğu söylenebilir. Çünkü bu evrensellik anlayışı öncelikle egemeni bağlayan yönetsel bir iddiadır. Klasik doğal hukukun diğer karakteristikleri üzerinden de okunabilecek son özelliği de ahlâkın hukuktan ayrılmamış olmamasıdır. Modern dünyada karşılığı olmayan bu olgu, klasik dönemin bütüncül dünyasının ayırt edici bir özelliğiydi.

2.3. Teorik Topluma Doğru Modern Doğal Hukuk: Hobbes, Locke ve Spinoza

Orta Çağ'ın kapanmasıyla ortaya çıkan modern doğal hukuku kavramak için öncelikle toplumsal yapının tarihsel dönüşümünü anlamamız gerekmektedir. Modern dönemde toplumun kompleks bir yapı haline gelmesi, modern doğal hukuku taşıyan mevcut yapının anlaşılmasını klasik döneme kıyasla zorlaştırmaktadır. Klasik dönemin toplumsal yapısı doğal hukukun içeriğinden kolaylıkla çıkarabilecek sadeliğe sahipti fakat modern toplumun, büyük kapatılmaya doğru sürüklenirken parçalanma döngüsüne cevap vermeye çalışması ve paradoks olarak daha çok bölünmesi, doğal hukukun çalıştığı müfredatı hem genişletmekte hem de toplum tasavvurunu "olan"la cevaplamaya zorlamaktadır. Yeni kompleks yapının tahkiki bu nedenle önemli hale gelirken bilindik iki yoldan birine başvurulabilir, tarihçilerin birikimi değerlendirilebilir veya süreci eleştirel bakış açısıyla değerlendiren bir düşünürün anlam dünyası keşfedilebilir.

Tarihçilerin tikel olayları takip etme metodolojisine başvurmak, doğa-toplam ilişkisinin düşünsel karşılığını ortaya koymayı hedefleyen bu araştırmayı bir modernleşme anlatısına çevirme riski taşımaktadır. Bundan dolayı anlamlandırma işini, 19. yüzyılın en büyük filozoflarından sayılan ve düşünce dünyasındaki kopuşu tek başına temsil edebilecek denli bir perspektife sahip Nietzsche'nin eleştirilerini takip edebilir ve böylece bütüncül bir bakışla tarihi anlayabiliriz (Russ, 2014, s. 17). Ayrıca, bu araştırma felsefi bir sorgulama veya felsefe tarihine katkıda bulunma gayesi taşımadığı için, burada Nietzsche toplumsal durumun dönüşümünde etkili unsurları özgün kavramlarla eleştirel bir şekilde değerlendiren filozof konumundadır. Onun bu yaklaşımı, jenealoji (soykütük-bilim) olarak bilinen, tarihi bir sonuca bağlamak yerine kavramların dönüşümünü, olumsuzluğunu açıklayan bir metodoloji sunduğu için modernleşmeyi herhangi bir kırılma merkezli, teleolojik okuma hatasından da koruyacaktır. Nietzsche'yle ulaşmaya çalıştığımız, modernliğin yapısal müphemliğine karşı sınıfsal bir kategoridir. Tarihi bir konuyu kristalleştirmeden anlama adına bu tercih önemlidir.

Antikiteden 19. yüzyılın sonuna dek toplumun dönüşümünü kavramlar üzerinden okuyan Nietzsche'nin tarihsel bir anlatı yerine, olan-olmalı, teori-pratik ilişkilerinin dönüşümüyle bağdaşan bir *logos-nomos* ilişkisi sunması, bu araştırma için başvurduğumuz motiflerle örtüşmektedir. Ayrıca belirtmeliyiz ki, Nietzsche modernleşmenin başlangıcındaki serbest düşünme ortamında ya da günümüzdeki gibi restorasyon/radikalleşme döneminde değil, 19. yüzyılın sonunda sürecin sert rüzgarlarına karşı sesini duyurmaya çalışmaktaydı. Bu nedenle, birçok açıdan tarihte eşi görülmemiş çağının tarihsel bağlamını anlamaya ihtiyaç duymuş ve kavramları toplumsal yapılar üzerinden okumuştur. Onun 19. yüzyıldan bakarken biz modernlere göre klasikleri andıran ebedi üslubuyla değerlendirdiği toplumsal yapıyı kavraması, doğal hukukun modern çağdaki bağlamını anlamlandırmamızda işimizi kolaylaştıracaktır.⁹ Çünkü erken modern dönemde doğal hukuk üzerinden sunulan teklifler Orta Çağ'la devamlılık arz ederken, 19. yüzyıl bu cevapların yetersiz kaldığının kanıtlarını sunmaktadır. Kronolojiiye sekteye uğratmamız, erken modern dönemi kendi zaman dilimiyle sınırlandırmak yerine, anlatmaya çalıştığımız dönemler arasında nasıl bir köprü olduğunu, niçin geçiş dönemi olarak adlandırıldığını göstermeyi amaçlamaktadır.

Klasik dönemden başlayarak ahlâkın dönüşümünü inceleyen, birçok eserinde ana tema olarak ahlâkı seçen Nietzsche "'bilgi için bilgi' ahlâkın kurduğu son kapan. İnsan bir kez daha tümüyle bu kapana kısıılıyor (Nietzsche, 2004, s. 79)" diyerek bilginin praksisten uzaklaşmasında modern ahlâkı sorumlu tutar. Bu ahlâk klasiklerin anlayışından da farklıdır. Ona göre ahlâk bilimi ahlâkın sorgulanmasının önündeki en büyük engeldir. Ahlâkın temellendirildiği tarihi anlatıya yaslanan ahlâk bilimi, ahlâki bir sorunun varlığını kabullenmek yerine inkâr mekanizması işlevi görür. Bilim olarak ahlâk artık bir sermaye türü-

⁹ Bu araştırma tek başına doğal hukukun toplumsal yapıyla ilişkisini konu edinseydi, sosyal teorisyenlerin modernleşme düşünceleri üzerinden modern doğal hukukun tarihsel arka planı sunulabilirdi. Fakat araştırmanın sekansında, yani modern doğal hukuk ile sosyal teorinin ardışıklığı iddiasında, kafa karışıklığı yaratmamak adına Nietzsche seçilmiştir. Nietzsche'nin tercih edilmesinin bir diğer nedeni ise, onun tarihi bir anlatı yerine düşünce-toplum ilişkisinin refleksif karakteri üzerinden tarihi okumuş olmasıdır. Düşüncenin tarihsel dönüşümünü okumak için tarihin metodolojik sınırlardan daha fazlasını bu eleştiride bulabiliriz.

dür. Klasik dönemde siyaset gibi başka alanların parçası olarak hayatiyet kazanan ahlâk, modern dönemde epistemolojik mücadele sahnesinde kullanılan bir sermayedir. Bu haliyle, başlı başına modern düşüncenin kategorize ettiği bilim, sanat gibi çeşitli alanlarda kullanılabilen bir meşrulaştırma aletidir fakat her şeyden önce kendine yeter bir alan vasfına sahiptir. Nietzsche sermaye olarak ifade etmese de, Platon'dan beri yararcılıkla ahlâkiliğin karıştırılmış olduğunu iddia ederek döneminin ahlâk anlayışını eleştirir. Ona göre teolojinin akıl-iman arasında kurduğu ilişki bu duruma katkı sağlamıştır. Akıl bilgidir, iman ise içgüdü. Filozofların ve teologların asıl sorununun bilgi yerine içgüdülerle hareketmiş olduğunu düşünür (Nietzsche, 2004, s. 99-105). Modern dönemde ortaya çıkan ahlâk bilimini eleştirirken klasik düşünceyi referans gösterse de, bu dönemi ahlâk-ötesi dönem olarak nitelendirmiş ve henüz ahlâki değerler ayrımının ortaya çıkmadığını vurgulamıştır.

Ahlâki değer tanımının, eleştirisi için bir çıkış noktası teşkil etmesi ahlâkın bir sermaye olduğuna işaret eder. Örneğin modern Avrupa'yı sürü ahlâklı olarak nitelendirir; çünkü neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda kimsenin şüphesi kalmamıştır. Herkes hangi oyun alanında hangi ahlâk kartının geçerli olduğunu bilecek hareket etmektedir. Toplumsal, ki bu Nietzsche'ye göre içgüdülerin eseridir, artık karar merciidir. "Olmalı", "olanaklı" olanla kuşatılmıştır. Diğer bir ifadeyle, modern dönemde olanaklar dâhilinde bir ahlâk sistemi ortaya koyulur. Ona göre bu demokratik bir harekettir ve Hristiyanlığın mirasıdır. Çünkü kilise zihniyeti artık topluma mal olmuştur (Nietzsche, 2004, s. 110-115). Nietzsche'ye göre tanrının ölümüyle, ki bu mutlak gücün sağladığı kesinlik üzerine kurulu referans dünyasından kopuş anlamına gelir, Hristiyanlığın varisi demokrasi olmuştur. Çünkü bir sermaye olarak ahlâkın ortaya çıkmasıyla klasik dönemin kesinliklerinden uzaklaşan dünyada yeni alanların ortaya çıkması daha kolaydı. Modern siyasetin eşitlikçi ideolojisi, ona göre köle ahlâkının çoğunluğu ele geçirmesinden kaynaklanır; eskiden dini geleneklerin ve ahlâki kıstasların çerçevesini çizdiği köle ahlâkı artık siyaset ve toplum yordamıyla kurumsal bir yapı kazanmıştır.

Modern insanın kazandığı özgürlüğü, çürümenin ve zayıflığın semptomu olarak görür. İlk bakışta Nietzsche'nin anti-de-

mokratik olduğunu söyleyebiliriz fakat bu yakıştırma, kelime itibariyle doğru olsa dahi, Nietzsche, anti-demokratik tutumuyla, modern siyaseti farklılıklar üzerinden kazanılan özgürlüklerden feragat edilmesi olarak okur (Hatab, 2008, s. 246-247). Nietzsche'nin efendi-köle, iyi-kötü, şövalye-ruhban, soylu-ruhban gibi tavizsiz zıtlıkları Avrupa'da toplumun dönüşümünde rol oynayan sınıfsal gerçeklikten beslenir. Örneğin, 11. ve 12. yüzyıllarda köle ticaretinin yaygınlık kazanmasıyla yerinden edilen üst sınıf, Nietzsche'nin eserlerinde tarihin gerçek sahibi, özlenen fakat yerinden edilmiş soylu, efendi sınıfıdır. Köle ticaretiyle zenginleşen burjuvazi ise Nietzsche'ye göre köle ahlâklıdır (Elias, 2003, s. 226-228); çünkü köle ahlâkı, klasikler ve Nietzsche için, salt para kazanmak üzere yapılan işlerdir.

Nietzsche'ye göre Avrupa'nın tarihi, ruhban ve aristokrasi çatışmasının tarihidir. Soyluları iyiyle özdeşleştirmiş, bunu etimolojik olarak ispatlamış ve ruhbanı da iyinin karşısında yer almasıyla doğal kötü kabul etmiştir. Ona göre askeri yetenekleri sayesinde egemenliğini sağlayan aristokrasinin karşısındaki ruhban, ahlâkı kendine siper etmiş ve egemenliğini tesis etmek için araçsallaştırmıştır. Bir bilim olarak ortaya atılan ahlâkın şeceresinin başında ona göre ruhban vardır, ruhbanın bu özelliği ilkin Yahudilikte görülmüş ardından Hristiyanlığa sirayet etmiştir; Hristiyanlık Yahudileşmiştir (Nietzsche, 1990, s. 32-43). "Çöküş çağı" olarak nitelendirdiği modern dönemde, ruhbanın bu çatışma tarihinden mutlak zaferle çıktığını, çünkü bu sınıfın nihai egemen eğiliminin toplumun tamamına yayıldığını ve demokratik bir hareket hüviyeti kazandığı iddia eder. Nietzsche, ruhban sınıfının çoğu zaman diliminde farklı formlarla hükümlük sürmüş olduğunu, ancak Rönesans gibi, Napoleon gibi bazı devirlerde geçici olarak soyluların galip geldiği belirtir. "Yahudi'ye karşı Roma, Roma'ya karşı Yahudi (Nietzsche, 1990, s. 52-54)" sözüyle dünyanın ikiye bölünmüşlüğü vurgular. Nietzsche'nin dünyayı ahlâki bakış açısına sadık kalarak ruhban ve şövalye diye ikiye bölen tarih anlayışının önemsemediği konu mutlak monarşinin sahibi monarklardı. Monarklar, Nietzsche'ye göre ruhban ahlâkının sahipleriydi, bu yüzden ayrı ve yeni bir mesele olarak değerlendirilmesine gerek yoktu; önemli olan bu yeni formun özündeki ruhban ahlâkını ortaya koyabilmektir.

Oysa Roma'dan sonra, Avrupa'da dünya imparatorluğu seviyesinde bir devlet yapısı görülmemesine rağmen, Avrupa kimliğinin taşıyıcısı ve oluşturucusu üç unsurun (lingua franca Latince, Roma hukukuyla biçim kazanan uluslararası hukuk ve Roma Katolik Kilisesi) karşısına ilkin monarklar çıkmış, kendi dillerini, kiliselerini ve egemenlik anlayışlarını kendi menfaatlerince dikte etmişlerdir (Karatani, 2017, s. 292).¹⁰ Ulus devletinin ilk görünümü mutlak monarşiyi eleştirisine dâhil etmeyen Nietzsche siyaseti ahlâkın devamlılığına ve yaygınlığına indirgemıştır.

Modernitenin alet çantasında önemli bir hacme sahip pozitif hukukun mahiyetini modern sözleşme olgusu üzerinden eleştiren Nietzsche'nin hedefinde ahlâkın tarihi bir anlatı olarak ele alınması vardır; çünkü ona göre ruhbanın bu alışkanlığı, yani mevcut ahlâkın bir problematik değil, muhkem kılınması gereken bir hakikat gibi sunulması, modern adalet anlayışında tecelli etmekteydi. Başka bir düşünür Nietzsche'nin bu eleştirisini, teolojinin muğlaklığının ilkin erken modern dönem düşünürlerinin teklif ettiği doğal metafizik üzerinden bir tür öncü bilimsellikle daha sonra da tam anlamıyla pozitivizmle sürdürüldüğünü iddia ederek destekler (Schmitt, 2014, s. 118). Nietzsche'nin eleştirisi de, iki özgür kişinin arasında geçerli olabilecek sözleşmenin, pozitifin hukukun dayatmasıyla bütün toplumu ilgilendiren bir konuya dönüşmesidir. Soylular nezdinde sözleşme özgür insanlar arasında gerçekleşirdi ve özgür insanın ayırt edici özelliği de sorumluluk duygusuna sahip olmasıydı.

Klasik doğal hukukun karakteristiklerinden *logos-nomos* ilişkisini takip eden Nietzsche, yeni hukukun insanı evcilleştirildiğini, onu kendi doğasından uzaklaştırdığını, sürü ahlâkına tabi kıldığını iddia eder; bu yapı içinde sorumluluğun sunduğu özgürlüğe sırt çeviren insan özgürlüğüne veda ederek çöküş çağının da bir faili olur (Nietzsche, 1990, s. 58-62). Nietzsche'nin sözleşme eleştirisi öncelikle, kendisinden önce gelen toplum filozoflarının, ki birçoğu modern doğal hukuk üzerine de çalışmıştır, eşitlik, rasyonel düşünce, bireycilik vurgularıyla yücelttikleri liberal söz-

10 Unutmamamız gerekir ki, mutlak ve tek otoriteye bağlı egemenlik anlayışı doğal hukukun merkezi konusu olmamıştır. Bundan dolayı, ilkin mutlak monarşinin, ardından ulus devletinin teklif ettiği egemenlik anlayışını göz önünde bulunduran kimi pozitivist hukukçular uluslararası hukuku, içeriğindeki doğal hukuk vurgusundan dolayı geçer-siz saymışlardır (Kayaoğlu, 2010, s. 26).

leşme düşüncesine yöneliktir fakat bunun ötesinde Nietzsche bu düşünürler gibi tarihi kırılmalar bütünü olarak okumaz. Alışlagelmiş modernleşme anlatılarına göre, klasik siyasetin ilahi veya doğal bir zemine temellendirilen yasa düşüncesi modernleşmeyle başlar ve Aydınlanma'nın bireysel özgürlük ve rasyonel hareket etme anlayışıyla ters düşer ve modern dönem, klasik dönemden devletin ortaya çıkmasıyla ayrılır. O ise devleti, modern sözleşme olgusu yerine "sarışın yırtıcı hayvanlar sürüsünün" savaşıma güdülerıyla inşa ettikleri örgütlenme diye tarif ederek tarihselliğe meydan okur (Nietzsche, 1990, s. 82). Bu varsayımı, bastırılanın geri dönüşü ilkesine oldukça benzeyen "kara vicdan" kavramına dayanır. Kara vicdan, insanın duygularını açıkça ifade edememesinden dolayı önce içsel, sonra dışsal görülen bir formdur. Nietzsche'ye göre içsel form ruh kelimesinde, dışsal form ise yasalarda görülür. Ayrıca tarihi durumlardan bağımsızdır. Dışarıdan tehdit edilmeyen insanın kendini kısıtlaması kara vicdanın kaynağıdır (Nietzsche, 1990, s. 80-82). Ahlâkın tarihselleştirmiş olması kara vicdanın sürekliliğini sağlayan olgudur. Örneğin "sarışın yırtıcı hayvanlar sürüsü"nde kara vicdan bulunmadığını öne sürer, çünkü onlar güçlerini kalıcı kılmak ve böylece özgürlüklerine süreklilik kazandırmak için anlaşmaya yanaşmazlar, güdülerini bastırma ihtiyacı hissetmezler; güç istemine sahip değildirler. Güce sahip olduklarında kullanırlar, güçsüz olduklarında ise özgürlüklerini kaybederler. Modern güç isteminde görülen kara vicdan, ki bu modern özgürlük anlayışının bir diğer ifadesidir, kişileri eşitleyerek onların farklılardan doğan kazanımlarını yok eder. Bu bağlamda Nietzsche'ye göre en güçlü tanrı Hristiyanlığın tanrısıdır. Kastedilen tarihsel egemen kilise değildir. Daha en başta Hristiyanlığın tanrısı kendini insanlar için kurban ederek muhatabını, modern sözleşme düşüncesinde de görüldüğü üzere, zorunlu borçlandırıp aynı kefeye koyarak kara vicdanın güdümüne yerleştirmiştir (Nietzsche, 1990, s. 86).

Nietzsche'nin kara vicdan gibi modern dönemi eleştirirken sarf ettiği edebi kavramlarından biri de "çileci idealizm"dır. Araçsallaş aklın ilk sorumlusu olarak çileci idealizme işaret eden Nietzsche'ye göre bu kavram en başta ruhbana özgüydü, onun çileciliği; çöküş çağına gelindiğinde, diğer semptom bildiren kavramlarında olduğu gibi, bütün bir topluma mal olmuştur.

Çileci idealizmin insanı, modern toplum düzeninde ne yaparsa yapsın bir araç olarak var olabilir ve ona insani olmayan hedefler yüklenmiştir. Çileci idealizm, bir mükemmeliyet tasarımı olarak inşa ettiği insanlık tablosunda insani çelişkilere yer vermez: Gebe bir kadının çocuğa odaklanarak gebelik bilincinden uzaklaşmasına benzetir (Nietzsche, 1990, s. 97). Aquinas'ın sunduğu Hristiyanlığın burjuva ahlâkının önünü açtığı tezi, Nietzsche'nin iddiasıyla örtüşmektedir. Öte yandan, çileci idealizmi, bir durumun içindeyken asla o durumu kabul etmeyip, her zaman bir sonraki henüz varılmamış ve aslında hiç varılmayacak durumu yüceltme hali olarak tanımlamasıyla konuyu yine tarihsizleştirmeyi tercih eder. Rahiplerin inzivaya çekilmesi çöküş çağında herkes için geçerlidir. Böylece güçsüzler modern dönemde mevcut gerçekliği reddedebileceği gibi kendi kurallarını gerçeklik olarak dayatabilir. Nietzsche'nin kara vicdan, çileci idealizm yakıştırmalarının doğru olup olmadığı bir tarafa bırakılırsa, modern psikolojinin bastırma kavramını tarihsel-edebi bir formla ele aldığı söylenebilir. Öldürme, yaralama gibi tehditlerin göz önünden kaybolması, Nietzsche'nin ifade etmeye çalıştığı gibi, onların yok olduğuna işaret etmez aksine yeni dönemin ruhuna göre yeni bir biçim kazandığını gösterir. Dışsal korkuları ortadan kaldırırken, içsel korkuların sıfırlanmasına mahal vermeyen medenileşme süreci (Elias, 2003, s. 421), ki çalışmamız açısından hayatın hukukileşmesi ve hiyerarşinin resmileşmesi anlamına gelir, bu bakımdan Nietzsche'nin hedef tahtasındadır.

Düşünsel boyutuyla Nietzsche-Wagner ilişkisi, döneminin ruhunu temsil etmesiyle araştırmamız açısından önemlidir. Bir tarafta modernliğin temsilcisi bir sanatçı, diğer tarafta dönemi ni çöküş çağı olarak nitelendiren bir düşünür. Nietzsche'ye göre estetiğin çerçevesini ahlâk belirler. Bunlar efendi ve köle ahlâklarıdır. Köle ahlâkı biyolojik koşullara bağlı çöküş estetiği ile vücut bulur. Efendi ahlâkını yansıtan ise klasik estetikdir. Nietzsche için modernliğin özeti, dolayısıyla köle ahlâkının ve çöküş estetiğinin temsilcisi Richard Wagner'dir. Richard Wagner ise Kantçı estetiğin temsilcisi Schopenhauer'ın önemli bir takipçisi ve modern sanatın kurucusu olarak anılır.¹¹ Ayrıca Nietzsche'nin

11 Örneğin Jacques Barzun (1958), doğa bilimlerinde Darwin'i, toplum bilimlerinde Marx'ı, sanatta ise Wagner'i modernliğin kurucusu olarak kabul eder.

ilk eserlerinde Wagner'i övdüğünü, geç döneminde ise acımasızca eleştirdiği hatırlatmamız gerekir. Bu farklılığın ana nedeni, Nietzsche'ye göre Wagner'in ilerleyen dönemde çileci idealizme tabi olmasıdır. Edebi kavramsallaştırmalarından olan Wagnercilik, çileci idealizmin sanatçıda karşılık bulmuş halidir ve toplum için öncü rolü oynar. Wagner Schopenhauer'ın ilkeleri doğrultusunda hazırladığı meşhur eseri Yüzük'ten (Der Ring des Nibelungen) sonra Nietzsche'ye göre sanatçı kimliğini kaybetmiştir, çağının ruhunu yansıtan bir gösteri ustası olmuştur. Wagner'i nevrotik bir hastaya benzeten Nietzsche'nin temel eleştirisi, Schopenhauer etkisindeki eserlerinin bütüncül bir yaklaşımdan kopukluğudur. Kendi ifadesiyle "çöküş çağı filozofu, sanatçıya çöküşün kendisini hediye etmiştir." Wagner'i, müziğin ruhunda yer almasını umduğu neşe, mutluluk gibi duygularını eserlerinde yer vermemekle eleştirir. İnsanı, insani duygulardan uzaklaştırmakla suçladığı Wagner'i oldukça modern bulan Nietzsche'ye göre onun işlediği konular modern kentin, kendi örneğiyle modernitenin başkenti Paris'in sorunlarıdır. Wagner'in müziğinin etkilemek, bilhassa propaganda yapmak üzerine kurulu olduğunu iddia eder. Nietzsche'ye göre müzik bu haliyle bir araçtır; kitle, müzik dinlediğini düşünürken hipnoz edilir (Nietzsche, 2012, s. 24-66). Sanatın mevcut eşitlikçi ideolojinin bir ürünü olması ve dolayısıyla onun yeniden üretim mekanizmasına dönüşmesi, Nietzsche'nin Wagner aracılığıyla ortaya koyduğu modern müzik eleştirisinin özetidir. Olan-olmalı ilişkisi üzerinden değerlendirmek gerekirse, Nietzsche modern idealizmin sanata yansımasını Wagnercilik tabiriyle eleştirirken kendi idealini klasik dünya görüşüyle takdim eder. "Olan"ın mevcut modern durum olduğu kabul edilirse, Nietzsche'nin "olmalı"yı savunduğu ve oldukça idealist bir tutumda olduğu görülür; Wagner "olan"ın alanında eserlerini vermektedir. Unutmamamız gerekir ki, Nietzsche'nin Wagner eleştirisi burjuva ahlâkının estetiğini hedef alır.

Bir varsayım üzerinden konuyu netleştirmek adına: Nietzsche burjuvaziye mensup olsaydı muhtemelen belirleyicisi olacağı modern durumu bu derece tenkit etmeyecekti, kiliseye mensup olsaydı da öncelikle yeni şehir yaşamını bir nevi en büyük rakibi burjuvaziyi eleştirecekti fakat onun aman vermez modernlik eleştirisinin arkasında tavizsiz soylu perspektife sahip olması,

daha doğrusu dönemi itibariyle öykünmesi bulunur. Nietzsche'nin kabaca iyi-kötü arasında yarıdığı dünya imgesi, modern karşıtı modern epistemolojisinin bel kemiğini oluşturur. Ona göre tarihin hemen hemen her döneminde güçsüz ama hakikatın sahibi asillerdi, ki bu diğer sınıfların varlığını reddeden ideal asil tanımıydı, hiyerarşik fakat sınıfsız bir toplumdur. Birbirine rakip olarak görülen ruhban ve burjuva sınıfları ise köle ahlâkının iki ayrı görünümüydü. 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, karar mercii meclislerde aristokratların yerini burjuvanın alması, ona göre yalnızca kilise ruhunun toplumun tamamına yayılmasından ibarettir; tarihteki güç ilişkileri görünümeler haricinde değişmemiştir. Nietzsche'nin Alman olması ve yaşadığı geç modern dönemde Avrupa'da ortaya çıkan en etkili burjuvazinin Alman topraklarında görülmesi, onun eleştirilerinin dozunu artıran bir diğer husustur (Elias, 2003). Buradan, Nietzsche'nin, tarihsel olarak azınlıkta kaldığını iddia ettiği aristokrasiye öykünmesinden yola çıkarak, mevcut gerçekliğe, ki bu iktidar sahibine işaret eder ve temsilcisi de burjuvadır, meydan okuduğunu belirtebiliriz. Modern öncesinde siyasi gücün ruhban sınıfında, modern dönemde ise burjuvazide olmasını köle ahlâkına indirgeyen Nietzsche, güç istemi kavramıyla ürettiği özgürlük söylemini kendince yüksek iyyinin temsilcisi aristokrasinin karşısına yerleştirmiştir. Nietzsche'nin bu bilgi tanımı onu çağdaşlarından ayırırken, araştırmamızın merkezi sorunlarından bir noktaya götürür. Toplumsal olgu ve olaylar, kısaca durumlar, düşünceye yön verirken, toplum düşüncesi de bu üretilen bilgi türünden etkilenmiş ve onu sınıflandırmıştır. Sonuçta Nietzsche ortaya koyduğu bilgiyle, ki sınıflandırırken sınıflanan bir işleve sahiptir, topluma endeksli bir bilgi türü ortaya koyar.

Foucault (2015, s. 208-215) Nietzsche'nin hakikat olmayan bilgi olarak tarif ettiği şeyin güç istemiyle alakası üzerinde durur. Nietzsche'ye göre bu bilginin hedefi doğruya ulaşmak değil, şeyler üzerinde hâkimiyet kurmaktır. İlkel insanın hayatını idame ettirmek için başvurduğu bilgidir. Bunun karşısında, ruhbanda gördüğümüz, iktidarın taşıyıcısı bilgi türü gelir ve çağın ayırt edici özelliğini bu bilgiye göre şekillendirilmiş toplumda bulur. Nietzsche modern dönemin karakteristiklerinden özne-nesne ilişkisini reddederek cogitoyla teklif edilen bilgi anlayışlarını

kabul etmez. Onun için bilgi, ilişkiler dâhilinde ortaya çıkar. Ay-
nılaştırmaya gösterdiği tepkiyi bilginin doğasını açıklarken de
gösterir; bilginin üretilmesinde ortaya çıkan şemalaştırma eği-
limi, bir hedef olarak ulaşılması gerekli epistemolojik sahte bir
yapı inşa eder. Bu eleştirisinin haklılık taşıyıp taşımadığını bir
tarafa bırakırsa, Aydınlanma'nın törenin, geleneğin ve otorite-
nin her alan için sağladığı bilginin tesirine karşı tepki gösterdiği
bir gerçektir (Cassirer, 1951, s. 234), yani Nietzsche'nin tenkit et-
tiği epistemoloji, dolaylı olarak, Aydınlanma'yla doğan eşitlikçi
iktidarın taşıyıcısı sistematik bilgidir. Hakikatin tarihini, haki-
kat vurgusu olmadan okumaya çalışan Nietzsche, bu bağlam-
da iktidar üreten bilgiyi reddetmiştir. Günümüz için paradok-
sal bulunabilecek bu çatışmanın nedeni, Nietzsche'nin modern
dönemde klasik düşüncüyü savunmasıdır. Bütüncül bir bakış
açısıyla dünyayı anlamlandırırken eleştirisinin merkezinde yer
alan iktidarın taşıyıcısı kabul ettiği hakikatin bir tasarım olma-
sı bu savunusundan kaynaklanır. Bu yüzden, yeni olan-olmalı
anlayışı karşısında kendi "olmalı"sını yani aristokratik iyiyi sa-
vunan Nietzsche'nin çılgın damga yemesi, "olanaklı"nın "olan"ı
belirlediği çöküş çağında bir anlamda kaçınılmazdı.

Nietzsche'nin eleştirileri eşliğinde okumaya çalıştığımız, mo-
dern doğal hukukun cevap vermeye çalışacağı dönemin ruhu-
nu kısaca değerlendirmek gerekirse, öncelikle praksis şemsiyesi
altında sürdürülen teori-pratik ilişkisinin anlamını yitirmeye
başladığını, hatta Nietzsche örneğinde gördüğümüz gibi bu gi-
rişimin delilikle eş tutulabileceğini belirtebiliriz. Modern doğal
hukukun gelişimiyle eş zamanlı cereyan eden teorinin pratiğe
yetişme refleksi, kaçınılmaz bir şekilde mevcut gerçekliği yani
iktidar ilişkilerinin tayin ettiği toplumsal durumu bir hakikat
olarak ortaya koymuştur. Bu şartlar altında, toplum-düşünce
ilişkisi, klasik döneme göre kompleksleşmiş ve toplum ürettiği
bilgiyle kendini meşrulaştırarak bir adım öne geçmiştir. Modern
dönemde evrensel bilginin peşindeki düşünür, Aristoteles ve
Aquinas gibi tüm zamanlar adına konuşamaz, öncelikle kendi
çağının ve özelde yaşadığı toplumun sorunlarını çözmeye çalışır.
Öte yandan klasiklere yaraşan bir gözlükle baktığımızda hak
vereceğimiz Nietzsche'nin üzerinde durmadığı yeni ve önemli
bir husus daha vardı. Bu, tarihte hiç olmadığı kadar etkili yeni

uluslararası sistemin toplumsal yapının başlıca faillerinden biri olmasıydı. İmparatorluk sisteminin yerini, yeni ham madde kaynaklarının ve ticaret yollarının bulunmasıyla kapitalizmin almaya başladığı dönemde güvenlik, aristokratik pencereden algılandığı gibi basit bir yapı arz etmiyordu. Oysa Nietzsche çağının başlıca hususiyetlerinden uluslararası tehdit ortamını özcü bir yaklaşımla reddetmişti, ki bu durum teoride imparatorluklar çağından sonra uluslararası hukukun bir doğal hukuk görünümü kazanmasıyla yani Nietzsche'den asırlar önce başlamıştır. Örneğin, Roma hukuku bu uluslararası yapısından ötürü, tartışmamızda vurguladığımız evrensellik iddiasının bayraktarı olduğu için, doğal hukukun tarihsel kurucu unsurlarından sayılır (Karatani, 2017, s. 160). Oysa Nietzsche'ye göre tarihte olanlar olmaya devam etmekteydi. Tek bir farkla, kitleleşmeyle. Göz ardı ettiği bu "küçük" nüans, düşüncelerinin pratikte neden karşılık bulmadığını anlatır.

Dış tehditlere karşı oluşturulacak güvenliğin anlamı modern öncesi dönemin koşullarından tamamen farklıdır. Kapitalist rekabet ortamı içinde, sermayenin korunması için toplumsal formasyon devlet formasyonu, sonunda ulus devletin doğacağı bir süreçte perçinleniyordu. Aristokrasinin "olmalı" tasavvurunun hükmünün kalkması, teorisinin zayıflığından çok burjuva pratiğinin artık düşüncenin sınırlarını belirlediği ve bir ön teori niteliği kazandığı anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle, logos artık mutlak bir gücün bahşettiği ölçüde doğayla uyumlu insanın doğasının değil, doğayla, kendisiyle ve kendi türüyle mücadele eden bireyin tasarımıdır. Devlet insan topluluğunun oluşturduğu organik bir tasarım değil, çıkarların tanzimi için mecburi bir sözleşmedir. Modern dönem olgularından bahseden düşünürler artık onları keşfedercesine bir üslup takınamazlar, üstlerinde işleyen büyük mekanizmanın sınırları içinde hareket ettiklerinin farkındadırlar. Siyaseti düşünürken kullanılacak idealar ve formlar ikiliği, olguları hesaba katınca artık geçerliliğini yitirmiştir; yeni toplumsal yapı bu şekilde sürdürülecek bir akıl yürütmeyi olanaklı kılacak ahlâk anlayışına yaslanamaz. Ahlâkın bilgiyle başlayıp, uygulamayla devam eden işlevselliği, modern dönem düşünürlerinin anlam dünyasının sınırlarını keskin çizgilerle belirler. Modern dönemde iyi hayat hedeflenen değil,

mevcut insanlık tasarımıda hayat bulan siyasi bir kavramdır.

Nietzsche'nin ahlâkı hedef alması ve kendi çağında bir bilim olarak tasnif edilirken işlevsiz kaldığını düşünmesi, eleştirilerini kendi edebi-teorik perspektifinden yeni pratik akla yöneltmesinden kaynaklanır. Dönemin ahlâkı içsel onaylamadan bağımsız, dışarıya dönük ve bir teknik olarak adlandırılabilir denli pratikle ilişkilidir. Ayrıca bugünden bakarken onun kavramsal dünyasını edebi oluşunu vurgulamamızın nedeni de, bu ayrışmanın bir yansımasıdır; üslup ve içerik arasında fark gözetecek denli modern bakış açısına sahip olduğumuz için. Örneğin, etik kelimesinin ahlâk kelimesinden ayrılırken Nietzsche'nin tenkit ettiği gibi ahlâk bilimi adıyla disipline edilmesi ve gündelik hayatta iş etiği, spor etiği gibi belli bir şey dâhilinde karşılık bulması, modern dönem ahlâkının teknik yapısının başlıca özelliklerindendir. Bu eleştirinin felsefi arka planında ise Kant'ın (2013) etiği tecrübi ve akli olarak ikiye ayırırken ilkinin pratik antropoloji, ikincisini ise ahlâk olarak kategorize etmesi yatmaktadır. Dönemin bu bağlamında ahlâk temelli adalet anlayışının kavramsal karşılığı doğal hukuk, yeni hukuk anlayışı için bir referans noktası olarak kalabildi. Erken modern dönem adalet anlayışının tamamen devlet merkezli bir yapıda olmaması, ki meşhur Leviathan yeni doğmuştur ve daha sonraki dönemde hukuki pozitivizmin meşru zeminini teşkil edecek "devletin sınırları dışında bir hak öngörülemez" argümanı henüz geçerlilik kazanmamıştır, mevcut toplumsal yapının doğal hukuk üzerinden okunmasına imkân tanımıştır. Erken modern dönemin koşullarında doğal hukuk hâlâ uygulanabilirlik arz etmektedir.

Klasik döneme hâkim doğal durumun mükemmeliyetine dair mutabakat erken modern dönemde ortadan kalkarken, Avrupa medenileşme sürecine girmiş ve başarı doğaya, doğa durumundaki insana karşı verilen mücadelenin ürünü olarak tanımlanmıştır. Klasik dönemin kozmosla ahenk içindeki toplum tasavvuru, disiplin altına alma hikâyesine dönmüştür. Kepler, Bacon, Galileo ve Kopernik gibi düşünürlerin "yeni" bilim vurgusu klasik dünya görüşünün teklif ettiği dünyayı, dolayısıyla onun hükümdarı insanı yerinden etmiştir. Mikrokozmosla makrokozmos arasında klasik görüşle tesis edilen doğal siyasi toplum (organizma olarak toplum/organik toplum) bir metafor olarak edebiyatta

geçerli kalabilmiştir. Böylece bilinmezliğin yönü insana dönmüş, klasik dönemde doğayı ve insanı anlamlandırma konusunda çıkış noktası kabul edilen insan artık bilinmezliğiyle şeyleşmiştir. Diğer bir ifadeyle, 13. yüzyıldan itibaren Aristotelesçi kozmos anlayışı erken modern dönemde geçerliliğini yitirmiştir (Burke, 2003, s. 226-227).

Bilimde meydana gelen bu kırılmanın yanında nüfusun artması, toplumsal harekete mahal vermeyen klasik statülerin ortadan kalkması, üretim odaklı sınıfların doğması, meslek dallarının çoğalması, çalışmanın yüceltilmesi, Avrupa'nın büyük bir imparatorluğa ev sahipliği yapmamasından kaynaklanan askeri fırsatlara açık olması, dini reformların cereyan etmesi gibi birçok olay da yeni düzenin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Toplumsal yapının birçok açıdan bu denli hızlı değişmesi ise ruhban ve ruhban olmayan elitleri tarihte ilk defa eşzamanlı düzen talebinde bulunmalarına zorlamıştır (Taylor, 2014, s. 129). Bir anlamda, menfaatlerinin tesisi için var olan statüko ortadan kalktığında, yeni düzen eski statükodan en çok yararlanan sınıflar tarafından talep edilmiştir. Hem teorik dünyada hem de sınıflar ve onların somutlaştığı kurumlar düzeyinde meydana gelen bu değişimde, modern toplum düşüncesinin epistemolojik zeminini teşkil eden doğa anlayışı ortaya çıkmıştır fakat bu durum, bir anda bıçakla kesilmiş gibi çıkmamıştır.

Klasik dönemin “bilge kozmos” fikrinden uzaklaşırken, günümüzde de geçerliliğini koruyan, doğa-insan karşıtlığının tesis edilmesinde Orta Çağ Hristiyanlığının mutlak tanrı imgesi oldukça etkili olmuştur. İnsan doğasında mevcut olup bir formla tecelli etmeyi bekleyen, toplumsal düzlemde ise doğal olarak zaten faal olduğu kabul edilen düzen anlayışının ortadan kalkmasının başlıca nedenlerinden biri mutlak tanrı imgesinin Orta Çağ'dan sonra yeryüzüne indirilmesidir. Bu değişim Rönesans sanatçılarının perspektif anlayışlarında açıkça görülür. Onlar, olanca inançlarıyla, beklenmedik bir sonuç olarak, tanrının rolünü -maddeye şekil vermekle- çalmışlardır. Bu noktada klasik dönemin *poiesis* olarak adlandırdığı ve praksisin dışında tutarak önemsemediği, genelde bir ürün verme, özelde ise daha önce olmamış bir şeyi ortaya koyma amacı imtiyaz kazanmış ve zamanla praksisin yerini almıştır. Örneğin 15. yüzyılda bir katedral in-

şasında mimar ile işçiler arasında cereyan eden geometrinin bir zanaat olarak inşaatta yerinin olup olmadığına yönelik bir tartışmada, zanaatın bilimsiz olmayacağını iddiasının dile getirilmesi (Burke, 2013, s. 91), düşünce alanının dışında görülen teknoloji olarak tekniğin teorisinin alanına davet edilmesi anlamına geliyordu, yani bir yenilikti ve o dönemin koşullarında herhangi bir sakıncası yoktu. Teori ve teknik zaten praksiste birliktelik halindeydi. Yenilik zanaatın teknik olarak kabul edilmesiydi, tıpkı Aristoteles'in *phronesis* kavramında olduğu gibi; zaten Rönesans'ın en önemli metotlarından biri klasiklere öykünmekti fakat ilerleyen zamanlarda teoriyi belirleyici tekniğin, ki günümüzde teknolojidir, özerkleşmesi "olmalı"yı yerinden edecektir.

Benzer şekilde reform hareketleri de eski düzen tasavvurunu teolojik düzlemde alıp kiliselerinin hâkim olduğu şehirlerde uygulamıştır (Taylor, 2014, s. 135-149). Böylece reform sonrasında düzen anlayışında mutlak birey artık mutlak devletle karşı karşıya gelecektir (MacIntyre, 1998, s. 80). Bireyselliğin tanrısallıkla eş tutulması modern dönemin karakteristiklerindendir; tanrıya öykünme zamanla tanrının yerini almakla sonuçlanmıştır. Klasik döneme baktığımızda, tekniğe dönük bütün çabalar son kertede teoriyle iştigal halindeydi, tekniğin kendi başına değerlendirilmesi paradigma dışıydı. Burada bahsedilen teori-pratik ilişkisi araştırmanın için yalnızca teorik bir değerlendirme değil, dönemin toplumsal yapısının da göstergesidir. Örneğin, hareket halindeki şey Orta Çağ'da dahi insanların ilgisini çekmiyor, aksine durağan şeylerle ilgileniliyordu; en hareketli sınıf olarak bildiğimiz burjuvazi dahi 19. yüzyıla kadar hem ekonomik ritminde hem de günlük hayatında aceleciliğe yer vermemiştir (Le Goff, 2017a, s. 217; Sombart, 2017, s. 180). Birçok şeyin görünür olduğu, neticelendiği 19. yüzyıla dek bir ideoloji olarak tekniğin sonuçlarından üretime yabancılaşma, somutlaştırırsak para kazanmak için çalışma yadırganan, açıkça hor görülen bir durumdu fakat Rönesans'la başlayan tamamen yeni bir şey ortaya koyma övgüsü, ki tanrıya öykünen sanatçıların bilinçli tercihiydi, sonunda ideolojik körleşme düzeyine varmış ve üretim süreci kendi başına modern düşüncüler tarafından övülen, takdirle karşılanan bir durum haline gelmiştir. Hatta bazı düşünürler, bilinçli ya da bilinçsiz, kaybettikleri kapsayıcı teorik perspektifi, tekniği överek ikmal etmişlerdir.

Modern dönemin ürünü yeni doğal hukuk anlayışı eski bü-tüncül yaklaşımın, farklı paradigmalara ait olsa da, evrensellik iddiasını ve normatif yapısını taşımaktaydı.¹² Çünkü hukukun pozitifleşmesi sürecinin ilk adımı modern doğal hukuk, hukukun disiplin hüviyeti kazanmadığı yüzyıllarda uzmanlar tarafından değil, değişen toplumsal yapıya cevap vermeye çalışan, toplumu yapılandırırken o yapı tarafından üretilen serbest düşünürlerce ele alınmaktaydı. Disipline edilmiş ve uygulayıcıları tarafından onaylanmış uzmanların eline bırakılmış adaletin ilk amacı hukukun meşruiyet kazandığı kaynakları muhkem kılmaktır. Oysa adaletin tecellisi için yapısal üç öncülün -kişilerarası olması, yükümlülük gerektirmesi ve tarafların eşit olması (Finnis, 2011, s. 161-163)- yeni toplumsal içeriği bu düşünürler için verili değildi. Modern devleti tanımlarken kullanılan meşru gücü elinde bulunduran mekanizma ya da bir zorunlu mutabakat tamlamaları henüz oluşmaktaydı. Bu nedenlerden dolayı, teorik yaklaşımlar henüz pratik tarafından kuşatılmamıştı. Uygulanabilir, doğal hukuk anlayışının son merhalesindeki düşünürler böylelikle devleti yorumlanmakta ve meşruiyetini sorgulanmaktaydılar fakat bu durum günümüzdeki gibi eleştirel bir bakış açısının ürünü değil, ihtiyaçtan kaynaklanıyordu. Pozitif hukukun cam fanusu henüz yeryüzüne inmemiş, adalet düşüncesi sembolik iktidarın vitrinine henüz girmemiş, hiyerarşi temsili demokrasi perdesi arkasında kalıcılık kazanmamıştı.

Asırlardır süregelen din ve mezhep savaşlarına çare olarak, 17. yüzyılda güçlü bir devlet talebi modern doğal hukuk tarafından dile getirildi. Modern doğal hukuk tıpkı klasik doğal hukuk gibi toplumu kapsayan siyasal bir örgütlenmenin düzeni getireceğini düşünüyordu fakat tarihin Avrupa toplumu için getirdiği, düzenin artık kozmosa öykünerek tesis edilemeyeceği gerçeğiydi (Taylor, 2014, s. 150-156). Bir üst otoritenin olmadığı, herkesin kendini denk gördüğü bir çağda ihtiyaç duyulan şey, hiç kimse-nin karşı çıkamayacağı egemenin varlığıydı: Adalet için özgür-lükten vazgeçilebilirdi. Hem antikitede hem de Orta Çağ'da toplumsal hiyerarşinin doğal kabul edilmesiyle devamlılık arz eden toplum ve siyaset ayırımının organik ve iç içe temsili, modern do-

12 Doğal hukuk ve sosyal teori konusu toplum olan diğer disiplinler gibi toplumun kompleksleşmesi ve çoğulculuşması karşısında normatif karakterini paradoks olarak kaybedecektir (Chernilo, 2013, s. 6). Tersten okursak, normatif düşünce evrenselin her geçen gün pekiştirdiği yerel-ötesi toplum karakterini kavrayacak araçları üretememiştir.

ğal hukukun teklifiyle hiyerarşinin kurumsallaşmasına dönüştü. İnsanoğlu organik toplum düşüncesinin zemin sağladığı barışçıl ortamdan artık uzaktaydı. Aynı şekilde özne artık kendini yıldızlarla kıyaslayabilecek bir konum kazanıyordu. Bir anlamda, Descartes'ın öznesinin temelleri Descartes dile getirmeden önce atılmıştı. Toplumsal kararlılık yerinden edilmiş, dönüşen toplumsal yapı artık düzenin faillerinden olarak imtiyaz kazanmaktaydı. Öte yandan, iskeletin etrafını saran toplumun tarihsel görünümünü dışarıda bıraktığımızda, doğal hukuk hem başta hem de sonda hayatiyetini varlık zinciri adına hareket etmesiyle koruyordu. Varlık zinciri, kabaca tarif etmek gerekirse, dünyada konuşulabilen her şeyin bir düzen içinde görülmesi ve ona göre değerlendirilmesidir. Zincirin ilk boğumunda klasik doğal hukuk aristokratik bir pencereden dünyayı yorumluyor, olan-olmalı arasındaki farkı kaldırırken kendi en iyisini hedefliyordu. Bu pencereden görülen en iyi, toplumun iyiliğini çoğunluğa rağmen düşünebiliyordu; kim doğal hukuk aracılığıyla varlık zincirine katkıda bulunuyorsa mensup olduğu sınıfın normlarını dikte ediyordu. Modern doğal hukuk ise burjuvazinin dilidir, dolayısıyla kendi sınıfsal çıkarlarının maksimize edilmesini savunur. Örneğin Habermas (1974, s. 82-120) burjuva devrimleri, Amerikan ve Fransız insan hakları deklarasyonları gibi burjuva girişimlerinin, doğal hukuk üzerinden felsefenin uygulanabilir bir yapıya kavuşmasıyla gerçekleştiğini iddia eder.

Hem mezhep savaşlarına hem de egemenliğini tesis edemeyen aristokratik hanedanların çatışmalarına karşı çıkan modern doğal hukuku temsilcileri üzerinden değerlendirmeden önce, onun burjuva dünya görüşünü icra ettiğini belirtmemiz araştırmamız için iki açıdan önemlidir. Öncelikle mutlakıyeti zorunlu kılan, son kertede çoğulculuğa mahal vermeyen, ontolojik süreklilik içinde farklı yorumlarla farklı epistemolojik veçheleri içeren burjuvazi ve aristokrasi, düzeni kendi normlarına göre inşa edilmesini olağan bulmasıyla birbirilerini desteklerler. Farklı sınıflar, farklı taleplerini karşılamak için, aradaki tarihsel farka rağmen, aynı metot yani doğal hukukla çıkarlarını koruyabilmıştır. Doğa-toplum ilişkisinin hukuki ve bilimsel alanın doğuşu açısından değerlendirmeye çalıştığımız için, burada praksisin kısmen de olsa geçerliliğini koruduğunu, teorisyen olarak anacağımız isimlerin sınıflarının

diliyle düşündüğü sonucuna ulaşabiliriz. Doğal hukuka geçerlilik bahşeden bu süreklilik, araştırdığımız özerk alanlar henüz ortaya çıkmasa dahi, alanda geçer akçe sermaye türlerinin yani alanı teşkil eden unsurların meydana gelmesinin önünü açıyordu çünkü mutlak egemen devletin dünyaya teşrifi ahlâki yapıya gittikçe edilgen bir karakter katıyordu, ta ki ahlâkın etikten ayrışacağı bir yandan sosyal teori ve ideolojinin bir yandan da uzmanların sadece söz hakkına sahip olabileceği hukuki alanın ortaya çıkacağı zamana dek. İkinci olarak, daha önce belirttiğimiz gibi toplum kendi içinde sürekli bir bölünmeye ve disiplin altına alınmaya ve böylece tekrar sınıflandırılmaya tabi tutulmaktaydı. Bu dönüşüm kendini düşüncede ve kurumlar ilişkisinde aşikâr kılmıştır. Örneğin, modern felsefenin popüler konularından varlığın mı yoksa özün mü önce geldiği sorusunun zemini hazırlanıyordu. Somutlaştırmak gerekirse, insanlar öncelikle bir şeyi düşünür ve onu gerçekleştirir argümanı günümüz için ne kadar olağan görülse de, klasik dönemin hâkim görüşü için, dolayısıyla organik toplumda öz veriliydi. Poiesis'in muteber görülmesiyle birlikte, praksisle tesis edilen verili kurum düşüncesi geçerliliğini yitirmeye başlıyordu, ta ki sosyal teorinin mecra bulduğu, sosyal bilimlerin doğduğu modern üniversiteyi ortaya çıkarana dek.

Epistemoloji ve kurumlar düzeylerinde eşzamanlı, praksisin geçerliliğini yitirme süreci, toplumun salt teorik bir şekilde ifade edilebildiği, pozitif felsefenin sosyoloji tasarımı ortaya atmasına dek devam etti. Burjuva logosunun hâkim olduğu, bundan dolayı liberal düşüncenin öncülü olarak gösterilen modern doğal hukuk teorileri, pratiğe cevap verebilme kaygısıyla kuşatılmıştı. Burjuvazinin doğuşunun kesin bir tarihi olmasa da, şüphesiz ki sınıfsal olarak tarihi bir yenilikti ve klasik doğal hukuk düşünceleri gibi başvuruabilecekleri sınıfsal referans noktasından yoksundular: hem teknik teoriden özerkleşiyorduy hem de tarihsel dayanakları yoktu. Doğal hukukun olan-olmalı ayrımını kabul etmeyip, ideallerini olgu durumunda gerçekleştirme teşebbüsleri, kapitalizmin doğuşuyla paralel ilerleyen modern devlet düşüncesiyle çevreleniyordu. Modern doğal hukuk teorisyenlerinin bu dilemması, normları tayin etmek isterken pratiğin hükümlerine tabi olmaları, daha sonra hukuktan ihraç edilirken sosyal teorinin taşıyacağı normatif karakterin başlıca nedenlerindendir.

Krallık-parlamento ve kilise-devlet çekişmelerine sahne olan 16. yüzyıl Britanya'sında dünyaya gelen modern doğal hukukun kurucusu Thomas Hobbes, kendisini anarşi-düzen ve istibdat-özgürlük konularının tartışıldığı düşünce ikliminde bulmuştu.¹³ Ona göre, anarşiyi ortadan kaldıracak düzeninin tesis edilmesi için istibdat özgürlüğe tercih edilebilirdi; emniyetsizlik baş edilmesi gerekli en önemli mesele hatta şeytanın kendisiydi (Bobbio, 1993, s. 29). Metot bakımından Aristoteles'in siyaseti ve ahlâkı mümkünler küresine konumlandırmasını reddeden Hobbes, klasiklerden farklı olarak bu iki alanın retorikten çok mantıkla ilişkili olduğunu savunuyordu; başvurduğu tümdengelim, geometrinin sunduğu imkânlar dâhilinde icra edilen bir metottu. Tanrının geometriyi insanlara bahsettiğini, böylece insanoğlunun mutlak sonuçlara ulaşmasının önünü açtığını düşünen Hobbes, siyaset ve ahlâkı tartışılabilir bir konumdan çıkarıp ona bir bilim karakteri veriyordu. Yeri gelmişken belirtmemiz gerekir ki, siyasete ve ahlâka bu mertebeyi bağışlayan Hobbes, karşı-skolastik tavrıyla üniversiteleri de Aristotelesçiliğin mabedi olmakla suçlamıştı. O dönemde her ne kadar doğal bilim ve siyaset-ahlâk arasında bir ayrım gözetilmiş olsa da, Hobbes'un ısrarı geometrinin de bir siyaset olduğu yönündeydi (Bobbio, 1993, s. 32-35). Hobbes'un doğal bilimlerle üretilen bilgiye kuşkuyla yaklaşması ve onu mistik bir tür olarak tanımlaması, insan-merkezci bilginin ön plana çıkarılmasının önünü açar; çünkü evren "bilge kozmos" gibi anlaşılır bir yapı olsaydı, insan akli bu denli ön plana çıkamazdı. Hobbes evreni anlaşılamaz, gizemli olarak tarif ederken, klasik kozmos anlayışını saf dışı bırakır ve bilgeliğe ulaşmanın ilk ve son uğrak noktası, kozmosun bilinmezliğinden bağımsız ve ona hükmeden insan olur (Leo Strauss, 1965, s. 175). Dönemin ruhunu tarif ederken birçok defa vurguladığımız "henüz" zarfı, Hobbes'un bu metodolojisinde de somutlaşır. Ahlâk ve siyaset, pozitivist bir bilim edasına sahiptir ama "henüz" vücut bulmamıştır. Ayrıca temelini pozitivistimin attığı modern

13 Kaynakların önemli bir kısmı Hugo Grotius'u modern doğal hukukun kurucusu ilan eder. Konumuz doğal hukukun kendisi olmadığı için kısaca belirtebiliriz ki, Grotius Neo-Stoacılığı takip eden biri olarak daha çok klasik bir epistemolojik çerçevede çalışmıştır. Modern dönemin şartları onun için pragmatik bir şekilde çözülebilecek bir yapıdadır. Hobbes ise bir metot olarak doğal hukuku tartışan ve önerdiği egemenlik biçimiyle modernleştiren kişidir, tercih ettiği egemenlik tipinden dolayı modern doğal hukukun anti-Hobbescu olduğu iddia edilse dahi (Bloch, 2013, s. 646; Taylor, 2014, s. 153; Russ, 2014, s. 134-135).

üniversitenin inşaatına da “henüz” başlanmamış fakat temelinin atılacağı yer bu metodoloji ile gösterilmiştir. Bu bağlamda onun siyaset biliminin kurucuları arasında gösterilmesi anlamlıdır.

Hobbes’un toplum tasavvurunu şekillendiren önemli hususlardan biri de felsefe tarihine yaklaşımıdır. Antikiteden bahsederken idealist felsefeyi eleştirmesi, idealistik olmayan felsefeyi ise yok sayması onun topluma dair düşüncelerinin ne kadar siyaset odaklı olduğunu otorite talebi şeklinde gösterir. İdealist olmayan felsefenin -örneğin sofistler, iynin ne olacağını tartışırken medeni, daha genel bir ifadeyle toplumsal bir yaşam biçimi sunmazaksine kişinin tekliği ve erdemlerin tikel dünyada varolabilmesini tartışır. Hobbes ise bu yaklaşımın toplum için bir anlama gelmediğinden emindir. Hatta idealist felsefe geleneğinin sesini taşıdığının o kadar bilincindedir ki, Leviathan eserinin Platon’la mukayese edileceğini düşünür (Leo Strauss, 1965, s. 168). Bir anlamda, yeni doğmuş kapitalizme eşlik eden seküler dünyanın sözcülüğüne girerken, doğal hukukun mahiyetiyle bağdaşan biçimde idealdekini olgu dünyasında bulmaya çalışmaktadır.

İdealist felsefe geleneğinin hem modern temsilcisi hem de önemli bir eleştirmeni Hobbes’un, idealizmin antik dönem temsilcilerinin insanın doğal olarak siyasi bir canlı olduğu görüşünü reddetmesi erken modern döneminin ayırt edici özelliklerindendir. Siyasi toplum vardır fakat bu doğadan başka bir yerdedir. Bu durum, siyaset alanının kendine yeter bir alan olarak ortaya henüz çıkmadığından fakat buna ihtiyaç duyulduğundan kaynaklanmakta ve Hobbes’u mecburi bir idealist kılmaktadır. Böyle bir alana ihtiyaç duyulmaktadır çünkü kapitalizmin doğuşu gerçekleşiyordur fakat unutmamamız gerekir ki, Hobbes’un döneminde kapitalizm henüz bir sistem olarak kavranamıyordu, gücünü kişiler üzerinden almaktaydı, yeni tip girişimci bizzat kapitalizmi üretiyordu, ancak 19. yüzyılda sistem kendi girişimci tipini üretebilecek kapasiteye ulaşacaktır (Sombart, 2017, s. 222). Diğer bir ifadeyle kendine yeter bir alan olarak ortaya çıkacaktır. Sermayenin belirleyici olduğu fakat özerk alanlarla kendi meşruiyetini tesis edemediği erken modern dönemde, siyasetin ve onu oluşturan alanların kendine yeter alan hüviyetine kavuşması için öncelikle olgu durumundaki belirleyicisi kapitalizmin bir sistem olarak ortaya çıkması gerekmektedir; çünkü tarihe baktığımızda

açıkça görüyoruz ki, monarkların ve ardından modern/temsili demokrasinin garantörü kapitalizmden başka bir şey değildir.

Hobbes'un doğal hukuk düşüncesinin sınırlarını tayin eden doğal durum anlayışında doğal ve doğal olmayan arasında klasiklerde görmediğimiz kesin bir ayrım bulunur. Hatta bu nedenden dolayı karşı-doğal hukukuçu olarak da anılır. Klasik dönemde doğal olmayan doğal olanın bir parçası veya yansıması olarak tarif edilirken, toplumsalı doğadan ayrı bir yerde taşıyan doğal durum ortaya atılmıştı. Hobbes Rönesans'tan ve özellikle Bacon'dan mülhem, doğal olmayanı yani insan yapısını kendi başına bir gerçeklik olarak kavramıştır. Böylelikle insan yapısı, doğanın açığını telafi eden mahiyete erişir. Ona göre insan yapısının en büyük eseri devlettir. Felsefeyi bu perspektifle doğa felsefesi ve medeni/toplumsal felsefe olarak ikiye böler. İlki sadece doğanın işleviyle ilgilenirken, ikincisi devletin esaslarını inceler. Aynı şekilde tarihi de tasnif eder. Doğa tarihi insan elinin müdahil olmadığı doğada bulunan şeylerle ilgilenirken, medeni tarih insanoğlunun ortak refahı için fiiliyata döktüğü şeyleri, son kertede devleti konu edinir. İnsanın müdahil olduğu alanlar tanımından taviz vermeyen Hobbes, geometrinin ve siyasetin yanına mantığı da ekler, çünkü dilin insan eseri olduğundan şüphesi yoktur.¹⁴ Bir şey doğada bulunmuyor ve yalnızca insanda gözlemlenebiliyorsa o kesinlikle insan yapısıdır diyen Hobbes, saat örneği vererek bu yapının mükemmeliyeti temsil edebileceğini iddia ederken, diğer yandan ortak refah birliği olarak tabir ettiği devletin de mükemmel bir yapı olması gerektiğini savunur (Bobbio, 1993, s. 36-37). Bu bakış açısıyla sarf ettiği doğal durum tabiri ilk bakışta klasiklerden farksızdır, insanın doğal olarak özgür ve birbiriyle eşit olduğunu savunur. Öte yandan, bu eşit olma hali insanları felakete giden yolda da eşit hale getirir, bu haliyle doğal durum kötücül tınıya sahiptir. İnsanların sınırlı kaynaklara talip olmasının doğal bir rekabeti doğurduğunu ve eş kapasiteye sahip oldukları için bunun ölme-öldürme felaketiyle son bulduğunu düşünür (Bobbio, 1993, s. 39). Bu haliyle doğal durum aşılması gereken bir yapı arz ederken, tarihsel olarak üç durumda doğal durumun görüldüğünü

14 Bu mutlak ifadenin benzerini Aquinas'ta da mevcuttur. O da, skolastiklerin dillerin farklı olmasının insanın düşüşünden kaynaklandığı iddiasını reddederek, bütün dillerin insanı tanrıya götürebileceğini söylüyordu (Le Goff, 2017a, s. 305-309). Bunun yanında, Aristoteles'in dil-hukuk yorumunu hatırlarsak, dile içkin mantığın, klasik ve modern doğal hukuklarla ilişkisini çarpıcı bir nüans olarak değerlendirebiliriz.

söyler: İlkel topluluklarda, iç savaş esnasında ve uluslararası toplumda (Bobbio, 1993, s. 41-42). Hobbes'un yeniliklerinden biri de, doğal durum tarifinin karşısına koyduğu insan doğasının teolojik bir preteksiyon olup olmadığı tartışmasında görülür. Hobbes uzmanlarının bir kısmı, onun meşhur eseri Leviathan'da tanrının inayetiyle ademoğlunun ancak egemen olduğunu ve doğal hukukun böyle tecelli ettiği vurgusu üzerinde dururken, bir kısmı da tanrı vurgusunun hükümsüz olduğunu, tamamen seküler bir ahlâk anlayışıyla doğal hukuku telif ettiğini söyler (Forster, 2003). Bu ihtilaftan anlaşılacağı üzere, Hobbes ister teolojik ister teolojik olmayan bir tasarım ortaya koymuş olsun, argümanları modern dönemin ruhundan etkilenmiştir: Düşünce dünyasına egemen teolojinin kapsayıcı klasik bağlamı ortadan kalkmaya başlamış ve yeni bir ahlâk anlayışı inşa edilmektedir. Öte yandan ısrarla belirttiğimiz gibi, hükmünü tamamen yitirmiş de denemez; çünkü Hobbes'un hareket noktası, meşrulaştırma noktasında araçsal olsun olmasın, ilkin İncil'dir.

Hobbes'a göre, doğal durum insanların sulh içinde yaşamasını sağlamadığından, insan doğasının bencil, ürkek, bahtsız ve kanunsuz varoluşu ortak rehafın (devlet) olmadığı durumlarda her zaman geçerlilik kazanır. Toplumsallığın olmaması doğanın bir parçasıdır, doğal durumda bir üst otoriteden mahrum kalan insan doğası mütemadiyen mücadele üreteceği için, toplumsallığın gelişmesinin önünde en büyük engel olarak ortaya çıkar ve böylece, toplumsallığın sağlanması için gerekli olan Leviathan doğal olmayan bir yapıda ortaya çıkar. Buna rağmen, Hobbes'un doğal hukuka getirdiği başlıca yeniliklerden ve bir çatışma durumunu ifade eden doğal hak ve doğal hukuk ayrımı dikotomi değildir. Hobbes klasik doğal hukukta doğada kendiliğinden bulunduğu iddia edilen doğal yasaya mündemiç toplumsallığı yerinden çıkarır ve insan aklıyla ortaya koyulan normatif bir yapı olarak yeniden tanımlar. Bu girişimiyle, her iki durumu da evrenselin kapsamı içinde değerlendirir (Chernilo, 2013, s. 103).

Hobbes'un araştırmamız için en ilgi çekici yanlarından biri, hak ve hukuk arasında yaptığı ayırmadır. Hakkın doğal durumun bir parçası olduğu için doğal özgürlükle alakalı olduğunu oysa hukukun insan yapısı olduğunu, bağlayıcılık ve zorunluluk tesis ettiğini öne sürer (Finnis, 2011, s. 208). Böylelikle klasik dö-

nemde görmediğimiz bir şekilde insan doğası ikiye bölünmüş olur. Hobbes'un metodunda birinin varlığı diğerinin yokluğunu getirmez, aksine doğal durumun varlığı insan doğasının doğadan bağımsız kendi sanatıyla düzeni tesis etmesinin öncülüdür. Doğal yasa herkesin her şeyi yapmaya muktedir olması anlamına gelirken, insan doğası sulhun tesisi için herkesin sahip olduğu doğal gücü sınırlar. Zamanı için oldukça seküler bir bakış açısı sunan bu yöntem, eylem ve düşüncenin harmonik birlikteliğinden -eylemin düşünceyle kapsanmasının- uzaklaşmış olduğunu söyler. Diğer bir ifadeyle, özgürlüğün bir eylem olarak kontrol altına alınmasının şart koşulması eski çağlardan beri öne sürülüyordu, yeni olan bu eylemin praksisten sürgün edilişidir. Artık özgürlük, idealde olan ve olgu durumunda gerçekleştirilen birliktelik değildir, insanın ancak olgu durumunda yakalayabileceği içeriğe sahiptir. İnsan doğası ve doğal durum arasındaki ayrışma, teori-pratik ayrışmasının önemli göstergelerindendir. Doğal bir hakkın, hukuktan ayrı tutulmasını ya da hukukla denetlenebilir bir yapıya sahip olmasını, Hobbes kendi meşrulaştırma metoduyla, doğal hakkın hukukla denetlenmesi yani ilki olmadan ikincisinin olmayacağı biçimiyle savundu. İleride tamamen seküler bir ahlâk teklif edecek olan modern hukuk için bu yaklaşım makuldü. Öte yandan, hem klasik doğal hukuka göre hem de teori ve hukuku ayırıştıran pozitivist dünya görüşü için anlaşılmalıdır. Günümüzde evrensel olan bir hakkın, hukukla nasıl sınırlandırılabilir ya da kaldırılabilir sorusu, insan hakları ve uluslararası hukuk konularında ya da olağanüstü hal gibi durumlar açısından güncelliğini korurken, bu tartışma meşruiyetini sadece hukukun yetki dairesinde olmasıyla kazanır, kısacası hakkın tecellisi hukukun sınırları içinde olduğu sürece anlamlıdır. Aksi takdirde, hakkın evrenselliği gibi vurgular taşıyan felsefi tartışmalar hukuk alanından dışlanır; bu teşebbüs, akademinin veya entelektüel grupların dahil olduğu alanlarda geçerli olan fakat hukuki alanda geçerli olmayan bir sermeye türünün oyuna sokulma girişimidir.¹⁵ Benzer şekilde,

15 Hukuk fakültelerinde öğrenim görmüş birçok kişinin, hukuk sosyolojisi ve felsefesi dersleri hakkında görüşleri bu iddiayı örneklendirme açısından oldukça çarpıcıdır. Profesyonel hukuk hayatına henüz atılmış, alana yeni girmiş ve orada yer edinmeye çalışan birçok mezun, bu dersleri genelde zevkli fakat işe yaramaz olarak hatırlar; çünkü hukukun toplum ve düşünceyle ilişkini temsil eden bu dersler hukuki alanda geçerli sermeye türleri arasında değildir.

klasik dönemde de evrenselliği tartışılmaz olduğu sürece, hak ve hukuk arasında farklı sınırlar bulunmazdı; çünkü düşünürlerin mevcut toplumsal şartlardan daha önce kabul ettiği dogmaları, yani ahlâk anlayışlarının teklif ettiği bir “olmalı”ları vardı. Hobbes’un toplum tasavvurunda ise hukuk ne bir uzmanlaşma ve dolayısıyla kendiliğinden bir uygulama ne de dogmatik yapı sunuyordu, bundan dolayı doğal hakkın nasıl kategorize edileceği başlı başına bir sorun yaratıyordu. Birinin özgürlüğünün bittiği yerin neresi olduğu müphemdi; hukuki alan doğmamıştı fakat bu alanda geçerlilik kazanacak hukuki sermaye her geçen gün artan değeriyle o alanı oluşturmaya başlamıştı.

Alanın ortaya çıkması tamamen pratik, yorumlanması ise teorik sonuçtur. İnsan, tarih boyunca tutkuların esiri olarak birçok felakete yol açmıştı ama bunun Leviathan’la inşa edilen bir argüman olması, pratik alanın eksikliğinde geliştirilen teorik yorumdan kaynaklanmaktadır. Eğer Hobbes hukuki alanın varlığının kesin olarak kabul edildiği bir dünyada yaşasaydı ideal-olgu çatışmasına mahal veren toplum tasavvuru üzerinden hak-hukuk ayırımına girişmezdi; olgu durumunda geçerlilik kazanacak şeyler hukuki düzenlenmelerle, pozitif hukukun kapsamıyla değerlendirilmiş ve uygulanmış olacaktı. Diğer bir ifadeyle, kapitalist ulus devletinde doğal hukuk Hobbes’un ifade ettiği şekliyle doğrudan ve ideolojik bir araç olarak pozitif hukukun dayanağı olarak kullanılır (Wallerstein, 2012, s. 46), fakat bu devletin “henüz” ortaya çıktığı dönemde Hobbes’un araçsallaştırma teklifinin büyük bir öngörüyle vakıf olduğunu ifade edebiliriz. Hobbes’un felaket vurgusu, olgu durumunun standartlaşmadığına, bir nevi kontrol edilemezliğine dairdir. İstibdat yanlısı olması özgürlüğün artık idealdeki bir şey değil, olgu durumunda alanların doğmasına beşiklik eden toplumun bir parçasıdır, hukuk gibi siyaset de toplumdan “henüz” soyutlanmaktadır. Bir anlamda, doğal hukukun yöntemine hâlâ başvuruluyor olması teori-pratik ayrışmasını ötelenmiştir. Bu bağlamda teori, pratiğe karşı alınan önlemden fazlasını ifade etmemektedir. Pratik de bir alan hüviyeti kazanmamıştır. Ahlâk, adalet, özgürlük gibi kavramların içeriği de bu bağlama uyum sağlamıştır; bir kısmı siyasetin iradesinde bir kısmı ise doğanın dışında tasnif edilmiştir. Hobbes’un kutsal bir kitaba öykünerek seküler bir tasarım

sunarken pratikte cereyan edeni teorik bir teklifle meşrulaştırması, praksisin dağılmasına cevap niteliği taşıyan uyum hikayesinin örneklerinden ve erken modern dönemin özelliklerindendir. Daha sonra, Weber'in rasyoneleştirme teklifindeki gibi, bürokrasiyle somutlaşacaktır. Otorite tiplerine binaen bu ayrım, Hobbes'un "henüz" kanıksamadığı ama bilincinde olduğu ilahi, doğaüstü otoritenin hâkim teorisinin pratik dünyada karşılıksız kalmasının, ki onun dönemi için bu kilisenin ve teolojinin çöküşü anlamına gelir, telafisidir. Rasyonel ve gayrişahsi hukuki otoritenin kendine yeter alanlarının ortaya çıkmadığı dönemde Hobbes'un toplum tasavvuru klasikten kopmuş ve moderne geçişi temsil eden döneminin karakteristiklerini taşır.

Hobbes'un doğal hukuku yorumlarken orman yasalarına eş koştuğu doğal durumdaki birey anlayışı en somut biçimiyle sözleşme tanımında görülür. Ona göre bir sözleşme, ne kadar yüce erdemlerle donatılmış olursa olsun, üstünde bir güç yoksa hükümsüzdür; herkes kendi menfaatini önceleyeceği için çatışma kaçınılmaz olacaktır. Bir aşamadan sonra bu çatışma herkesin herkesle savaşı olur. Bu nedenle refahın yegâne sağlayıcısı olarak devleti görür. Devletin varlığı ise insanların kendilerini sınırlamasıyla ortaya çıkar, özgürlüklerini terk etmesiyle. İnsanoğlunun en büyük tasarımı budur; Hobbes'a göre insan doğal olarak, soylu olsun olmasın, tutkularının esiridir. Büyük sözleşmeyle ulaşılabilecek ortak refah için tutkularını bastıran insanlık böylelikle diğer canlı türlerinden ayrılır. Kılıcın gölgesinde olmayan sözleşmeler çatışmadan başka bir şey getirmez (Hobbes, 1998, s. 111). Bir anlamda Hobbes devletin doğal olmadığını, hiyerarşinin tepeden kurulmasını teklif eder. Öte yandan bu devlet insanı doğadan ayırıp, ondan üstün kılar; refahı nesiller boyu sürdürecektir bir yapı inşa eder. Sözleşmeyi ise insanlar ya da tebaanın hükümdarla arasında kurduğu bir ilişki biçimi olarak değerlendirmeyerek, kendisini çağının ötesine taşıyan argümanını ileri sürer. Hobbes'a göre sözleşme, insanların doğal durumda sahip oldukları hakları kendi rızalarıyla anonim bir varlığa bırakmasıdır (Bobbio, 1993, s. 94). Toplum bu bakış açısına sadık kalarak anlamlandıran Hobbes, gerek siyaseten gerekse modern siyaset bilimine temel olmuş metodolojisiyle tartışma götürmez bir mutlakiyetçidir. Tutkular vurgusu üzerinden bastırılan şey

bizzat doğal özgürlüktür. Toplumun varoluş nedeni olarak görüldüğü devleti ise anonim bir varlık olarak tanımlaması, feodal bağlarla süreklilik kazanmış eski yönetim anlayışının erken modern dönemde geçerliliğini yitirdiğini gösterir. Orta Çağ'da kiliseden af dileyen, cemaat bağıyla hürriyetini derebeyinin ve ruhbanın eline bırakan insanlar, artık Hobbes'un burjuva cemaatine mensup bireyler olarak özgürlüğünü devlete terk etmektedir. Eğer tarihsel kırılmaların başlıca faillerinden sınıfsal farklılıkları dikkate almazsak Nietzsche'yi şükranla anabiliriz fakat modernitenin önemli dinamiklerinden gayrişahsi ilişkilerin önemi bu noktada ön plana çıkar ve ekonomik çıkar ilişkilerinin sahaliyeti adına organik toplum yerine sınıflı toplumun çıkarını düzen ve güvenlik bahanesiyle güvence altına alır.

Doğal hukuk anlayışı, daha önce açıklandığı gibi ahlâkla zorunlu bir ilişkiye sahiptir. Yapısı gereği olan-olmalı ayrımını kabul etmeyen doğal hukuk, tekniğin toplum düşüncesinde belirleyici olmaya başladığı erken modern dönemde yeni bir düzen teorisi geliştirmek zorundaydı. Ahlâkın etikten ayrılmadığı, hâlâ bir ön teori vasfına sahip olduğu bu dönemde, tekniğin filizlenen tahakkümü "olanaklı" olan şeyi ön plana çıkardı ve nihayetinde olan-olmalı arasında yapısal olarak kabul edilemeyen farkı, ikisini de müphemleştirme pahasına kaldırdı. Somutlaştırmak gerekirse, pratiğin görünümü olan ekonomik çıkar ilişkileri artık insanlara ne yapması gerektiğini söyleyen ön-teori noktasında hâkim konuma yükseldi, kendisi de paradoks olarak bizzat pratiğin ürünüydü. Ahlâkın bu müphem bağlamını göz önünde bulundurarak, Hobbes'un doğal hukuk anlayışını, dolaşısıyla yeni toplum tasavvurunun çerçevesini çizen modern ahlâkın dört karakteristiğini ortaya koyarak, klasik dönemden ne gibi farklılıkların ortaya çıktığı gösterebiliriz. Birincisi, toplum artık bireysel çıkarların muhafaza edildiği bir birlikteliktir yani toplum öncelikle birey içindir. Aristoteles'le tarihlendirilen toplum dışındaki bireyin eksik kalacağına, kemale eremeyeceğine dair toplumu zorunlu öncül addeden natüralist anlayış böylece reddedilir. İkincisi, siyaset artık organik bir yapı olarak düşünülemez, işlevsel olduğu sürece meşru kabul edilen bir alandır. Bu durum, klasik dönemin karakteristiği olan sınıfsız katı hiyerarşinin geçersiz olduğunu söyler. Üçüncüsü, teori birey merkezli ol-

duğundan, özgürlük doğa durumundan ayrışır ve böylece siyasi olarak güvenceye alınmasına ihtiyaç duyulan bir kavram haline gelir. Bu da insanın doğal durumdan kopuşunu resmeder. Dördüncü eşitlikçiliktir, kapitalizmin sağlamasını yapan özgürlüğün adaletle takas edildiği ideolojidir (Taylor, 2014, s. 203-205).

Hobbes'un ve modern doğal hukukun diğer temsilcilerinin toplum düşüncesini ortaya koyarken atlamamız gereken önemli konulardan biri de ekonomik çıkar ilişkisine dayanan yeni ahlâk anlayışının teorik düzlemde meşrulaştırılabilmesinin önünü açan reform hareketleridir. Reform öncesi Hristiyanlık düşüncesinin eylem formülasyonunda, müspet iş ve hukuk arasında bir ayırım kabul edilemezdi. Oysa Luther'le birlikte müspet iş hukukun tamamlayıcısı olarak kabul edildi. Böylece Hristiyanlığın özünü değil, sadece kişiyi ilgilendiren imanı ile temellendirilmiş oldu. Luther iman etmek için Hristiyan bir cemaatin varlığını şart koşmadı, böylece dünyevi-ilahi dünyalar ayırımında Hristiyan olmayan diyarları selefleri gibi günahın yuvası olarak görmeyecek, cemaat dışı toplumsal bir yapının olabileceğini, bunun da tanrının inayetlerinden olduğunu iddia etti. Luther'le başlayan reform hareketlerinin etkisiyle şekillenen Avrupa için böylece dualist ilişkiye sahip iki ahlâk türü ortaya çıkmış oldu: Hristiyan itikatine dahil ve sevgi üzerinde kurulan Orta Çağ ahlâkı ve modern doğal hukukun karakteristiği insanın dini referansa ihtiyaç duymadan da müspet eylemde bulanabileceğini savunan seküler ahlâk. Aristoteles mantığını kabul etmeyen Luther, ön teori/kurucu teori ahlâkı yeniden tanımladı. Sonuçta, eylemlerin pratik akılla ortaya koyulan prensiplere tabi olduğu anlayışını, dolaısıyla Aquinas'ın klasik doğal hukuk mantığındaki insan yapısı ahlâkın ilâhi ahlâkın parçası olduğu savını Hristiyanlıktan dışladı (Andersen, 2001, s. 356-359). Bu dualizmi değerlendirirsek, iki farklı ahlâki yapının varlığını birarada sürdürmesi, toplumsal gruplar arası aşılabilir duvarların yıkıldığı ve birey üzerinden homojenleşmeye başlayan kent hayatında artık mümkün değildi. Bu durumda, hâkim sınıfın çıkarlarını temsil eden normların kurucu norm olacağını kolaylıkla ifade edebiliriz. Daha önce üzerinde durduğumuz gibi, erken modern dönemde burjuvazinin ahlâkı modern doğal hukukun kurucu unsurudur. Hobbes'un ilk bakışta fanatik bir şekilde desteklediği mutlakiyetçilik feodal

bağlardan uzaklaşmış ve yerelliğin normlarına karşı çıkmıştır fakat unutmamamız gerekir ki, daha sonra mutlak monarşilere ve ulus devletine devredilecek hukuk alanı, ki modern doğal hukuku pozitivist hukukun öncülü kılan temel nedenlerdendir, bu dönemde burjuvazinin değerleriyle işlerlik kazanmıştır (Bloch, 1996, s. 47). Başka bir deyişle, Hobbes'un teorik yaklaşımı pratiğin yorumudur. Hobbes'un toplum tasavvuru burjuva logosunu temsil ederken, hukuk anlayışı da sınıfının normları yani nomosu olmuştur. Ahlâk-hukuk bağına ifade ederken teorinin pratikle karşılıklılığı ilkesinin taşıyıcısı klasik logos-nomos ilişkisi, doğal durumdaki bireyin savaş durumunda varsayıldığı yeni praksisle akamete uğramış oldu; çünkü pratikte karşılık bulunduğu sürece varlığını koruyan ön-teori ahlâk, hukuki kendine yeter alanın ortaya çıkacağı süreçte çoğul bir yapı kazanmış ve böylece ahlâklar olarak birbirine rakip olmuştur. Bu dönemde mutlak referans noktalarından mahrum kalan bireyin nasıl hareket edeceğini belirleyen ahlâk, artık sınıfsal bir içerik kazanmıştır.

Sınıf sadece bu dönem için değil bütün zamanlar için belirleyiciydi fakat klasik dönemde polis, cemaat gibi sorgulanamaz faktörler sınıfı sınırlandırıyor, son kertede tek başına belirleyici olmasını engelliyordu. Büyüsü bozulmuş ya da bozulmaya başlamış bir dünyada ise bireyin ihtiyaçlarını, logosunun çerçevesini tayin eden -kabaca, üretim açısından ele alınırsa sınıf ve tüketim bakımından incelenirse statü- ekonomik durumudur. Böylece Hobbes, nasıl ki kurumlar düzeyinde karşılık bulamadığı için sınıfının çıkarlarını maksimize eden ideal devlet tasarımı ortaya atmış ve bu yüzden idealist olarak tanımlanmışsa yine aynı şekilde ahlâki olarak burjuva idealini taşıyan bir tasarım ortaya koymuş ve olgu durumunda geçerli sınıfsal gerçeğini bir tasarım olarak sunmuştur. Başta hukuki alan olmak üzere, modern devletin karakteristiğini oluşturan kendine yeter alanların olgunluğa erişmemiş olmasından dolayı bir bütüncüllük iddiasıdır fakat hukuki olanın tartışılmaya başlanması, modern doğal hukukun teklifleriyle eksikliklerinin tamamlanmaya çalışılması klasik praksisten uzaklaşılmasının göstergelerindendir.

Modern doğal hukukun yukarıda açıklanan nedenlerden dolayı müphem yapısını daha net kavrayabilme adına Hobbes'un ardından değerlendireceğimiz düşünür John Locke olacaktır.

Kronolojik olarak kendisinden önce gelen Hobbes'un aksine Locke, geleneği yeniden ele almasıyla, bir nevi gelenekçi bir yaklaşım sergilemesiyle konuyu tamamlayıcı rolü oynayacaktır. Tekrara düşmemek için, onun Hobbes'tan ayrıştığı noktaları, ne gibi farklılıklara sahip olduğunu inceleyeceğiz. Modern doğal hukuku, yeni ahlâki düzen üzerinden ele aldığımızda, Hobbes'un da işlevselleştirdiği gibi, mantık üzerinden işlenen bir şemaya sahip olduğunu görmüştük, bu mantık erken modern dönemde popüler olan, birçok meşhur düşünürün başvurduğu geometrik açıklama tarzını içerir. Bu metodun yardımıyla, o dönemin düşünürleri insanlığın binlerce yıldır iştigal ettiği konulardan daha fazlasını bir yıl içinde ele alabildiklerine inanıyorlardı (Russ, 2014, s. 135). Oysa klasik düşünürler, doğal hukuku, kabaca, göklerden gelen kararların insanlar arasındaki tatbiki olarak görüyor ve kendilerini özne-nesne ayrımı gözetmeden faal bir gözlemci olarak konumlandırıyordu. Diğer bir ifadeyle, doğaüstü referansları sorunların nasıl ele alınacağını belirliyordu. Erken modern dönemle, referans noktası ne olursa olsun, doğal hukuk kendini meşrulaştırabilmek için geometrik şemaya başvurdu. Tanrının inayeti reddedilmese de, doğal hukukun uygulanması için insan iradesi yeni bir formda ön plana çıktı. İnsan iradesinin metafiziksel kaynağını ve dönemin karakteristiğini bu metotla açık bir şekilde işleyen modern doğal hukukun simge isimlerinden Spinoza da bu nedenle Locke'tan sonra değerlendireceğimiz düşünür olacaktır.

Hobbes gibi hayatını Britanya'da geçiren ve aynı buhran döneminin şartları altında düşünce dünyasını şekillendiren Locke'un, Hobbes'un aksine, Aristotelesçi doğal hukuk çizgisini Hristiyanlıkla telif eden Aquinas'la benzerlikleri bulunur (Gencer, 2010, s. 324). Bu benzerliklerin başında, egemenlik kavramının içeriğinde yer alan teolojik yaklaşım bulunmaktadır. Hobbes'a atfedilen seküler egemenlik anlayışının aksine Locke'un siyaset-toplum ayrımı, biçimsel olarak her ne kadar erken modern dönemin karakteristiklerini taşıyor olsa da, içerik açısından gelenekseldir. Araştırmamız için önemli olan, egemenlik ve güçler ayrılığı ilkesi arasındaki ilişkide Locke'un sarf ettiği teolojik yapılandırmadır. Locke'un yasama ve yürütme yetkisinin iki farklı formda görülmesini açıklarken bunların iki farklı tür ol-

madığını, iki farklı derece olduğunu vurgulaması (Gencer, 2010, s. 333), bir ayrım gözetmesinden dolayı modern bir nosyondur, tıpkı Hobbes'un doğal hak-hukuk ayrımı gibi, fakat esas itibarıyla bu ayrı güçleri ya da günümüzde demokrasinin tesisinde şart koşulan kuvvetler ayrılığını parçalanamaz bir bütünün formları olarak görmesi, Hobbes'un dünyevi ve anonim otoritesinin insan yapısı olduğu iddiasıyla taban tabana zıttır.

Locke'un toplum düşüncesine getirdiği yeniliklerden biri günümüzde siyaset biliminin bir alt dalı uluslararası ilişkiler disiplininin konularından uluslararası topluma, kuvvetler ayrımında yer vermesidir. Fedaratif olarak adlandırdığı bu erk, yasama ve yürütmenin yanında üçüncü bir güçtür. Kabaca, topluma dahil biriyle toplumun dışında bulunan birinin anlaşmazlığını çözmeye çalışır (Locke, 2014, s. 277-278). Topluma dahil olmayan, devletin dışında kalan biri Locke için düşman değildir. Hobbes'un mutlak güce sahip olduğu sürece meşruiyetini sürdüren ve bütün insanlar üzerinde hâkim olmasını tasarladığı Leviathan'ının aksine, Locke'un fedaratif erki farklı toplulukların bir aradalığının doğal olduğunu iddia eder. Bu bağlamda Locke, Hobbes'tan farklı olarak, topluluğun çözülmesiyle siyasi toplumun çözülmesi arasında bir ayrım yapar. Örneğin dışarıdan gelen bir saldırı sonucunda ya da yasama yetkisinin sahibinin değişmesiyle siyasi bir toplumun çözülebileceğini, buna rağmen topluluğun doğal durumuna döneceğini ve bir süre sonra ya güvenli bir siyasi topluma katılacağına ya da yeniden siyasi birlik tesis edeceğini iddia eder (Locke, 2014, s. 285-286). Oysa Hobbes siyasi durumun dışında, doğa durumunda bir topluluk öngörmediği için egemenliğin tesisinin insan yapısı oluşumlarla, doğal olmayan bir şekilde meydana getirilebileceğini öne sürmüştü. Bu durumu klasik dönemle kıyaslırsak, Hobbes'un klasik emperyal zihniyeti, Locke'un ise kilise benzeri bir yapılanmayla siyaset-üstü bir otorite tipini modernleştirdiğini ifade edebiliriz.

Hobbes, Platon'un doğal hukuk görüşünü kabul etmese de insan doğası yaklaşımında sıradan insanın kendi başına faziletli bir hayat sürdüremeyeceği iddiasıyla onunla aynı fikri paylaşıyordu. Locke ise Aristoteles gibi, insan doğasına yöneltilen bu şüpheci yaklaşımı benimsemedi (Seliger, 1963, s. 338). Locke ve Hobbes insanların doğa durumunda eşit olduğunu kabul eder

fakat Locke bu eşitliği yıkıcılıktan çok başkasının sahip olduğu doğal haklara saygıyı gerektirdiği şeklinde yorumlayarak Hobbes'tan ayrılır. İnsanoğlunun doğuştan eşit ve özgür olmasının başıboşluk anlamına gelmediğini, aksine doğa durumundan kaynaklanan sorumluluklara sahip olduğunu belirtir. Sorumluluğu tanrının varlığıyla temellendirir, insan doğal olarak büyük bir efendinin kölesi olduğu için bütün hareketlerinde kadir-i mutlağa (omnipotent) hesap verme durumundadır. Locke'a göre doğal hakları ihlal eden kişinin cezalandırmasında herkes eşit yetkiye sahiptir, cezalandırmanın derecesi devletin vereceği cezaya denk de olabilir; çünkü insan aklı devletin hukuku kadar açık ve nettir, zaten ona göre devletin yasama gücünün kaynağı da insan aklının yargılama yetisi de doğal hukukun formları niteliğindedir (Locke, 2014, s. 263-265). Bu noktada Hobbes'un kat'i surette anonim otoriteye devrettiği yargı ve yürütme gücü, Locke'ta tekrar eski klasik bağlam içinde değerlendirilmiştir. Öte yandan, klasik döneme kıyasla Locke inşa edilen ve kendiliğinden ortaya çıkan topluluk ayrımı yapar ve kurulan toplumu doğal hukukla değil, insan iradesiyle temellendirir ve ahlâki değerlerin burada üretilmeyeceğini iddia eder (Selznick, 2008, s. 134). Ayrıca Locke doğa durumunun karşısına savaş durumunu koymasıyla da Hobbes'tan ayrılır. Hatırlanacağı üzere, Hobbes savaş durumunun kaynağını doğa durumu olarak tasvir etmişti, Locke ise doğa durumunun ihlali anlamına gelecek suçların doğal hukukun ışığı altında cezalandırılamamasını doğa durumunun ihlali olarak kabul eder ve suçlunun kısıtlanamaz bir güce sahip olması durumunda, mağdurun ve suçlunun üstünde bir güce ihtiyaç duyulacağını iddia eder. Doğa durumundan ayrılan insan böylece siyasi topluma girmiş olur. Siyasi topluma girmeyi ise Hobbes gibi zorunluluk olarak nitelendirmez, yalnızca adalete uygun olduğu için gerekli olduğunu savunur. Çünkü ona göre yasama, yürütme ve yargı güçleri insan yapısı değildi, doğa durumunda zaten insanın kendisinde mevcuttu ve insan teki bütün bir topluluğu temsil edecek yapıya doğal olarak sahipti (Locke, 2014, s. 268-269, 277).

Locke'a göre siyasi/medeni toplum, anlaşmazlıkları çözme ve suçluları cezalandırmayı hedefleyen kurumun topluluk tarafından kabul edilmesiyle ortaya çıkar. Haklarını bu kuru-

ma devretmeyenler medeni toplumun dışında, doğa durumunda hayatlarını sürdürür fakat bu durum onun için olumsuz bir anlama gelmez. Ayrıca yargı ve yasama yetkisinin ve onların aracılığıyla meşruiyeti sorgulanan bir yöneticinin yokluğunda, insanların bir amaç doğrultusunda birleşmiş ya da birleştirilmiş olmasının da siyasi toplum için yeterli olmadığı kanaatindeyiz. Ona göre, çarlık, padişahlık gibi kurumlar bu konuya örnek teşkil eder. Öte yandan her modern düşünür gibi döneminin ruhunu temsil etmesiyle Locke'un Hobbes'la hemfikir olduğu konu medeni toplumun oluşmasının nedenini güvenlik meselesi olarak görmesidir. Hem doğa durumunda hem de siyasi toplumda insanların aynı şekilde özgür ve eşit olmasına rağmen egemenliklerini bir kuruma devrederek siyasi toplumda bir araya gelmesinin güvenlik sorunuyla gerekçelendirir (Locke, 2014, s. 271-273). Gözden kaçırmamız gereken nokta, otoritenin meşruiyetini nasıl sürdüreceğidir. Hobbes otoritenin meşruiyeti için gücü ve onun ürünü egemenliği şart koşmuştu, Locke ise otoritenin sorgulanmasını ve denk otoritelerin rekabetinin doğal olarak kabul edilmesi gerektiğini savunurken özel mülkiyetin korunmasına öncelik verir. Diğer bir ifadeyle, Hobbes ve Locke burjuvazinin ihtiyaç duyduğu mutlak devlet ve mülkiyet kavramlarını doğal hukuk tartışmaları içinde fakat çoğu konuda birbirine zıt argümanlarla temellendirmiştir.

Locke'un düşünce yapısının Orta Çağ'a benzerliği, bir yöntem olarak doğal hukuku icra etmeye çalışmasından kaynaklanmaktadır. Nihayetinde Locke'un referansı döneminin hazırladığı pozitif ruha bir meydan okumadır fakat unutmamamız gerekir ki, metot olarak bir defterin kapanması, doğal hukuk tartışmalarının son bulduğu anlamına da gelmez. Günümüzde de doğal hukuk birçok önemli düşünürün başlıca tartışma konusudur. Hukuki pozitivizmin hukuk alanının yegâne temsilcisi olduğu modern dönemde, doğal hukukun entelektüel bir faaliyet haricinde ve hukuk alanı dahilinde icra edilebilmesi imkân dairesinin dışındadır. Bu durum ayrıca aklın araçsallaşmasına örnek teşkil eder. Vaktiyle, adil olanın ne olduğunu kendi irfanıyla keşfedebilen insanlar için adalet artık devletin çeşitli kurumlarının işbirliğiyle üretilen ve son derece uzmanlık gerektiren bir konudur. Akılla ulaşılan bilginin pratik yönü devletle

özdeşleşmiş hukuk fakültelerine ve mahkemelere devredilecekken, teorik yönü ise sosyal teoriyle telif edilmeye çalışılacaktır. “Olan”ı açıklayan sosyal teori 19. yüzyılda ortaya çıkacakken, onun yalnızca “olmalı” yönüne kulak kesilenler ise ideolojinin yolunu benimseyecektir.

Çağdaşları Hobbes ve Locke gibi güçlü bir imparatorluğun etkisinden uzakta, birçok yeni gelişmenin merkezi bir coğrafyada eserlerini kaleme alan Spinoza, felsefe tarihinin en çok tartışılan isimlerinden biridir. Hem kusursuz bir şekilde tanrının varlığını ispatlamış bir filozof hem de materyalist, ahlâk karşıtı, bir ateist olarak anılır (Deleuze, 1988, s. 17-29). Bu çelişkili durum, Spinoza’nın, ömrü boyunca kendini toplumdan soyutlamaya çalışmasına rağmen, çağının müphemliğini düşüncelerine taşıdığına ve çözmeye çalıştığına işaret eder. Aklın bedenden ve beden de akıldan üstün olmadığını öne süren *parallellik* tezini ortaya atarak materyalist bir teoloji teklif etmesi önemlidir. Bu tez, binlerce yıldır tartışılan bir konunun seyrini değiştiren, yeni seyri görünür kılan bir girişimdir. Geleneksel anlayışa göre ahlâk, tutkuların bilinçle yönlendirilmiş hükümranlılığıydı. Spinoza ise geleneksel anlayışın aksine eylemin akılda gerçekleşmesiyle bedenle tatbik edilmesi arasındaki klasik hiyerarşiyi reddettip, bedenle gerçekleştirilen eylemin de akılla tatbik edilmesi gerektiğini öne sürdü. Ne akla ne de bedene bir imtiyaz tanıdı. Klasik görüşteki insanın hayvani yönünü temsil eden beden tasarımını kabul etmeyen Spinoza, beden de akıl gibi öngörülemez olduğunu iddia etti. Bir şeyin ancak başka bir şeyin nedeni olarak varlığını sürdürmesini anlatan nedensellik zinciri noktasında, aklın yanına beden de bilinmezliği eklenince de zihin/bilinç artık sadece aklın değil, beden de bilinmezliğine tabi oldu.

Spinoza’ya göre bir bedenin bir diğeriyle ilişkisi ile bir aklın başka bir akılla ilişkisi aynı anda oluşumu ve bozulmayı ihtiva eder. Bundan dolayı bilinçliliği bir tür ilüzyon olarak görür. Örneğin, ilişkiselleşen cereyan eden uyumlu bir etkileşim neşe kaynağı olurken, uyumsuz bir karşılaşma ise hüznü neden olur. Spinoza yeni doğan bir çocuğun ya da ilk insanın mutlu olmasını bu bakış açısına sadık kalarak açıklar. İlk insan kendi keşfettiği şeylerin düzeniyle, nedensellik zincirini birbirine karıştırır ve böylece her şeyi bildiğini ve tanrıyı bulduğunu sanarak kendi-

ni mükemmel ilan eder. Spinoza'ya göre bu durum ilüzyondur; çünkü ilişkisellik neticesinden ortaya çıkan bilinç şeylerin durumuna göre şekil alan bir yapıya sahiptir. İlk insanın şeylerle ilişkisinin ilkel bir ilişki biçimi olduğundan yola çıkarak kendini bilinçli kabul etmesinin onu görünürde mükemmel kıldığını fakat gerçekte ilişkiselliğinin ilkel olmasından bunu kolaylıkla kazandığını ileri sürer (Deleuze, 1988, s. 17-21).

Yahudi-Hristiyan teolojisine vakıf olmasını göz önünde tutarsak, Spinoza'nın ilk insanın kusursuz kabul edilmesine yönelik eleştirisi klasik dünya görüşünün reddidir. Teolojinin hükümlerinin olgu düzeyinde kalktığı dünyada, ahlâkı temellendirmek için Spinoza modern dönemin araçlarına başvurur. Tanrının varlığının *a priori* kanıtlanabileceğini ifade edip, *a posteriori* düzlemde ispatlama ihtiyacı duymuş ve bunu "zorunlu olarak tanrının varlığı" şeklinde ifade etmiştir (Spinoza, 2016, s. 42). Bu bağlamda tanrı ilk neden olarak karşılık bulurken, geometrinin araçlarıyla bu ilk nedenin sağlamasını mantıki bir şema içinde gerçekleştirmeye çalışılması (Spinoza, 2016, s. 31-76), tanrının artık bir argüman olduğunu, klasik praksisin dokunulmaz referans noktasının artık bilgiler içinde herhangi bir bilgi türü olduğunu haber verir. Spinoza kitabı şeyin varlığı için tanrının zorunlu olarak var olması gerektiğini ispatlamaya çalışmış olsa da, kutsal bu haliyle kitabı malumattan ibaret kalmıştır. Tanrı bu yaklaşımla bir fonksiyon olarak değerlendirilebilirken insan iradesi ise, tahminlerin aksine, erken modern dönemin ruhuyla bağdaşacak şekilde yüceltilmemiştir. Spinoza fikirleri insanın tatbik ettiği şey olarak kabul etmiyordu, ona göre fikirler insanlarda karşılık bulurdu; çünkü insan düşünce noktasında otomattan başka bir şey değildir (Deleuze, 2000, s. 14).¹⁶ Doğal hukukun başlıca karakteristiklerinden olgu-değer bütünlüğü açısından bu teşebbüsü açıklayabiliriz. Spinoza dini kurumlar tarafından tekfir edilmiş olmasına rağmen bireysel bir hayat sürebilmişti. Bireyselliği ilk bakışta münzevi bir rahip hayatına benzese de, geometrik metodu onun bireyselliğini fikri açıdan desteklemiştir. Aklın özerk-

16 Bu durum bir yandan Descartesçi metodu kullanarak Descartes'ın bilen öznesini yok etmek anlamına gelirken (Deleuze, 2000, s. 25), diğer yandan geometrik mantığın metot olarak ne denli etkili olduğu gösterir. Öklid geometrisinin üzerine yükselen bu yaklaşım 19. yüzyılda Gauss'un temelini attığı hiperbolik geometriye kadar hükmünü modern bir dogma olarak sürdürdü. Geometrik teoloji o kadar güçlüydü ki, Gauss Öklid'i yanlışlayan keşiflerin sahibi olmasına rağmen kanıtlarını dile getirememiştir.

leşmesiyle mutlak referans noktalarından kopuşunu temsil eden bu durum, insan tekinin kendi başına her şeyi bulabileceğini teklif eder. Diğer bir ifadeyle, insanoğlu artık bir kuruma bağlı olmadan, çünkü eskinin kapsayıcı kurumları işlevini yitirmiştir, dünyayı yorumlama kapasitesine sahiptir. Pratikte bireyselliğiyle, teorikte geometriyle bu kapasiteyi faaliyete geçirir. Ayrıca geometriyle reddedilen klasik teoloji olsa dahi yeni teklif bir karşı-teoloji değil bizzat modern bir teolojidir. Dikkat etmemiz gereken, bunun mecburi bir durumdan kaynaklanmasıdır. Tıpkı Hobbes'un idealizmi eleştirirken idealist olması gibi, Spinoza da teolojiyi eleştirirken mantıki/geometrik bir teoloji inşa etmiştir.

Teolojinin dışlandığı dünyada materyalist bir teoloji teklif etmek, olgu duruma egemen meta ilişkilerini kaçınılmaz fakat dolaylı bir şekilde norm kurucu ilan etmek anlamına gelecekti. Spinoza, doğrudan ifade etmese de, panteizme epistemolojik zemin hazırlamıştır. Hobbes ve Locke'ta da görüldüğü gibi bu girişim, felsefe açısından güncelliğini hiçbir zaman kaybetmemiş olsa dahi, doğal hukukun metot olarak uygulanabilmesi açısından değerlendirdiğimizde sadece erken modern dönemde karşılık bulmuştur. Kilise, imparatorluk gibi kurumlar yerinden çıkarılmış fakat mutlak monarşi, ulus-devlet gibi görünmez elin canlılığıyla işlerlik kazanan modern kurumların taşıyıcıları henüz ortaya çıkmamıştı. Spinoza'nın düşünce-insan arasında kurduğu ilişkisiyle otomata benzettiği insan tasarımı, hükümdarların bürokratlara giderek daha fazla ihtiyaç duyduğu ve kendilerini de bürokratlaştırdığı erken modern dönemin sonunda (Burke, 2013, s. 130), modern devletlerin en önemli karakteristiklerinden bürokraside işbaşı yapacaktır.

Daha önce Aristoteles'in düşünceleri üzerinden detaylandırdığımız gibi, doğal hukukun temel sorularından biri neyin iyi neyin kötü olduğudur. Spinoza klasik dönemde büyük harflerle yazılan "iyi ya da kötü" ilişkisini küçük harflerle kaleme almayı tercih ederken, akıl ve beden arasında kurduğu *paralellik* tezine benzeyen, ona nispeten daha sert bir ilişkisellik teklif eder. Bu haliyle "iyi ya da kötü" sorgulanamazlığını yani dogma vasfını kaybetmiş, mevcut duruma göre şekillenen bir kavrama indirgenmiştir. Ona göre "iyi ya da kötü" objektif bir gerçeklik olmasına rağmen insan doğasının özneliliğiyle anlam bulur. Bu görü-

şünü yine ilk insan örneğiyle açıklar. Yasak elmanın yenmemesi gerektiğini objektif bir bilgi olarak düşünülmemesini ahlâkla açıklar. Bunun ahlâki bir soru olmadığını ama ahlâkın varlığından kaynaklanan bir sorun olduğunu iddia eder. Elmanın insan doğasıyla girdiği ilişkide bir zehir oluşturduğunu iddia ederek, ahlâki verili sunan teolojik anlayışı reddeder (Deleuze, 1988, s. 22). Spinoza bu noktada bilincin ayırım yapamadığını iddia ederken, insanların iyi bir şey yapmak dururken kötü bir yolu tercih etmelerini açıklar: Bilinç, yaratıcının koyduğu ahlâkla ve iyi-kötü ilişkisini öznel karşılığı etik arasında bir ayırım yapamaz. Hukukun ortaya çıkışını bu bağlamdan okuyan Spinoza'ya göre yasa yanlış bir yorumlamadır. Ona göre yasa doğası itibarıyla anlaşılmayan şeyi "olmalı" biçiminde ifade eder; çünkü ilk insanın kendi doğası için zehirli bir meyveyi ahlâki bir kural yani yasa telakki etmesi, ilüzyon saydığı bilinç yüzünden bilgiye ulaşamamasının örneğidir (Deleuze, 1988, s. 23-24). Bu argüman doğal hukukun yasalar üstü olma iddiasıyla çelişmektedir. Doğal hukuk normatifti, Spinoza ise hukukun doğa kanunları gibi açıklayıcı olmadığı için bir yanlış yorum olarak nitelendirmiş ve pozitif hukuku çok erken bir dönemde çağırmıştır.

Spinoza'nın bu yaklaşımı dönemiyle çelişmektedir; çünkü Kartezyen düşünce ve mekanik dünya görüşüyle temellendirilen ödevlerin sağladığı ahlâk ve hukuk tanımına duygular üzerinden saldırır. Temelde onu klasiklerden ayıran, Hobbes'ta da gördüğümüz gibi, hak kavramının akıldan ayrılması olmuştur. Hak konusunda Orta Çağ'daki gibi ruhbanın otoritesini sağlayan yaklaşım terkedilmiştir (Bumin, 2016, s. 84-85). Ayrıca Spinoza'nın iyi-kötü ayrımı soyut bir tasarım değildi. Neşeyi iyiyle, kederi de kötüyle özdeşleştirirken, bir iktidar tanımı ortaya koyar. Ona göre keder iktidarın varlığını sağlar ancak bu iktidar kölelerin üzerinde geçerlidir, çünkü kudretsizler kederi kullanarak, gücü azaltarak egemenliğini tesis edebilir (Deleuze, 2000, s. 67-68). Zaten ahlâk, merkezi konularından iyi-kötü tartışmasından dolayı sonuç odaklıydı. Spinoza da sonuç olarak, Orta Çağ'dan izler taşıyan bir yaklaşımla duyguları belirleyici olarak kabul etmiş fakat erken modern dönemin şartlarına uygun bir şekilde bu iyi-kötü ilişkisini tabiatüstü bir tasarıma dayandırmamış, aksine insanı determinizmin merkezine yerleştirmiştir. Bu

durum, insanın tamamen yeryüzünde değerlendirildiği anlamına gelmektedir. Yeni konumunda insan edilgen ve panteistik tasarımın ürünüdür, bu nedenle ahlâken sorgulanması kendisiyle alaklıdır. Yalnızca mertebe farkı olarak bu ahlâk kıyaslanabilir. Son kertede bu fark biçimsel bir yorumdan fazlası değildir. *Etika* klasik ahlâktan bu aşamada ayrılır. Tanrının ilk neden olmasıyla zorunlu olarak var olması gerektiği argümanı gibi, insan da ahlâkıyla aynı yerde sorguya çekilir. İkisi de artık yeryüzünde, bir disiplinin nesnesi olabilecek vasıflarla donatılmaktadır. Diğer bir ifadeyle ahlâk yerini etiğe bırakmaktadır.

Hilmi Ziya Ülken (2016, s. 42-45) erken modern dönemden itibaren felsefede ahlâkın ikincil önemde olduğunu, çünkü bilim ve metot tartışmalarının düşünce açısından daha önemli bulunduğunu ve hayatiyete sahip olduğunu iddia ederken, Yunan, Hristiyan ve İslâm ahlâklarının aksine bu dönem ahlâkının Kant'a kadar uzlaştırmacı bir yapıya sahip olduğunu söyler. Ahlâkın metotla temsil edildiği bir dönem olması çarpıcı ve konumuz açısından açıklayıcıdır. Metottan kastedilen, kabaca, modern bilimin araştırma yöntemidir ve bu çağda bilim tekniği konusu yaparak kendi başına muktedir bir rol kazanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bilim pratikten doğan ve pratiği belirleyen bir döngüye sahip olmaktadır. Bu akış teorisinin pratiğin bir parçası olduğu döneme kadar devam edecektir. Bütüncül yaklaşım düşünürlerin norm ve olgu arasında buldukları ve toplum üzerinde tatbik edilebileceğini iddia ettikleri bir yapıydı fakat erken modern dönemden itibaren değerler dünyasını olgu durumunda cereyan edenler karşısında koruyamadı. Bir anlamda, diyalektik ya da Ülken'in tabiriyle uzlaştırmacı tasarım olarak ahlâk her yeni şey karşısında, ki kabaca modernlik diyebiliriz, yerinden biraz daha edilmekteydi. Modern doğal hukuk bundan dolayı ölü doğmuştu.

Spinoza, döneminin ruhuna uygun bir şekilde felsefeyi teolojiden ayırmayı özgür düşünebilmenin koşulu olarak görürken, bunun ancak ideal bir devletle gerçekleşebileceğine inanır. Bu hususta sırasıyla doğal hukuku, dini ve devleti inceler (Spinoza, 2008, s. 293). Doğal hukuk anlayışı ne Locke kadar teolojik ne de Hobbes kadar sekülerdir. Neyin adil olup olmadığının tespit edilmesinin ilk ve kapsayıcı koşulu olarak doğal hukuku görür-

ken, doğal durumda adaletin kendiliğinden tesis edileceğini, insanın akıllı, erdemli olmasının öneminin olmadığını ifade eder ve Pavlus'u bu fikre referans gösterir. Ona göre, yukarıda açıklanan akıl-beden ayrımıyla bağdaşacak şekilde, doğal hakların kaynağı arzu ve güçtür (Spinoza, 2008, s. 295). Spinoza erken modern dönemin rasyonelleştirme aracı olarak, Hobbes'ta da gördüğümüz gibi, duyguyu nesne olarak kullanır. İnsanların aynı güce sahip olmasından dolayı korku ve umut içinde yaşamaları ona göre de bir mücadele oluşturur fakat bunu yorumlarken Locke'la hemfikiridir, sözleşmenin ve dolayısıyla hakların doğal durumun bir cüzü akıl aracılığıyla doğduğunu söyler. Hobbes'tan ayrıldığı nokta sözleşmeyi doğal durumun bir parçası olarak görmesidir, yani Spinoza'ya göre hak zaten vardı ama akıl aracılığıyla daha büyük bir güce devredilmesi gerekliydi. Hobbes'tan korku yerine dinin özgürce yaşanması vurgusuyla da ayrılırken, devletle yapılan anlaşmanın korunmasını dindarlığa bağlar (Spinoza, 2008, s. 299). Diğer bir ifadeyle, döneminin sekülerleşen devletiyle vatandaşın kuracağı ilişki modern dönemdeki gibi henüz gayrişahsi forma sahip değildi. Toplumun haklar üzerindeki ortak mutabakatla ortaya çıktığı vurgusu Aristoteles'i hatırlatsa da, haksızlığın yalnızca siyasi toplumda ortaya çıkabileceğini iddia etmesi yasanın önemine ve onun uygulanmasına işaret eder. Bu toplum tasavvuru hukuki pozitivizmin habercisidir (Spinoza, 2008, s. 300-305). Devlete itaatin zorla değil, rıza üreterek gerçekleştiğini ifade etmesi açıklama gerektirmeyecek kadar modern bir durumdur fakat rızanın üretimini doğal kabul etmesi ise bir metot olarak doğal hukukun son hamlelerinden biri olarak yorumlanabilir (Spinoza, 2008, s. 314).

Spinoza'nın modernliğe bir diğer katkısı, kendi Pavlus yorumuyla yani dini saiklerle ortaya çıkmış olsa dahi doğal durumu dinin dışına koymasıdır. Bireyin özgürlüğünün garantisi olarak gördüğü doğal durum ona göre dinden önce gelir ve şöyle bir denklem kurar, dini durum bir doğal durum olsaydı ahite gerek duyulmayacaktı fakat doğal durum dinden önce geldiği için insanlar tanrıyla anlaşma yapıp yapmama noktasında özgürdür (Spinoza, 2008, s. 307). Spinoza'nın doğal durumu dinin dışında konumlandırmasının bir diğer örneği de, mucizeleri yorumlanmasında görülür. Ona göre, mucizelerin hepsi doğal durumda

cerayan etmiş fakat tanrıya atfedilmiştir, bu insanları etkilemek, onların hayal gücünü kullanmak için başvurulmuş bir üsluptur, fazlası değil. Örneğin denizin yarılmasının rüzgarın sayesinde gerçekleştiğini iddia ederek (Spinoza, 2008, s. 133-134), mucizeleri rasyonelleştirir. Böylelikle, onların meşruiyetini sorgulanmasına yol açar. Daha önce değindiğimiz gibi bu durum Hristiyan hukukunun asırlar sonra bir yapıya kavuşmasından, teolojinin felsefe karşısında güçsüz olmasından, bağlayıcı vahiyler yerine yorumlara açık kıssalara dayanmasından, meşruiyetini ise bir kurum olarak kilisenin gücü nispetinde sürdürebilmesinden ve bunlar gibi diğer yapısal sorunlarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, 19. yüzyılda bilimin tek başına bir alan olabilmesi öncelikle felsefenin bağımsız bir alan olmasına bağlıydı; retrospektif bir bakışla, bilimler felsefenin, felsefe de teolojinin alt kümesiydi. Spinoza meşhur *Tractatus*'ünde özgürce düşünebilmenin şartı olarak teolojiden felsefenin çıkartılmasını, ikisinin birbirinden bağımsız alanlar olarak değerlendirilmesini şart koşarken böylece modern bilimin de yolunu açmış oldu.

Norm koyucunun kim olduğu sorusu Orta Çağ ve öncesinde çeşitli statü gruplarının aralarındaki geçici ve bölünmüş hiyerarşi talebiyle yanıt bulurken, erken modern dönemde yeni ticaret sınıfı bu sorunun bizzat yanıtı olmuştur. Bu dönemle organik toplumdan miras kast tipi tabakalaşma yerini sınırları net olarak çizilebilen sınıflar sistemine bırakmaktadır. Gruplar arası geçişlerin sıradanlaştığı ve orta sınıfın güç kazandığı bu dönem, daha önce üzerinden durulmayan hak ve hukuk arasında ayırım yapmasıyla doğal durum tanımını kökten değiştirmiştir. Klasik dönemde haklar hukukun içeriğinden dışlanamazdı. Erken modern dönem düşünürleri ise hakların önemli bir kısmının doğuştan, dolayısıyla doğadan olduğunu fakat doğal olanın toplum için zararlı olabileceğini iddia ederek dönemin dünya görüşüne, sekülerleşen ahlâk anlayışına, özne-nesne düalizmine paralel bir iddiada bulunur: insan kötücül yanılla -duygularıyla- doğadandır ve sözleşmeyle kurulan bir toplumla yani devletle bundan kurtulabilir. Bu bağlamda insana kendi doğasını aşabileceği teklif edilir ve devlet doğanın karşısındaki yegâne sığınak olarak nitelendirilir: Doğa devlet eliyle sınırlandırılmalı, kontrol edilmelidir. Artan nüfus ve güvenlik sorunları bu doğa-toplum

ayrımın başlıca nedenlerdendir ve doğal hukukun uygulanması için mutlak egemen yani modern devlet tasarımı ortaya atılır. Bu tasarımda devlet kendiliğinden meydana gelmez. İnsanlar vatandaş olabilmek için doğal haklarını bu doğaüstü güce devretmelidir aksi takdirde doğal durumda kalarak devletin düşmanı olarak tanımlanacaktır. Doğal haklar ve özgürlük artık yeni bir doğaüstü gücün elindedir. Klasik dönemde bölünmüş birçok doğaüstü gücün yerine burada devlet tek başınadır. Hiyerarşinin somutlaştığı ve tekleştiği devlette baş düşman ise doğadır. Modern öncesi dönemin çoğulculuğu bu bağlamdan dışlanır. Klasik dönemde insanı doğadan ayıran doğal durumdaki biricikliği ve konularına göre hukuklar arasında ayrım yapılabiliyordu, erken modern dönemde ise insan doğası doğal durumda toplumsal bütünlüğe aykırı davranabilir olarak nitelendiği için hukuk tek merkezde yani devlette toplanmaktadır. Şimdi ise doğayla mücadelede devletten başka güç bulunmamaktadır. Böylelikle hukuk kendine yeter bir alan hüviyeti kazanmaya başlayarak ahlâk tartışmalarından kopar ve sınıf karakteriyle bağdaşan bir gelişim sergileyerek iktisadi dönüşümlerle, çıkar ilişkilerini nesnelleştirecek şekilde biçim kazanır. Bu koşullarda toplum artık organik birlikteliğin sembolü değildir, çünkü hem değer-olgu ayrımında değer edilgen bir konumdadır yani ahlâk belirleyiciliğini, uzlaşmacı vasfını yitirmektedir hem de doğa-toplum mücadelesi devlet adıyla kurumsallaşırken doğa devletin karşısında çıkarabilecek olumsuzlukların özeti olarak tanımlanmıştır. Siyasetin yeni görevi, doğal sınırları içindeki topluma hiyerarşi kazandırmak değil, hiyerarşiyi oynayan ve kurumsallaştıran sınıfsal çıkarlar için toplumu disipline etmektir.

3. ÜTOPYA: HAYALİ DOĞADA MAKİNE-TOPLUM DÜŞÜ

16. yüzyıla tarihlendirilen ütopya literatürü çağdaşı modern doğal hukukla benzer taleplere sahipti. İkisi de yeni toplumsal düzen için mutabakat tipleri teklif ediyordu. İdeal ahlâkın uygulanabilirliğini yeni bir yönetim tasarımıyla araştırdıkları için Platonculukla itham edilseler de, ikisi de sınıfsal reform önerileriyle devleti Platoncu idealizmden arındırmayı amaçlamıştı. Doğal hukuk yükselen burjuvazinin çıkarlarını mutlak bir devletle güvence altına almaya çalışırken, ütopyalar devleti komün hayatıyla, ilkel komünizmle sınırlandırıyor. Doğal hukuk sınıfsal içerik kazanmış nesnel/pozitif hukukun hazırlayıcısı ve erken örneğidir. Ütopyalar ise, yazarlarının birbirlerine zıt ve tutarsız tasarımlarının ötesinde, egemenlik sorununun yok-yerde halledileceğini düşünüyor bir anlamda toplumsal sorunların zemini ütopyadaki doğaya taşıyarak, makineleşmeye el verecek bir doğa tasarımında çözmeyi hedefliyordu; çevreyi şeyleştiren ekoloji tasarımıyla sorunların çözülebileceğini müjdelerken, mevcut toplumsal durumu değerlendiriyordu.

Ütopyalar, değişen sınıf ilişkilerinin ürettiği ve doğal hukukta açıkça gördüğümüz tedirginliğe kıyasla döneminin ruhunu “bütün mümkünlerin kıyısında” olarak okuduğu için, sürdürülebilir bir devlet tasarımdan çok toplum eleştirisi mahiyetine sahiptir. Klasik doğal hukuktan hatırladığımız, ahlâk ve buyruk ile pratiğin değişeceğini umuyordu. Doğal hukuk gibi kendisini doğayla temellendirir ama çağdaşı gibi doğayı sorun değil çözümün yani uygarlığın kaynağı olarak okur. İlk cemaate, altın çağa, toplumsal kararlılığın zirve yaptığı varsayılan askeri düzene dönmeyi arzular. Erken modern dönemde şeytanileştirilen doğa, ütopyalarda bir nevi mesihleştirilmiştir fakat bu doğa -doğal hukukun doğal durum tartışmalarından bildiğimiz- sınıfsal gerçekçilikten uzakta, yalıtılmış bir adanın kusursuz inşasıyla var oluyordu. Bu

bağlamda ütopyalar Newtoncu bilim anlayışının toplum düşüncesinde karşılık bulmuş erken bir örneğidir. Sınıf çatışmalarının aşılması için ilkel komünizme ulaşmayı hedefleyen bu anlatı literatürünün 18. yüzyılda zirve yaptıktan sonra tarihe karışması ise doğal hukukla aynı kadere sahip olduğunu söyler: Burjuvazi mutlak devlet ve pozitif hukukla sınıfsal üstünlüğünü taçlandırdığında bütün mümkünler artık formelleşmiş ve sınıf çıkarlarına zarar vermediği sürece seçme özgürlüğü olarak kodlanmıştır.

Literatüre ismini veren kurucu eser Ütopya¹ Platon'un devletiyle yarışabilecek tek devlet, ölümlüler için bir felsefe ülkesi olarak takdim edilir (More, 2017, s. 30-33). Kendisinin de kahramanlardan biri olduğu Ütopya'nın birinci kitabında Thomas More arkadaşının tanıştırdığı Raphael Hythlodæus'un, çoğunluğun ruhban sınıfından olan bir grupta, tartışmalarını ele alır.

Birinci kitabın, Ütopya'nın anlatıldığı ikinci kitaptan bir yıl sonra yazıldığını hatırlatmamız gerekir. Birinci kitap, ikincisinin hangi ihtiyaçtan doğduğunu özetlemeye çalışırken, okurların önyargılarını kırmak için İngiltere toplumunun sorunlarıyla gezgin bir adamın tecrübelerini karşı karşıya getirir (More, 2017, s. 44-111). Birinci kitap devlet tasarımı Ütopya'yı değil, toplumun sorunlarıyla yüzleşmesini hedeflemiştir. İkinci kitapta ise toplum komün-devlet eliyle düzenlenecek nesnedir. Birinci kitapta Raphael'e yalnızca ruhban ve yancıları değil kimi zaman kurmaca karakter More da karşı çıkar ama Sokratik diyalogun sonunda haklı çıkan, ana dili gibi Yunanca bilen, felsefeye hâkim olduğu vurgulanan ama kendini bir gezgin olarak tanıtan Raphael'dir. Raphael kendini gezgin olarak tanıtır, çünkü adil toplumsal düzenin nasıl olması gerektiğini kitaplarda değil, gezilerde bulmuştur. Amerigo Vespucci'nin seferlerine katılan Raphael yurduna dönmek yerine merakının peşinde gezilerine devam etmiştir (More, 2017, s. 51). Portekizli ana karakter sömürgecilik çağının ayırt edici özelliği olarak, insanları ve doğasıyla dış dünyayı yabancılaştırmış fakat dönemin egemen anlatılarının aksine uygarlığın o dış dünyada olduğunu keşfetmiştir.

1 Hem Ütopya'nın yazarının More olmadığı, son okumayı gerçekleştiren Erasmus'un eseri tahrif ettiği ve daha hümanist bir havaya büründürdüğü iddialarını hem de literatüre ismini veren öncü eser olmasını göz önünde bulundurarak bu eserin bir dönemin koşullarını içerik ve biçim olarak taşıdığı söylenebilir (Bloch, 2013, s. 622-624). Bu nedenle bu bölümde yalnızca More'un Ütopya'sı değerlendirilecektir.

Temel eleştirisi mülkiyetedir. Yeni sınıf şartlarından dolayı toprağın ekilmesinin aksatılmasının yol açtığı sorunların toplumun tamamına yayıldığı iddia edilir. İdamla sonuçlanan cezalandırma işlemlerinden koyunların başıboş dolaşmasına dek ilk bakışta farklı görünen birçok sorun, Raphael için tek bir nedenden kaynaklandığı için makro ölçekte değerlendirilir. Hırsızlık, dilencilik, işsizlik gibi sorunlar özel mülkiyetin sonucudur. Kişilerin değil, düzenin kendisinin problemlili olduğuna ikna etmeye çalışır. Ona göre, rahatlarından bir an bile taviz vermeyen aristokratlar lüks tüketim uğruna yerleşik düzeni, dolayısıyla optimal sınırlarda olduğu sürece varlığını muhafaza edebilecek toplumsal kararlılığı bozmaktadır. Düzen bozulduğu gibi yerine daha iyi bir teklif de sunulmamaktadır. Ütopya bunun için kaleme alınmıştır.

Özel mülkiyetin varlığı diğer sorunların hazırlayıcısı, ana sebebi olarak gösterilir. Bunun yanında tanrı hâlâ meşrulaştırıcı unsurdur. Yeni bir toplumsal düzen ortaya çıkmakta, hukuki boşluklar ise yeni ticaret sınıfı ve aristokrasinin çıkarları doğrultusunda kullanılmaktadır. More'a göre yapılması gereken, insan eliyle yapılmış yasalarla insanları cezalandırmak değil, aksine, insanları öldürmek yerine, tanrının teklif ettiği ve Roma'daki uygulamalarda olduğu gibi davranmaktır. More kodifikasyonun ve hukuki uzmanlaşmanın olmadığı dönemde, doğal hukukun öngördüğü gibi, adaletin hukuktan önce gelmesini teklif eder. Suçluları yetiştiren toplumun onları katı bir şekilde cezalandırma hakkı olmadığını söyler (More, 2017, s. 70). Bu kadim anlayış suçluların cezalandırılması yerine, kamu hizmeti için çalıştırılarak ıslah edilmesini önerir. Diğer taraftan çağdaşı doğal hukukun özel mülkiyete imkân tanımamasına karşın mülkün kamulaştırılmasını, tarihsel gerçekliğin tersine çevrilmesini ısrarla talep eder.

Özel mülkiyet yok edilmedikçe huzurlu bir toplumda yaşamının mümkün olmadığı, her şeyin parayla ölçüldüğü yerde insanların kendilerini dünyaya kapatıp ruhban hayatı içinde teselli bularak sahte bir mutluluğa eriştiği iddia edilir. Özel mülkiyetin olmadığı ve insanların huzurla yaşadığı yer ise Ütopya'dır. İkinci kitapta İngiliz toplumunun sorunları yerine Ütopya anlatılır.

Ütopya dünyanın öbür ucunda bir ada olsa da More'un hayal dünyasında çalışmanın komün hayatının sürdürülebilmesi için kusursuzlaştığı ve her şeyin katı kurallara bağlandığı büyük bir askeri kışladır. Yönetim yerelden başlayan seçimler zincirinin sonunda ömür boyu seçilen bir prensle sağlanır (More, 2017, s. 122). Toplumdaki tek statü farklılığı prens ve heyeti için vardır. Yönetici seçiminde ilk olarak aile temsilcisi daha sonra aile temsilcilerinin ve en sonunda da prensin seçilmesi üretim ve devleti eşleştirmesiyle anakronik bir çözümdür. Çünkü aile, kapitalizm öncesi toplumun karakteristiği, üretim birimi olarak tasarlanmıştır (Mumford, 1928, s. 71).

Herkesin tarımla uğraştığı Ütopya'da sabah erken saatlerde dersler başlar ve herkes ilgisine göre derslere katıldıktan sonra işlerine yoğunlaşır. Kıyafetler ise sadece kişinin evli olup olmasına göre farklıdır, herkes aynı şekilde giyinir. Ayrıca belirtmeliyiz ki, tek ve en katı cezalandırma ailenin bütünlüğünü bozacağı için evlilik dışı ilişkiye uygulanır. Bu toplum tasarımı da More kadınların da erkekler gibi çalışması gerektiğini, çünkü birçok toplumda kadınlar çalışmadığından büyük bir emek israfı olduğunu, kadınların çalıştığı toplumlarda da erkeklerin aylıklık yaptığını söyler. Günde altı saat çalışma ve sekiz saat uyku hariçinde Ütopyalılar boş zamanlara sahiptir ama bu boş zamanlarında kendilerini eğitime verirler, en fazla satranç benzeri bir oyun oynarlar (More, 2017, s. 124-129). Boş zaman vurgusu etimolojik olarak okul kelimesinin kökünde yer alan ve boş zaman anlamına gelen schola'yı çağrıştırırsa da, More modern öncesi dönemin teoriye adanmış boş zaman dilimini ima etmez. Sürekli çalışan ve asla verimsiz zaman geçirmeyen bir halkı över. Ütopya'da eğitim bireylerin emeklerinin kontrol altında tutulması için bir koşuldur. Herkes çalıştığından altı saatlik üretim yeterli görülür. Dilenci, ruhban gibi hiçbir şey üretmeyen grupların Ütopya'da olmaması More'un komün hayalidir. Hatta Ütopyalılar seyahatlerinde gittikleri yerde bir günden fazla kalırsa orada da mesleklerini icra etmeye başlayacak denli çalışmaya aşkla bağlıdır (More, 2017, s. 143). Ütopyalıların rıza makinelerine dönüşmeleri öyle bir seviyeye gelmiştir ki dışarıdan insanların Ütopya'ya gelip gönüllü kölelik yaptıkları dahi belirtilir (More, 2017, s. 182). Benzer bir durum da Ütopya'nın düzenine hayran kalan komşu ülkelerin

Ütopya'dan kendileri için beş yıllığına yönetici atamasını talep etmesidir (More, 2017, s. 192). Mülkiyet olmadığında herkes iae-si için çalışacak, paraya ihtiyaç duymayacaktır; üretim fazlasının sorun yaratmayacağı, çünkü herkesin tarım yaptığı toplumda ürünlerin paylaşılmasının sorun olmadığı varsayılmaktadır. Bir anlamda Batı Avrupalı kapitalist mantığın şekillendirdiği, sınıflar arası farkı belirginleştiren, işçi sınıfını mülksüzleştiren emek anlayışı Ütopya'da komüne dağıtılmıştır. Komün aracılığıyla hiyerarşinin ve sömürünün ortadan kalktığı iddia edilir. Bu kapitalist-komün emek anlayışıyla, anomali olsa da, sömürünün sonlanacağı ve genel refahın sağlanacağı iddia edilir. Anomalidir çünkü gönüllü kölelik ve sömürge valisi atamaları -her ne kadar zorla değil hayranlıktan kaynaklı rızayla olsa da- kolonizasyon döneminin sömürü anlayışını taşıırken More bu süreçleri sömürünün kaldırılması ve komün hayatına dönerek toplumsal kararlılığın yeniden sağlanması için tasarlamıştır.

Ütopya'yı ilkel komün hayatına yakınlaştıran yaklaşımlarından biri de -Avrupa merkezci bakış açısının "yerliler/vahşiler" için sıklıkla başvurduğu- ada halkının soyut düşünme yetisinin ve evrensellik kavramının farkında olmadığı argümanıdır. Diğer bir ifadeyle Platonculuğu tecrübe etmedikleri, organik bir toplumda ve adeta cennette yaşadıkları için soyutlamayı bilmedikleri ima edilir. Diğer yandan eski filozofların müzik, geometri anlayışlarını çok iyi bildikleri ama skolastik mantığı bilmediklerini öğreniriz (More, 2017, s. 155-157). Klasik dönemden bildiğimiz toplumsal kararlılığın yeniden tesis edilmesi için teklif edilen yalnızca üretimi tarıma indirgemek değil, Orta Çağ'daki felsefi gelişmelerin de yok edilmesi gerektiğidir.

Anlatıcı maceracı-bilgin, Robinson'un ters çevilmiş halidir. Hakikati Ütopya'da "keşfetmiş" ve İngiltere için önermektedir. Diğer taraftan Raphael Robinson'un mücadele ettiği doğa çerçevesinin dışında değildir. İki anlatıda da doğa gerçeği kökten değiştirebilecek biricik şeydir. İnsan doğasının buna göre şekillendiği varsayılır: Nasıl ki vahşinin evcilleştirilmesi gerekiyorsa, Raphael de bu muhteşem ada halkından öğrendikleriyle kendi toplumunu evcilleştirmeye çalışır. Hatta "Hiçbir ideoloji, Ütopya'nın öğrettiği türden, ahlâken haklılaştırılmış sömürge savaşına ilişkin olandan daha 'İngiliz' değildir (Bloch, 2013, s. 624)."

Ütopyalılar kent planından perdelerine sürdükleri yağa kadar kusursuz bir dünya inşa eder. Doğanın ancak bu kadar güzel kullanılabileceğini, üç katlı muhteşem simetrik binalar inşa edilebileceğini bu komün toplumundan öğreniriz.

Bu dönemde yeni ekonominin nasıl dizginleneceğinin teklifi veya tasarımı dünyada yoktur. Burjuvazi İngiltere’de sınıfsal bir gerçeklik olarak pratiği tahakkümü altına almaya başlamış fakat bunun teorik sağlaması hiçbir yerde gerçekleşmemiştir. More da yok-yerde bir teori devleti inşa ederek bu emek sömürüsünü kaldırmak yerine eşitlikçi bir şekilde dağıtarak tersine çevirebileceğini düşünür. Bu esnada ruhban ve aristokrat sınıflarını mahkum ederken, yükselen yeni sınıfı bu durumdan sorumlu tutmaması dikkat çekicidir. Değişimin farkındadır ama eski konumunu kaybeden sınıfları toplumsal kararlılığın ortadan kalkmasından sorumlu tutar. Özel mülkiyetle sağlanan zenginlik en büyük sorun olarak gösterilse de More için gerçek sorumlu ne klasik dönemdir ne de kendi yaşadığı çağdır, ikisinin arasındaki Orta Çağ zihniyetidir. Eleştirilen de bu bağlama uygun olarak ruhban ve aristokrasidir.

Daha önce değişen iktisat-ahlâk/pratik-teori ilişkisini ve doğal hukukun arabulucu olarak varlığını sürdürmeye çalıştığını açıklamaya çalışmıştık. Ütopya’daki ahlâk tasavvurunun özgün olmayıp, İngiltere’deki tartışmalara paralel olduğunun öne sürülmesi ise değişen teknik ve pratik düşüncesinin karşında -bir ütopyada olsa dahi- ahlâkın belirleyiciliğine inanıldığını, inanılmaya devam ettiğini gösterir. More Ütopyalıların temel sorularının insanın mutluluğu olduğunu, cevaplarını da hazcılıkta bulduğunu söylerken, felsefi sonuçlarına en sonunda dinden bir ilke eklediklerini de belirtir. Hazcılıkları ise Ütopyalılardan beklenebileceği gibi erdemli işler peşinde koşmak ve zihni hazlara öncelik tanımadır. Hazları doğanın buyruklarına uygundur, doğaya aykırı hazları haz olarak nitelendirmezler (More, 2017, s. 158-175). More skolastik mantığı ne kadar eleştirse de dinle telif edilmiş doğal hazcılık Orta Çağ’ın mantığıyla uyum içindedir. Ayrıca Ütopyalılara dış dünyanın ürünlerinden tek mantıklı gelen şeyin Hristiyanlık olduğunu ve Raphael’in onlara tebliğ ettikten sonra büyük bir kısmının vaftiz olduğunu da öğreniyoruz (More, 2017, s. 214-215).

More “olmalı” tasarımını, yok-yerdeki bir adanın hikayesiyle, bir yaşama biçimi ve ahlâk olarak öneriyordu. Bütüncül yaklaşımını kaybetmiş bir topluma geçmişte kaldığı düşünülen şeylerin hâlâ olabileceğini aşılamaaya çalışıyordu. Yönetici sınıfı haricinde gönüllü kölelerden, asketik yaşam tarzına aşık vatandaşlardan ibaret olan Ütopyalılar, sadelikleri ve mekanikleşmeleriyle tarihin iki ayrı ucunda yer alan komün hayatı ve kapitalizmi sentezleyebilen biricik halktır. Mükemmelin olduğuna inandırmak için bir ada tasvir edilmiş olsa da ütopyaların adada geçiyor olması da ister istemez kapitalizmin vahşi koşullarını en yakından tecrübe eden Britanya’yı hatırlatmaktadır.

Ütopya literatürünün popülerlik kazanması, üst düzey yöneticiler ve hukukçular tarafından kaleme alınmaları yeni yaşam tarzına uyum sağlanamadığını, kökten değişimlerin uygulanmadığını ve alternatif bir hayatın yok-yerde kusursuz olabileceği argümanlarına, bir nevi karamsarlığın üstünü örtülmesi gerektiği sonuçlarına götürür. Devrim hazırlığı yapmadığı gibi, doğal hukuka kıyasla reform da önermez. Devrim sonrası yahut köklü reformların gerçekleştiği bir toplumun nasıl bir şey olabileceğini anlatmayı ve özendirmeyi amaçlar. Ütopyalarda çalışma şartları, yönetim biçimi tartışılırken, Aristoteles’ten hatırladığımız optimal sınırları olan ve vatandaşların organik bağlarla kardeşçe yaşadığını bir huzur ülkesi tasvir edilir. Diğer bir ifadeyle, ütopyalar kaybedilen kutlu geçmişin yok-yerde hâlâ var olduğunu söylerken mevcut koşulları eleştirir.

Tekniğe geçmişin yaşam tarzlarıyla müdahale edilebileceğine, “olmalı” tasarımının “olan”ları değiştireceğine, eski teoriye dönerek yeni pratiğin sorunlarının aşılabileceğine, organik toplumdan hatırladığımız teori-pratik ayrımı yapmayan bütüncül yaklaşımın tesis edileceğine sonsuz bir inanç vardır. Henüz-gerçekleşmemiş-olan değil geçmişin idealize edilen toplum tasavvuruna duyulan özlemin ifadesidir 16. yüzyılda başlayıp 18. yüzyılda zirve yapan bu literatür. Diğer taraftan ütopyaların 20. yüzyılda distopyaya evrilmeleri ise artık geçmişin ahlâk bilgisiyyle yaşamın biçimlendirilemeyeceğini, tekniğin özerk bir varlık olarak özneyi şekillendirdiğini yani ahlâk teklif eden teorilerin iflasının kabullenildiğini itiraf eder. Ütopyalarda ahlâkın yüceliğiyle tesis edilen huzurlu hayatın yerini distopyalarda pratiğin

özerkleşmesinin hangi aşamaya varabileceği ve insanları ne denli edilgenleştirebileceği sorusu alır.

More'un eseriyle kabaca açıklamaya çalıştığımız ütopyaların çoğu zaman birbiriyle çelişen içeriği yerine işlevinin ne olduğunu anlamamız tikel örnekler yerine bir kavram olarak ütopyaya 19. yüzyılda hayat veren ve doğal hukukla ütopyayı akraba olarak nitelendiren Ernst Bloch'a kulak vermemiz bu aşamada yararlı olacaktır. Doğal hukukun, köklü değişiklikler yerine mevcut gerçekliğe yönelmesiyle sosyal ütopya niteliğini kaybettiğini iddia eden Bloch (2013, s. 651-652) şöyle devam eder:

Sosyal ütopyalar ise tersine, ütopyaların hareket planına uygun olarak hemen sonra gelen basamaktaki eğilimi içermekle ve ütopyanın arzu düşü artığını bu göreceli tezahüründe ifade etmekle beraber, hemen bütün sosyal ütopyaların komünistçe bir unsuru olan bu arzu düşü artığını unutmamaları nedeniyle; böylelikle sosyal ütopyalar Mutlak Olana doğru aşkınlaştıkları için ve halihazırda vuku bulana bu dolaysızlığı içinde baktıkları veya ona tali veya Mutlak Olanın bir kisvesi muamelesi yaptıkları için; zorunlu olarak, burjuva üretici güçlerinin serbest kalmasındaki etkileri, çok daha fazla yerleşmiş olan doğal hukukun yanına bile yaklaşamazdı.

Ütopyalar, modern doğal hukuktan bildiğimiz insan doğasıyla doğal durum arasındaki farkı gözetmek yerine, insan doğasının mükemmeliğini ortaya koyacak zorlayıcı bir doğanın var olduğunu iddia eder. Paradoks olarak, bu doğa sömürgeleştirme çağının özerk doğa anlayışıdır, yine daha mükemmel sömürü nasıl olabilir sorusunu cevaplar. Bu aşamada ütopyaların dönemin gezi kitaplarından farklı olmadığını söyleyebiliriz fakat kurmaca bir anlatıyla gidilen yerler tersine çevrilmiştir, mühim olan Batı Avrupa'nın nasıl değiştirileceğidir. Doğa sömürgelerdeki gibi şekleştiren değil, bir adım öteye giderek toplumu şekleştirmenin öncülüdür. Daha iyi bir şehir nasıl kurulabilir, daha iyi bir yönetim nasıl sağlanabilir, bir toplum nasıl mutlu olabilir gibi kadim sorular bu şekleştiren doğada nihayete erer. Bu bağlamda ütopya 19. yüzyılda doğa bilimlerinin tarihselliği karşısında özerkliğini korumaya çalışan insan bilimlerinin erken bir örneğidir. İkinci olarak bir kurmaca olmasının nedeni ise kapitalizmin şekillendirdiği ekolojik ilişkilerin kolay bir şekilde yerinden çıkarılması ve altın çağ anlatısının önünü açabilmesidir. Yok-yer

anlamına gelen ütopya bildik çevre yerine “olmalı”nın mutlak bir şekilde tesis edileceği bir toplumun kapılarını açarken; yönetici, hukukçu, bilim insanı olan ütopya yazarlarının yeni mülkiyet ilişkileri, “olan” karşısında ne kadar çaresiz kaldıklarını da gösterir. Öte yandan ütopyalar daha fazla umut vericidir. Doğal hukuk tarihsel gerçeklik ve ahlâk arasında oynadığı uzlaşmacı rolü yüzünden geçerliliğini formel dünyada ifade edemeyip bir tartışmanın nesnesi olarak tarihe karışırken, ütopyalar sonraki çağlarda özellikle 19. yüzyılda ilham kaynağı olarak birçok düşünürün gündeminde yer alır. Özellikle özel mülkiyetin yarattığı toplumsal eşitsizlik konuları için öncü bir formdur.

4. DOĞASIZ TOPLUMUN BİLİMİ

4.1. Antropomorfizm Olarak Modern Toplum Düşüncesi

Antikitede ahlâk, arzu ve hakların iyi kavramıyla belirlenmesiydi. İyinin ne olduğu, ideal en iyi veya mevcut koşullarda toplum için en iyisi gibi farklı karşılıklar bulmuş olsa da, doğanın toplum düşüncesi olarak keşfi doğal hukukun geçerliliğini sağlıyordu. Bu haliyle evrensel normatif bir bilgi olarak yasa gelenekten ayrılıp tarih sahnesindeki yerini almıştı. Orta Çağ Hristiyan dünyası için ahlâk tanrının emirlerine uymaktı fakat emirlerin uygulanmasında ortaya çıkan hukuki boşluk doğal hukuk ile çözülmeye çalışılmıştı. (Daha önce açıkladığımız gibi Aristoteles'in son kertede tümdengelimci olan yaklaşımının arkasında özerklik tanıdığı epistemolojik tümevarım yoluna Orta Çağ'da da başvurulmuştu.) Erken modern dönemde ise ahlâk istediğimiz şeyi en iyi nasıl isteyebiliriz sorusunu cevaplayarak yeni iktisatla araçsallık kazandı (MacIntyre, 1998, s. 95). Geometrik tümevarım metodu da yeni ahlâkın, dolayısıyla yeni toplumsal düzenin meşruiyeti için gerekli epistemolojik bağlamı hazırlamıştı, ne de olsa "geometri modern aklın arketipiydi (Bauman, 2017, s. 30)."

Hukukun iktisatla/pratikte birlikte iki temelinden biri olmasının yanında, ahlâkın bir diğer önemi hangi çağda olursa olsun ön-teori formuna sahip olmasıydı. Ahlâk "olmalı"nın kendisi olduğu için, olan-olmalı organik ilişkisinin anlaşılmasında önem arz etmektedir. Bu noktada şu soruyu sorabiliriz: "İnsanoğlu tarih boyunca neden bir 'olmalı'da anlaşılamadı?" Salt felsefi bir tartışmaya girmek istemiyorsak, cevabı arayacağımız yer "olan"ın sistematik karşılığı iktisat olacaktır. İktisat ise ekonomizme terk edilmeyecek denli ilişkiselliklerle anlam kazanan bir alandır. Modern döneme kadar hukuk, nihai referansı yani

meşruiyet kaynağı ne olursa olsun, toplumsal ilişkileri göz önüne alarak adil toplum düzeni gerekçesiyle iktisat-ahlâk, genelde olan-olmalı birlikteliğiyle tesis ediyordu. Diğer bir ifadeyle, mekanikleşmenin olmadığı organik toplumda doğal hukuk haricinde ayrı bir alan olarak hukuk anlamsızdı. Erken modern dönemin ardından metot olarak doğal hukukun ortadan kalkmasına uzanan asırlarca sürmüş dönüşüme baktığımızda, bu hukukun geçerliliğinin, hem hâkim olduğu dönemlerde hem de modernleşmeyle birlikte dönemsel olduğu söylenebilir. Bu açıdan soruyu şöyle güncelleyebiliriz: “Toplum düzenine dair mutabakatlar neden dönemsel olmuştur?” Bu soruyu yanıtlayabilmek için “olan” tarafından belirlenen ve “olmalı”yı şekillendiren ekonomiye yoğunlaşmamız gerektiği haklı bir şekilde öne sürülebilir fakat ahlâkın etiğe dönüşmesini -ya da klasik perspektife göre indirgenmesini- netliğe kavuşturmamız, belirleyici olan/olmakta olan iktisadî, ilişkiselliği sayesinde ortaya koyacaktır. Kapitalizmin ortaya çıkış hikayesinde ahlâkı, determinizme düşmeden değerlendirebilmek için bu yola başvurmaliyiz. Ayrıca bu tercih, ahlâkın iktisattan bağımsız olduğu anlamına gelmez. İlişkisellik, gerçekliği karikatürleştirmeden okumamıza ve kastedilen ortalamayla anlamamıza yardımcı olacaktır.

Etik ahlâktan ayrılırken kendini nötr ve özerk ilan eder. Ahlâkın bireysel davranışa indirgenmesini ve ahlâktan bağımsız etiğin çıkışına bilimin özerkliği eşlik edecektir. Bu işleyiş bir antropomorfizm (insanbiçimcilik) örneğidir (Gellner, 1968). İnsan dışındaki şeyleri insanileştirerek kavranmasını sağlayan antropomorfizm, genellikle “ilkel insanın” doğayı anlamlandırması olarak tanımlanıp, modern mantığın haklılığını ortaya koymak için başvurulur fakat antropomorfik akıl yürütme varsayıldığı gibi ilkel insana ait değildir. Modern özne-nesne ilişkisine ve onun üzerine inşa edilen bilimlerin tasnifine göre insanın nesne olarak ele alınabilmesi, modern doğal hukukun temsilcilerinde de gördüğümüz gibi, ilkin doğal durumun ve insan doğasının nasıl değerlendirildiğine göre şekillenmiş, ardından doğa nesnellik kriteriyle anlamlandırılmıştır. İnsan doğasının doğadan bağımsız ve ona rakip olduğu argümanlarıyla, değerlerin sınanabileceği referanslar ortadan kalkmış ve çoğulculuğa imkân tanıyan bütüncül bakış açısı yerini mekanikleşmeye, in-

san-merkezciliğe ve kendini şeyleştirilmesiyle kaçınılmaz olarak antropomorfizme bırakmıştır. Bu düşünsel formasyon beşeri ve toplumsal bilimlerin kurumsallaşmasıyla somutlaşırken, insanı doğanın efendisi ilan etmeyi dolaylı olarak tesis eder; insan-dışı insan değerlerinin yansıtıldığı araçlar olarak değer kazanır. Örneğin psikanalizin hayvanları araçsallaştırması bahsedilen antropomorfizmin en açık örnekleri sunar (Ryan, 2019, s. 52-61).

Modern bilimin çıkış noktası olduğu için öncelikle mekanik doğa tasarımının ne olduğunu anlaşılmalıdır. Descartes'la tarihlendirilen öznenin ve doğanın özerkliği daha sonra bilimin sekülerleşmesinin ve özerkleşmesinin önünü açmıştır. 17. yüzyıl öncesinde ise düşünürün doğa anlayışı dindar veya tanrıtanımaz olduğunu gösteriyordu. Tanrının doğada olamayacağı fakat onu şekillendirdiği baskın görüşlerden biriydi. Ruh maddeyi açıklayacaktı. Descartes'ın düalizmi ruh ve maddeyi bağımsız iki ayrı varlık türü olarak tanımlarken, doğanın bilgisinin insanın bilgisinden, insanın zihni faaliyetlerinin doğadan bağımsız olduğunu söyler (Bumin, 2016, s. 35-36). Tekniğin teorik olarak özerkleşmesini destekleyen bir ayırım olsa da konu insanı anlamaya geldiğinden pratikten soyutlandığı ve zihne indirildiği için antropomorfizm kaçınılmazdır. Doğanın bilgisiyle pratikteki değişimler ölçülebilir ve denetlenebilir fakat zihninde başlayan ve zihne kapanan insanın bilgisi ile müstakbel insan ve toplum bilimleri pratikle sınanabilirliğini yitirmiştir. Örneğin Descartes toplumsal düzenin nasıl olması gerektiği sorusunu sınıfsal gerçeklikle tartmayı dışladığı için Hobbes'u maddenin yasalarından ruhun yasalarını çıkarmakla suçlar. Descartes'ın katı özne-nesne ayrımıyla temellendirdiği metafiziğin fizik için zorunlu öncül olarak konumlandırması, nasıl ki tanrı düşüncesinin kullanışlılığını ispatlıyor ve koyu bir Katolik olmasına rağmen bilimin sekülerleşmesinin önünü beklemediği bir sonuç olarak açıyor, teknikteki sınıfsal gerçekliği öznenin bilgisinden ayırması da aynı şekilde burjuvazinin egemenliğinin sorgulanmasını engelliyordu. Bir anlamda Descartes'ın felsefesi -düşüncenin ironisi olarak- Descartes'ın inanç ve niyetlerinin oldukça önündeydi.

Modern öncesinde insani değerler insan dışı şeylere yansıtılarak değerlendirilirken, modern dönemde yeni ahlâk anlayışının insana ait kabul ettiği geometrik değerler insan dışı şeylere

yansıtılarak nesnel ölçütlerle hesaplanmaya başlanmıştır. Diğer bir ifadeyle, öznenin nesne karşısında olmasıyla ilkin insan nesneleşmiş ve kıstası nesnelleştirme olmuştur. Değerlerin toplumsal ve bireysel ifadesi ahlâk bu bağlamda nesnel varsayılan etik olarak uygulanabilirliğini korumuştur. Modern dönemde birey ve toplum arasındaki ahlâki bağ etiğe uygun olduğu sürece anlamlıdır. Ahlâk ise kişinin kendisinde başlayan ve biten bir davranıştır. Ön-teori ahlâkın nesnelleşmesiyle insan tek referans noktası aklıyla başbaşa kalmıştır. Modern öncesinde meşru tahakküm hakkı referans noktaları ve meşruiyet kaynağı olarak dile getirdiğimiz sorgulanamaz sistemlerdeyken, akıl bu yeni ahlâki yapının üzerine inşa edilen modern toplumsal düzende başlıca tahakküm aracı olmuştur. Antropomorfizm olarak, önce insanın, ardından doğanın nesnelleştirilmesi sürecinde doğa da kaosun merkezidir. İnsan kaotik yapıyı yani doğayı evcilleştirebileceğini düşünür; doğada siyasi bir canlı olarak artık özgül bir ağırlık kazanamaz, varlığını doğanın karşısında sürdürebilir. Kaynakların sınırlı olduğu iddiasını unutmadan, “yasamayı güçleştiren,” Jean-Jacques Rousseau’nun (2009, s. 48) dediği gibi “kurulması gerekenden çok, yıkılması gereken şeydir ve bu konuda başarıya binde bir erişmenin nedeni, doğadaki sadelikle toplum gereksinimlerinin bir arada bulma olanaksızlığıdır.” Bu bağlamda doğanın karşısında olmasıyla modern siyasi düzene mensup olacak insan ilkin kendini evcilleştirmiştir.

Klasik ve modern köleleştirme anlayışlarıyla -nesnelleştirme sürecini açıkça anlattığı için- konuyu somutlaştırabiliriz. Klasik anlayışa göre köleliğin doğal durumdan kaynaklandığına kısaca değinmiştik. Antikitede polis doğal durumun sonucuydu. Fiziksel varlığıyla poliste ama statü olarak polisin dışında kalanlar doğal kölelerdi. Orta Çağ’da da kozmo-polis tasarımının dışında kalan ya da bu tasarımı tanımayanlar köleleştirilebilirdi. Modern dönemde ise köle doğayla özdeşleştirilmiş ve ilk kez mücadele edilmesi gerekli görülen siyasi bir vaka ve daha önemlisi bir kavram olarak değerlendirilmiştir.

Köleliğin sınırları düzenin, formel ifadeyle kültürün veya uygarlığın sınırlarının bittiği yerde, doğal durumda başlıyor ve bu yüzden insanlık için tehlike arz ettiği düşünülüyordu. Klasik dönemde ise köle işlevselliğe sahip olduğu sürece anlamlıydı.

Düzen karşısından bir tehdit olarak görülmesi düzenin kendisinden, bir kurum olarak kölelik-medenilik zıtlığından değildi, bizzat kölenin durumdan kaynaklanıyordu. Doğal durumun neticesi olarak değerlendiriliyordu; zaten siyasi düzen bizzat doğal durumun yorumuydu. Modern dönemde özgürlüğün sınırları artık uygar insan olup olmamakla tayin edildi. Öte yandan bu anlayış erken modern dönemde hukuki pozitivizmin rasyonelleştirme araçlarına sahip değildi, noksanlığını eski araçlara başvurarak tamamlıyordu. Bir anlamda tarihin hemen hemen her döneminde olduğu gibi geleneksel ilişkilere yeni amaçlar için başvuruldu (Bookchin, 1982, s. 62).

Latin Amerika'nın kolonileştirilmesi sürecinde kilise yerlileri ruhsuz ilan edip hayvanlarla eş olduğuna dair fetva verirken, sınıf çıkarlarının sözcülüğüne giriyor ve kapitalizmin önünü açıyordu. Yerliler ise soluk benizlileri tanrının gazabı, şeytanın ordusu gibi sıfatlarla niteliyordu (Galeano, 2015). Yerliler klasik bağlamdaki ahlâklarına göre "olmalı" üzerinden başlarına geleni anlamaya çalışırken -örneğin tanrının gazabı olarak yorumlarken- sömürgeciler "olan"ı meşru kılarak işlerini hızlandırmak için "olmalı"yı araçsallaştırıyorlardı. Barbarın karşısına uygarın konuşlandığı modern toplum tasavvurunda barbar doğanın bir parçası olarak kaosu temsil ettiği için toplumsal düzene kökten aykırıdır. Bu toplumda köle olmamaları yani özgür olabilmeleri için ilkin evcilleştirilmeleri gerekir. Bu yaklaşım antropomorfizm olduğu gibi mekanik doğa düşüncesiyle meşruiyet kazanan tekniğin düşünce tarihinde teori karşısında özerkleşerek üstün geldiğinin örneklerindendir. Ayrıca unutmamamız gerekir ki, fiziki dünya görüşünü değiştiren akıl değildi, tekniğin bilimsel gelişmelerle kendi sağlamasını yaparken teoriyi işlevselleştirecek kapasiteye ulaşmasıydı, bir anlamda pratiğin başarısının egemen oluşu:

Yunanlardan beridir, bütün çıplaklığıyla önünde açılan gerçeklikle ilgilenen ve onu alımlayan gözlemcinin teması anlamına gelen hakikat kaynağını teoriden alırken, teorinin yerini başarı aldı ve teorinin sınanması pratik bir mesele haline geldi -sonuç veriyor mu vermiyor mu? (Arendt, 2018, s. 391, 396)

Doğuştan olduğu için doğal kabul edilen klasik köleleştirme anlayışının özgürlükle ilişkisi modern döneme kıyasla rasyo-

nel değildir.¹ Meşruiyetini doğa durumuyla çatışmayan toplum düşüncesine göre tesis ettiği için rasyonelleştirme paradigma dışıdır. Öte yandan rasyonelleştirmeyi içselleştirmiş modern insan, barbar olarak nitelendirdiklerini, kolonizasyondan bilindiği gibi, hayvanlarla eş tutmuş ve daha sonra Avrupa'nın metropol-lerinde kafeslerde sergilemekte mahsur görmemiştir; çünkü yeni ahlâk anlayışının getirdiği yeni düzene göre insani değerler, ki geometrik değerlerle somutlaşır, yalnızca medeniyetin içinde anlam kazanıyordu. Yeni doğa anlayışı bunu gerektiriyordu. Bu bağlamı destekleyici olduğu ölçüde din muteberdi. Son olarak belirtmemiz gerekir ki, klasik ve modern dönemler arasında yer alan köleliğe dair bu farkın konumuz açısından önemi modern toplum düzeninin yani uygarlığın, Hristiyanlıktan mülhem rasyonel evrenselliğin üzerine inşa edilmiş olmasıdır. Rasyonel evrensellik iddiasının bulunduğu yerde yalnızca irtibatta olunan, rakip görülen coğrafyalar değil, bütün evren önce insandışılaştırılır sonra evcilleştirilir (Fitzgerald, 2007, s. 111). Modernleşmeyle birlikte kölelik artık bir insanın mensup olduğu şehrin, devletin veya dinin karşısında yer alan bir unsur değil, insanlığın evrensel düşmanıdır. Dikkat etmemiz gereken, köleye nasıl davranıldığı değil, köleliğin modern devletle kurumsallaşmasıdır.

Doğal köleliğin savunucularından Aristoteles'in dahi efendinin rızasıyla köleliğin kaldırılabilceğini savunmasını, Yunan ve Roma düşüncelerinde yer alan doğal köleliğin daha çok bir retorik olarak yorumlanması gibi durumları göz önünde bulundursak (de Ste. Croix, 2016, s. 525-526), modern dönemin kölelik mantığındaki doğa-insan karşıtlığı üzerine kurulan evrenselliği netleştirebiliriz. Bu noktada kafa karıştırıcı nokta olarak doğal köleliğin 16. yüzyılda Hristiyan İspanya'nın Amerika'ya uygulaması gibi ilk bakışta dini kaygılarla cereyan eden olaylar olmasına rağmen, rasyonelleştirme-meşrulaştırma ilişkisi içindeki tarihi bir olay karşımızdayken klasik doğal hukuktan ayrı bir düzenin kurulmaya başlandığını ve böylece doğa-insan karşıt-

1 Köleleştirmeden bahsedilince zihnimizde eski çağların canlanmasının bir nedeni de modern köleliği kolonileştirme, medenileştirme, modernleştirme gibi kavramlarla rasyonelleştirebilmemizden ve dışarıdan müdahale olmaksızın bunu içselleştirebilmemizden kaynaklanmaktadır. Rasyonelleştirmenin içselleştirmesine yakın dönemde gerçekleşen Irak işgalinin meşrulaştırılmasını örnek gösterebiliriz: Petrol paylaşımından kaynaklanan işgalin gerekçesinin demokrasi olarak gösterilmesi, en azından bu şekilde meşrulaştırılabilmesi.

lığının din üzerinden meşrulaştırıldığını unutmamalıyız. Savaş katılan kişilerin motivasyonları, dini açıdan ne kadar meşru kabul edildiği önemli değildir. Önemli olan, yeni ahlâkın, yeni toplum düzenin işleyişinin sürekliliğini sağlayan neden-sonuç ilişkisine işlerlik kazandıran yeni mekanizmadır.

Tarihte daha önce görülmemiş olduğu söylenen olaylar, toplum ve tarih açısından ne kadar biricik addledilse de topluma dair hiçbir şey bıçakla kesilmiş gibi ortaya çıkmaz. Köleleştirme ne eski çağlara aittir ne de yalnızca modern bir olgudur. Doğayla kurulmuş ilişki biçimini yansıtır. Modern dönem için açık bir antropomorfizm örneği olan bu ilişki meşruiyetini klasik dönemde insanın doğal olarak köle olduğuyla, modern dönemde ise bilimselleşmeye de temel olan rasyonelleştirme aracılığıyla sağlamıştır. Daha önce meşrulaştırmaya ihtiyaç duymayan klasik kölelik mantığının yerine modern dönemde rasyonelleştirmeyi evcilleştirme olarak kullanarak kullanmıştır. Artık evcil olan, daha genel bir ifadeyle yabancı olmayan, öznel değil nesneldir. “Olmalı” üzerinden değerlendirilemez, “olan” içinde yer alır. Ayrıca antropolojinin ortaya çıkışı ve “ilkel”i inceleme misyonu bu süreci anlaşılır kılma hususunda oldukça anlamlıdır. Kölelik yerelde ikamet eden evrensellik iddiasını her zaman taşımıştı fakat modern evrensellik anlayışı köleliği kurumsallaştırmış, böylece doğal köleyi legal köleye çevirmiştir. Diğer bir ifadeyle, modern öncesinde köle özneye eş konumda ve onu tanımlayan şahsi otoritenin düşmanıyken, modern dönemde köle kölelik kavramı ile nesneleştirilmiş ve insanlığın düşmanı olmuştur. Bu bağlamda evrenselliği nesneldir. Çünkü modern aklın arz ettiği otorite nesnelleşmiştir. Son aşamada köle, vicdani kıstaslardan bağımsızdır ve kölelik kavramından ayrı düşünülemez. Daha genel bir ifadeyle, daha önce doğal hukuk aracılığıyla meşru kılınan veya tartışılabilen bir ilişki artık kapitalizmin işleyişini sağlayan nesnelleştirme kriteriyle güvence altına alındı. İşleviyle değer kazanan bir yaratık olmasıyla köle Sanayi Devrimi sonrası işçi sınıfının tarihsel öncülü olarak da yorumlanabilir.

İnsanın doğayı ve insanı nesneleştirme yöntemi olarak köleleştirme yalnızca sömürgecilik dönemine özgü bir kapitalist idare biçimi değildir, insan arası ilişkileri düzenleyen görünmez modern bir metottur. Çünkü doğanın tahakküm altına alınma-

sı Aydınlanma'nın ahlâk anlayışını da belirler. Bu tahakküm aracılığıyla insan doğadan ve dolayısıyla kendi doğasından uzaklaşmıştır. Bunun yanında doğada günümüzdeki haz anlayışına benzer bir karşılılık ilkesi bulunmaz, doğa yalnızca verici durumdadır. Keyif verici "öteki"nin varlığı olarak haz doğada bulunmaz. Böyle bir haz için doğanın tahakküm altına alınmış olması gereklidir. Bu yeni keyif alma durumu mitolojik olarak da vardır ve burada aşkın geçirdiği evrim dikkat çeker. Aşkta keyif bunu verenin putlaştırılmasından geçiyordu ve insani bir durumdu. Zamanla cinsiyet tarafından egemenliği altına alınan aşkta karşılıklı kölelik başladı ve bu köleliğin kabul edilmesi, sonunda erkeğin kadını bağışlamasına dönüştü. Hristiyanlığın evlilik ile bunu yüceltmesi de tarafların ataerkillik öncesindeki özgürlük durumunu hatırlamalarının önüne engel olarak geçmişti (Adorno & Horkheimer, 2014, s. 144-146).

Klasik ve modern dönemler arasında yer alan, geçiş dönemi olarak erken modern dönemde doğal hukukunun çelişkisi, dolayısıyla hükmünün kısa dönemli olmasının nedeni, dini referans gösterebilirken seküler burjuva hayatını desteklediği ölçüde geçerliliğini koruyabilmeseydi. Burjuva dünya görüşü kendi araçlarına sahip olduğunda ise, düşünsel olarak Kant'la tarihlendiriliriz, doğal hukuka bir metot olarak ihtiyaç duymayacaktı. Ernst Bloch'un (1996, s. 66-75) açıklandığı gibi Kant ve takipçisi Fichte'nin doğal hukuk tasarımı doğasızdır. Daha net bir açıklama için bu aşamada Kant'ın ahlâk anlayışı üzerinden doğal hukukun bir metot olarak düşünce tarihinin tozlu raflarına kaldırılmasını inceleyebiliriz. Böylelikle önceki bölümlerde üzerinde durduğumuz referans noktalarının ortadan kalkışının düşünsel zeminini kavrayabiliriz.

Kant iyiyi kendinde iyi olan şey olarak tanımlarken bir ahlâk metafiziği teklif eder. Ahlâkın kendi başına bir metafizik olması erken modern dönemin "henüz" zarfıyla vurguladığımız çelişkilerinin geride bırakıldığını söylemektedir. Kant (2013, s. 10-11) klasik dönem düşünürlerinden farklı olarak, bu mükemmel iyinin amacının mutluluk olmadığını öne sürer; aklın varlığı mutluluk için değildir; mutluluğa çeşitli duygularla da ulaşılabilir: Akli mutluluğun üstüne çıkarır; klasik dönemin telosu mutluluk kavramının geçerliliği son bulmuştur. Ona göre ahlâklılık eği-

limlerle ya da ilişkisellik neticesinde de ortaya çıkmaz, kişinin kendisiyle alakalıdır. Bu nedenle örneklerle anlatılması yerine ilkelerine dikkat çeker. Ona göre ahlâklılığın tikel şeylerle temsil edilmesi ahlâka zarar verir (Kant, 2013, s. 24). Klasiklerde ve erken modern dönem düşünürlerinde gördüğümüz, doğal hukukun bir nevi dinamosu diyebileceğimiz pratik akıl bu ahlâk metafiziğinde hükümsüzdür. Ona göre ahlâk *a priori*dir, tecrübeden ve deneyden bağımsızdır; korku, mutluluk, ahlâk duygusu gibi birçok şey ahlâklılığı temsil edemez. Modernliğin doğayla ilişkisini temsil eden bakış açısıyla yasayı ele alır ve doğa durumunda yasaların zaten geçerli olduğunu ama insanın akıyla yasanın ilkelerini bulabileceğini, böylece bir iradeye sahip olabileceğini iddia eder (Kant, 2013, s. 25-29). İradenin nesnel tatbiki-nin ancak buyruklarla olabileceğini iddia ederken, onları teknik, pragmatik ve ahlâki olarak üçe ayırır. Teknik zanaata ve pragmatik refaha dair buyruklardır, bazı durumlarda kesinlik ifade etseler dahi son kertede kesinlik ifade edemezler, bu yüzden ahlâki kabul edilmezler (Kant, 2013, s. 33). Bu noktada buyrukların “olmalı” olarak nitelendirilmesi konumuz açısından önem arz etmektedir, Kant’ın nihai “olmalı”sı yani ahlâki buyruk saf aklın bir parçasıdır. Diğer bir ifadeyle, insan hem eğitiminden hem de tarihi konumundan bağımsız ahlâkla ilişkilendirilir. Bu tasarımda doğal hukukun yeri yoktur; çünkü doğal hukuk “olmalı”nın sosyal bir nosyon olduğunu öncül olarak kabul eder. Kant ise akli özerk ilan ederek doğal hukuk defterini kapatır.² Böylece meşruiyet rasyonelleştirmenin bir sorunu ve ürünü haline gelir. Neyin meşru olduğu sorusunda danışılacak yegâne merci Kant tarafından ilan edildiği gibi akıldan başka bir şey değildir.

Doğal hukukun uygulanabilirliğinin son sayfalarına, erken modern döneme dönersek, asıl sorun “olmalı”yla anlam bulan bütüncül yaklaşımın, insanın kendini nesneleştirme ve kendi dışındaki şeyleri değerlendirirken başvurduğu nesnelleştirme sürecinde, nasıl sürdürülebileceği idi. Bu süreçte doğa bilimleri tekniğin taşıyıcısı olmasıyla, ki eskiden zanaatkârların sahip

2 “Kant’taki ‘anlamı olmadan yürürlükte olma’ olarak hukukun saf biçimi, ilk defa modernlikte ortaya çıkıyor. Kant’ın ‘hukukun basit biçimi’ dediği şey aslında anlamının sıfır noktasına indirgenen; fakat bu haliyle yürürlükte olan hukuktur (Agamben, 2013, s. 68).” Hukuk evrenselliğini artık içeriğinden değil, bu yeni biçiminden kazanmaktadır. Meşruiyet krizi in göbeğinde yer alan modern doğal hukuk, Kant’ın teklifiyle saf dışı bırakılmıştır.

olduğu bilgiyi akademik alana taşımasıyla oldukça modern-dir; meşruiyetini sağlayabilmiştir. Öte yandan doğal olmadığı varsayılan, yine de bu referans noktalarından beslenen toplum bilgisi hayatiniyetini tehdit eden meşruiyet krizindeydi. Nasıl ki Newton'un çekim kanunu doğa yasasının ilk ve kapsayıcı kanu-nuysa, Kant'ın ahlâk yasası da vazgeçilmez bir tasarım iddiası taşıyordu ve doğanın karşısındaydı. Modern "olmalı" doğanın karşısında yer alan insanın konumunu mutlak surette belirliyor-du (Heimsoeth, 2012, s. 123). Bu ahlâka göre toplum ilkin tarih-ten soyutlanıyor ve nesneleşiyordu fakat erken modern dönem-de toplumun bilgisi bu netlikte, daha doğrusu nesnelleştirme kapasitesine sahip değildi.

Bilginin geometrik kesinlik sunmasının şart koşulduğu dü-şünsel ortamda, toplum tasavvuru kaçınılmaz olarak kendini metafizikten soyutlamıştır, hukukun pozitifleşmesi gibi; yine de duygulardan bağımsız ve dolayısıyla saf aklın yorumlamalarına açık değildi. Klasik ile modern arasındaki kırılma noktasındaki bu dönüşüm, sürecin sonunda kendini pratik yani hukuki pozi-tivizm ve teorik yani sosyal teori olarak iki farklı alandan ibaret bıraktı. Hukuki pozitivizmin öncülü rasyonelleştirme aracılığıyla, hukukun rasyonelleşmesi sürecinde duygusal, ideolojik, dini ve siyasi ilkeler irrasyonel kabul edilip hukuk alanından atıldı (Deflem, 2008, s. 45). Sosyal bilimler yani akademik taraf ise bu dışlananlar üzerinden "olmalı"yı teoriyi; hukuki taraf "olan"ı pratiği sahiplendi. Doğal hukuk artık konulardan herhangi bir konu oldu. Diğer taraftan, entelektüel ve idari alanların toplum üzerinde belirleyici olduğu iddiası ortaya çıktı; çünkü topluma içkin meşruiyet ortadan kalkmış, hareket noktası mekanik ras-yonelleştirme olan meşruiyet ortaya çıkmıştı. Aydın despot tipi bu düşünsel durumun bir çıktısıdır (Bauman, 2017, s. 42-46).

Toplumun hem müdahale edilebilecek bir nesne olarak kabul edilmesi hem de doğa bilimleri gibi kanunlarının ortaya konula-bileceğinin tasarlanması bilimsel aklın antropomorfik yaklaşımın öncülerindendir. Kurucu olarak ön-teori ahlâkın yerine saf aklın geçtiği bu süreçte, entelektüel ve idari alanlar artık kendine ye-ter alanlar olarak ortaya çıkmıştır. Varlığı meşruiyet kaynağıyla eş tutulan bu alanlar tamamen soyut varlıklar olarak tartışılabilir; modern aklın tasarımı modern devletin kendine yeter alanlarıdır.

İlkin mutlak monarşinin hâkim olduğu ülkelerde görülür ve “tarihin sonunda” ulusun, devletin ve sermayenin bir bütün olmasını teklif eden “ulus devlet” ile temsil edilir. Bu dönüşümü kurumlarla somutlaştırmak gerekirse üniversiteye ve bürokrasiye bakabiliriz. İnsanın bağımsız bir nesne olarak değerlendirilebilmesi bu iki kurumun kendine-yeter-alan olarak temellerini atmıştır.

Hukuk tanımına dönersek, ahlâkın dinamikleriyle etiğe dönüşmesi ve burjuva ahlâkının belirleyici olması hukukun belirleyicisi olarak iktisadî ön plana çıkarmıştır. Burjuva çıkarlarına meşruiyet kazandıran bu yeni mekanizma, sonuçta hukuki pozitivizme kaynaklık eder. Her biri pratikte karşılık bulduğu sürece varlığını sürdürebilen iki alandan, ahlâk iktisattan bir ön-teori olabilmesiyle ayrılıyor böylece kapsayıcı teori-pratik birlikteliğini sağlayan doğal hukuka temel teşkil ediyordu. Ahlâk ön-teori vasfını yitirdiğinde ise ekonomik-sınıfsal içerik kazandı. Böylece doğal hukuk erken modern dönemden itibaren bütüncüllüğünü kaybetmeye başladı. Tekrar belirtmekte fayda olacağı üzere, bu durum salt tekniğin başarısı değildir ama son kertede tekniğin hükümlerliliği belirleyici olmuştur.

19. yüzyıl, Orta Çağ'ın son dönemlerinde başlayan ve erken modern dönemde çeşitli meşrulaştırma araçlarıyla sürdürülen kapitalist dönüşümün neticelendiği, görünür olduğu bir dönemdir. Bu çağda burjuvazi eski davranış kalıplarından sıyrılmış ve geleneksel ahlâki sorumluluklarından vazgeçmiştir (Sombart, 2017, s. 176-214). Bir anlamda, Kant'la tarihlendirdiğimiz doğal hukukun metot olarak hükmünün ortadan kalkması, modern ekonomik insanın doğmasından sonra toplumsal düzlemde de gerçekleşmiştir. Adil toplum düzeninin sistematik karşılığı doğal hukuk, artık sosyal teori ve modern hukuk olarak ikiye ayrılmıştır.

4.2. Toplumun Kanunlarını Yazmak: Comte, Durkheim ve Tarde

Fenomenlerden doğal olanların tespit edilmesiyle beşeri ilişkileri yerel normlardan çıkarıp evrenselleştiren yasanın doğal hukuk olduğunu, bu haliyle sözde bir bilime benzediğini incelemiş ve onun tarih boyunca nasıl formlar aldığını takip etmiştik. An-

tikitede keşfedilen bu metodun insan ilişkileri için asırlarca sunduğu imkân, 19. yüzyılda teorik bir bilim, teoriden soyutlanan pratik kısmı ise hukuk olarak kendine-yeter-olan hüviyetlerine sahip oldu. Bu ayrışmanın sonuçlardan biri pozitivism-sosyoloji ilişkisi ile vücut bulur. Bir anlatı sunmak yerine sosyolojinin kuruluşunu bir dönüşüm, düşünce tarihinde bir formasyon olarak değerlendirdiğimiz için öncelikle sosyolojinin “kurucu baba”larından Comte’un ve Durkheim’in tekliflerini anlamaya çalışacağız. Ardından, Durkheim’in antitezi ve alternatif kurucu kabul edilen Tarde’in bilim ve sosyoloji anlayışıyla 19. yüzyıl toplum düşüncesinin sınırlarını kavramaya çalışmış olacağız.

Auguste Comte sosyolojiyi pozitif felsefenin son bilimi olarak tasarlamıştı. Metafiziksel spekülasyonlardan bağımsız, saf gözlem ve deneylerle karşılaştırmalı metodolojiyi takip etmesi öngörülen bu pozitif bilimin amacı toplumsal yasaları tespit etmektir. Sosyoloji toplumsal fenomenleri doğa yasası gibi kavramsallaştırılmayı hedefledi (TFISR, 1973). Toplumun teorik bir tasarım olarak değerlendirilmesinin Batı Avrupa’da ihtiyaç duyulan düzen ve ilerleme kaygılarının sonucu, tarihsel durumun gereği olduğunu öne süren Auguste Comte, bu işlemin pozitivizmle gerçekleşeceğine inanır. Ona göre felsefi ve idari, iki içeriğe sahip olan pozitivistin temel amacı, hayatın bilimselleştirilmesi anlamına gelecek şekilde kavramları ortaya çıkarmak ve toplumsal hayatı sistematikleştirmek üzerine çift yönlüdür. Bu nedenle toplumsal yapının filozoflar ve devlet adamları tarafından değiştirilebileceğini fakat filozofların pratik hayata müdahil olma girişimlerinin devlet adamlarının rolünü çalma gayreti anlamına geleceğini ve bu konuda başarısız olacaklarını, yalnızca sentez olarak ahlâkın bu iki grup arasındaki sınırları belirleyip, sağlıklı bağlantılar kurabileceğini düşünür. Filozofların teori, devlet adamlarının pratikle iştigal etmesini öngörmüştür. Pozitif ruhun haricinde ulaşılabilecek bir sentez ise, insan doğasının spekülâtif, duygusal ve pratik yönlerinin tamamını kavrayamayacağı için sahici olmayan geçici bir çözüm anlamına gelecektir. Comte, insanlığın duygusal yönünü kontrol eden teolojiyle bu senteze uzun bir dönem ulaştığını fakat teolojinin öznel olup keyfi irade ile temellendirildiğini, dolayısıyla nesnel konularda yetersiz kaldığını oysa pratikte insanların keyfi değil sabit kanunları kav-

ramsallaştırma eğilimde olduğunu, sonuçta teolojinin sorunlara kısmen bireysel çözümler bulunduğunu, toplumsal karşılığının olmadığını düşünür.

Pozitif felsefenin insanlığın kademeli ilerlemesinin devrimci sonucu olduğunu, Descartes ve Bacon'la somutlaşan bu gelişmenin matematik ve astronomiyle tetiklendiğini iddia ederken, fenomenler hakkında geliştirilen pozitif spekülasyonların teorik gelişmeyi sağladığını ve böylece spekülatif alanların tamamına nüfuz ettiğini öne sürer. Pratik kaygılar da bu girişime dâhil edilir. Böylelikle fenomenlerin kavramsallaştırılmasıyla başlayan teorik gelişim toplumsal durumları ve dolayısıyla pratiği de kapsar. Teolojinin ve metafiziğin yetersiz kaldığını, pozitif ruhun düşünce alanındaki her türlü çeşitliliği kavradığını ve bunun sosyolojiyle sağlanabileceğini dile getirir (Comte, 2009, s. 9-12). Diğer bir ifadeyle sosyoloji, öncelikle araştırma nesnesi toplumun değerlendirilmesiyle değil, Comte'un pozitif ruh olarak nitelendirdiği gelişmenin sonucudur. Sınıflandırma fark etmezsiniz, bütün bilimler araştırma nesnelerinden soyutlandığında Comte'a göre aynı metodolojiyi takip eder; çünkü adlandırma haricinde pozitivizm için bilim tektir. Kurucu pozitivist isimler de sosyoloji konusunda aynı yaklaşıma sahiptir. Saint Simon genel-toplumsal fizyoloji ayrımı ile sosyal fizik kavramının yeterli olacağını savunurken, Comte ve Durkheim topluma doğanın karşısında daha fazla özerklik tanımıştır (Benton, 2013, s. 42; Park, 2017, s. 9). Durkheim'ın bilimsel açıdan kendini sorgulayan ve yenileyen insan doğası ve toplum anlayışının karşısında ise Saint Simon ve onun öğrencisi Comte'un ütöpik tasarısı "toplum"un mevcut olduğunu unutmamalıyız (Bloch, 2013, s. 570-571). Diğer bir ifadeyle, bilim-olarak-toplum ilk yıllarında kurtarıcı rolü üstlense de daha sonra normatifliğinden taviz verme pahasına açıklayıcılık niteliği kazanmıştır.

Karışıklık yaratan adlandırmalar değil, yeni pradiğmanın getirdiği zorlamalardı. Örneğin Comte, toplumun ihtiyacına cevap vermeyen olarak nitelendirdiği, bilgiye ulaşma yollarını -teoloji ve metafiziği- klasik bağlamlarından çıkarıp, pozitivist düşünceye göre yapılandırarak, "toplumsal sorunlara cevap vermeli" diyordu. Başta teolojinin, sonda da pozitivizm bulunduğu, metafiziğin bir geçiş evresi olduğu Comte'un meşhur dönemlendir-

mesine göre ilerlemenin sonucu olarak ortaya çıkan pozitif ruh varılan son aşamadır. Teolojik dönem pozitivist dönemin ortaya çıkması için gerekli ilk aşamadır, yani ilerleme kopuşlarla ortaya çıkmamıştır. Comte (2009, s. 18-24, 26) Katololikle pozitivism arasında bir bağ kurar fakat hakiki filozofun iradenin önemini kavrayacağını, teolojik dönemde iman tarafından köleştirilen iradenin aslında onun bir memuru olduğunu iddia eder ve bu durumu pozitivismin öznel ilkesi olarak tanımlar. Bu ilkeyi iman irade tarafından yönetilmesi anlamına gelen pozitivismin nesnel ilkesi takip eder. Dış dünyayla ilişkiyi ve bilimi temsil eden bu son ilke fenomenlerin insanlık tarafından düzenlemesi anlamına gelir. İnsanın ahlâki doğasını gerçekleştirebilmesi için bu iki ilke zorunludur. Teolojinin nesnel kabul ettiği tabiatüstü iradeyle temellendirilmiş iman pozitivismine göre öznel bir yorumdur. Sonuçta aşılmış olduğu varsayılan teoloji ilerlemenin teorik öncüllerindendir. Tarihsel açıdan, teolojide eski bir sorun olan imanın iradeyle telif edilmesi girişimleri, pozitivismde iradenin zaferiyle nihayete ermiştir. Hem tarihsel hem de düşünsel devamlılıktan dolayı sosyolojinin içerik ve talepleriyle seküler bir teoloji olarak biçimlendirildiğini belirtebiliriz.

Comte pozitivismi düşünürlerin ürünü değil, tümevarımcı metodolojinin benimsenmesiyle ulaşılan tarihin getirdiği bir sonuç olarak tanımlar. İnsanlığın çocukluk evresinden itibaren bir sistem olarak hayatı doğayla bir tutma eğilimine sahip olduğunu ve bundan dolayı tümevarımcı metodolojinin sürekli olarak geliştiğini vurgulayan Comte (2009, s. 26-28), tümdengelimci yaklaşımın tamamen terk edilmemiş olduğunu fakat fenomenlerin indirgenemez oluşundan dolayı er ya da geç terk edileceğini vurgularken, hava durumu kanunlarının henüz tam olarak keşfedilmediğini fakat astronomi, kimya ve fizik gibi sabit kanunlar teklif eden alanların yardımıyla bu yöndeki gelişmelerin sürdüğü örneğini verir. Bu argüman, dış dünyanın mükemmeliyete sahip olduğunu ve insanın orada konumlandırabilmesini, Comte'un ifadesiyle doğa ile bir sistem olarak hayatın eşitlenmesi gerektiğini söyler. Bu mükemmeliyet argümanını klasik dönemde de gördüğümüz için bu noktada farklılığın bağlamdan kaynaklandığını belirtmemiz gerekir. Doğa burada yalnızca tarihsel durumu meşrulaştıran varsayımdır.

Klasik dönemde mikrokozmos kabul edilen insanın kendini toplumsal hayatın içinde gerçekleştirmesi, makrokozmosa öykünmesi mükemmeliyetini tesis ediyordu. Erken modern dönemde birey doğanın karşısında yer alarak kurumlar aracılığıyla mükemmelliğe ulaşabilir bağlamdaydı. 19. yüzyılda ne klasik dönemdeki gibi doğayla birlikte ne de erken modern dönemdeki gibi doğanın karşısındadır. Nesnel, bilimsel bir tasarım olarak doğa ile insan arasındaki çizginin kaldırılması pozitivist büyük insanlık tasarımını oluşturur. Doğa durumuna göre şekil alan doğal hukuk bu bağlamda geçerliliğini yitirmiştir; daha önce doğaüstü veya doğa karşıtı olarak konumlandırılmış, referans sistemlerinden ayrı düşünülemeyen insan artık doğasızdır. Bu durumu antropomorfizm başlığında, insanın nesneleşirken nesnelleştirmeyeyle evrenselliğe ulaşması olarak nitelendirmiştik. İnsanın evrenselliğe ulaştığı yollar tarih boyunca mükemmeliyeti tesis eden metot olarak anlam kazanırken, pozitivism bunun sağlamasının nesnel yoldan yapılabileceğini ve bu yolun bilimden geçtiğini iddia eder. Böylelikle daha önce doğaüstü, tanrı ya da mutlak devlet gibi referans sistemlerine atfedilen rol bilime verilir. Bilimin tümevarımcı metodu ise mükemmeliyetin tarihsel durumdan kaynaklandığını iddia eder; insan için dünya artık klasik dönemdeki gibi bilinmez ya da erken modern dönemdeki gibi keşfedilen değil, değişmez kanunların kendisidir. Comte'un "dış dünyanın ekonomisi" diye bahsedebilmesi bu kesinliğin bir ifadesidir. Teknik gelişmelerle birlikte bu kanunların bilinmesi artık onunla uyumlu ya da ona hükmeden insanın mükemmeliyetinin tesisi için değil, zaten mükemmel olduğu varsayılan insanlığın teorik olarak açıklanması için gereklidir.

Son üç yüzyıldır bilimadamlarının tümevarımcı metotla fenomenleri sistematik bir şekilde değerlendirmesinin toplumsal ilerleme açısından çok önemli olduğunu fakat onların ahlâki ve toplumsal fenomenlerin kavranması konusunda eksik kaldıklarını düşünen Comte (2009, s. 33-37), insanın artık bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Bu ilerleme teorisine göre Platon ve Aristoteles'ten beri ahlâki konuları belirleyen doğa felsefenin artık geçerli olamayacağını, bundan dolayı pozitif felsefenin sadece inorganik konuları değil, bütün fenomenleri değerlendirmesi gerektiğini, böylelikle sosyolojinin temelleri-

nin atılabileceğini öne sürer. Antikitede doğa felsefesiyle, erken modern dönemde doğa ve medeni felsefelerle anlamlandırılan ahlâk artık pozitif felsefenin konusudur. Bu bağlamda, pozitif ruhun tesisinde sosyolojiye başat rol verilir.

Comte (2009, s. 38-40), iradenin özgür olması ve doğasında yer alan sonsuz çelişkilerden kurtulması için pozitif ruha toplumsal konularda başvurulması gerektiğini savunurken, sosyolojinin, pozitivizmin de temel amacı, imanı yenerek bu gerekliliği sağlayacağını, bu işlevselliğiyle insanlık idealinin garantörü olacağını düşünür. Bir anlamda sosyoloji, pozitivizmin insanlık tasarımıyla geçerlilik kazanacak işlevdir. Bunun yanında Comte pozitivizmin modern inanç türleriyle karıştırılmaması gerektiğini öne sürerken, bu kafa karışıklığına düşenleri teolojinin işlevini yeni bir formla sürdürmekle suçlar. Örneğin, materyalizmin pozitivizmi karşılamadığını çünkü tümdengelimci metotla temellendirildiğini, bundan dolayı materyalist eğilimlere sahip bilim insanlarının yeni bilimlerin doğmasını engellediğini, pozitivizmin ve dolayısıyla insanlığın gelişmesine izin vermediğini iddia eder. Fizyolojinin sosyolojinin gelişmesini engellediği örneği verir (Comte, 2009, s. 48-54). Çünkü ona göre bilimler de ilerlemeye eşlik ediyordu. Bilimler sınıflandırması bu bağlamda bilim tarihi kronolojisinin bir dökümüydü.

Sosyolojinin en son ortaya çıkan bilim olmasının nedeni ondan önce ortaya çıkan bilimlerin sunacağı bilgilere duyulan gereklilikten kaynaklanıyordu. Comte sosyoloji için yeterli bilgi birikiminin var olduğuna fakat tarihin bu döneminde yaşanan siyasi gelişmelerin onun ortaya çıkmasında bir aciliyet oluşturduğuna inanıyordu. Bilimlerin birbirinden ayrılmasında ise genelden öze doğru giden bir yol takip eder (Benton, 2013, s. 47-48). Toplumun ihtiyaç duyduğu bilginin kompleksleşmesi neticesinde yeni bilimlerin ortaya çıktığını savunur. Örtük bir şekilde eleştirdiği hocası Saint Simon'un aksine, sosyolojinin biyolojiyi ve psikolojiyi içeren fizyoloji başlığında değerlendirilmemesi gerektiğini çünkü daha genel olan fizyolojinin daha özel olan sosyolojinin önünü kapatacağını iddia eder. Saint Simon pozitif felsefenin içinde kabul edilse de, pratikle bilimi ayırmadığı, uygulamaya yönelik hedefler belirlediği için, Comte'un pozitif bilim anlayışıyla ters düşmektedir (Durkheim, 2009, s. 69).

Ayrıca bu iki düşünürün anlaşmazlığının göz ardı edilmesi pozitivizmle natüralizmin eş tutulması yanılığının kaynağına da işaret eder.

Büyük insanlık tasarımı entelektüel faaliyetlerin pozitivizmle vücut bulacağını düşünen Comte (2009, s. 60-61), ahlâkın da bu başlık altında değerlendirilmesi gerektiğini, çünkü tarihin bu aşamasında pozitif ruhun organik konuları değerlendirmesiyle toplumsal misyon kazandığını, böylelikle teolojinin yerinden edildiğini savunur. Bu bakış açısına göre, Hristiyan teolojisinde ahlâk tanrının merhametine ulaşmak için insanların bencilleşmesine ve toplumsal yaşamdan soyutlanmasına yol açarken, dolaylı olarak kilise etrafında bir toplumsallaşma önermekte, inananlara sahte dünya teklif ederek onları toplumsal gerçeklikten uzaklaştırmaktır. Pozitivizm ise ahlâkın temel ilkesi toplumsal sempatiyi geliştirmeyi hedefler ve bunun için bir toplumsallaşma teklif eder, çünkü pozitivizm manevi eğilimleri redderek olgusal gerçekliği yapılandırmayı savunur.

Pozitivist bakış açısına göre bu iki ahlâk anlayışı insan doğasından kaynaklanmaktadır, ahlâkın bilim olmasıyla yeni bir döneme girilmiştir (Comte, 2009, s. 98-100). Metodolojik bir gereklilik olarak erken modern dönemde varlığını koruyan uzlaştırmacı ahlâk, artık büyük insanlıkla somutlaşan bu metodolojinin bir alt başlığıdır. Doğal hukuk açısından iktisatla vücut bulan pratiği dengeleyen teori, ki ahlâkla somutlaşmıştı, artık pozitif ruhun devamlılığını tesis eden, Nietzsche'nin ahlâkın bilim olması eleştirisinde de hatırladığımız, bir araçtır. Bilimsel ilerlemeyle varılan insanlık tasarımı bu haliyle kendi başına "olmalı" iddiası taşıırken bunun sağlamasını genel anlamda pozitivizmle, dar anlamda yeni bir ahlâk olan sosyolojiyle gerçekleştirmektedir. Bu nedenle, medeniyet insanlığın entelektüel ve ahlâki birikimi olarak özetlenirken, sosyoloji Comte tarafından medeniyet bilimi olarak tanımlanmıştır (Durkheim, 2016, s. 161). Bu medeniyet, fenomenleri kavramsallaştıran tümevarımcı metodun toplumsal yapı üzerindeki çalışması, yani sosyolojiyle kendini geleceğe taşıyacaktır. Diğer bir ifadeyle pozitivizm, tündengelimci yaklaşımla anlamlandırılan toplumun normatif karakterini taşıyan ahlâkı sosyolojiye aktarmıştır. Pratikte cereyan eden gelişmeler karşısında doğal hukuk mutlak referans noktalarıyla meşruiyetini tesis edemez hale gelir-

ken, klasik ahlâk doğal hukukla kazandığı geçerliliğini yitirmiş, bilimselleşerek etik olmuş, toplumsal alandan çekilmiş ve antropolojinin konusu olmuştu. Böylelikle toplumsal ahlâk, artık ilkel inançların değil, ilerleme anlatısına göre rasyonelleşme eğilimindeki toplumun otoritesini temsil eden ve onun kolektif bütünlüğünü korumasına yardımcı olan yeni bir rol kazanır (Durkheim, 2016, s. 171, 173-176). Pozitivizm, salt teoriyle pratiği şekillendirme iddiasına sahip olduğu için toplumla onun bilimi arasına sınır çekmez. İlk bakışta çelişkili gelen bu durum, yalnızca teorik dönüşümün değil, pratikte cereyan eden ve toplumsal olarak nitelendirilen tarihsel gelişmelerin neticesi olarak pozitivizmin varlık nedeniyle kendisini rasyonelleştirmesinden kaynaklanmaktadır.

Toplumsal değişimleri pozitivizm ve sosyoloji için ön koşul olarak okuyan Comte (2009, s. 63-64), Aristoteles'in toplum tasavvurunu örnek vererek ankitede toplumsal düzenin kararlı kabul edildiğini, bundan dolayı ilerleme kavramından mahrum kalındığını, sonra Katolikliğin çok tanrılı inançları ve Yahudiliği bastırmasıyla, feodalizmin de Roma hükümetinin yerini alarak bu dönüşümün siyasi sağlamasını gerçekleştirmesiyle ilerlemenin tarih sahnesine çıktığını fakat teolojik ve metafiziksel akımların yeniden egemen olmasıyla eski sabit düzen anlayışına geri döndüğünü söyler. Dönemsel olarak geçerlilik kazanan ilerleme henüz insanlığın vazgeçilmez ilkesi değildir. İlerlemenin önünü açan ise Fransız İhtilali'dir; onunla insanlığın siyasi olarak yeni bir döneme geçtiğini iddia eder. Bu devrim sayesinde ilerleme, başta Fransa olmak üzere Batı Avrupa'da karşılık bulmuş, sosyolojiye zemin hazırlamıştır. Düzen olmadan ilerlemenin kalıcı olamayacağını vurgular. Bu iki kavram sayesinde sosyolojinin doğuşuna ortam hazırlanmıştır. Pozitivizm açısından devrim, hem geleceğin ilerleme mantığına göre tasarlanmasına hem de geçmişe dönük referansların rafa kaldırılmasına neden olduğu için insanlığın son aşamaya gelmesinde hayati rol oynamıştır (Comte, 2009, s. 66-67). Bu gelişme pozitivizm için doğuş değil, zemin bulma anlamına gelmektedir.

Devrim gibi gelişmelerin modern doğal hukukun sonucu olarak yorumlanabildiğini, düşüncenin toplumsal durumu belirlediği kanaatinin bu yordamla yani bir formasyon nosyonu olarak düşünce alanında geçerlilik kazandığını daha önce açıklamıştık.

Bu ilişki pozitivistizmde yeniden tanımlanmıştır. Sosyolojide bu ilişki, düşüncelerin tek başına toplumsal olgulara uygulanması değil, “belli bir şekilde uygulanması” vurgusuna sahiptir. Bu vurgu bilimi zanaattan ayırır. Bilimin araçsallaştırılmayacağı argümanı, teorisin pratikten ayrılması gerektiği öne sürer ve bu haliyle bilim başlangıç ve bitiş noktası kendinde olan teoriden ibarettir (Durkheim, 2016, s. 7-9). Diğer bir ifadeyle, düşünce Kartezyen metotla sistematikleşirken, kendine yeter alana kavuşurken, pratiği dışarıda bırakan ve uygulamaya göre şekillendirelemeyecek doğa kanunlarının toplumsal fenomenlere uygulanan ifadesi oldu. Öte yandan bildiğimiz gibi doğal hukuk uygulamada karşılık bulabildiği sürece, bütüncül yaklaşım olarak varlık nedenini koruyabiliyordu.

Comte (2009, s. 70-88), pratikte meydana gelen olayları Orta Çağ’dan başlayan gelişmelerin neticesi olarak değerlendirmekte, öncesinde olduğu gibi devrimden sonra cereyan eden siyasi gelişmeleri de olumlu ya da olumsuz fark etmeksizin pozitivistizm zemin hazırlayıcı olarak nitelendirmektedir. Diğer bir ifadeyle, olumsuzluğa imkân tanımamaktaydı. Comte bu durumun olumsuz tarafını anarşi olarak adlandırılırken, bir anlamda 19. yüzyılın başına dek cereyan eden siyasi gelişmelerin yıkıcılığıyla ilerlemeye katkı sağladığına işaret ederken, diğer yandan düzene doğru ilerleyen, tekâmül sürecinde çıkan yeni ahlâkî pozitif felsefenin ön koşulu olarak okur. Bu bağlamda tarih, pozitivistizmin büyük insanlık idealine ortam hazırlamıştır fakat son kertede metafiziği yıkan teorik dönüşüm pozitivistizm kaynaklık etmiştir. Dikkat etmemiz gereken, Comte’un fikirlerin anarşi ortamında kaynaklandığını vurgulamasıdır, siyasi durumdan sorumlu olan yine bizzat düşüncenin kendisidir (Benton, 2013, s. 44). Doğal hukuktan hatırladığımız gibi düşüncenin düzeni belirlediği iddiası hâlâ geçerlidir. Epistemolojik açıdan, teorisin pratiği belirlemesi pozitivistizm için a priori’dir. Bir tezat olarak, pozitivistizm yapısal olarak reddettiği a priori’yi kendine kalkış noktası olarak seçmiştir. Siyasi açıdan ise pozitivistizm, toplumun kendi kurallarının olduğunu, siyasetin de doğa kanunlarından farksız bu şaşmaz kurallara göre sınırlandırılması gerektiğini savunur. Düzenin gözlem ve deneylerle ulaşılabilecek kanuna göre tesis edilebileceği ve devamlılık kazanacağı öngörülmüştür.

Gözden kaçmaması gereken diğer nokta, tarihe yaslanan ilerleme anlatısının toplumsal durumla özdeşleştirilmesidir. Dönüştürücü rol toplumsal fenomenleri kavramsallaştıran sosyolojiye bahşedilmiştir. Sosyolojinin ortaya çıkması bundan dolayı bir icat değildir. Kurucu isimler sınıflandırması mevcut olsa da, modernleşmenin başlıca görünümlerinden bilimselleşmesinin sonucudur. Toplumun özerkleşmesine ve disiplinleşmesine eşlik eden toplum tasavvurunun salt teoriyle ifade edilebilmesi, toplumun artık hem bilimsel bir nesne olduğu hem de kendine-yeter-alan vasfı kazandığı anlamına gelmektedir. Örneğin Comte'un otoriter bir dinin sağlayacağı toplumsal birliğin sosyolojiyle sağlanabileceği, sosyolojinin kendi papazlarına sahip olması gerektiği iddiaları, kendine yeterliliğe işaret eder. Daha genel olarak ilerleme anlayışının toplumsal formasyonun sonucu olduğunu söyler; dinin yerini bilim almıştır. Bu durum, Nietzsche örneğinden hatırladığımız gibi, 19. yüzyıl Avrupa'sında dinin toplumsallaşarak işlevselleşmesi, sekülerleşmenin görünümlerindenidir (Taylor, 2014, s. 488). Dinin pratik karşısında geçerliliğini yitirmesi Avrupa'da otantik konumdan çıkarmış, diğer alanlar için tartışma konusu haline getirmiştir. Kült artık dinin değil, toplumun, kültürün, kısaca toplumun dinselleşmesinin zeminidir. Comte'un teoloji ve metafizik eleştirilerinde, insanlık tarihiyle başladığı varsayılan ilerleme anlatısıyla uyumlu bir şekilde onların yerini alacak sosyoloji bulunur.

Comte (2009, s. 109), tarihte pozitivizmin teolojik ve metafiziksel evrelerde de geçerlilik kazandığını, ancak ileri görüşlü kişiler sayesinde ortaya çıkan bu durumun dönemsel olduğunu iddia ederken, Pavlus gibi Hristiyanlık açısından kurucu bir figürü, Şarlman gibi birleşik Avrupa idealinin öncülerinden bir yöneticiyi örnek gösterir. Diğer bir ifadeyle, kurumsal birliği tesis eden düzen fikri pozitif ruhun ayırt edici özelliğidir. Bunun yanında, pozitivizmin toplumsal yönleri arasında eşitlik ve özgürlük mottolarının bulunduğunu, düzenin tesisinde eğitimin en önemli araçlardan biri olduğunu ve bütün bu tarihsel gelişmenin bir diğer adının merkezileşme olduğunu vurgular. Merkezileşme sayesinde yerel güçlerin teolojik ve metafiziksel meşruiyet kaynaklarının ortadan kaldırıldığını, böylelikle nesnel yaptırımlar uygulanabildiğini ve merkezileşmeye her geçen gün

daha çok ihtiyaç duyulduğunu, Fransa tarihinin bunun bir göstergesi olduğunu iddia eder (Comte, 2009, 127-133).

Comte için sosyoloji pozitifin ruhun getirisi ve büyük insanlık idealinin aracıydı. Toplumun merkeze alındığı ilerlemeci tarih felsefesinin uygulanabilir yorumuydu. Pozitivist döneme geçen toplum için teklifi Hristiyanlıktan soyutlanmış bir Orta Çağ'dı. Bu bağlamda toplumu klasik cemaat bağlarından arındırmıyor, aksine o bağların yerini tarih felsefesine göre yeniliyordu. Örneğin Comte boşanmayı mazur gören Luther ve Aydınlanma dönemi filozoflarını anarşiye izin verdikleri için eleştirirken, pozitivist ailenin bu çürümeyi önleyeceğini iddia eder. Aynı zihniyetle, pozitivist şablona göre hazırlanmış ilmi hal, takvim, mabed, bayram tekliflerinin olduğu da bilinmektedir. Bunun yanında Comte bireyin toplumdan bağımsız düşünülmemeyeceğini, toplumun en fazla küçük cemaatlara indirgenebileceğini iddia etmektedir. Bireylerin toplumsal sözleşme neticesinde bir araya gelmesiyle ortaya çıkan siyasi yapı toplumsalın varlığı için şart koşulmamıştır (Keat & Urry, 2016, s. 122). Toplumun verili, doğal olarak zaten var olduğunu kabul eden Comte bu yaklaşımıyla doğal hukukla aynı cephededir ama pozitif felsefe aracılığıyla karşılık bulanabileceğini savunarak ondan ayrılır. Bu haliyle pratik teorinin alt kümesidir. Aydınlanma'nın bireyseliğini reddeden bu yaklaşım, toplumun en küçük birimlerini -her biri bireyden daha fazlasını temsil eder- incelemek için ise ahlâki ve siyasi iki yaklaşımın takip edilebileceğini belirtmiştir. Ahlâki yaklaşım artık toplumsal anlamına gelirken, onun bilimsel karşılığı sosyoloji olarak adlandırıldı (Nisbet, 2016, s. 81-83).

Doğanın bilinmesiyle beşeri ilişkilerin bilinmesi arasında metodolojik ayrım gözetmeyen, insanlığın vardığı son aşamada ortaya çıkması varsayılan bu yeni bilim, ilerleme ve düzen ilkelerinin devamlılığı adına toplumu değiştirmeyi amaçlamıştı. Pozitif felsefeyle temellendirilmiş sosyoloji, siyasi praksiyi reddetmesiyle ideoloji gibi pratik üzerinden köklü değişimler teklif etmiyor, doğal hukuk gibi teori üzerinden, ondan farklı olarak da pratiği tamamen teorinin içinde erittiğini varsayarak ve bu esnada siyasetin meşru sınırlarını da çizme iddiasıyla toplumun dönüştürülmesi gerektiğini öne sürüyordu. Pozitif felsefenin iddiası doğadan koparılan doğa felsefesinin yerini almaktı. Pozitif bilim

idealine göre, o döneme kadar doğa felsefesinin belirleyicilerinden teoloji ve metafizik negatif kabul edilerek dışarıda bırakıldı. Modern doğal hukukla doğa karşısına konumlandırılan toplum artık sadece kendisiyle açıklanacağı anlamına geliyordu: toplumu açıklamak için toplumun kendisinin yeterli olacağı bir laboratuvar. Doğal hukukun normatif karakteri pozitif felsefenin epistemolojisine uygun bir şekilde sosyolojiyle ikame edildi. Sonuçta klasik praksisin teorik yönünü üstlenen sosyoloji toplumsalı tayin etme iddiası kazandı. Diğer taraftan, onun pratik yönünü siyasi praksise indirgeyen ideoloji oldu. Pozitivizmin son bilim olarak tasarladığı sosyoloji Aydınlanma'nın birey-merkezli özerk siyaset anlayışının eleştirisi olduğu için yapısal olarak ideoloji olamazdı. Diğer taraftan Aydınlanmacı bireyciliğe teorik olarak karşı çıkarken kendi papazlarını yetiştirmeyi, insanlık dinini kurmayı amaçlayan, takvim, mabed gibi teklifleriyle pratik ajandası olan, özetle cemaat bağlarını pozitivist bir formla diriltmeyi amaçlayan bu bilim tasarımı hem döneminin ruhunu temsil etmesiyle geniş anlamda bir ideolojydi hem de ideolojilerden eksik kalmayacak denli ütöpik bir bilincin ürünüydü.

Bu ütöpik bilim tasarısını bilimselleştiren ise Comte'un takipçisi Durkheim oldu. Bireyler toplamını aşan, kendinde bir gerçeklik olan "Toplum" ile yeni bilimin sınırlarını belirlemeye ve özgün bir yöntem kazandırmaya çalışan Durkheim, Comte'un bilimler sıralamasında teklif ettiği gibi sosyolojinin psikolojinin cevap veremediği yerde ortaya çıktığını ve onu kapsayıp aştığını öne sürdü. Bu iddianın kanıtlanması için psikolojinin yanlışlanmasından daha fazlasına ihtiyacı vardı ve Comte'tan farklı olarak sosyolojiyi bir kurtarıcı değil, öncelikle bir bilim olarak tasarladığı için nesnel bir şekilde toplum ve insan doğasını açıklamaya çalıştı.

Durkheim'ın toplum kavramı, bireyleri aştığı gibi tarih ilerledikçe kendini daha çok dayatacağını varsayan bir yapıdır. Bu bağlamda toplum hem bireyi aşar hem de zorlayıcılığıyla ona içkin yüce nesnedir (Durkheim, 2018a, s. 72). Comte'un insanlık tasarımının yanlış olduğunu, gerçekte toplumların değiştiğini, bu nedenle Comte'un insanlığın gelişimi iddiasının olgulardan yola çıkmadığını ve pozitivist tarih felsefesini doğrulamayı amaçlayan bir ideoloji olduğunu söyler (Durkheim, 2016b, s.

49-50). Durkheim için toplum sui generistir, her zaman büyük harfle yazılır. Her şey, onun yanında küçük kalacağını için, bu yüce nesneye göre kavranmalıdır. Comte insanlığın evrimini nasıl ilerlemeye koşullandırdıysa, Durkheim da toplumu ahlâkla eşleştirir. Ona göre toplumun varlık nedeni ahlâktır.

Ahlâk daha önce tartıştığımız gibi davranışları belirlemesi ve yaptırım kapasitesine sahip olmasıyla pratiği tayin eden ön teoriydi. İlk çağlardan itibaren dinin, erken modern dönemle ise ekonominin ve devletin belirlediği bir tür üstyapıydı. Toplumu şekillendirirken referans noktalarından bağımsız düşünülemezdi. Durkheim ise aşkın toplum tasarımı ahlâkın belirleyici olduğunu iddia ederken, kendinden önce ortaya atılan teorik yaklaşımların yani filozofların ahlâk anlayışlarının yalnızca dönemlerinin düşünce yapısını açıklamada yardımcı olabileceğini fakat doktriner oldukları için toplumsal gerçekle örtüşmediğini ve dolayısıyla bilimsel olmadıklarını düşünür (Durkheim, 2018a, s. 55). Ahlâk biliminin sosyolojiyle aynı anlama gelmediğini ama sosyolojinin gelişmesiyle özel bir alt dalı olması gerektiğini savunur (Durkheim, 2018a, s. 88). Diğer taraftan bir pozitivist olarak ahlâk ve yasa biliminin yeterince gelişmediğini, gerçek bir bilim olması için gökbilimi gibi nesnel ve olgusal yeterli açıklamayı sunmasını şart koşar (Durkheim, 2018a, s. 91-92).

Ahlâk, Durkheim'a göre öğrenilir fakat insan doğasından kaynaklandığı için diğer öğrenilen şeylere kıyasla onları aşar çünkü özden kaynaklanır, toplumlara göre formlar kazansa da toplum olabilmenin ön koşulu ve tarih-üstü bir işlevdir. Bu tezi temellendirirken Kartezyen düalizmin duyguya yönelen idealist ve olgulara yönelen amprist iki eğilimini monist -dolayısıyla indirgemeci- olduğu için eleştirir (Durkheim, 2016a, s. 167-168). Durkheim'a göre tarih ilerledikçe insan doğası onu aşan toplum tarafından kendini aşmaya daha fazla zorlanacaktır. Beden ve ruh olarak ikiye bölünen insan doğası tasarımına dayanan duygu-düşünce ayrımını açıklayıcı fakat yetersiz bulduğu için idealist ve deneyci görüşleri reddeder, bunların yerine insan varoluşunu bireysel ve toplumsal olarak ikiye böler. Toplumsal varoluş da birey gibi kendine özgü taleplere sahiptir ve parçanın yararına olmasa bile toplumun yararına olduğu için bireyle ahlâki yükümlülükler dayatır (Durkheim, 2016a, s. 175-176).

Descartesçı düalizmi eleştiren Durkheim kendini Aristoteles ve Leibniz'le aynı sınıfa koyar; doğadaki her şeyin kendi canlılığına sahip olduğu tezine hayrandır (Durkheim, 2018b, s. 78-79). Metodolojisini Spinoza'nın paralellik, Leibniz'in monadoloji, Pascal'ın ikinci doğa kategorisine yani post-kartezyen rasyonalizme yerleştirir (Paoletti, 2012, s. 70). Böylelikle toplumun aşkın bir varlık olduğu argümanına metodolojik bir temel kazandırır. Erken dönem yazılarında insan doğasının biyolojiden bağımsızlaşarak toplumsallaştığını iddia ederken, olgunluk döneminde insan doğasının düalist bir yapıda olduğunu fakat Descartesçı katı bir ayrıma tabi olmadığını, bireysel ve toplumsal varoluşların -her ne kadar toplumsalın baskınlığıyla sonuçlansa da- birbirini besleyen düşmanlıklar olduğunu sonucuna ulaşır (Hawkins, 1977, s. 244-245).

1910 öncesi eserlerinde ise Hobbes ve Rousseau'nun birey-toplum karşıtlığını ve doğal hukukun karakteristiklerinden bildiğimiz toplumun kendiliğinden, doğal olarak meydana geldiği iddialarına söz hakkı tanımadığını ve doğa durumunda ahlâkın değil gücün daha baskın çıkacağını düşündüğünü biliyoruz (Durkheim, 2018b, s. 290-291; 2016b, s. 148-149). Toplumun kendi başına bir gerçeklik olarak, pozitivist bir bilim için gerekli olan kendine özgü araştırma nesnesine ihtiyaç duymasının bu keskin redlere yol açtığını tahmin edebiliriz. Diğer yandan, toplum haricinde çevresiyle veya doğaya içkin bir insan tasarımının söz konusu olmaması doğadan ve ekolojik düşünceden ne kadar uzaklaşıldığını göstermektedir. Olgunluk döneminde bireysel varoluşa alan açmış fakat bunu doğal durum ve doğayla açıklamak için değil, toplumsal durumun hatlarını keskinleştirmek için yapmıştır. Diğer bir ifadeyle biyoloji, psikoloji ve şimdi de Durkheim'ın tasarımı olarak sosyoloji insanı ve çevresini şekleştirebildiği ölçüde anlamlı bulmaktadır. Çünkü bilim olumsallığı yok sayacak derecede katı nedensellik ilkesinin doğrulanmasıyla işlerlik kazanır; objektif bilginin, nesnelleştirmenin peşindedir. Özenin varlığı, bireyin özerkliği dahi tartışmalıdır. Modern insan ve toplum düşüncesinin şekleleştirme mantığı antropomorfizmin (insan-biçimcilik) Durkheim'ın elinde toplum-biçimciliğe dönüştüğünü söyleyebiliriz. Sosyolojinin, bireyin karşısına toplumu çıkardığı için karşı-Aydınlanmacı olduğu klişesi, Aydın-

lanma'nın evrenselciliği ve tarih okumasını sürdürmesini göz önünde bulundurursak, formal farklılığa yaslanan ve gerçekte bağdaşmayan aşırı bir yorumdur. Sosyolojiyi karşı-Aydınlanmacı olarak okumak için öncelikle tarihin teleolojik okunmasının önüne geçmesi, olumsuzlukları, heterojenlikleri tanıması ve çoğulcu düşünceyi reddetmemesi, kısaca büyük harfle yazılan hakikat iddiasından vazgeçmesi gerekirdi.

Durkheim'ı birçok defa Kant'ı haklı bulurken görürüz. Kant'ın ahlâkın nesnelleştirmesi girişimini toplumsallaştırarak tamamlamaya çalışır. Onun ödev bilincini doğru bulurken, duyguyu dışlayan akla kapanan ahlâk tasarımını reddeder. Yaptırım ve Kant'ın göz ardı ettiği arzu ona göre ahlâkın farklı iki temel niteliğidir (Durkheim, 2018a, s. 59). "Mill ahlâkı psikolojiye indiregemek isterken Kant psikolojiyi büsbütün dışladı. Bir insanın ne yapması gerektiğini bilmek için onun ne olduğunu bilmemiz gerektiğine inandığımız için ahlâkı psikolojiye dayandırdık." der ve ekler "psikoloji bize onun bir kişi olduğunu söyler, ahlâk ise bundan insanın sorumluluğunun bir kişi olmak olduğunu çıkarır. Elbette ahlâk ideamız a priori iddiayla yönetildi: ereklilik iddiası (Durkheim, 2018b, s. 326)." Kant'ın da diğer filozoflar gibi bireyin neden kendi özgürlüğünü topluma devreden ahlâka ihtiyaç duyduğunu açıklayamadığını çünkü bütüncüllüğü temsil edenin toplum ve en yüksek bilincin, kendi kelimeleriyle "bilinçlerin bilincinin kollektif bilinç" olduğu hakikatiyle hareket etmediklerini söyler (Durkheim, 2001, s. 337-342). Diğer bir ifadeyle Durkheim'a göre kişi kendini ancak ahlâkla toplumsallaştırarak var olabilir. Ahlâkın dinden ayrı görülememesini ise asırlar boyunca ahlâk ve dinin birbirini üretmesinden kaynaklandığını söylerken, dinin toplumun nihai görünümü olduğu meşhur argümanına yaslanır (Durkheim, 2018a, s. 63). Durkheim için din toplumun üretildiği yerdir, yegâne üst gerçeklik ise nedensellik ilkesini taşıyan toplumdur. Bilim insanı kendini her şeyden soyutlayabilmelidir. Çünkü toplum nihai açıklayıcı olarak dışarısı olmayan, en önemli malzemesi ahlâk olan tek başına laboratuvarıdır.

Sosyolojiye bilim hüviyeti kazandırırken Durkheim'ın başlıca meselesi yöntemdi. Yöntem yalnızca araştırma metotlarını değil, bilim felsefesini içerdiği için sosyolojinin hem içeriğini hem de toplum bilimi sosyolojiye yüklediği misyonu açıklar:

Nedensellik yasası diğer doğal düzlemlerde doğrulandığına göre, kademeli olarak etki alanını fiziko-kimyasal dünyadan biyoloji dünyasına ve buradan da psikoloji dünyasına genişlettiğine göre, bu yasanın aynı zamanda toplumsal dünya için de geçerli olduğunu da söyleyebiliriz. Fakat, *nedensel bağın doğasının her türlü olumsuzluğu dışarıda bırakıp bırakmadığını bilme sorunu henüz çözülmüş değildir.*

Ayrıca, sosyolojinin felsefeden arındırılması felsefe için de oldukça anlamlıdır. Zira sosyolog felsefeci olmaktan tam olarak vazgeçmediği sürece, sosyal şeyleri yalnızca en genel yanıyla, bu şeylerin evrendeki diğer şeylere en çok benzediği yanıyla değerlendirir. Oysa, böyle bir sosyoloji belli bir felsefeyi ilginç olaylarla renklendirmeye yarasa da, yeni bakış açılarıyla bu felsefeyi zenginleştirmez, çünkü incelediği konularda yeni bir şey ortaya koymaz. Fakat gerçekte eğer diğer alanlardaki temel olgular toplumsal dünyanın en ileri ifadesini oluşturur. Ancak, bu özel biçimleri bu yönüyle kavrayabilmek için, genelliklerinden çıkmak ve olayların ayrıntısına inmek gerekir. Böylelikle sosyoloji, giderek uzmanlaştığı ölçüde, felsefi düşünce için daha özgün materyaller sunacaktır. Şimdiye kadar olanlar tür, organ, işlev, hastalık ve sağlık, neden ve sonuç gibi temel kavramların nasıl yeni bir görünümle ortaya çıktığını görmemize olanak vermiştir. Ayrıca, *yalnızca psikolojinin değil, aynı zamanda bütün felsefenin temeli olabilecek bir düşünceyi, birlik düşüncesini her şeyiyle ortaya koymaya çalışan şey sosyoloji değil midir?* (Durkheim, 2016b, s. 168 [italikler bana ait])

Sosyologların İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ekonomizm, psikolojizm eleştirilerinin aksine, Durkheim bilimsel kapsayıcılık iddiasını sosyolojiye üst misyon olarak yüklemişti. Sosyoloji yeterince geliştikten sonra her şeyi açıklayacak, felsefi sorgulamaları sınayacaktı. Disiplinleşme ve uzmanlaşmayla birlikte toplum varsaydığı gibi hakikat makinesi olmadığı yine sosyolojinin içinden eleştirilerde yer bulsa da, Durkheim'in bilimsel hassasiyeti ve kurucu metodolojisi toplum-bilimini ve düşüncesini özellikle işlevselci yaklaşımda şekillendirmeye devam ediyor. Yitirilen bütüncül düşüncenin, teori ve pratik ayrışmasının telefisi olarak sosyoloji, en açık şekilde sosyal teori tartışmalarında, salt teorik bir toplum tasarımı, toplumun bir bütün olarak kavranabileceği umudunu koruyor. Çoğu zaman örtük bir niyetle gündelik dilde kullanılan sosyoloji kelimesi ise Durkheim'in hayalinin akademi dışında da, bu bilimin sağladığı sembolik güçle popülerleştirdiğini ve kabul edildiğini göstermektedir. 19. yüzyılın büyük harfle yazılan toplum ideası gerçekliğini çoktan

kaybetmiş olsa dahi Kant-vari bir aşkınsallık yüklenen bu bilim tasarısı eğer Durkheim tarafından bu marjınlerde teklif edilmeseydi, belki de kriminoloji, sosyal hizmet, psikolojik danışmanlık gibi teoride disiplinler-arası, pratikte ise işlevsel ve pragmatist olduğu sürece anlamlı kabul edilecek bir alan olarak temellen-dirilecekti. Durkheim ne kadar eleştirilse de Freud'un psikolojideki rolü gibi, bu bilimin özerkleşebilmesi için gerekli epistemolojik zemini hazırlamıştır. Düşün dünyasının önünü uzun bir süre sosyolojizm takıntısıyla tıkamış olsa da toplumun devlet, din, milliyet gibi tarihsel formlardan bağımsız değerlendirilebilmesini ve daha önemlisi akademide savunulabilmesini büyük oranda yine bu temellere borçluyuz.

Paralel evren temalı filmlerde ana karakter kırılma anında verdiği karardan sonra başka bir evrende de varlığını sürdürmeye başlar. Sosyoloji tarihinde sıklıkla karşılaştığımız "Durkheim'ın yerine Tarde kurucu olabilirdi" cümlesi de paralel veren kurmacasıyla yarışır bir argümandır. Aynı dönemde Fransa'da yaşayan bu iki isimden Durkheim bugün sosyoloji evreninde kurucu sıfatıyla yerini almışken Tarde sosyometri, kriminoloji, mikro-sosyoloji, gruplar sosyolojisi gibi alt-alanların öncüsü kabul edilir ve sosyolojinin imkânlarının vaktiyle pozitivizmden ibaret olmadığını vurgulamak için referans gösterilir. İki düşünürün birbirine zıt epistemoloji ve yöntem teklifleri oldukça dikkat çekicidir. Durkheim için varoluş son kertede toplumsallaşmaksa, Tarde için farklılaşmaktı (Tarde, 2004, s. 64). 19. yüzyılın toplum düşüncesini bilimselleştiren Durkheim'a zıt perspektiften toplumun okunmasına imkân tanıdığı, toplumun yüce bir nesne değil, etkileşimleri toplayıcı bir öz olarak kavradığı için ve sosyolojinin bireylerden ayrı düşünülmeyen bir temele sahip olabileceğini gösteren Tarde'in bilim ve toplum düşüncesi bu bilimin kuruluşunda istisnai öneme sahiptir.

Durkheim'ın şeyleştiren doğa bilimlerinin sonuncusu olarak toplum-bilimi yerine Tarde'in sosyolojisi, doğadan ilhamla ama doğa bilimlerine öykünerek değil, sonlu-büyüğün sonsuz-küçükte mevcut olduğu temellendirmesiyle şeylerin toplumsallığını vurgular. Toplumun anlaşılması doğanın anlaşılmasından hem farksız hem de tekrarlarının gözlemlenebilir olmasından dolayı daha kolaydır. Yine Durkheim'dan farklı olarak sosyoloji

kategoriler üstü bir bilim değil, canlı ve cansız olguların toplumsallığını ispatlarken toplumu da açıklayan bir bilimdir. Tarde'in şeylerin toplumsallığını açıklayan bilim anlayışı, Durkheim'ın toplum ve ahlâkı gibi, toplum tasavvurunun ve sosyolojisinin temelini oluşturduğu için öncelikle Tarde'in bilimden ne anladığını açıklığa kavuşturmamız gerekir.

Durkheim karşıtlığı ve mikroyu öncelediği bilgileri ışığında Tarde'in araştırmasını nitelikler üzerinden yürüteceği ve niceleştirmeye karşı olacağı yargısına ulaşabiliriz fakat bu, Tarde'ı günümüz koşullarıyla, ideolojik pozitivism karşıtlığıyla, anakronik bir şekilde değerlendirmek olacaktır. Tarde değişimin kaynağının onun ulaştığı son görünümde olmadığını iddia ederek, son görünümü, nihai büyüğü araştıran döneminin egemen bilim anlayışını eleştirir. Toplumsal birey, canlı hücre ve atom gibi çeşitli bilimlerin ulaştığı en alt birimlerin "şimdilik" eldeki veriler olduğunu ve önemli olanın değişimi yaratan çekirdek olduğunu, son görünümün ise değişim vektörlerinin toplanmasından ibaret olduğunu söyler. Bu duruma evrim teorisinin geçici başarısını örnek verir. Son görünüm olarak insan önemli olsa da evrimin asıl başarısı ona göre en küçüğe, hücreye inebilmesidir (Tarde, 2004, s. 22-27). Başka bir örnekte de istatistik bilimini takdir eder. Bir topluluğun büyüklüğünün artmasıyla onun ölçülebilirliğinin ve bilimsel olarak kavranabilirliğin ihtimalinin arttığını söylerken, gerçek niceliklerin ölçülmesiyle inanç ve arzunun yani çekirdeklerdeki asıl belirleyicilerin anlaşılacağını iddia eder (Tarde, 2019, s. 36-37). En küçüğü kavradıkça yani nicelik olarak en bölünebilir konuyu keşfettikçe niteliğe ulaşılacağı ve bilimlerin bu yordamla gelişeceğini düşünür. Ayrıca, 17. yüzyıldan sonra felsefe geometrinin yükselişini, örneğin en önemli konulardan tanrının varlığını ispat noktasındaki işlevselliğini, göz önünde bulundurduğumuzda, felsefenin geri çekilişiyle 19. yüzyılda disiplin hüviyetine kavuşan insan bilimlerinde metot olarak hayati rol oynaması şaşırtıcı değildir.

Tarde (2004, s. 31) bilimlerin konularını parçalara ayırarak geliştiğini fakat Kartezyen düalizmle senteze zorlandıklarını öne sürerken Durkheim'ın monizm eleştirisinde de yer alan idealist ve amprist yaklaşımları reddeder. Öte yandan düalizmin yerine bir tasarım önermez. Durkheim gibi düalizmi kabul ederken on-

dan farklı olarak bu ikiliğe yeni formlar yüklemek yerine üçüncü bir yolu, monadolojiyi seçer: “tüm dış evrenin benimkinden başka ama temelde benimkine benzer diğer ruhlardan meydana geldiğini kabul etmek (Tarde, 2004, s. 32).” İki kurucu da Kartezyen ayrımı reddetmek yerine kendi bilim anlayışlarına uygun bir şekilde onu yorumlamaya çalışmıştır. Düalizm Durkheim’da ahlâkın iki temeli yaptırım ve arzu olarak devamlılık gösterirken, Tarde’da ruhun iki temeli inanç ve istek olarak karşılık bulur. Diğer bir ifadeyle Durkheim’ın, geç dönemde içsellik alan açsa da, dışsallığın belirleyici olduğu sosyoloji tasarımı aksine Tarde modern öncesinin karakteristiğini hatırlatan içsellik dayanan epistemoloji tasarlamıştı (Baker, 2019, s. 139). “Dışsal karşıtlıklar varsa (bunlara insanlar ya da varlıklar arasındaki eğilim karşıtlıkları diyelim), onlar ancak içsel karşıtlıklar (aynı varlığın ya da insanın farklı eğilimleri arasındaki karşıtlık) olduğu için olanaklıdır. (Tarde, 2019, s. 65)” Tarde monadolojinin sayesinde -çarpıcı bir farkındalıkla- antropomorfizm ve psikomorfizm hatalarından kurtulduğunu itiraf eder, çünkü ona göre istek ve inanç öznenin bağımsız bilinçsiz durumlarını da içermektedir (Tarde, 2004, s. 34). Psikomorfizmi reddederken, istek ve inancın güç olarak toplumda tecelli ettiğini iddia eder (Tarde, 2004, s. 38). Bilinmeyen şeylerin veya bilincimizin dışında olan şeylerin zekâsız olduğunu düşünmemizi eleştirirken insan biçimcilik eleştirisine insan merkezliği de dâhil eder (Tarde, 2004, s. 43). Bu yaklaşımı hem bireyin iradesi dışındaki eylemleri toplumun şekillendirdiğini öne süren pozitivist argümana antitezdir hem de metafizik tarihine felsefeden değil sosyal bilimlerden yapılan özgün bir katkıdır.

Nedensellik ilkesini Leibnizci bağlamdan okuyan Tarde bilimlerin vardığı en son aşamada en küçük birimi bulacağı ve bu sonsuz-küçüğün her şeyi kapsadığını iddia ederken devamsızın devamlıyı, dolayısıyla bütün varlığı kapsadığını söyler. Kant’ın nedensiz-neden ilkesini anımsatsa da ilk nedeni en küçük, şimdilik bölünemez kabul eder. Böylelikle felsefi değil bilimsel bir argüman ortaya koyar ve Leibniz’in mikrokozmos olarak düşündüğü monad kavrayışını kozmos olarak günceller (Latour, 2008, s. 46). Her şeyin birbiriyle ilişkili olduğunu ve sosyolojisinin bu ilişkiyi açıklayan bilim olduğunu, bu nedenle diğer bilim-

lerin sosyolojinin alt-birimleri olma eğiliminde olduğunu düşünür (Tarde, 2004, s. 47-48). Durkheim gibi sosyolojiye üst misyon yüklediği anlamına gelmez, yine de onun gibi sosyolojinin doğasının bilimleri taşıyacak kapasiteye sahip olduğundan emindir. Genel olarak bilimin nasıl olması gerektiğini ise şöyle yanıtlar:

İdeal bilim, tüm somut bilimlerin uymaya çalıştıkları evrensel bilimin ilk örneği, yani matematik bilimleri, sayısal kavramların, alanın ve sürenin, yani sonsuz bir biçimde tekrar edilen birliğin gelişmesi ve birleşmesi değilse nedir? Ki buradaki tekrar, tekrar edilen birlikler ayrı kaldığında grup veya toplam olarak tanımlanırken, birbirine eklemlenmiş ve birleşmiş olduklarında ise bir miktar olarak tanımlanmaktadır. Miktar, farklı birliklerin sonsuz tekrarlarının olasılığıdır. Bütün bilimler, ne olursa olsunlar, sosyolojinin istatistikte ve biyolojinin laboratuvar malzemeleriyle yaptığı gibi, kuralların formülüne doğru atıkları her adımda derece olarak yükselir. (Tarde, 2015, s. 26)

Tarde'ın bilim anlayışında pozitivizmin teklif ettiği olguların önceliği olmadığı gibi şeylerin olgularla eşleştirilmesi kabul edilmez. Şeyler tekrarlarda yakalandığı sürece ölçülebilir, kavranabilir ve bilimin gerçekleşmesine olanak tanır. Fenomenlerin tekrarlarını çatışma ve sonunda adaptasyon takip eder. Bunu bir çember olarak gördüğü için sonunda hep tekrara çıkar (Tarde, 2019, s. 83). Bu kuralın bütün bilimler için geçerli olduğunu öne sürer. Bir anlamda olgular Tarde'ın bilimi için monad ve görünüm arasındaki duraktır. Durkheim'ın olgulardan başlayıp toplumsal olgularla kapanan sui generis sosyolojisi bu bağlamda kendine yer bulamaz.

Somitlaştırmak gerekirse, Durkheim'ın toplum-bilim tasarımı, siyaset gibi, olgu olarak kavranamayan konular dışlanmak zorundaydı, Tarde'ın sosyolojisi ise bireysel ve toplumsal arasına sınır çekmemesi, toplumu bireyler olarak kavraması ve öncelikle değişimlerin doğasını anlamaya çalıştığı için, etkileşimlerle şekillenen ve bağlamsal konuların sosyolojisinin yapılmasına imkân tanır (Baker, 1994, s. 70-71). Diğer bir ifadeyle, Tarde psikomorfizmi eleştirirken psikolojinin araştırma nesnelerini sosyolojiye taşıyıp yeniden tanımlamayı hedefliyordu. Öncelikli amaç sosyoloji değil, sonu monadlara çıkan bilimsel araştırmada değişimleri kavrayabilmektir. Tarde döneminin moda sorusu toplumun ne yaptığıyla değil, nasıl mümkün olabildiğiyle uğ-

raştı ve yanıtı beyinler-arası ilişkide buldu. Bu bağlamda sosyoloji büyük ve kolektifi değil, küçük ve bireysel yahut bireyler-arasında olanı araştırmalıydı (Tarde, 2019, s. 41-42). Durkheim ise, geç dönem eserlerinde post-kartezyenci rasyonalist tutum sergilese de, “son kertede” aklın kategorilerinin belirleyicisini dahi toplumsal bilinç olarak tayin ediyor, böylelikle toplumsal olgularla neticelenmeyen, kavranamayan her konuyu sosyoloji-den dışlıyordu.³

Durkheim ve Tarde’in Spencer karşıtlığı sosyolojinin ne denli uyuşmaz taleplerle 19. yüzyılın sonunda temellendirildiğini bir başka açıdan gösterir. Spencer’a karşı Durkheim toplumun organizmaya indirgenemez olduğunu ve biyolojiyle açıklanamayacağını iddia ederken, Tarde toplumun organizma olamayacağını çünkü her organizmanın birer toplum olduğunu düşünüyordu (Latour, 2008, s. 42). Tarde için sosyolojinin test edileceği alan genel bilimdi, Durkheim’da ise bilimin test edileceği yer sosyolojidir. Kabaca Durkheim’ın en özelini Tarde en genel olarak nitelendirmişti. Durkheim’ın yüce açıklayıcısı Tarde’in açıklanması gereken konularındandı.

Erken modern dönem düşünürlerinin doğa-toplum ayrımını kabul eden sosyolojinin kurucu isimleri, bu toplum düşüncesini bilimselleştirirken biyoloji, psikoloji gibi disiplinler karşısında özerk olabilmek için öncüllerine kıyasla daha sert bir şekilde “toplumcu” olmaları gerekiyordu (Barry, 1999, s. 80; Benton, 1994, s. 28-30). Bu yüzden kurucu sosyologlar doğa, çevre, ekoloji gibi konuları sosyolojik indirgemeciliğe maruz bırakıyordu. Canlı-cansız ayrımını kapatmaya çalışmasıyla konumuz açısından önemli olan Tarde’in bilim anlayışı ise kurucular dönemi için istisnadır. Birey-toplum ayrımını birey-bireyler olarak değiştirirken, canlı-cansız ayrımı yapmamasına rağmen inorganik doğa bilimlerine dayanılarak girilen topluluk bilimi kurulmasını hatalı bulur (Tarde, 2015, s. 86). Bu karmaşa ve kurucuların iç tutarlılığındaki uçurumlar ilk bakışta ne kadar tezat olsa da nihayetinde sosyoloji bu dönemde bilimler arasında varolabilmek

3 İdeojiler çağı olarak da bilinen 19. yüzyılda Durkheim’ın siyaseti reddetmesi, epistemolojisiyle örtüşen -Comte’tan bahsederken kimi zaman reddetse de- pozitivist bir duruş örneğidir. Comte’tan bildiğimiz gibi sosyoloji önce toplumun kanunlarını tespit edecek, sonra da toplumu şekillendirecekti. Durkheim’ın bilim anlayışı bu denli karikatürize olmamasına rağmen sosyolojiye yüklediği misyonla son kertede bu yaklaşımı savunur.

için çabalamaktadır ve araştırma nesnelerinin yeri ve kapsamı dahi oldukça tartışmalıdır. Ayrıca Tarde'in kurucu babalar kategorisinden dışlanması önemli bir nedeni de bu yaklaşımıyla dönemin karaktersitiklerinden bilimler arası katı sınırları ihlal etmesidir.

Tarde'a göre toplumun evrimi sırasıyla organik ve inorganik varlıkların evrimini takip eder. Canlı varlıklar gibi, cansızların da topluluk olduğunu, mekanik ilerlemenin böylelikle tesis edildiğini söyler. Bu argümana karşı gelen inorganik için geçerli olan sınırının insan topluluğunda bulunmaması itirazına karşı çıkar: Toplumsal evrimin sonunda cansızlar gibi devletler, milletler, şehirler de kendine ait bir sınıra ve son kertede simetriye sahip olacaktır (Tarde, 2004, s. 50-54). Bu evrim modeli ile Spencer'in ilerlemenin neticesinde varılan homojenleşme iddiasını eleştirir. Modernleşmeyle dilde, yasalarda, giyimde homojenleşme olsa da değişim Tarde'a göre artık mekânda değildir, zamanın ardışıklığında aranmalıdır. İlk bakışta aynılanan yerler aslında önceki halinden farklılaşmıştır. Toplumsal düzlemde görünen aynılanmanın karşısında bireysel farklılaşmanın arttığını, bu nedenle tarihi anlamının bireyin zihnini anlamaya göre kolaylaştığını fakat uygarlaşan toplumun bu bireysel farklılaşmaya neden olan eylemlere zemin hazırladığını söyler (Tarde, 2004, s. 60-64). Bir anlamda Tarde için son kertede farklılaşma kaçınılmazdır. Farklılaşma Tarde'in epistemolojisi için hayati öneme sahiptir çünkü ona göre aynılık ve homojenlik yalnızca en başta, arzu inançtan tanıdığımız monadda bulunur. Hatta "düşünüyorum öyleyse varım" yerine "istiyorum, inanıyorum, o halde sahibim." demek istediğini söyler (Tarde, 2004, s. 80). Varolmak ona göre farklılaşmaktır ve yeni bir fark ortaya koyacak olan da sahip olmaktır; çünkü sahiplikle monadlar birbiriyle karşılaşacak ve bu yordamla farklılaşmaya imkân tanıyacaktır. Böylelikle, filozofların olmak takıntılarının yerine sahip olmanın belirleyici olduğu ve iyeliğin varlığı belirlediği iddiasıyla öz sorununu aşar. Her şey hem toplumsaldır hem de farklılaşır ve toplumsallığı tespit etmekle sorumlu olan sosyoloji bu nedenle her şeye uygulanabilir. Bu bilim tasarımı toplum değil, canlı ve cansız ayırt etmeksizin toplumsallaşan, sahip oldukça farklılaşan ve farklılaştığı için varolan şeylerin araştırılması öngörülür.

Tarde Durkheim'in sosyolojisinin ilkel olduğunu vurgulamasına rağmen sonuçta aynı şeyi anlamaya çalışıyorlardı: Değişimlerin tarihte daha önce bu denli kitlesel olmadığı dönemi açıklayabilmek. Comte'un insanlıkta, Durkheim'in toplumda arayarak aşmaya çalıştığı bu anlam sorunu için Tarde toplumsal yasaları fenomenlerin tekrarında arıyor ve bireyler-arası ilişkinin belirleyici olduğunu düşünüyordu. Sosyolojinin isim benzerliğinden ibaret farklı bilimler olduğunu dile getirmeye müsait epistemolojik yarıklara rağmen, kurucular değişimin son aşamada toplumsal düzene ve barışa doğru evrildiğinden emindi. Sosyolojinin temel misyonu bu bağlamda mevcut gerçekliğin teorik olarak kavranması, bir anlamda toplumsal düzenin doğrulanmasıydı. Comte'un metafizikle yarışan pozitivizmini dışarıda bırakırsak, kurucu isimlerin bir yandan toplumsal kanunlar gibi iddialı terimleri kullanmaktan kaçınmadığını diğer yandan norm koyucu rolü oynamayıp, "olmalı" teklif etmediklerini görürüz. Gündelik ideolojik kaygılara sahip değillerdi, başka bir deyişle, ideolojileri konusu toplum olan bir bilimi var edebilmek olduğu için kendilerini biyologlarla, astronomlarla kıyaslayabiliyorlardı. Bir biyolog hücreye, bir astronom yıldıza nasıl anlam yüklüyorsa onlar da topluma aynı şekilde yaklaşıyordu. Öte yandan, bu isimlerin Fransa'da yaşadıklarını ve toplumsal devrimler gerçeğine en yakından şahit oldukları bilgisi ışığında, değişimlerin kararlılığa, stabiliteye evrildiğini savunup, müdahil olmamayı tercih etmeleri oldukça anlaşılırdır. Toplumun umut edilen gelişmeyi sağlayacağından emindiler. Durkheim'dan bildiğimiz gibi toplumun her şeyi belirlediği ya da aksi istikametten seslenen Tarde'in öngördüğü gibi uygarlığın geliştikçe iletişimin de gelişeceği ve barışın kaçınılmaz olacağı argümanları beklentilerin kendiliğinden gerçekleşeceğini ifade eder. Bilimin görevi doğa bilimlerindeki gibi bu kendiliğindenliğin kanunlarını tespit etmektir. Bu nedenle, Tarde'in bireyler toplamı olan toplum düşüncesinin Durkheim'in büyük harflerle yazdığı toplumunun antitezi olması rağmen, ikisi de Comte gibi sosyolojiye nihai bilim sıfatını uygun bulmuştur. Toplum onlara göre doğadaki en son gelişmeyi ifade etmektedir. Doğa da nesnelleştirildiği süreçte incelenebilir. Doğa bu haliyle antropomorfizmin pençesinde bir cetvel görevindedir. Dolayısıyla insan doğası ve toplum da nice-liklerle tespit edilen, şekleleştirilen bir nesnedir.

Erken modern dönemden başlayan köklü değişimlerinin neticelendiği hususunda hemfikir olmalarının yanında, Tarde'in *Ekonomik Psikoloji*, Durkheim'in *Toplumsal İşbölümü* kitaplarından bildiğimiz gibi toplumsal değerleri ve ahlâkı anlamak sosyolojinin kurucu amaçlarındandı. Diğer bir ifadeyle, kapitalizmin belirleyiciliğinden şüphe duyulmadığı dönemde toplumun anlaşılması için ortaya çıkan yeni bilimin köklü değişimler savunması hem sosyolojiyi ideolojileştireceği ve akademiden dışlayacağı için "olan"ın anlaşılması haricinde bilimsel bir tartışma yürütmeleri mümkün değildi hem de hayatın hukukileşmesinin sonucunda adil toplum düzeni iddiası bilimin sınırları dışındaydı. Modern öncesinde "olan"ı dengeleyen bir "olmalı" tasarımının olduğunu ve birbirlerini şekillendirdiğini bilmekteyiz. İktisat ve ahlâkın diyalogu toplum düşüncesini şekillendiriyordu. Ekonomi altyapı olarak belirleyici olmadığı için toplumun şekillendirilmesinde -Comte'un öznel teklifler diye nitelendirdiği- teolojik ve metafizik teklifler belirleyiciydi. Toplum, Durkheim'da dışsal zorlayıcı ve Tarde'da içsel katmanlaşan, birbirini yanlışlayan iki tasarım olsa dahi, sosyoloji son ve en kapsayıcı bilim olduğu iddiasıyla bütüncül düşüncenin yerini alma teşebbüsü olarak bilim sahnesinde yerini almaya çalışıyordu. Diğer yandan, pratiğe müdahelenin formal olarak hukuk, zorlayıcı olarak ideolojiyle tesis edilebildiği bu dönemde, sosyolojinin toplumun teorik olarak kavranmasından başka bir teklif sürmesi mümkün değildi. Ayrıca, 18. yüzyıldan sonra doğa bilimlerinin tekniği çevrelemesi de pratiğin toplumsal olarak ele alınması önündeki başlıca "bilimsel" engellerdendi. Sosyoloji kanunlarıyla kavramsal bir toplum portresi çizmeye ve onun dinamiklerinin ne olduğunu anlamaya çalışıyordu. Bilinmez olan ve keşfedilen toplumdu. Comte'un pozitif bir din tasarlamasının ardından Durkheim ve Tarde'in bu ütöpik girişimi nesnelleştirme çabaları ilk bakışta tezat gelse de bütüncül düşünce olma iddialarını ve dönemlerinin şartlarını göz önünde bulundurduğumuzda anlamlıdır.

19. yüzyılın toplum anlayışını göstermesi açısından Tarde'in kaleme aldığı bir ütopya olan *Geleceğin Tarihinden Alıntılar* ayrıca dikkat çekicidir. Kıyamet sonrası bir senaryoda, yeraltında yaşamaya başlayan insanlar yeni bir dünya inşa eder. İnşanın sonunda zaman ve yer farkına rağmen günümüzden farklı olmayan bir

tablo ortaya çıkar. Tarde (2011) modernleşmenin ulusal düzeyden çıkıp her yeri eşitleyeceği bir toplum hayal ederek mevcut toplumsal durumu kusursuzlaştırmıştır. Oysa erken modern dönemden bildiğimiz ütopyalar teknik imkânlar sınırlarında gezinip ne yapılabilir diye soruyordu. Tarde'in metni bu dönem ütopyalarından farklı olarak aktüelin eleştirisi değil, tasdiklenmesidir. Ütopyasında açıkça gördüğümüz bu onaylama sosyolojide "olmalı"nın nesnelleştirme yordamıyla "olan"la eşitlenmesi olarak karşımıza çıkar. Diğer bir ifadeyle Durkheim'a yöneltilen bireyin rolünü yok sayıldığı eleştirisi, 19. yüzyılın sonunda özerkleşmeye çalışan toplum-bilimin açık veya örtük karakteristiği idi. Toplum sosyolojinin ürettiği bir kavram değil sosyolojiye incelemesi için tarihin getirdiği olumsuzluklarla yüklü özerk doğa anlayışının ürünüydü. Olumsuzluklar ise disiplinleşmenin neticelenmesi için ilerlemeci tarih mantığında göz ardı edilir; tarih bilimi doğuracak teleolojiye yorumlanır. Tarde gibi mikro konulara ayrıcalık tanıyan bir düşünür, disiplinci taassuba ihtiyaç duymamasını bekleyeceğimiz edebi bir metinde dahi öznenin tarihsel olarak failliğini devre dışı bırakmış ve tarihin doğrusal bir şekilde ilerleyip günümüze ulaşacağını düşünmüştür. Öte yandan bu durum sosyolojiye özgü değildir, 19. yüzyıl bilimleri ayrı tarih düşüncesinin ürünüdür ve araştırma nesneleri için aynı şablonla hareket ederler.

"Doğal tarih biyoloji, zenginlikler çözümlemesi iktisat, dil üzerindeki düşünce filoloji haline getirildiğinde... insan bir bilgi için nesne ve bilen için de özne olan ikircilikli konumunun içindedir (Foucault, 2013, s. 435)." Toplum, döneminin bilim anlayışına uygun şekilde araştırılacak bir doğa nesnesi olarak sosyolojiyle kavranıp nesneleştirilmektedir fakat bu bağlamdaki doğa, modern öncesi ve erken modern dönemlerdeki gibi evrenselliği tesis eden normatif referans rolüne sahip değildir. Mekanik doğa keşfedilmiştir, insana ve topluma geldiğinde nesnelleştirmeye tabi tutularak keşfedilecek ve evrensel bilgiye ulaşılacaktır. Doğa burada klasik bağlamdaki gibi evrensel olduğu için normatif değildir, nesnelleştirilebildiği ölçüde evrenseldir. Doğa bilimleri tekniği, insan bilimleri ise kültürü üretmekle yükümlüdür. Teknik ve kültürle somutlaşan evrensel bilgi normatif olmadığı gibi açıklayıcılığının gücü ölçüsünde -ki ideal bilim bu dönem için geometridir- disiplininin sınırlarına meşruiyet kazandırır.

Farklı metotlarla gerçekleşmesi önemli değildir. Toplumla başlayan araştırma toplumla tamamlanmalıdır. Klasik dönemde doğaüstüyle temellendirilen, erken modern dönemde doğa-karşıtı konumlandırılan toplum düşünceleri modern bağlamda özerkleştiği ve nesne olarak kavranmaya çalışıldığı için anlamsızdır. Doğa da morfolojik ölçü birimi olduğu sürece kavranmaya değer bulunur. Toplum-bilimin teori veya teoriler toplamı varsayıldığı disiplinleşme sürecinde doğanın değer belirleyici olması mümkün değildi; hem doğa toplumdan daha önce belirlenmiş ve disiplinler arasında paylaşılmış bir nesnedir hem de toplum değer üretmede özerk kabul edilmiştir. Disiplinleşme sürecinde başka disiplinlerin ana nesnesi olan bir şeye kurucu rol verilemez.

Teori-pratik ve ahlâk-iktisat ilişkilerinin uzlaştırılması yerine özne-nesne ve düşünen-varolan düalizmleriyle temellendirilen düşünceler ve onların disiplinleşmesi olarak 19. yüzyıl bilimleri arasında bütüncül kavrama/düşünme iddiasına en çok yaklaşan sosyoloji olmuştur fakat sosyolojinin bütüncüllük iddiası açıklamaya çalıştığımız disiplinleşmesinin ürünüdür. Disiplinin bir iktidar alanı olarak hayatîyet kazanması ve varlığını koruması için bütüncüllük iddiası 19. yüzyıl pozitif bilimleri için önkoşuldur ve sosyoloji en yeni bilim olmasıyla bu iddiayı en ileriye götürmekle sorumludur. Diğer bir ifadeyle sosyolojinin iddiası modern öncesinden bildiğimiz bütüncül düşüncenin teori-pratik diyalogunun tesisi yani praksis için değildir. Sosyoloji araştırma nesnesi olan toplumun -veya toplumsalın- daha önce başka disiplinlerce açıklanan doğal şeyleri aştığını iddia etmesiyle bütüncüldür. Bu nedenle sosyolojinin bütüncüllüğü kurucu değil nominaldir. Bütüncül düşüncenin ayırt edici özelliği praksis teklif etmesiydi. Sosyoloji ise araştırma nesnesi toplumu değiştiren olarak kavradığı için praksis teklif edemez; bu haliyle “olmalı” tekliflerinin -hem teoriye kapanan klasik dönem bütüncül düşüncenin hem de pratiğe kapanan modern düşüncenin/ideolojinin- karşısındadır.

4.3. Foucault’nun “Disiplin” Eleştirisi

Modernleşmenin görünümlerinden disiplinleşme sürecini anlamamız, toplumun nesneleştirilmesini ve toplum-bilimin nasıl ortaya çıktığını teleolojik olmayan bir yordamla kavramamızı

sağlayacaktır. Toplum-bilimin nasıl kurulduğunu -bir nevi ilan edilmesini- önceki bölümde açıkladıktan sonra Foucault'nun tarih kavrayışı ile insan bilimlerinin pozitifliğini -toplumun nesneleştirilmesinin önkoşulunu- teleolojik olmayan bir şekilde anlayabiliriz. Böylelikle bilim ile onu şekillendirdiğini iddia eden kurucular ilişkisinin ötesinde bilginin disiplinleşme olarak disiplini nasıl şekillendirdiğini tartışabiliriz. Erken modern dönemin sonuçlarını Nietzsche'nin jenealojisiyle okumaya çalışmıştık, modern dönemin sonuçlarını Foucault'yla değerlendirmemiz hem metin özelinde devamlılık tesis edecek hem de modernleşmeyi kaçınılmazların serimlendiği bir anlatı değil, disiplinleşme gibi modernleşmenin görünümüne meşruiyet kazandıran iktidarlar dönüşümü olarak kavrayabilmemize yardımcı olacaktır. Böylelikle düşüncenin kurumsal zeminlerde görünür olan parçalanışını, disiplinler olarak iktidar alanları yaratmasını, kısaca bütüncül düşünceden kopuşunu bilginin dönemsel içeriği ve rolüyle değerlendirebileceğiz. Her ne kadar disiplinler aidiyet kurduğu bilgi türlerinin bilim olarak insanlığın vardığı son aşamada değerlendirilebildiğini iddia etse de, bildiğimiz gibi bu iddialar antropomorfizmin 19. yüzyılda aldığı bilimsel formlar olarak -psikolojizm, sosyolojizm gibi- körleşmelere -Foucault'nun (2013, s. 485) ifadesiyle antropolojizme- yol açarken, bilimin kurumsallığını sağlamlaştıırıp, bilimselleşmenin açıklanmasını engellemektedir.

20. yüzyılın en önemli düşünürleri arasında gösterilen Foucault'nun hayatına ve eserlerine baktığımızda özgün bir tarih yorumunun yanında ona yakıştırılan nitelendirmelerin karşısında duran, bu nedenle birçok defa akademiden dışlanan bir arşivciyle karşılaşırız.⁴ İlk bakışta şeyleri tarihini teferruatlarıyla değerlendiren özgün bir tarihçi olduğunu iddia edebiliriz fakat onun tarih okuması tarihçilikten orijin almaz. Şeyler düşüncenin seyrini gösterdiği için önemlidir. Tarih bir gösterendir. Düşüncenin seyri şeylerin dönüşümü üzerinden aktarılır. Foucault'nun özgünlüğünün başlıca nedenlerinden biri düşünceyi, filozoflar ve kurumlar aracılığıyla değil, filozofların ve kurumların düşüncelerinin zeminlerinden anlamaya çalışmasıdır. Bu bağlamda

4 2019'da yayımlanan bir araştırmaya göre Michel Foucault en çok alıntılanan bilim insanı olarak gösterildi bkz. <https://www.webometrics.info/en/hlargerthan100>

verili bir şey bulunmaz. Deleuze'ün (2019, s. 42) ifadesiyle Foucault için a prioriler de tarihseldir. Bu nedenle tarihin kendisi formasyon olarak kavranmalıdır. Kendisini düşünce tarihçisi olarak adlandırır. Öte yandan verili olanı tartışan düşünce tarihçiliği yerine zihniyetlerin tarihselliğini araştırır (Foucault, 2016a, s. 174-176). Toplum, düşünce üretmediği gibi, şeylerle birlikte yerinden çıkarılıp yeni anlam dünyalarına yerleşir. Önemli olan bu konumlandırma işlemidir, çünkü bilgi zeminin kendisi olarak düşünceyi ve toplumu üretendir.

Tarih anlayışını somutlaştırma adına daha ileri giderek şunu ifade edebiliriz: Foucault döneminin hâkim tarih anlayışını temsil eden Anneles Okulu'nun uzun-vade kavramını ve ona yaslanan, kabaca, değişimlerin "aslında" değişim olmadığı tezini reddeder. Bu teze göre şeyler kısa-vadeli değişimleri aşan tarihsel evrimin pasif parçalarıdır. Değişimler, ne kadar kökten olursa olsun, uzun-vade içinde dönemsel olup, tarihsel devamlılığı tesis eder. Form olarak değişimler son kertede "yapı" içinde anlam kazanır. Foucault ise uzun-vadenin karşısına olumsuzluğu çıkarır. Şeyler tarihsel düzlemde benzerlikler hatta ilk bakışta aynılıklar arz edebilir fakat kökten değişirler, çünkü farklı zamanlarda benzer durumlar aynı kelimelerle ifade edilmesine rağmen, gösterdikleri ve içerikleri artık değişmiştir. Evet, der, deliler tarihin her döneminde toplum tarafından farklı/anormal olarak konumlandırılmış, "normal"ın karşısına yerleştirilmiştir fakat "normal"ın içeriği 19. yüzyılda bir bilim olarak psikanalizin doğuşunun nedenidir. Bu nedenle herhangi bir disiplinin ortaya çıkışı, kendi çizdiği sınırlarla anlaşılamaz; çünkü disiplin tarihi disiplinin içinden açıklandığı gibi homojen bir tarihin sonucu değildir. Homojen olduğu iddiasını yaratan kendi iktidar alanını sağlamlaştırmaya çalışan bilim insanı ve tarihçidir. Oysa bilim insanı ve tarihçinin perspektifi de tarihsel inşadır. Foucault bir konuyu oluşturan gelişmelerin olumsuzluklarını dikkate alırken, tarih hiçbir zaman başlangıcı ve sonu olan bir anlatı, lineer bir ilerleme ve şeyleri homojenleştiren bir akış değildir. Diğer bir ifadeyle, sosyal tarihi tarihin öncelikli alanı olarak konumlandıran Annales Okulu'nun uzun-vadedeki devamlılık tezinin karşısına Foucault'nun toplumun ve tarihin birbirini dönüştürdüğü iddiasını koyabiliriz.

Foucault tarihsel konunun heterojenliğini göstermeyi amaçlarken, metot olarak arkeolojiye başvurur ve insanın özü iddialarına yaslanan argümanları kabul etmez. Örneğin, sabit, tarihi aşan, zamandan ve mekândan bağımsız bir deli tanımı yoktur. Deli çoğuldur. Anlaşılmaya çalışıldığında, kategorize edildiği ve içeriği tartışıldığında, her tarihsel durumla yeni bir deli tanımı ve onu taşıyacak, kavramsallaştıracak soyut bir delilik disiplini ve ondan ayrılan kurumsallaşma da şekillenir. İnsanın verili bir özü olmadığını gösterirken, insanın özü olduğu ve kavramsallaştırmaların ona göre üretilmesi gerektiği iddialarının da tarihselliğini ortaya koyar. Soyutlamayı -kavramsallaştırma Foucault için indirgemeci bir terim olacaktır- pratikten hareketle gerçekleştirdiği için, tarihle değil, tarihsel durumu açıklamaya çalışırken gerçekleştirir. Örneğin, delilikler arasındaki geçişleri, ayırım noktaları olan sözceler ve görünümleri tespit ederek ortaya koyar. Soyutlamanın dönüşümünü de yine pratiğin içinde, dönemin sıradanlığında arar. Bu nedenle araştırdığı konunun dönemsel pratiğini temsil eden unutulmuş kitapların, hatıratların, bürokratik yönergelerin, ıslahatların peşine düşer. Diğer bir ifadeyle, tarihçi hassasiyetinin peşinden gittiği “objektif” bilgi-belgenin peşinde değildir. Başvurduğu, aradığı, tartıştığı metinlerin, görsellerin çoğu kendini bir düşünce ve/veya kurumla objektif olarak ilişkilendirmiş olsa da Foucault onların pratikten kalkan öznelliklerini temsil ettiğini düşünür ve pratik bu bağlamda dönemseldir. Belirleyici olan pratiği inşa eden öznelliklerdir. Böylelikle öznelleşmenin, Aydınlanmacı geleneğin savunduğu bireyselleşme ve radikal Aydınlanmacı olarak adlandırılan geleneğin toplumsallaşma iddialarının aksine, toplumsal formasyonun ürünü olduğunu açıklar. Bu bağlamda birey veya toplumla kavranmadığı gibi özneye olumlu veya olumsuz bir anlam yüklenmez; tarih açıklayıcı değil, açıklanan şeylerden bir şey olduğu için değer bildiremez. Değer bildiren özne tasarımı Foucault’nun homojen tarihi kabul etmesi anlamına gelirdi. Oysa Foucault tarihçiliğin gerektirdiği homojenleştirme ustalığının aksine “yapı”yı homojenlikler arası geçişleri yani heterojen “oluş”u göstererek ortadan kaldırır. Bu yordamla hukukun bittiği yerde, hukukun sınırları dışında da hukukun rolünü tanımlayıp sorgulayabilir. Örneğin, psikolojik hastalıklar listesinin tarihsel durum sonucunda psi-

kolojiye bırakılan alandaki kategorileştirmeler olduğunu ortaya koyarken, nesnel olduğu sürece muteber olabilecek disiplinin pozitifliğinin ilerlemenin değil, tarihsel durumun yeni insana yüklediği rollerin sonucu olduğunu gösterir.

İndirgemeci bir yorumla Annales Okulu'nun karşısına konumlandırırsak da, bildiğimiz gibi Foucault ona yakıştırılan post-yapısalcı, Marksist gibi nitelendirmelerini kabul etmemiş, kendini yalnızca arşivci olarak tanımlamıştır. Başlangıç, temel/ana madde gibi anlamlara sahip *arkhe* kökünden türeyen Foucault'nun arşiv vurgusu metodolojisini açıklar. "Arşiv tarih değildir, iki unsurun, görünürlük ve söylenebilirliğin, koşullarının belirlenmesidir (Deleuze, 2019a, s. 45)." Foucault şeylerin dönüşümünü, değişimini ve disipline oluşunu (Foucaultcu bakış açısıyla disiplini oluşturuşunu) açıklamak için arkeolojiyi kullanır. Arkeoloji katmanlar arası geçişin devam etmesiyle hayatiyet kazanan bir disiplindir. Her yeni katman geçmişe doğru götürür ve yerin bilgisini değiştirir. Eğer yeni bir katman bulunamazsa arkeologun o "yer"deki işi sona erer. Arkeolog yeni katmanlara ulaşırken yer hakkında bilgisi değişir ve böylece çalıştığı yer de değişmiş olur. Bir yandan da yeri sabittir -çalıştığı tarihsel konunun başlığı- fakat yerin bilgisi her derine inişle değişir ve bilgi yeni bir katman tamamen bulunduğu kanaat getirilene dek geçerliliğini koruyabilir. Diğer bir ifadeyle arkeoloji geçmişin değil şimdinin kazısını yapar. Bu haliyle konu/şeyler, tarihsel olarak devamlılık arz eden şeyler olarak anlaşılamaz çünkü her kazma eylemi öncelikle şimdiyi değiştirmektedir ve ne büyük harfle yazılan tarih ne de onun varabileceği bir sabit bu bağlamda mevcuttur.

Foucault için görülebilen ve ifade edilebilen her şey bilgidir ve öncesi olmadığı gibi sonrasızdır. Perdenin arkası gibi şeyler yoktur; zeminin kendisi bilgidir. Tarihsel formasyon anlamına gelen ve dönemlerin nasıl farklılaştığını açıklayan "katman"ın üzerinde birçok eşik vardır. Katmandaki eşiklerden biri epistemolojidir ve bilimsellik eşiğinden sonra biçimselleşme eşiğine varılır fakat bilginin bilim olarak kristalleştiği anlamına gelmez. Aynı anda bu katmanda hukukileşme, siyasileşme gibi başka eşikler de bulunur (Deleuze, 2019b, s. 64). Bu eşiklerin toplamı, ki arkeoloji en çok bu aşamda kendini gösterir, gerçeği tarihselli-

ğiyle ortaya çıkarır. Bilginin bilimselleşme eşiğinde, 19. yüzyılın ilk yarısında gündemde olan biyoloji, iktisat ve dil-incelemelerinin hazırladığı ortama 19. yüzyılın ikinci yarısında psikoloji, sosyoloji ve edebiyatın yerleştiğini; bu bilimlerin ve öncüllerinin, sırayla, işlev-ölçüt, çatışma-kural, anlam-sistem yöntemlerini kullandıklarını biyoloji, iktisat ve dil-incelemelerinin birincilere -işlev, çatışma ve anlama- öncelik verdiğini yeni bilimlerin yani psikoloji, sosyoloji ve edebiyatın ise ikincilere -ölçüt, kural ve sisteme- yöneldiğini öne sürer (Foucault, 2013, s. 497-503). Her ne kadar konularını seçmiş olsalar da birbirlerinin konularını dışlamaz hatta çoğu zaman birlikte çalışırlar fakat son kertede her bilim ana konusu dışındaki epistemolojilere ikincil rol verir. Yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan bu üç çift insanın bilgisini temsil ederek ölçüt, kural, sistem yordamıyla açıklamaya çalışır. İnsan bilimleri temsille açıklanabilirlik kazanırken hem amprik bilimlere hem de modern felsefeye aykırıdır fakat bu, onları klasiklere de yaklaştırmamaktır, çünkü klasiklerdeki gibi verili olanı değil bilimsel olarak temsil edilebileni incelemektedirler (Foucault, 2013, s. 506-507). Bu noktada yaşam, emek ve dil insanın pozitifliğini temsil etmekte ve incelenecek alanın sınırlarını belirlemektedir.

Foucault'nun sıklıkla başvurduğu tablo yorumlaması -yöntem dayatmayan- yönteminin anlaşılmasında önemlidir. Foucault görülen ve dile getirilen arasındaki farktan, görünmeyenin, gözden kaçanın, o tuvaldeki yeniliğin, ressamın konumunun ne olduğuna dek betimler. Betimlemek Foucault için kullanılabilir en yerinde nitelendirmelerdendir. Foucault bilgiyi, iktidarı ve onları dönüştüren, disiplinleştiren tarihselliği betimler. Gözden kaçanın ve daha önce tabloya dâhil olmayanın ya da daha önce tablonun çeperinde yer alanın ya da yeniden oluşanın ya da gözden kaçması için konumlandırılmış olanın ne olduğunu betimler. Bir resme bakarken ressamın neden modern olarak anılması gerektiğini, ışığı kullanım tarzıyla tekrar yorumlar. Aynı şekilde ele aldığı konuda onun üzerine düşen yeni ışığı, yeni açığı ve görünenin artık neden yeni olarak adlandırılması gerektiğini detaylarıyla ortaya koyar. Örneğin *Cinselliğin Tarihi*'nde iktidarın biyolojik bir iktidar oluşunun modern döneme ait olduğunu anlatırken, geçmişte olduğu gibi günümüzde de hazların

varlığını koruduğunu, yeni olanın ise hazzın bilgisi olduğunu edebiyatın seyri üzerinden gösterir. Mühim olan haz olarak adlandırılır, der, oysa mühim olan haz üzerine konuşmaktır artık; bu bağlamdaki haz modernliğe ait ve yeni bir şeydir, yeni iktidar alanında araçsallaşmıştır. Haz kendi bilgisi olarak geçerlilik kazanırken, nesne olmasıyla biliminin yapılmasına imkân hazırlar. Bilgi, disiplin ve iktidar birbirlerini üretirken -ilk bakışta bir tezat olarak son aşamada homojen steril bir bilim hüviyetine bürünürken- bilgiye nasıl ulaşılabileceği toplum-bilimin kurucularından bildiğimiz gibi bilimden yola çıkarak cevaplanır. Oysa Foucault bu homojenliğin, sözceler ve görünümlemlerle katmanlaşmanın ürünü olduğunu açıklayarak modernleşme anlatısını bozar ve ilerlemenin değil, dönemselliğin bilimi şekillendirdiğini öne sürer. (Bu nedenle “Aydınlanmacı”lar için Foucault büyük bir düşmandır.) İnsan bilimlerinin neden 19. yüzyılda gökten yağarcasına disiplinleştirdiğini, “tarih insanlığı bu noktaya getirdi” indirgemeciliğine ve disiplinci bağnazlığa mahal vermeden açıklamak istiyorsak, bilimin konusu olan insanın nasıl bir şey olduğunu değerlendiren jenealojiye ve farklılaşmayı serimleyen arkeolojiye danışmamız bilimlerin kurucuları tarafından ilan edilen epistemik kümeler değil, bilimselleşme olarak okunmasına ve toplumun nesneleşme sürecini açıklamamızda hayatidir.

Foucault’nun tarihi yorumu tarihçi perspektifinin oluşumunu açıklarken onu referans gösteren sosyal bilimlerin oluşum sürecini de açıklığa kavuşturur. Kavramlar sabit değildir, her tarihsel durumda yeniden şekillenir, kesin mutlak tanımlar ortaya atmaz. Bilim örneğinde, insan bilimlerinin 18. yüzyılda var olmadığını çünkü o dönemde henüz insanın var olmadığını öne sürer:

Hiçbir felsefe, hiçbir siyasal veya ahlâki tercih, hiçbir ampirik bilim, insan bedenine yönelik hiçbir gözlem, hiçbir duyu veya tutku çözümlemesi, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda hiçbir zaman insan gibi bir şeye rastlamamıştır; çünkü bu sıralarda insan var olmamaktaydı (tıpkı hayat, dil ve emeğin de olmadıkları gibi); ve insanbilimleri ancak, bazı baskıcı rasyonalizmlerin, çözülmemiş bazı bilimsel sorunların, bazı pratik çıkarların etkisiyle, insan bilimsel nesnelerin cephesine geçirilmesine [tatlılıkla veya zorla ve az veya çok başarıyla] karar verildiğinde ortaya çıkmışlardır; insan bilimleri, insanın kendini Batı kültürünün içinde, hem düşülmesi gereken hem de bilinecek şey olarak oluşturduğu gün ortaya çıkmışlarıdır (Foucault, 2013, s. 480).

İnsan bilimlerinin nesnesi olarak insanın sadece bugün var olduğunu kavrayabilmemiz için öncelikle tarihi modernleşme anlatısından çıkarıp, tarihselliğin ne olduğunu tartışmalıyız. Anakronizm hatasını bilinçli ya da bilinçsiz sürdüren yazar ve tarihçilerin “maceraperest Batılı”, “vahşi Moğol”, “yamyam Afrikalı” gibi klişeleri bu durumu somutlaştıran örneklerdendir. Eleştirel bakış açısı geliştiremeyen tarihçinin işi, konusu mikro olsa da, paradigmasının sunduğu formel çerçevede kronik inşa etmektir, bu anlatılarda sonucun tekleştirilmesi, tünelin aynı yere çıkması gerekmektedir. Anlaşılır kılmak için Annales’la karşılaştırsak da, Foucault’nun tarih yazımı eleştirisi yapmadığını belirtmeliyiz. Kavramların dönemsellliğini, içeriğinin sürekli değiştiğini ve rasyonalizmin iddia ettiği gibi bir gelişmenin ürünü olmadıklarını öne sürer. Bilginin ve şeyin tarihte nasıl ilişkili kurduğunu, bilginin şeyden nasıl ayrıldığını, ayrılırken iktidarlarla nasıl görünür olduğunu, temsil-gerçek-bilinç ilişkisini, simge-imge farkının oluşumu gibi birçok düşünsel dönüşümün, farklılaşmanın doğumuna odaklanır. Böylelikle katmanlar arasındaki farkların görünür olmasını hedefler. Farkları şeylerin değişen konumlarıyla açıklar. Böylelikle bilimin kurulan bir şey olmadığını, onun kurulması için belli başlı modern toplumsal şartların gerekli olduğunu fakat bunun da ötesinde bilimin formasyonunda bilginin neliğinin tayin edici olduğunu söyler. Şeyler değişirken kelimeler de eski konumlarında değildir. Episteme ile döneminin egemen düşünce biçiminin geri çekilişini açıklar ve insan bilimlerinin şekillendiğini iddia eder (Foucault, 2013, s. 488). İnsan bilimleri bilginin şekillenmesinin sonucudur ve bu bilimler matematikten farklılığını ortaya koyarken özgül ağırlığını bilinç-temsil arasındaki işlevselliğiyle kazanır. Foucault’nun terim olarak “episteme”yi seçmesi önemlidir; “kurucu babalar” vurgusunun varsaydığı epistemoloji böylelikle bilim için kurucu değil, sonucun görünür olup, isimlendirildiği andır.

Foucault, 19. yüzyılda doğa bilimlerinin şeylerin evrimsel tarihini ortaya koymasıyla insanı tarihsizleştirdiğini söyler. Bu dönemde tarih artık insanın değil, şeylerin tarihsellikleri toplamıdır. Şeylerin tarihselliği inşa edilirken insan tarihin merkezinden uzaklaştırılmış, bir nevi tarihsizleşmiştir. Doğanın özerkleşmesiyle ortaya çıkan yeni tarih anlayışı toplumsal olayların da

etkisiyle, mekâna dağılan doğrusal zaman çizgisinden çıkmıştır. İnsanın etrafındaki şeyleri insana bağımlı olarak açıklayan klasik tarih yaklaşımı 19. yüzyılda geçerliliğini kaybetmiştir (Foucault, 2013, s. 511-513). Öte yandan, doğanın teknik ile eşitlenmesi sonucunda ortaya çıkan bu tarih anlayışında, insanın merkezde olmaması doğanın merkeze alındığı yahut insanın doğanın içinde değerlendirildiği anlamına gelmez. Aksine, doğa bilimlerinin nesnelerini kavradığı gibi insan bilimleri de insanın pozitifliğini ortaya koymak için yaşam, emek ve dilin tarihselliğini yazarak insana tarihselliğini şeyleştirerek geri kazandırır. Bir şeyin tarihi şeyleştiği ölçüde ve şeylerin tarihselliğiyle ilişki içinde olduğu sürece geçerlidir; tarihin merkezinde olan nesnelerdir. İnsanın tarihini geri kazanması için pozitifliğinden -kabaca doğada ve doğa bilimlerinin konuları arasında olmayan özelliklerinden hareket ederek kendisinin nesneleştirilmesi gerekmektedir. 19. yüzyıl öncesinde başlangıcı insan olan ve insanın çevresindekiyle katmanlaşan tarih, yeni bağlamında hem tarih-ler olarak ortaya çıkarken merkez-ler yaratmış hem de metod olarak ilk merkezlerin doğa bilimlerinde geçerlilik kazanmasını takip ettiği için klasik açıklayıcılık rolü yerine, nesneleştirme mekanizması olarak işlevsellik kazanmıştır.

İnsan tarihte ilk kez şeylerle aynı statüdedir ve inceleme nesnesi olduğunu kanıtlayabilmesi için insanın tarihi yerine insanın pozitifliğinin tarihini yapmak durumundadır. Klasik dönemdeki gibi sonsuzluğun içinde ve canlılar arasında merkezde veya 17. yüzyıl felsefesindeki gibi sonlu bir sonsuzluğun içinde özne-nesne ilişkisinde kendini doğanın karşısına konumlandırmamaktadır. Bu durumda doğa bilimlerinin nesnelerde keşfettiği tarihselliği insan bilimleri insanın nesneleştirilmesiyle aramaktadır. Özerk doğanın tarihi yazıldıktan sonra insanın tarihi artık nesneleşme süreci olarak şeylerle ilişkilerinin toplamıdır. Böylelikle hem insanı açıklamaya hem de bağımsız bilim olmaya çalışan psikoloji, sosyoloji ve edebiyatın epistemolojisi ortaya çıkar. Bu bilimlerin araştırdıkları yaşam, emek, dil gibi insanın yeni pozitiflikleri bilimin değil, disiplinleşmenin sonucudur. Durkheim ve Tarde'ın insana özgü olanı toplumsal değerler kavramsallaştırmalarında bulduğunu hatırlarsak, insanın pozitifliğiyle hedeflenen, bu yeni bilimin ana nesnesinin pozitifliğini

ortaya koyabilmektir. Şeyleştirmeyle disiplin hüviyeti kazanır. Toplum-bilimin hem doğa bilimleri hem de diğer insan bilimleriyle karşısında özerk olabilmesi için konusunun kendine özgü bir tarihe sahip olması yeterli değildir. Topluma ve onu araştırarak bilime pozitiflik bahşeden değerlerin -emek, din gibi yeni bilgilerin- diğer şeylerle ilişkisinde özgül ağırlığını ortaya koyması ve tarihselleştirilmesidir. Durkheim'ın büyük harfli toplumu gibi makro ya da Tarde'ın monadı gibi metafiziksel bir mikronun ortaklığı, toplumun pozitifliğini tarihselleştirebilmeleridir. Diğer bir ifadeyle, taban tabana duran iki epistemolojinin sosyolojiyi temsil edebilmesinin nedeni disiplinleşme sürecinde insanın pozitifliğini homojenliğe varacak bir anlatıyla sunabilmeleridir. Bir anlamda tarihin yeni biçimi disiplinin sınırlarını disiplinden önce belirlemiştir. Bu sınırların içindeki şeylerin tarihselleştirilmesi ve insana özgü olsa dahi diğer şeylerle aynı konumda tartışılması, malzeme ve metot farklılığına rağmen, disiplinin iktidar alanı olarak görünür olduğu anlamına gelir, disiplinin kurucuları tarafından kurulduğu değil. Foucault'nun disiplini, kurucuların ilan ettiği gibi bilginin sınırlandırılması değil, bilgiyle sınırlandırılan alanda ortaya çıkan bilimselleşme eşliğindeki söylem birliğidir.

Foucault'nun bilgiye paralel geliştirdiği kavram iktidardır. Bilgi zemin olduğu için her yeredir ve iktidar bilgiye içkindir ama iktidar bilgiyi araçsallaştırmasıyla aşar (Deleuze, 2019a, s. 109). Hem küçük harfle yazılır hem de kilit bir role sahiptir:

İktidar her yeredir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yeredir. İktidar sürekli, tekrara dayalı, cansız, kendi kendini yeniden üreten her şeyle, tüm bu hareketliliklerden yola çıkarak beliren, bunların her birini destek alan ve geri dönerek onları sabitleştirmeye çalışan genel bir sonuçtur (Foucault, 2018, s. 69).

Küçük harfle yazılan iktidar, kurumlarda görünür olan bilindik bağlamdan farklıdır. Örneğin iktidara direnmenin de iktidara dâhil olduğunu iddia eder (Foucault, 2018, s. 71):

O halde iktidar ne yapıyor? Çok daha derin ve kuşkusuz bastırmadan çok daha korkunç bir şey yapıyor, şekillendiriyor, oluşturuyor; susturmuyor, daha kötüsünü yapıyor: Konuşturuyor. Disipline ediyor, normalleştiriyor... Eylemde bulunmayı engellemez, eyleme geçirir (Deleuze, 2019a, s. 78).

Foucault'da iktidar pratik, bilgi ise düzenleme olarak kavranır. İktidarla bilgi arasında nitelik farkı vardır. İktidar kuvvetler ilişkisi olarak formlara sahip değildir, bilgi ise bahsettiğimiz iki temel forma sahiptir. Bilgi katmanlarla, segmentlerle; iktidar ise diyagramlarla okunur. Öte yandan, farklı niteliklerinin varlığı birbirlerinden bağımsız olduklarına anlamına gelmez, iktidar uygulanabilirlik kazandığı mikro-kuvvetler boyutunda bilgiyle ilişkisini yeni bir boyutta kurar; bu, iktidarın bilginin formlarına indirgendiği anlamına da gelmez. 19. yüzyılda insan bilimleri olarak ortaya çıkarken, bilginin katmanlaşmalarını gösteren iktidarlardır. Bilgi ile iktidar bilimselleşme süreçlerini gerçekleştirmişlerdir. Örneğin psikoloji disiplinleşirken hapishaneden çıkmamıştır fakat hapishaneyi temellendiren iktidar ilişkilerini varsaymıştır (Deleuze, 2019b, s. 83-85). Diğer bir ifadeyle bilimlerin kurucuların tarihin getirdikleri olarak varsaydığı zorunluluktan değil, bilginin katmanlarını kavranabilir kılan iktidar ilişkisiyle özerkliğini ilan etmiştir.

İktidar ile bilgi arasında bir öncelik varsa Foucault bunu iktidara verir. Çünkü görünür ve okunur formlarıyla bilginin değil, kuvvetlerin toplamı olarak iktidarın dönemsel düşüncenin nihai karakterini oluşturduğunu düşünür. Örneğin klasik dönemde kuvvetler bileşkesi tanrının varlığını onaylayacak şekilde toplanırken ve insan sonsuzluklar içinde fragman olarak kavranırken, modern dönemde kuvvetler insanın sonluluğunu gösterecek şekilde toplanır ve bunlar insanın pozitifliğini ortaya koyan yaşam, emek ve dildir. Deleuze'ün (2019b, s. 96-97) yorumuyla, Foucault Nietzsche'yi takip eder, enformasyon olarak insanın ortaya çıkmasıyla tanrının ölümünün yanına insanın ölümünü ekler.

Son olarak, disiplinlerin ilerlemeci tarih anlayışıyla ve aklın özerkliğiyle temellendirdikleri evrensellik iddiasını Foucault'nun Kant okuması üzerinden değerlendirecek disiplinleşme sürecinin felsefi kökenlerini anlamaya çalışacağız. Foucault, günümüz Aydınlanmacılarının hedefinde olsa da, Deleuze'ün defalarca gösterdiği gibi, Kant'la tartışma içindedir. Bu tartışmaların en açık olanı Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" makalesine yazdığı, aynı başlıkları taşıyan iki metindir. Kant "Aydınlanma Nedir?"de bilinçli bir şekilde tarih ve düşüncenin kesişiminde çalıştığı için Foucault'nun dikkatini çeker. Kant'ın neden mo-

dern olduğunu soruşturur. Ona göre Kant felsefi soruşturmalarını, eleştirilerini modernliğe reflektif yaklaşarak biçimlendirdiği için modernliğin düşünsel karşılığını metinlerinde vermektedir.

Foucault'ya göre Kant "şimdi"nin ne olduğunu sorarak, şimdiyi felsefenin bir olayı yaparak Aydınlanma'nın ayırt edici özelliğini ortaya koyar. Foucault'ya göre şimdinin ne olduğusu sorusu, alışlageldik eski-yeni, gelenek-modern kalıplarının dışındadır ve yanıtı, gelenekler veya doktrinlerde değil, kültürel bütünlüğe cevap vermesinde arar (Foucault, 2016b, s. 164-165). Bir anlamda şimdi tarihsel "biz"i yaratır. Şimdiki zamanın karşılaştırmaya tutulmadan anlaşılması modern felsefenin ayırt edici özelliğidir. Böylelikle, şimdiki zaman kelimesinden gelen (modus-modern) modernlik düşünsel karşılığını 18. yüzyılın sonunda Kant ile bulduğu için Kant bir dönüm noktasıdır, tıpkı, daha önce açıkladığımız, uygulanabilir toplumsal ahlâk olarak doğal hukukun Kant'la birlikte geçerliliğini yitirmesi gibi. Öte yandan modernliğin şimdi vurgusu yeni bir soruyu peşinden getirir: Teleoloji ve ona yaslanan ilerleme anlatısı nasıl mümkün olacaktır? Kant'ın bu soruyu cevaplamak için ilerlemenin olup olmamasına bakar. İlerlemenin varlığını ispat edecek şey ise üzerinde hatırlatıcı, kanıtlayıcı ve geleceği belirleyici işaretlerini taşıyan bir olaydır ve tabii olarak bu "Devrim"dir (Foucault, 2016b, s. 169). "Devrimin varlığı akıldan asla çıkarılamayacak sürekli bir potansiyel güce işaret etmektedir: Gelecekteki tarih açısından, devrim ilerlemenin güvencesidir (Foucault, 2016b, s. 171)." Diğer bir ifadeyle, devrim yarattığı güçle, kahramanlık hikayeleriyle yani yaşanmış şeylerle değil, geleceği bugün belirlemesiyle -anayasal sözleşme gibi- Kant'ın sorusunu yanıtlar. Belirleyici olan kahramanın kendisi "şimdi"dir.

Kabul edilme korkusunu üreten metotlara başvurmadıkları ve düşünsel alanın paradigmaları dışından seslenebildikleri için sanatçılar düşünsel konularda dönemlerinin karakteristiğini sergilemede bilim insanlarına göre daha doğrudandır. Bu nedenle zamanın bozulması gibi mecazın ötesine geçen iddiaları düşünürlerden çok sanatçılardan duyarız. Nietzsche'nin Wagner üzerinden dönemini anlamaya çalışması gibi Foucault da ikinci "Aydınlanma Nedir?" makalesinden Baudelaire üzerinden modernliği anlamaya çalışır. Kant'ın akli özel ve kamusal olarak

ikiye bölerken, kamusal kullanımının insanı evrensele taşıdığını belirten Foucault, modernliğin yaslandığı evrenselliğin meşruiyetinin ne olduğu açıklamak için Baudelaire'e başvurmuştur. Şimdiki zamanla kurduğu ilişkiyle modernlik bilincinin 19. yüzyılda en keskin örneklerinden olan Baudelaire'den Foucault (2016b, s. 181-184) şu temaları çıkarır: Modernlik şimdiki kahramanlaştırırken eleştirel olmayı gerektirir, flânörün aksine modern insan geçiciliğin karşısında durur, zamanın hızının farkında olduğu için akışa kapılmayı reddeder, daha önemlisi öznenin özerkliğinin siyasi değil, sanatla gerçekleşebileceğini öne sürer. Kant'ın kamusal alanda özgür olabilir olarak konumlandığı akıl Baudelaire'de sanat yordamıyla özgür olabilir. Bir anlamda, aklın ve öznenin özerkliğinin farkında olunduğu fakat bunun hangi alanda gerçekleşeceği tartışma konusudur.

Foucault, Baudelaire'le modernliği özetlediğini iddia etmez, insanın özerk bir özne olarak yakaladığı imkânı açıkladığı için Baudelaire'i değerli bulur; Aydınlanma öncesinde doktrinlerle tesis edilen insanın varlık nedeninin yerine artık eleştiri, eleştirel akıl geçmiştir. Öte yandan, Foucault (2016b, s. 189) Aydınlanma'nın sistematikliği icat ettiğine ve insanın şeyler üzerinde, başkalarıyla eylemleri ve kendisiyle ilişkisinde, bilgi, iktidar ve etik ilişkileri yarattığına dikkat çeker ve uyarır: "başka bir toplum, başka bir düşünme tarzı, başka bir kültür ve başka bir dünya görüşü için bütüncül programlar ortaya koymak amacıyla güncel sistemden kurtulma iddiası, bizi en tehlikeli geleneklere geri götürmekten başka bir sonuç vermemiştir." Günümüzde karikatür olarak varlığını sürdürse de Comte'un pozitivizm için mabed, papaz yetiştirme tekliflerinin bu uyarıyla nasıl anlam kazandığı biliyoruz. Disiplinler Aydınlanma'nın karakterlerinden özerk akıl ve özne tasarımlarını kendi özerkleşme süreçlerinde kullanırken, bir taraftan insanın pozitifliği aracılığıyla geleneksel insanın kaybettiği konumu geri vermeyi teklif ederek karşı-Aydınlanmacı nosyana sahiptir, fakat diğer taraftan gelenekten kurtulma adına kendi geleneklerini ve dogmalarını, doktrinlerini üretir. Bu bağlamda toplum, ruh, sağlık gibi konuların disiplinlerin yarattığı heyulalar olduğunu söyleyebiliriz.

Foucault insanın 19. yüzyılda kavranabilir olduğunu, çünkü doğa bilimlerinin tarihi insansız bir şekilde yazabildiğini iddia

eder. Özne gibi nesnelerin de özerk kabul edildiği modern düşüncede şeylerin insansız var olabilmesi ve kendi tarihlerine sahip olması -günümüz yapay zekâ tartışmalarında zirve yapmıştır- insanın da artık şeyler olarak kavranmasını teklif eder. Bilginin bilimin ürettiği değil, aksine bilimi üreten şey olduğunu açıklarken, onun kurumsallaşmasının iktidar ilişkileriyle ortaya çıktığını öne sürer. Bilim, insanın bilimsel açıklanmasında başvuru nesneleştirme metodunun büyük harfle yazılan buluşu değildir, disiplinlerin tarihselliğinin ürünüdür. Disiplinlerin bütüncüllük iddialarını pratikten hareketle düşünsel alana taşıdıklarını detaylarıyla ortaya koyan Foucault, konumuz açısından şu önemli gerçeği ortaya koyar: düşünce -özerk nesne ve özne tasarımlarıyla temellendirildikten sonra temsil ilişkisinin ötesine geçen düşünce- disiplinin sınırları içinde pratikle başlayıp bilginin bilim olarak kurumsallaşması yani başka bir paratik alan arasına sıkışmıştır, bu bağlamda düşünce hem teoriadan uzaktadır hem de bir tezat olarak Aristoteles'ten hatırladığımız phronesis iddiasına sahiptir; uygulanabilirliği kadar meşruiyetini koruyabilir: düşünsel ve kurumsal alanlarda teori ve pratik ayrı şeyler olarak bütüncüllük iddiasını sürdürür ve daha vahimi tarihten bildiğimiz gibi günümüz insan ve toplum bilimlerinin bir sonraki hâkim paradigmada sözde-bilim olmamaları için hiçbir neden yoktur. Newton fiziğiyle şekillenen doğa bilimlerini Kartezyen düalizmle telif eden sosyal bilimlerin kuantum fiziğiyle birlikte akıbetinin ne olacağı hâlâ büyük bir soru işaretidir. Pozitivist olmayan natüralist girişimler, eleştirel realizm gibi teklifler doğasız insan bilimlerinin müstakbel sorunlarına karşı ortaya atılan önlemler olarak okunabilir. Artık adı dahi duyulmayan doğanın kendisidir, çünkü doğa disiplinleşme sürecinde, doğa bilimlerinin alanına terk edildiği için insan bilimlerinde bütüncüllük iddiasında ölçü birimi olarak vardır; ritüellerin, üretim biçimlerinin açıklanmasında aracıdır. Doğa bilimleri ne kadar insansızlaşmışsa, insan bilimleri de o kadar doğasızlaşır. Bu bağlamda insani şeylerin pozitifliğini ve tarihselliğini varsayan insan-merkezcilik disiplinin hayatıyeti için zorunlu öncül olur. İnsan bilimleri kaçınılmaz bir şekilde tekniğin sonuçlarını yorumlamakla görevlidir. Teori bütüncül olma iddiasında pratiği dışlamak zorundadır, bir anlamda teorik olarak bütüncüldür. İnsan bilimleri insanın pra-

tikte varlığını sürdürdüğü ekolojiyi doğa bilimlerinin alanına terk ederek kendini sosyal teori, toplumun ve siyasetin teorisi olarak praksisten soyutlanmıştır. Toplum düşüncesi bu haliyle ne klasik dönemdeki gibi “olmalı” tasarımı ne erken modern dönemdeki olan-olmalı uzlaşmasıdır, kendinden normatif olma iddiasını kaybetmiştir, normun açıklayıcısı konumundadır. Bir anlamda düşüncenin “olmalı” ile ilişkisini ideolojiye terk ederek akademinin steril alanına çekilmiştir.

5. EKOLOJİ İLE TOPLUMU DÜŞÜNMEK

5.1. Ekolojik Düşünce

Mevsim normallerinin değişmesi, her yıl yeniden kaydedilen en yüksek sıcaklık dereceleri, büyük şehirlerin kaç günlük suyunun kaldığı, enerji tesisleri kaynaklı hastalıklar, İsveçli bir çocuğun dünyayı ayağa kaldıran direnişi, HES ve termik santral protestoları, sürdürülebilir kalkınma, nükleer enerji ve sızıntılar, kentleşme ve orman yangınları, hava kirliliği rekorları, kuraklık ve çölleşme, sera gazı salımı, Kyoto Protokolü, Paris Anlaşması, bir itham olarak Gezici ve çevre sorunlarını imleyen daha birçok ifade günlük yaşantımızın artık sıradanları arasında. Samimiyeti tartışmalı da olsa yeşil politikalar partilerin seçim programlarının vazgeçilmezlerinden oldu. Radyodan, gazeteden, televizyondan, internetten, okuldan; kısaca bilgiye ulaştığımız her mecradan kıyamet senaryoları yükseliyor. Oxford Sözlüğü “iklim acil durumu”nu 2019 yılının kelimesi seçildi. Bir proje tartışılırken çevresel etkisi artık bir formalite değil, belirleyicisi olarak gündeme geliyor. Hukuk, siyaset, ekonomi gibi yakın geçmişin öncelikli uzmanlık alanları günümüzde çevresel durumla gerekçelendirildiği ölçüde anlamlı bulunuyor.

Çevre anlayışını kökten dönüştüren bilginin bu hızla dolaşıma girmesi yoğun bir bilinçlenme veya kitlesel bir hareketle gerçekleşmedi. Sorunların kontrol edilemediği fark edildikçe ekolojinin eğilip bükülemediği, tercih değil, zorunluluk olduğu kavrandı. Kapitalist toplumun sağlamasını yapan düşünce örüntüleri, 19. yüzyıl toplum bilimcilerin motivasyonlarını hatırlatırcasına tartışılmakta. Özerk, insan-merkezci ve disiplin olarak kurumsallaşmış toplum bilgisinin, felaketlerle görünür olan ekolojik gerçekliğe cevap veremediğini her gün daha yakından idrak ediyoruz.

İdeolojilerden disiplinlere insanlığın ortak mirası olarak nitelendirebileceğimiz bilgi sistemleri, ekolojik gerçekliği kavrayabilmek için 20. yüzyılda iki “çare” ile güncellendi. İlki genetik mühendisliği, sosyo-biyoloji, sinir-bilim gibi yeni disiplinlerdir. Bu çare modernleşmenin ruhunu uygun bir şekilde, kültürün ve bilimin artık doğanın sınırlarına girdiğini, klonlamadan yedek organ üretimine gerçekleştirdiği deneylerle kanıtlar. Bu yaklaşım ekolojiyi Antroposen dönemiyle değerlendirir. İnsanın dünyayı yalnızca kültürel değil, jeolojik olarak da şekillendirdiğini öne sürer; kültürel-bilimsel gelişmeler en sonunda yerküreyi de insan çağına sokmuştur. Diğer bir ifadeyle, insan daha önce görülmemiş bir şekilde dünyanın tam hâkimi olmuştur. Her gün duyduğumuz felaket haberleri bu argümanı doğrular: insan doğayı geri dönülemeyecek biçimde etkilemektedir. Mühim olan doğayı bozmadan kültürel-bilimsel gelişmenin devamlılığıdır. Diğer “çare” ekolojik düşüncedir, insan-merkezciliği tartışır ve kimi yaklaşımlarıyla doğanın yüceltilmesine ve insan karşıtlığına dahi varır; bu haliyle hem bilimsel olarak yanlışlanabilir hem de teknik gelişmeleri olumsuzlamasıyla anakronik bir düşünce biçimidir. Bu nedenlerle insan-merkezci disiplinleşmenin doğru olduğunu savunabiliriz fakat kritik olan, insan-merkezci sürecin insan-biçimciliğin sonucu olduğu gerçeğidir; bu bağlamda doğa, korunması, barışılması ve son kertede yönetilmesi, işletilmesi gerekli yer olarak yorumlanır. Bu, önlenemez çevresel felaketlere rağmen doğanın insanın kontrolünde olduğu konforunu yeniden tesis eder. İronik olarak, çevre sorunları olarak tartışılan gelişmeler de bu yaklaşımın ürünüdür. Bu nedenle iç tutarlılığının yanında birbiriyle çelişen ekolojik düşünce yaklaşımlarının insan-merkezcilik eleştirisini, bilimsel gerçekliği reddetmeden, değerlendirmeye çalışacağız. Çünkü ekoloji, disiplinci perspektiflerin iddia ettiği gibi yalnızca biyolojik değildir, toplumsal olanı da kapsamaktadır.

Ekolojik düşünce mevcut doğa-toplum yönetimlerinin yanlış olduğunu öne sürerek, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra bütüncül dünya görüşleri inşa etmeye başladı. Biyolojik ve toplumsal gerçekliği anlamayı hedefleyen ekolojik düşünce, epistemolojik teklifleriyle disiplin hüviyeti kazanmaya çalışmış; bilimsel etkinlikler, dersler, enstitüler ile kurumsallaşma

sağlamış; eylemleriyle uygulanabilirlik teklif ederek ideolojik işlevsellik kazanmıştır. Faşist ekolojik düşünce, derin ekoloji, spritüel ekoloji, ekoilkelcilik, yeşil kapitalizm, ekofeminizm, ekososyalizm, toplumsal ekoloji akla ilke gelen ekolojik düşünce yaklaşımlarıdır. Her biri ekolojiyi dünya görüşü olarak ele alır ve “son kertede” bir “ideoloji” ile bağdaştırır. Birbirine zıt görüşlerin ekolojiyi kurucu unsur olarak değerlendirmesi, zeminin -ekolojinin- kaçınılmazlığına dair mutabakata işaret eder. Ayrıca belirtmemiz gerekir ki, kimi yazarlar özgürleştirici ekolojist düşünceyi ayrı veya kapsayıcı bir başlık olarak değerlendirse de, istisnalar dışında -Hitler’in ekolojik iddiası gibi politik araçlar gibi- ekolojik yaklaşımlar ve onların ekofelsefeleri, doğanın ve insanın sömürsünü birlikte değerlendirirken ve insanın özgürlüğünü çevrenin durumundan ayrı değerlendirmede için, çoğu zaman doğrudan ifade edilmese de, anti-kolonyalisttir. Benzer bir durum post-kolonyal anlatıda bulunur; doğa, çevre, ekoloji belki öncelikli konu değildir ama çevrenin nesneleştirilmesiyle kolonyalizm eşzamanlılığı kabul edilir.

Bu bölümde önde gelen dört ekolojik yaklaşımı -derin ekoloji, ekofeminizm, ekososyalizm ve toplumsal ekoloji- anlamaya çalışacağız. Ayrıca belirtmeliyiz ki, toplumsal ekoloji diğerlerine göre daha çok tartışılacaktır. Diğer yaklaşımlar “son kertede” mistisizm, feminizm ve sosyalizme göre şekil kazanma potansiyeline sahipken, toplumsal ekoloji antropolojik verileri Marksist ve anarşist düşünceler ile eleştirel bir şekilde değerlendirir ve herhangi bir ideolojinin sağlamasını yapan teleolojik bir okuma teklif etmez.

5.2. Derin Ekoloji

1970’lerden itibaren çevre tartışmalarının başlıca aktörlerinden olan derin ekoloji kendini “derin” ilan ederken, diğer ekolojik yaklaşımları insan-merkezci olmakla suçlar ve sığ olarak nitelendirir. Biyo-merkezci derin ekoloji, yaşanan ekolojik krizlerin “doğaya dönüş” ile çözülebileceğini savunur. Diğer yaklaşımları çevre sorunlarını geçici bir şekilde çözmeye çalışmakla itham ederken, sorunların mevcut toplumsal durumun terk edilme-

siyle çözülebileceğini düşünür. Toplumsal durumun dönüşmesi için teklifte bulunmaz, reformist, revizyonist veya devrimci değil, köktencidir. Bunun yanında düşünsel bir uğraştan çok davranışları yönlendirme amacı taşıdığı, bir yaşam biçimi olmayı hedeflediği için diğer ekolojik yaklaşımlara kıyasla daha az bilimsel kaygıya sahiptir. Modernleşmenin ürünlerinden disiplinleşmeyi reddederken, paradoks olarak, seslendiği döneminin şartlarına göre yeni misyonlar kazanır. Örneğin literatüre girdiği 1970'lerde Soğuk Savaş'ın ruhuna uygun bir şekilde, silahlanma yarışı karşısında Batı düşüncesinin yetersiz kaldığını iddia eder ve spordan sanata birçok alanda hâlihazırda Batı'ya ithal edilmiş popüler Uzak Doğu düşünce ve inanç sistemlerine başvurur. Mevcut gerçekliğin -en iyi ifadeyle eklektik bir bakış açısıyla- kökten değiştirilmesi gerektiğini, çünkü Batı düşüncesinin yanlış olduğunu savunabilir. "Hakikat"ın derinde var olduğunu savunur. Böylelikle Hinduizmi, Taoculuğu, Konfüçyüsçülüğü, Katolikliği, İslâm'ı, Protestanlığı da kendine kalkış noktası olarak seçebilmektedir (Barnhill & Gottlieb, 2001). 1960'lardan itibaren gelişen toplumsal hareketlerin düşünsel ve duygusal ürünlerini birey düzeyinde uygulanabilir forma kavuşturur.

Derin ekoloji insanı ve toplumu, doğayı yok eden şey olarak kavrandığı için doğanın bozulmamış olduğunu varsaydığı duruma dönmeyi hedefler. Böylelikle insan nüfusunun denetlenmesi ve kontrol altına alınması gerektiği gibi totaliter bir uygulamayı doğanın hayatıyeti gerekçesiyle naif bir şekilde öne sürebilir. Derin ekoloji karakteristik olarak felsefeyi ve bilimi dışlayıp, onları son kertede negatif fenomenler olarak okuma eğilimi gösterse de ekoloji olarak belli başlı felsefi prensiplere sahiptir. "Derin ekoloji"nin isim babası ve başlıca düşünürlerinden Arne Naess (1995a, s. 68) sekiz maddeyle bu prensipleri özetler:

1. Dünyadaki insan ve insan dışı yaşamın refahı ve gelişmesi için, kendinde değerlere sahiptir. Bu değerler, insan olmayan dünyanın insan amaçları için kullanışlılığından bağımsızdır.
2. Yaşam formlarının çeşitliliği ve zenginliği bu değerlerin gerçekleşmesine katkıda bulunur ve aynı zamanda kendi içinde de değerlerdir.
3. İnsanların, hayati ihtiyaçları karşılamak dışında, bu zenginliği ve çeşitliliği azaltma hakkı yoktur.

4. İnsan yaşamının ve kültürlerin gelişmesi, kısıtlanmış insan nüfusu ile mümkündür. İnsan olmayan yaşamın gelişmesi daha küçük bir insan nüfusuna bağlıdır.
5. İnsan dışı dünyaya insan müdahalesi günümüzde aşırı seviyededir ve bu durum hızla kötüleşmektedir.
6. Politikalar bu nedenle değiştirilmelidir. Bu politikalar temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları biçimlendirmelidir. Böylelikle günümüzdeki durumdan çok farklı sonuçlar alınacaktır.
7. Bu ideolojik değişim, gittikçe daha yüksek bir yaşam standardına uymak yerine, yaşam kalitesini -doğal değerlerde olduğu gibi- yeterli bulmaktır. Büyüklük ile yücelik arasındaki fark ile derin bir bilinçlilik de var olacaktır.
8. Yukarıdaki maddelere başvuranlar, gerekli değişiklikleri uygulamaya çalışmak için doğrudan veya dolaylı olarak bir yükümlülüğe sahiptir.

Doğa ile toplumu insan-merkezci veya biyo-merkezci değerlendirdiğimizde, evrimsel gelişimi göz önünde bulundurmamızda, yukarıdaki maddelere hak verilebilir. İnsan-ürünü ile doğa-ürününün temas etmediği bir dünyada, “uzaylı”nın dünyayla kurduğu ilişki ile insanın doğayla kurduğu ilişki arasında fark yoktur çünkü değerlerin yalıtılmış olduğu iddia edilebilir. Bu bağlamda “devletin piyasaya ve topluma kapitalizm için müdahalesi” ile “devletin insana ve topluma doğa için müdahalesi” arasında ortaklık olduğunu görürüz. Biri ekonomi diğeri ekoloji adına *oikosu* işletmeyi, toplumu doğadan veya doğayı toplumdan üstün değerlendirmeyi teklif eder. İnsanın sınırsız ihtiyaçları için sınırlı kaynaklar vardır. Biri kaynakların, diğeri ihtiyaçların korunması gerektiğini vurgular. Öte yandan, evrimsel gerçekliğin farkında olarak, yukarıdaki maddelerin öncülü olan değerlerin yalıtık olduğu iddiası oldukça tartışmalıdır.

Doğa-dışı görülen toplum ve insan-dışı olarak tanımlanan doğa bilimsel gerçeklikle bağdaşmayan yanlış bilincin varsayımlardır. Olgusal olarak, insan-dışı dünyada insan için kullanışlı şeylerin olmayacağı doğru bir önermedir, istisna olarak insanın elinin değmediği şeyler olabilir fakat değerler olarak insan-dışı şeyler varsayımı -prensiplerin birinci maddesi- insanı ve doğayı, toplumu ve ekolojiyi ayırık varsayar. Burada antropomorfik bir düşünce biçimi işlemektedir: insan-dışı değerler kavramsallaş-

tırması insan-merkezciliğin karşısına çıkarılan insan-biçimci bir yaklaşımdır; hem fiziksel düzeyde dünyada insandan etkilenmeyen bir şey yoktur -doğadan etkilenmeyen insan bulunmadığı gibi- hem de “doğada insandan bağımsız değerlerin olduğu” varsayımı insanın kendinde ve toplumda bulduğu değerleri doğada aramasıdır. Bu, doğanın insanlar için değerli olmazsa değer yüksüz olduğu anlamına gelmemektedir. Diğer bir ifadeyle, insan ve insan-dışı ayrımıyla temellendirilen “içkin/kendinde değerlere sahip olma” durumu, doğa ile insanı mevcut gerçeklikten koparır.

Değerlerle temellendirilen toplum ya doğaya egemen olmak zorunda olan -erkeğin kadına, sömürgecinin barbara vb.- bakış açısını taşır ya da doğayı yücelterek özcü bir anlayışla insanın kötücül olduğunu iddia eder. İki bakış açısı da toplumsal ilişkilerde üretilen değerleri doğaya yansıttığı için antropomorfiktir. Biyo-merkezci yaklaşımın sonuçları teknik düzeyde teknolojiyi -değer yüklü kavradığı için- zararlı olarak nitelendirir ve onu rasyonel bir şekilde kullanmak yerine doğanın düşmanı olarak tanımlar, çünkü insan gibi insan ürünleri de doğanın karşısında ve zararlıdır. Oysa bu insanda bulunan bir vasfı nesneye yüklemektir. Nüfusun kısıtlanması önermesi ise biyo-merkezciliğin insan karşıtlığının açık örneklerindendir. Derin ekoloji olgusal gerçeklikten ötede, değerlerin öncelikli olduğunu öne sürer ve böylelikle normatifliğini kazanır (Naess, 1995b, s. 154-155). Değerlerin olguları belirlediği savıyla derin ekoloji, daha önce detaylarıyla tartıştığımız, “kapitalizmin ahlâkı belirlediği/sonlandırdığı” gerçeğinin -modern dönemin toplumsal koşullarını belirleyen düşüncenin- üstünden atlar. Kendini bir disiplin olarak önermediği gibi, disiplinler-arası, çoklu-disiplin veya disiplin-ötesi olarak da nitelendirmez, mistisizm, ilkelcilik başvurularıyla ön-disiplin karakterine sahiptir. Böylelikle teknolojinin “teoriyi ‘artık’ şekillendiren pratik” bağlamını göz ardı edip, tekniği ve uygarlığı lanetler. Totaliter uygulamaları, akıl karşıtlığını savunabilirken, ilkelcilik gibi anakronik yaklaşımları da ekolojiiye bağdaştırabilir.

Bu akıl karşıtlığı ne kadar anakronik olsa da bir iç mantığa sahiptir. Naess, Devall ve Sessions gibi derin ekolojinin kurucu düşünürleri akıl yerine sezgilere başvurmanın gerekli olduğunu öne sürer, çünkü akıllı sınırlı ve -popüler bir indirgeme olarak-

bilimi mekanikçi olarak sınıflandırır. Akıl ve bilimle düşündürülen, araştırılan alanların bu nedenle kısıtlı olduğunu öne sürer (Bookchin, 2018, s. 129-131). Bilimsel olarak bilinemeyen alana sezgileriyle girdiklerini ilan ederek mistisizmi ekolojiyle bağdaştıracak yaklaşımı üretirler: Biyo-merkezcilikten dolayı bu derinlikte insan rasyonel değil, sezgisel bir varlık olarak hareket eder. Örneğin, derin ekolojistlerin terminolojisinde anlamak yerine, “anlam düzeyine çıkmak” gibi öte dünyadan seslenen üslup hâkimdir; hakikat derindedir, akılla bulunamaz, sezgisel insanın ulaşabileceği bir düzeydir. Bu büyük anlama kapasitesine sahip sezgisel insan bu özelliğinden dolayı, totoloji olarak, sıradan insanlara değil, doğaya yakındır.

Sezgisel varlığın derin ekolojist olabilmesi, böylelikle sığlaşmaktan kaçınması için belli başlı özelliklere sahip olması gerektiği öne sürülür. Son olarak bu özellikleri değerlendirerek, derin ekolojinin yaşam tarzı olmanın ötesinde ekoloji olarak neler teklif ettiğini anlamaya çalışacağız. Derin ekoloji, diğer ekolojik yaklaşımları doğayı yalnızca insanın sağlığı ve refahı lehine değerlendirdiği iddiasıyla sığ olmakla itham ederken, derin ekolojistin yedi özelliğiyle sığlaşmaktan korunduğunu öne sürer (Naess, 1995b, s. 151-154): İlki doğadaki insan imajı yerine ilişkisel insan imajıyla hareket edilmesidir. Özcü perspektifle, insanın içsel varoluşu -derin ekolojinin kendini gerçekleştirme sloganının temeli- doğayla etkileşimde olmasına bağlıdır, ilişki yüce doğa ve tahripkâr insan arasındadır. Doğadaki insan tasarımı yerini biyo-merkezci doğa düşüncesine bırakır. İkincisi biyosferik eşitçiliktir. İnsan-merkezciliğin karşısına insanın doğaya hükmetme hakkının olmadığı argümanı çıkar. İnsanın doğaya zarar vermesinin bütün türleri etkileyeceği haklı gerekçesiyle toplumsallığın meşruiyeti sorgulanır ve sınırlandırılması gerektiği vurgulanır. Derin ekolojistin biyosferik eşitçilik ilkesi özcü bir yaklaşımla insanı kötücül kabul eder. Bu ilkede insan-merkezcilik karşıtlığı insan-karşıtlığına dönüşmüştür. Üçüncüsü çeşitlilik ve ortak yaşamdır. Çeşitliliğin artmasıyla yaşam alanlarının ve türlerin zenginliğini genişleyeceği argümanı diğer ekolojik yaklaşımlarla ortaktır fakat derin ekolojide insanın yapısal olarak bu ilkeye zarar verdiği öne sürülür; biyo-merkezcilik insan karşıtlığı olarak bu ilkede de kendini gösterir. Dördüncüsü sınıf-karşıtı tavrıdır. Sınıfların tarihsel geli-

şimi göz ardı edilir, çünkü yüce-doğa evrimselliğinden önce tanımlanmış bir tasarımdır; eşitçilik ve çeşitlilik ilkeleriyle doğa ve toplum tarihsizleştirilir ve sınıf-karşıtı bir okuma sunar. Beşincisi çevre kirliliği ve kaynak tüketimi karşıtlığıdır. Ekolojik düşünce biçimlerinin hemfikir olduğu bu ilkede derin ekolojistler diğerleri gibi sığlaşmamak için diğer ilkelere uymak zorundadır. Altıncısı kompleksleşmedir. Kompleksleşmenin karmaşıklaşma olmadığı çünkü ekosistem teorisiyle Bir'e, yüce-doğaya "çıkıldığı, erişildiği" varsayılır. Yedincisi otonomi ve merkezsizleşmedir. Yönetimde yerel, ulusal ve küresel kurumların yeterli olacağı varsayılır. Hiyerarşi karşıtı söylem enerji tüketimi, kirlilik gibi çevre sorunlarının çözümü için öne sürülür. Bu bağlamda hiyerarşinin varlığının doğada nasıl karşılık bulduğu tartışılmaz.

Derin ekoloji hem hiyerarşinin hem de toplumun sınırlandırmasını talep eder. Bunun yanında sezgisel varlık eksofiye katıldığına siyasal sorunların da kendinden çözüleceğini, bir anlamda aşkınsal duruma geçince mevcut gerçekliğin önemli olmayacağını vurgular. Diğer yandan, sezgilerle, bireysel davranışlarla toplumsal sorunların kökten değişmesini beklemek -modern öncesi inanç sistemlerini hatırlatarak- çevre sorununun siyasallaşmasını reddetmek anlamına gelmektedir. Bu nedenle, derin ekoloji siyaset, yönetim, cinsiyet gibi hayati konularda çözümler sunmadığı gibi tehlikeli boşluklar bırakmaktadır. Yakın geçmişten bir örnekle somutlaştırmak gerekirse, Hitler'in ilk bahanesi ekolojikti, Almanların yaşam alanının yeterli olmadığını, genişletilmesi ve "temizlenmesi" gerektiğini savunuyordu. Geleceğin Alman ekolojisi için uygun bir ekonomik zemin yaratma bahanesiyle yayılmacılığını meşrulaştırıyordu. Derin ekoloji doğrudan totaliterizmi savunmasa da dolaylı olarak bu gibi bir girişimi meşrulaştıracak zemini yaratmaktadır çünkü "olan" hakkında yani ekonomik şartlar konusunda gerçekçi teklifi yoktur. Mistisizm, ilkelcilik gibi pratikten kalkan teorik tutumu dönemsel olarak uyarlamayı tercih ettiği için ilk bakışta bir praksis teklif etse dahi mevcut gerçekliğin ne olduğunu basitleştirerek aştığını varsaydığı pratik tarafından sınırlandırılmaktadır. Başka bir araştırmanın konusu olacak kadar geniş bir konu olsa da son olarak belirtmeliyiz ki derin ekolojinin çevre hareketlerine ilham olması teorik esnekliğinin sağladığı kullanışlılığından kaynaklanmaktadır.

5.3. Ekofeminizm

Kadın doğadan isimlerle, doğa kadına yöneltlen fiillerle nitelendirilir. Doğanın kadınlaştırılması ve kadının doğallaştırılması doğa-ana tabiriyle birçok dilde somutlaşmıştır. Bilinçli veya bilinçsiz kullanılan bu dil, kelime tercihlerinin ötesinde kadını ve doğayı tahakküm altına alan ataerkil iktidar anlayışını yansıtır. Diğer taraftan, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra değişen toplumsal beklentiler ve arayışlar bu eril tahakkümün iki sorunu çözemediğini ifşa etti: Kadın ve çevre. Bir yandan ikisinin de sömürüldüğü gerçeği yaygın bir şekilde kavrandı, kadının ve doğanın geleneksel rolü tartışmaya açıldı, diğer yandan çevreci ve feminist hareketler tabandan gelerek toplumsal bilinç yarattı (Plumwood, 1986, s. 120). Ekofeminizm, başlangıç ve bitiş noktaları tartışmalı olsa da, doğaya uygulanan tahakkümün kadına da uygulandığı argümanı ile kadın ile doğanın birlikte değerlendirilmesi gerektiğini öne sürerek ana akım ekolojik yaklaşımlardan biri olmuştur (Tong, 2014, s. 255-256). Doğanın sömürülmesi ile kadının sömürülmesi, ataerkil hiyerarşinin doğaya ve kadına eşzamanlı tahakküm kurması ekofeminizmin çıkış noktalarıdır. Derin ekolojinin insan-merkezcilik eleştirisini kısmi olarak kabul eden ekofeminizm, onu cinsiyetçilikle yüzleşmediği için hatalı bulur ve bu eleştirinin yerine erkek-merkezcilik eleştirisinin geçmesi gerektiğini iddia eder; doğaya ve kadına uygulanan tahakküm erkek kaynaklıdır.

Ekofeminizm insan doğasını kadın-doğa ilişkisiyle tartışırken, ikisi arasındaki bağın kavranışa göre farklı epistemolojik çerçeveler teklif eder. İlki doğa ile kadın bağının yanılısama olduğunu, ikisinin de sömürülmesiyle sonuçlandığını öne süren yaklaşımdır. Kadını kültürün, uygarlığın, insanlığın antitezi olarak sunan ve onun toplumsal konumunu doğa ile tayin eden ataerkil görüşe varoluşsal açıdan karşı çıkar. Kadını "kültür ile doğa arasında olduğundan ehlileştirilmesi gerekli" seviyesine indirdiği için kadın-doğa bağını reddeden bu bakış açısının başlıca düşünürleri Simone de Beauvoir ve Sherry B. Ortner'dır (Tong, 2014, s. 262-265). İkincisi doğa ile kadın bağını güncelleyen bakış açısidir: Kadının doğaya erkeklerden daha çok yakın olması sorun değildir, asıl sorunun bu bağa gerekli değerin verilmemesidir.

Kültür-doğa karşıtlığını erkek-merkezci olduğu için reddeden bu bakış açısının en önemli temsilcileri Mary Daly ve Susan Griffin'dir (Tong, 2014, s. 265-269). Üçüncüsü doğa-kadın ilişkisini "derin" bir boyutta tartışan mistik yaklaşımdır. Seçtiği inanç sistemlerinin karakteristiğini taşıdığı için farklı formlar arz etse de yaygın bir şekilde "yerli"lerin tabiat ilişkisini, antik dönemde tanrıçalara tapınma ritüellerini referans olarak kullanır. Kadının biyolojik üretkenliği ile doğa-ananın üretkenliği analojisine sıklıkla başvuran bu bakış açısının başlıca düşünürleri Carol Chirst ve Diann Neu'dur (Tong, 2014, s. 269-273). Doğa-kadın bağına reddeden, yorumlayan ve mistik boyuta çeken bu üç epistemolojik çerçevenin haricinde global ve vejetaryen yaklaşımlar gibi birçok görüş bulunmaktadır. Doğa-kadın ilişkisinin toplumsal ve ideolojik olduğunu belirten bir diğer yaklaşım ise sosyal-inşacı yaklaşımdır. Kimliğin, aidiyetin toplumsallıkla şekillendiğini öne süren sosyal-inşacı ekofeministler Batı düşüncesinin karakteristiği olan erkek-kadın, doğa-kültür gibi kesinlik ifade eden düalizmlerin toplumsal kabuller olduğunun bilincine varılması gerektiğini teklif eder. Bu teklif, toplum-doğa ilişkisinin iki kutbu insan-merkezcilik ile biyo-merkezciliğin dönüştürülmesi gerektiğini, ikiliklerin cinsiyetçiliği ve doğacılığı beslediğini içerir. Sosyal-inşacı ekofeminist yaklaşımın önemli düşünürleri Dorothy Dinnerstein ve Karen J. Warren'dır (Tong, 2014, s. 274-278).

Ekofeminizm terimi ilk defa 1974'te bir metinde kullanılmış ve aynı on yılda disiplin hüviyeti kazanmaya çalışmış olsa da, düşünsel bir uğraş olmadan önce dünyanın birçok bölgesinde meydana gelen gösterilerle şekillenmiştir (Özdemir & Aydemir, 2019, s. 267). Bu nedenle ekofeminizm tartıştığı konular, geliştirdiği argümanlar ve çözümlerden dolayı farklılaşmış epistemolojiler sunarken, ideolojik düzlemde de radikal ve reformist olarak iki temel başlıkta değerlendirilir. Radikal olanlar kültürel, toplumsal, sosyalist ekofeminizmler; reformist olan liberal ekofeminizmdir.

Liberal ekofeministler cinsiyetler arası eşitliğin tesisi için yasal hakların verilmesinin gerektiğini, böylelikle kadınların da üretim potansiyellerini gerçekleştireceklerini ve çevreye katkı vereceğini öne sürer. Kültürel ekofeministler kadının biyolojik ve toplumsal olarak doğaya daha yakın olduğu gerekçesiyle

ataerkil toplum yapısının kültür ve erkek üstünlüğü tasarımı reddederken, kadının doğaya yakınlığını kabul edip, ekolojik üstünlüğünü savunur (Özdemir & Aydemir, 2019, s. 271). Toplumsal ekoloji anlayışına yaslanan toplumsal ekofeministler ataerkil hiyerarşinin yıkılmasıyla doğa-toplum zıtlığının ortadan kalkacağını ve kadının hak ettiği konuma kavuşacağını savunur. Sosyalist ekofeministler Marksist kapitalizm eleştirisinde cinsiyetçilik eleştirisinin eksikliğini vurgularken emeğin, doğanın ve kadının sömürsünün ortaklığını ortaya koymaya çalışır.

Epistemolojik ve ideolojik ayrımlarının yanında ekofeminizmin tabandan gelişen bir hareket olduğunu unutmamamız gerekir. 1960'ların sonundan itibaren haklarını siyasal mücadele ile elde etmeye çalışan insanlar, doğanın ve kadının sömürülmesinin önüne geçmek istemişlerdir. Dünyanın birçok farklı bölgesinde ve farklı sınıfsal talepler olarak duyulan bu sesler, bir anlamda, tarihsel zorunluluktur. Bu gerçek göz ardı edilirse, toplumsal hareketlerin, düşünsel akımların, teorilerin ve ideolojilerin ekofeminizm ile bir başlıkta toplandığı yanılgısına yol açabilir.

Ekofeminizmin diğer ekolojik yaklaşımlardan ayrıldığı konulardan biri toplumsal adaleti cinsiyet ve çevre sorunlarıyla doğrudan ilişkilendirmesidir. Örneğin, derin ekoloji davranışları belirleyerek adalet sorununun üstesinden gelmeyi hedeflerken, ekofeminizm toplumsal ile çevreselin ayrılamayacağını bilincinde olarak, adalet sorununun yüce doğa veya bireyleri aşan yaltılmış toplum tasarımlarıyla aşılmayacağını iddia eder. Dağıtıcı adalet modelini referans alan, Aristoteles'in adalet anlayışını revize eden ekofeminizm renklilerin, çocukların ve diğer madun grupların sömürülmesinin ve toplumsal eşitsizliğinin yeniden üretilmesinin çevre sorunlarından ayrı düşünülmemeyeceğini söyler. Ekofeminizm, kadın-doğa bağına farklı bağlamlarda değerlendirirse de, doğa ile kadının aynı tahakküm biçimine maruz kaldığının bilincindedir; çevre sorunlarının doğada başlayıp biten bir fenomen olmadığını varsayar. Aristoteles adil toplum tasavvurunun maddi koşullarını sıralarken eşitlerin eşit bir şekilde, eşitsizlerin de eşitsizlikleriyle değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder; doğuştan gelen hakların korunarak toplumsal kararlılığın optimal sınırlar içinde sürdürülmesini amaçlamıştı.

Aristoteles'in adalet tasavvurunda insan doğanın efendisi olurken, erkek doğal olarak kadın, köle ve çocuktan, yönetici ise başa geldiği andan itibaren herkesten üstündü. Ekofeminizm dağıtıcı adeletin belirleyicisi olan maddi koşulları çevre olarak tanımlayarak, toplumsal eşitsizliğinin yeniden üretim olduğunu göstermeyi hedefler (Warren, 2000, s. 177-178). Aristoteles organik eşitsizliğin üretilmesine meşru bir zemin sunarken, ekofeministlerin ona başvurmasının nedeni ahlâki olarak reddedilenin hukuki olarak da reddedilmesine imkân tanınmasıdır. Çünkü eşit haklar ve uygulamaların toplumsal olarak karşılık bulması için öncelikle kapitalist toplumun yerleşik uygulamalarının ve meşruiyetinin sorgulanması gerekir. Bir anlamda pozitif hukukla sorgulanamaz kabul edilen normları tartışmaya açmak için toplumsalın ötesine geçen doğal koşulların varlığına işaret edilir.

Feministler genel bir eğilim olarak biyolojik cinsiyetle temellendirilen "kadının özü" argümanına biyolojik ve/veya toplumsal açılardan karşı çıkarken, bir kısım ekofeminist, kadının -biyolojik gerçeklerden dolayı veya toplumsal inşa ile- doğaya yakın oluşu argümanını pozitif bir gerçek olarak okur. Bu yorum, ekofeminizmin insan-merkezcilik eleştirisine ters düşmemektedir. Akıl-duygu, erkek-kadın, kültür-doğa ikiliklerini zıtlık olarak değerlendirmezler; akı, erkeği, kültürü birincil konuma taşıyan düalizmlerin esasında Avrupa-merkezciliğin ürünü erkek-merkezci düşünme biçiminin sonucu olduğunu ve akla cinsiyet tayin etmek anlamına geldiğini savunurlar (Garrard, 2017, s. 47-48). Bilimsel devrim ile her şey kapitalist üretim için kullanışlı duruma gelmiştir; bu bağlamda doğa ile kadının sömürüsü felsefenin erkek-merkezci oluşuyla açıklanır. Bir yandan kadının doğaya yakın olması ile, "bastırılan, zapt edilen tanrıça" referansı ile, doğanın ve kadının tarihlerinin ortaklığı olarak değerlendirilir. Diğer yandan, akıl erkekleştirildiği için tarihsel gerçekliğin -kadının ve doğanın sömürülmesinin- çarpıtılmasının felsefi olarak meşrulaştırıldığı iddia edilir.

Ekofeminizm, aklın cinsiyet kazanması ve cinsiyetçiliğin düşünce biçimi olarak ataerkil tahakkümü üretmesi argümanına paralel olarak hiyerarşinin ortaya çıkışını yorumlar. Organik toplumda kadının doğanın bilgisine sahip olduğu, tarımın kâr amaçlı olmadığı, üretimin *oikos* için yeterli olduğu kabul edilir.

Bu nedenle ilk topluluklar anaerkindir ve sömürü bulunmaz; doğal hiyerarşide kadının üstünlüğüyle birlikte yaşamın ilk koşulu “hayatta kalma” barışçıl bir şekilde çözümlenmektedir. Anaerki düzende emek sömürsünün olmadığı, kapitalizmle doğanın ve kadının doğal hiyerarşisinden edilip sömürüldüğü iddia edilir. Erkek, üstünlüğünü korumak için “doğal üstün” kadını egemenlik altına alırken, ekonomik ve siyasal kurumsallaşmalarla yapay hiyerarşiyi tesis eder. Hiyerarşinin bu eleştirisi ekofeminizmin siyahlar, yerliler, Asyalılar, çocuklar gibi diğer madun grupları şemsiyesi altına almasını sağlamıştır. İçerik olmanın yanında, düşünür olarak da farklı gruplardan insanların ekofeminizme öncülük etmesi bu durumu örneklendirmektedir.

Ekofeminist literatürün tartıştığı konular 1980’lerin sonu itibariyle çeşitlenmeye başladı. Kadına özgü erdemlerin ve ahlâkın üstün olduğu iddiası, erkeklerin kadınlar üzerinde kurduğu tahakkümün tersine çevrilmesi ve erkeklerin düşünce tarzının türevi olması nedeniyle eleştirildi. Bir anlamda bir tür özcülük olan kadıncılık tartışmaya açıldı. Eşitlik ve özgürlükle temellenirilmiş kadınlık durumu daha önce yaşanmadığı için, varsayılan ahlâkın doğal mı yoksa toplumsal bir inşaa mı olduğunun bilinemeyeceği, bu nedenle hangi eylemleri teklif etmesi gerektiğinin meçhul olduğu iddia edildi (MacGregor, 2004, s. 63-64). Bir grup ekofeminist yazar, düalizmleri aşmaya çalıştılar ve bunu, yükümlülük etiğini toplumsal cinsiyetin ve dualitenin ötesinde bir kavrama dönüştürmeye çalışarak girişti. Örneğin önde gelen ekofeministlerden Merchant (1996) kadın ve erkek arasındaki ortaklık etiğine ve Warren (1994) kişilerarası mutualist ilişkilere öncelik verir. MacGregor da ekofeminizmin yükümlülük kavramını haklar ve adalet temelli bir vatandaşlık etiği lehine ileri sürer. Bu girişimler ekoloji ve feminizmin özcü olmayan, haklar zemininde birlikte değerlendirilmesi için öncü rolündedir.

Ekofeminizmi diğer ekolojik yaklaşımlardan ayıran bir özelliği de özgün bilim tarihi eleştirisidir. Carolyn Merchant Dünya Günü’nün (Earth Day) onuncu yılı için 1980’de yayımladığı, ekofeminizmin kurucu metinlerinden “The Death of Nature”da ekolojik bakış açısıyla feminist bir bilim tarihi eleştirisi geliştirdi. Bilim öncesi dünyanın yalnızca doğaya karşı saygı duygusunu değil, aynı zamanda doğaya ve kadına yaşam veren özellikler-

le nasıl ilişkilendirdiğini açıkladı. Bacon ve Descartes gibi modern bilimin kurucu “babalarının” çalışmalarından önce, kadın ve doğa ile ilgili imgelerin saygı gördüğünü iddia etti. Dünya görüşü daha mekanik ve bilimsel bir odağa kaydıkça, antropomorfik bir yapı kazandıkça, bilimsel olarak kurulmuş hiyerarşiler, doğanın ve dolayısıyla kadının kontrol edilmesine dair güçlü bir kanaat doğurdu. Merchant, kadınların bu tarihsel mitolojik kimliğini -doğa ana gibi- yeniden kazandırmak gibi bir girişimi olmadığını belirtmemiz gerekir, dikkat çekmeye çalıştığı, kadının ve doğanın modern imgesinin bu tarihsel mitolojik imgenin karşıtlığına inşa edilmesidir. Özcü bir tavır almamaya çalıştı. Aydınlanma ve bilimsel devrimden önce ve sonra kadınların nasıl konumlandırılmasındaki zıtlığa dikkat çekmeye çalıştı. Kitabın adından da anlaşılacağı gibi (Doğanın Ölümü) kadının doğa ile nasıl ilişkili olduğunu göstermek için tarihi izledi ve dünya görüşü değiştikçe, doğanın ölümü, insanın manipüle etme ihtiyacının bir sonucu olarak ortaya çıktı. Bu yeni dünya görüşünün arkasındaki temel fikirlerden bazıları ve hem kadınların hem de doğanın nasıl görüldüğüne dair on altıncı ve yedinci yüzyıl arasında başlayan ekonomik ve bilimsel değişimlerdir.

Ekofeminizmin birlikte değerlendirmeyi teklif ettiği tarihsel ve felsefi durum onun eleştirilmesinin de başlıca nedenidir. Düalizmlerin ortaya çıkışıyla hiyerarşinin geçerlilik kazanmasının eşgüdümlü olduğu iddiası hem tarihsel açıdan zorlamadır; hiyerarşi bu düalizmlerden önce inşa edilmişti. Daha önemlisi, tarihsel olgularla bir anlatı ortaya konulsa dahi, kadın-erkek, beden-akıl, duygu-düşünce ilişkileri hem kendi içinde hem de birbirleriyle karşılaştırıldıklarında analojik bağlar kurmaktadır (Plumwood, 1986, s. 135-136). Diğer bir ifadeyle tarihsel ve felsefi dönüşümleri birbirini doğrudan etkileyen şeyler okumak düşüncüyü toplumsal tarihle kısıtlandırarak teleolojik bir okumaya neden olur. Düşünce tarihi ve toplum tarihi birbirini destekleyecek argümanlara her zaman sahiptir fakat bu durum, ikisinin kesişim noktalarının yegâne gerçek olduğu anlamına gelmemektedir. Doğa felsefesi, doğa tarihi, toplumsal tarih ve toplum düşüncesinin kesişiminde şekillenen ekofeminist düşünce ise ataerkil tahakkümü felsefe ve toplumsal tarihi eşleştirerek okuma eğilimindedir.

5.4. Ekososyalist Bir Manifesto

Marksist düşüncede ekoloji üç şekilde değerlendirilir: Doğa'nın kontrol altına alınmasını tarihsel zorunluluk olarak okuyan Prometheusçu bakış açısı, Marx'ın ekolojik bir teori ortaya koyduğunu savunan karşı-Prometheusçu bakış açısı ve kapitalizm eleştirisinin kendinden ekolojik bir tasarım olduğunu iddia ederek ilave bir ekolojik bilince gerek duymadığını vurgulayan bakış açısı (Turhan & Hande, 2015, s. 139). Diğer bir ifadeyle, Marx'ın doğa düşüncesini ve ekolojiyle ilişkisini değerlendirmek, başvuru kaynağına ve bakış açısına göre şekilleneceği için, biyo-merkezci veya insan-merkezci bağlamlarda farklı sonuçlar veren bitimsiz bir uğraş olacaktır. Öte yandan, derin ekoloji ve ekofeminizmin heterojenliğinin aksine ekososyalizm belli başlı metinlerle çerçevesini ifşa eder. Joel Kovel ve Michael Löwy'nin kaleme aldığı ve Emre Ergüven'in Türkçeye çevirdiği -Andre Gorz'un *Politika Olarak Ekoloji* kitabıyla- ekososyalizmin temel metinlerinden sayılan ve kolektif bir ses taşımasıyla ayrıca dikkati hak eden "Ekososyalist Bir Manifesto" ekososyalizmin motivasyonunu açıklıkla kavramamızı sağlayacaktır:

Bu ekososyalist manifesto fikri, 2001 yılının Eylül ayında Paris yakınlarındaki Vincennes'de ekoloji ve sosyalizm üzerine yapılan bir seminerde Joel Kovel ve Michael Löwy tarafından ortaya atıldı. Hepimiz Gramsci paradoksunun kronik bir örneğinin sıkıntısını çekiyoruz: Eski düzenin gitmekte olduğu (ve uygarlığı beraberinde götürdüğü) ama yenisinin yerine gelmediği bir zamanda yaşıyoruz. Ama en azından bu ilan edilebilir. Üzerimize çöken en ağır gölge ne terör, ne çevrenin tahribatı ne de küresel resesyondur. En ağırı, kapitalist dünya düzenine olanaklı bir alternatifin olmadığını ileri süren içselleşmiş kaderciliktir. Ve biz de, şu andaki kaygı verici uzlaşmayı ve pasif kabullenmeyi kasıtlı olarak reddeden bir dilin bir örneğini kurmayı istedik.

Bununla birlikte bu manifesto, ekososyalizm henüz bir hayalet olmadığından ve herhangi bir somut parti ya da hareketin temelini oluşturmadığından, 1848'deki gözüpeklikten yoksun durumdadır. Bu manifesto yalnızca, mevcut krizi ve onu alt etmek için gerekli koşulları okumaya dayalı bir akıl yürütme hattıdır. Her şeyi bildiğimizi iddia etmiyoruz. Aksine, amacımız diyaloga, tartışmaya, düzeltmelere; her şeyden önce de bu düşüncenin nasıl daha iyi idrak edileceğine dair bir kavrayışa yol açmak. Küresel sermayenin kaotik

dünyasında sayısız direniş noktası kendiliğinden ortaya çıkıyor. Yapıları gereği, bunların birçoğu içerik olarak ekososyalisttir. Bunlar nasıl bir araya getirilebilir? 'Ekososyalist bir enternasyonal' tasavvur edebilir miyiz? Hayalet ortaya çıkarılabilir mi?

MANİFESTO

21. yüzyıl bir felaket belirtisi üzerinde açılıyor: Eşi benzeri görülmemiş bir ekolojik çöküş; ve gezegenin geniş bölgelerine (yani Orta Afrika, Ortadoğu, Güney Amerika'nın kuzeybatısı) kangren gibi yayılan ve tüm uluslarda yankısını bulan düşük yoğunluklu, parçalara ayırıcı savaş kümeleriyle ve terörle kuşatılmış kaotik bir dünya düzeni.

Bizce ekoloji krizleri ve toplumsal çöküntüler birbirleriyle yakından ilişkilidir ve aynı yapısal güçlerin değişik görünümüleri olarak değerlendirilmelidir. Ekoloji krizleri büyük ölçüde, yeryüzünün ekolojik istikrarsızlığı zaptetme ve bu istikrarsızlığın etkilerini azaltma kapasitesini aşan dizginsiz sanayileşmeden kaynaklanıyor. Toplumsal çöküntüler ise, yolunun üzerinde duran toplumlarda sebep olduğu parçalayıcı etkilerle beraber emperyalizmin küreselleşme olarak bilinen biçiminden kaynaklanıyor. Üstelik bu temel güçler aslında aynı eğilimin değişik görünümleridir ve bunlar bütünü hareket ettiren esas dinamik olarak görülmelidir: Dünyadaki kapitalist sistemin yayılması.

Bu rejimin vahşiliğini örten hafifletmelerin ve propaganda amaçlı yumuşatmaların tümünü reddediyoruz: Sebep olunan ekolojik maliyetlere yeşil dostu gibi bir süs verilmesi, demokrasi ve insan hakları adı altında beşeri maliyetlerin gizlenmesi. Bunun yerine, sermayenin gerçekten ne yaptığını gören bir bakış açısından, ısrarla sermayeye odaklanmanın üzerinde duruyoruz.

Doğaya ve onun ekolojik dengesine dayanarak hareket ediyormuş gibi yapan rejim, kârlılığı sürekli genişletme zorunluluğuyla beraber, ekosistemleri dengeyi bozucu atıklarla karşı karşıya bırakıyor, organizmaların gelişmesini sağlamak için milyarlarca yıl boyunca evrim geçirmiş olan habitatları yok ediyor, kaynakları çarçur ediyor ve doğanın duyulara hitap eden canlılığının yerine sermaye birikimi için gerekli olan kaba bir değiş tokuş edilebilirliği koyuyor.

Kendi kaderini tayin, topluluk ve anlamlı bir varoluş doğrultusundaki gereklilikleriyle beraber insanlık cephesinden baktığımızda, sermaye dünyadaki insanların çoğunu salt bir emek gücü deposuna çevirirken geriye kalanların büyük kısmını işe yaramayan baş belaları olarak bir kenara atar. Sermaye, tüketimcilik ve depolitizasyondan oluşan küresel kitle kültürü yoluyla, toplulukların bütünlüğünü

ihlal etti ve bu bütünlüğün altını oydu. Servet ve güç eşitsizliklerini insanlık tarihinde görülmemiş bir düzeye getirdi. Yozlaşmış ve körü körüne itaat eden bağımlı devletler (buradaki yerel elitler bastırma görevini yürütürlerken ılımlı kimseleri bu eziyetten esirgediler) ağıyla yakın ilişki içinde hareket etti. Kapitalist merkeze itaati sağlamak amacıyla devasa bir askeri aygıtı beslerken, çevrenin özerkliğini ortadan kaldırmak ve onun borç batağına saplanmasına neden olmak için Batılı güçlerin ve süper güç ABD'nin kapsamlı gözetimi altında, bir ulusötesi örgütler ağını harekete geçirdi.

Mevcut kapitalist sistemin, yarattığı krizlerin üstesinden gelmek şöyle dursun, bunları düzenleyemeyeceğini düşünüyoruz. Bu sistem ekolojik krizi çözemez çünkü bunu yapmak birikimin önüne sınırlar koymayı gerektiriyor, bu da 'Büyü ya da Yok Ol' kuralı üzerine kurulu bir sistem için kabul edilemez bir seçenek. Bu sistem terörün ve şiddete dayalı diğer isyan biçimlerinin yarattığı krizi de çözemez çünkü bunu yapmak imparatorluğun mantığını terk etmek anlamına gelir, bu da büyümeye ve imparatorluğun sürdürdüğü 'yaşam biçiminin' tamamına kabul edilemez sınırlar koyar. Sistemin geriye kalan tek seçeneği kaba kuvvete başvurmaktır; bu yolla da yabancılaşmayı artırır ve daha fazla terör tohumu ve daha fazla kontr-terörizm tohumu eker, böylece faşizmin yeni ve ölümcül bir çeşidine evrilir.

Kısacası kapitalist dünya sistemi tarihsel olarak iflas etmiştir. Sistem, alışması imkânsız bir imparatorluğa dönüşmüştür ve onun aşırı büyüklüğü, altında yatan güçsüzlüğü ifşa etmektedir. Ekolojinin diliyle, son derece sürdürülemezdir ve temelden değiştirilmelidir, hatta, yaşamaya değer bir gelecek istiyorsak yerine yenisi konmalıdır.

Böylece, vaktiyle Rosa Luxemburg'un ortaya attığı yalın seçenek tekrar gündeme geliyor: Ya Sosyalizm Ya Barbarlık! Şu anda barbarlığın yüzü de, yaşanmakta olan yüzyılın damgasını taşıyor ve ekolojik felaketi, terör ve kontr-terörü ve bunların faşist yozlaşmalarını tasvip ediyor.

Ancak neden sosyalizm? Onun 20. yüzyıldaki yorumcularının kusurları yüzünden sözüm ona tarihin çöp tenekesine atılmış bu kelimeyi canlandırmak neden? Sadece şu sebepten: Ne kadar yenilgiye uğramış ve gerçekleştirilememiş olsa da, sosyalizm kavramı hâlâ sermayenin yerine geçmeyi temsil ediyor. Eğer sermaye yenilgiye uğratılacaksa (ki bu, uygarlığın kendini sürdürmesi için aciliyeti olan bir iş) netice ister istemez 'sosyalist' olacaktır çünkü bu terim kapitalizm sonrası bir topluma geçişi belirtir. Eğer sermayenin kesin olarak sürdürülemez olduğunu ve yukarıda ana hatları çizilen barbarlığa dönüştüğünü söylüyorsak, o zaman sermayenin yol açtığı krizleri alt

edebilecek bir 'sosyalizm' inşa etmemiz gerektiğini de söylüyoruz demektir. Eğer geçmişteki sosyalizmler bunu başaramadıysa ve biz barbarca bir sona boyun eğmeye karşı çıkıyorsak, başarıya ulaşan bir sosyalizm için mücadele etmek bizim yükümlülüğümüzdür. Luxemburg o tarihi alternatifini dile getirdiğinden bu yana barbarlığın yüz-yılımızı yansıtan bir biçimde değişmesi gibi, sosyalizmin adının ve gerçekliğinin de günümüz için uygun olması gerekir.

İşte bu sebeplerden dolayı sosyalizm yorumumuzu ekososyalizm olarak adlandırmayı tercih ediyoruz ve kendimizi bunun gerçekleş-tirilmesine adıyoruz.

NEDEN EKOSOSYALİZM?

Biz ekososyalizmi ekolojik kriz koşullarında, 20. yüzyıldaki 'ilk dönem' sosyalizmlerin inkarı değil gerçekleştirilmesi olarak görü-yoruz. Ekososyalizm ilk dönemdeki sosyalizmler gibi, sermayenin geçmiş emeğin somutlaşmış hali olduğu anlayışına dayanır ve ken-disini bütün üreticilerin özgür gelişimine ya da başka bir deyişle, üreticilerin üretim araçlarından ayrılmasını tersine çevirmeye da-yandırır. Mevcut kapitalist güçlerin beslediği düşmanlık koşulların-da azgelişmişliğin çeşitli etkilerini özetlemek dışında, bu amacın ilk dönemdeki sosyalizm tarafından uygulanmadığını biliyoruz, bu-nun sebepleri de burada ele alınamayacak kadar karışık. Bu kritik durumun mevcut sosyalizmler üzerinde sayısız kötü etkisi oldu (en önemlisi, kapitalist üretimcilik doğrultusundaki bir rekabetle bera-ber içerideki demokrasinin reddi) ve nihai olarak bu toplumların çöküşüne ve doğal çevrelerinin tahrip olmasına yol açtı.

Ekososyalizm ilk dönemdeki sosyalizmin özgürleştirici amaçları-nı sürdürür ve hem sosyal demokrasinin yumuşatılmış, reformist hedeflerini hem de sosyalizmin bürokratik biçimlerinin üretimci yapılarını reddeder. Bunun yerine, sosyalist üretimin yolunu ve amacını ekolojik bir çerçevede yeniden tanımlamanın üzerinde du-rur. Özellikle toplumun sürdürülebilirliği için hayati önemde olan 'büyümenin sınırları' konusunda öyle yapar. Şaşırmamak gerekir ki, bunlar kıtlık, sıkıntı ve baskının dayatılması olarak karşılanıyor. Ancak amaç ihtiyaçların dönüşümü ve niceliksel boyuttan uzaklaş-ılarak niteliksel boyuta doğru keskin bir değişimdir. Meta üretiminin dilinden bu şu anlama gelir: Kullanım değerlerinin değerini değişim değerlerinin üzerinde belirlemek – doğrudan ekonomik faaliyeti te-mel alan ve geniş kapsamlı bir öneme sahip olan bir tasarı.

Ekolojik üretimin sosyalist koşullar altında yaygınlaştırılması mev-cut krizlerin alt edilmesi için uygun bir zemin sağlayabilir. Özgür bir biçimde ortaklık kuran üreticilerden oluşan bir toplum kendi demokratikleşmesini sağlamakla yetinmez. Aynı zamanda tüm var-

lıkları özgürleştirmeyi ilke ve amaç olarak vurgular. Böylece emperyalist dürtüyü hem özne hem de nesnel olarak yenilgiye uğratar. Böyle bir amacı gerçekleştirerek bütün egemenlik biçimlerini alt etmek için mücadele eder, özellikle de toplumsal cinsiyet ve ırk konusundakileri. Kökten dinci çarpıklıklara ve onların terör şeklindeki görünümüne yol açan koşulların ötesine geçer. Doğayla, mevcut koşullar altında tasavvur edilemeyecek ölçüde bir ekolojik uyum içinde bir dünya toplumu öneriliyor. Bu eğilimlerin pratik bir sonucu, örneğin sanayi kapitalizminin ayrılmaz bir parçasını oluşturan fosil yakıtlara olan bağımlılığın yok edilmesi şeklinde ifade edilir. Ve bu daha sonra, petrol emperyalizminin boyunduruk altında tuttuğu toprakların serbest kalmasının maddi temelini oluştururken, ekolojik krizin diğer dertleriyle beraber küresel ısınmanın denetim altına alınmasını sağlayabilir.

Bu tavsiyeler şunları göz önünde bulundurmadan okunamaz: Birincisi, bunların ne kadar pratik ve kuramsal soru ortaya attıklarını; ve ikincisi ve daha cesaret kırıcı olanı, bunların dünyanın şimdiki görünüşünden ne kadar uzak olduklarını (zira mevcut düzen kurumların içine işlemiş ve bilinçlerde yer etmiş durumdadır). Herkesin derhal farkına varması gereken bu hususları ayrıntılarıyla incelememize gerek yok. Ancak bunların kendilerine özgü bakış açısıyla ele alınmaları gerektiği üzerinde ısrarla duracağız. Bizim tasarımız, ne bu yolda atılan her adımı sergilemek ne de sahip olduğu gücün üstünlüğünden dolayı düşmana boyun eğmektir. Tasarımız mevcut düzen için yeterli ve gerekli bir dönüşümün mantığını geliştirmek ve bu amaca yönelik ara adımları geliştirmeye başlamaktır. Bu imkânlar üzerine daha derinlemesine düşünmek ve aynı zamanda bizimle benzer kaygıları paylaşanlarla birlikte faaliyet yürütmeye başlamak için bunu yapıyoruz. Eğer bu savların bir değeri varsa, benzer düşüncelerin ve bu düşünceleri hayata geçirecek pratiklerin tüm dünya yüzeyindeki sayısız yerde birbirleriyle uyum içinde filizlenmesi gerekir. Ekososyalizm ya enternasyonal ve evrensel olacaktır ya da hiç olmayacaktır. Günümüzdeki krizler devrimci fırsatlar olarak görülebilir ve görülmelidir, bunları açığa vurmak ve yaşama geçirmek de bizim görevimizdir (Kovel & Löwy, 2005).

Manifesto ekososyalizm açısından birçok sorunu açıklıkla ortaya koyup, teklifler sunarken temel bir soruyu cevapsız bırakmaktadır: “Son kertede” ne olacaktır? Bilindiği gibi, ekososyalizm sosyализmin bürokratik yapısını reddetse de piyasa ekonomisiyle işbirliğini öngörebildiği gibi devletçi politikaları da savunabilir (Morris, 2018, s. 252). Kapitalizmi çevresel felaketin nedeni olarak eleştirirken, tezat olarak, hiyerarşiyi onaylayarak onun

kalıcılığına hizmet edebilir. Karikatürleşmiş fakat açıklayıcı bir soruyla somutlaştırabiliriz: Kapitalizmin çöktüğü(?) haberinin doğrulandığı bir sabah ekososyalist düşünce ekoloji tartışmasını sürdürecektir midir? Veya Bookchin'in (2017b, s. 372) kelimeleriyle ifade etmek gerekirse:

Toplum ve doğal dünya söz konusu olduğunda Sol'un yüzleştiği gerçek çatışma, aldatıcı bir burjuva "ekoloji" biçimiyle sosyalist politika arasında değil, özgürlükçü bir toplumsal ekoloji biçimiyle ekonomik ve teknolojik yönelimli bir sosyalizm biçimi, kısaca Marksizm arasındadır.

5.5. Toplumsal Ekoloji: Diyalektik Natüralizm ve Etik

Toplumsal ekolojinin kurucu düşünürü Murray Bookchin insanın ve toplumun doğadan bağımsız değerlendirilmesinin yanlış olduğunu, filozofların ve sosyal bilimcilerin hiyerarşiyi zorunlu bir öncül olarak okudukları için bu yanılsamayı yeniden ürettiklerini düşünür. Bu yanılsamanın sonucu olarak günümüzde bireysel kurtuluşun öncelendiğini, toplumsal kurtuluş düşüncesinden uzaklaşıldığını fakat toplumsal sömürü sorunu çözülmeden, bireysel kurtuluşun anlamsız olduğunu söyler. Bu anlamsızlığı üreten, birbirine karşıt olduğu varsayılan biyo-merkezci ve insan-merkezci yaklaşımların doğa-insan ve ekoloji-toplum ayrımlarını hatalı bir şekilde sürdürmesidir. Bookchin bu hatanın önüne geçmek için öncelikle -bir disiplinden bekleneceği gibi- metodoloji sunar.⁵ Hegelci diyalektiği natüralizmle telif ederek, son kertede Tin'i doğrulayan bir tasarım değil, özgürlüğün ve zorunluluğun evrimsel gerçeklikte mevcut olduğunu varsayan diyalektik natüralizmi teklif eder. Bu teklifi ile hem Descartes, Kant, Hegel ve Engels gibi düşünürleri hem de derin ekoloji, ekofeminizm, ekososyalizm gibi ekolojik fakat çevreyi mistisizm, feminizm ve sosyalizm merkezli şeyleştiren yaklaşımları eleştirir ve organik düşüncenin -ekoloji ile toplumu birlikte düşünmenin- evrimsel etiği nasıl mümkün kıldığını gösterir.

Toplumsal ekolojide, klasik dönemde kaldığı varsayılan, zaman sınırı koymayan, dün-bugün-yarın zemininde yani tarihsel-

5 Bookchin'e göre Toplumsal Ekoloji "eleştiriyi yeniden inşayla, teoriyi pratikle, vizyonu tekniikle bütünleştiren", çağımıza özgü bir disiplindir.

liği zorunlu bir öncül olarak okumayan, bir “olmalı” tasarımıyla karşılaşırız. Klasikleri hatırlatan bu zamansız “olmalı” doğal hukuktan bildiğimiz “doğal kanunların evrensel adaleti tesis ettiği” -doğanın doğaüstü bir güç tarafından insanlara bahşedildiği ve insanların doğa karşısında doğal efendiler olduğu- düşüncesine yaslanmaz, doğayla temellendirilen değerlerin sürekliliğini araştırarak, doğa ile toplum arasındaki evrimsel gelişimi ortaya koymaya çalışır; böylelikle ekolojik toplum düşüncesine imkân sunar (Bookchin, 2017, s. 64). Bu bölümde Bookchin’in diyalektik anlayışını ve toplumu hiyerarşiden özgürleştireceğini varsaydığı etik kavrayışını anlamaya çalışarak, ekolojik toplum düşüncesinin bütüncüllüğünü “holistik gizemciliklerden” yahut indirgemelerden kazanmadığını göreceğiz. Evrimsel gerçeklikle temellendirilen toplumsal ekoloji hem klasik doğa anlayışını, hem de herhangi bir ideolojinin veya disiplinin sağlaması olarak araçsallaşmış toplum düşüncelerini reddeder. Toplumun doğal temelleriyle değerlendirildiğinde görünür olan evrimin onu özgürleştirdiği iddiası ile modern doğa anlayışlarını eleştirir. Bookchin (2017, s. 36) diyalektik natüralizmle “doğa nedir, insanlığın doğadaki yeri nedir, doğal evrimin itici gücü nedir ve toplumun doğal dünyayla ilişkisi nedir?” sorularına ekolojik toplum etiğini temellendirecek şekilde cevaplar verir.

Bookchin diyalektiği hem biçimsel yani bir metot olarak değerlendirir hem de ontolojik açıdan kaçınılmaz olarak tanımlar, bu nedenle nesnelliği kendiliğindendir, doğal olduğunu iddia eder. Diyalektiğin Hegel’in idealizminden ve Engels’in maddeciliğinden arındırılması gerektiğini düşünür, iki teklifte de kristalleşmiş anlatılar bulunmaktadır, çünkü diyalektik teleolojik yanılısına içindedir, bu yüzden gelişme göstermez. Doğal ve toplumsal evrimin gelişimi, Hegel’in tinini veya Engels’in cansız maddesini değil, diyalektik natüralizmi doğrular. Bookchin (2017, s. 40) felsefe tarihindeki eksiklik düşüncesinin, onu üreten sonluluk ve çelişkilerin Platoncu idealizmle aşılmaya çalışıldığını, Aristoteles’in Orta Çağ Hristiyanlığı tarafından alımlanmasında güncellendiğini, Hegel’in felsefesinde de tamamlanmak için tanrı nosyonuna ihtiyaç duyulduğunu söyler; bu yüzden felsefe tarihi çelişkileri ve eksikleri aşmak için teleolojik anlatılarla donatılmıştır. Öte yandan, çelişkilerin ve sonlulukların doğal ol-

duğunu, diyalektik natüralizmin aşmaya çalışmadığını bilakis bu yapısal eksikliğin evrimsel süreçten dolayı kalıcı olduğunu düşünür. Diğer bir ifadeyle, doğanın ve toplumun evriminde bütüne ulaşan öznelleşme ve farklılaşma toplumsal ekoloji için doğaldır, aşılmaya çalışılmaması ve *telosa* feda edilmemesi gerekir. Bütünün varlığı farklılığın yok sayılması değildir, insan ile doğa arasında düallite olarak kavranabilecek farklılıklar, ötekilikler, ayrımlar doğal olarak mevcuttur fakat bunlar ne monist bir şekilde birinin diğerine indirgemesini gerektirir ne de düalist bir şekilde ayrı uzaylarda düşünülmelidir (Bookchin, 2019, s. 50-51). Bookchin tarihsel gelişme yerine doğal sürekliliğin geçtiğini iddia ederken, farklılaşmaların bir önceki farklılaşmalardan meydana geldiğini öne sürerek olumsuzluğun da nihai belirleyici olmadığını altını çizer. Olumsuzluk eleştirisi hem post-yapısalcıların doğal ve toplumsal evrim konusunda ısrar ettiği olumsuz olaylar toplamı olan tarih anlayışını hem de ekoloji hareketlerinin insanı doğaya indirgeyen yaklaşımlarının eleştirisidir. Bu naif ekolojik hareketlerin “şayet”li soruları -ağaçların bilince sahip olup olmaması gibi- insanı doğaya indirgeyen girişimlerin evrimsel gerçeklik karşısındaki yetersizliğini gösterir (Bookchin, 2017, s. 47-48).

Düşünce ve dinler tarihlerinin en eski ayrımlarından birinci ve ikinci doğa kavramsallaştırması, akademiden gündelik siyasete birçok alanda karşımıza çıkar. Birinci doğa bazı çevreci hareketlerden bildiğimiz, yüceltilen, aşkın değerlerin kaynağı olarak tasvir edilen, insan elinin değmediği doğa olarak karikatürleşirken; ikinci doğa kapitalist ekonomi düşüncesiyle meşuiyet kazanmış, insanın sonsuz arzularının “doğa” karşısında geliştirdiği kurumlar olarak karikatürleşir. Bookchin ise birinci ve ikinci doğaların evrimsel sürekliliğine işaret ederek felsefe tarihinin “aşmaya çalıştığı” bu ikiciliğin gelişimsel olduğunu belirtir. Doğa-insan ilişkisinde insan doğasının doğadan soyutlanırken antikiteden günümüze dek başvurulmuş “birinci doğanın insandan bağımsız olduğu” iddiasında evrimsel gerçekliğin değil, antropomorfizmin belirleyici olduğunu söyler. Çünkü “doğanın sömürülmesi” gibi negatif kavrayışlar, insani ilişkilerde türeyen hiyerarşinin doğaya yansıtılmasıdır.

Bookchin (2017, s. 50-52) doğal evrim ve toplumsal evrim arasında kesin bir fark olduğunu fakat toplumsal evrimin ilkin do-

ğal evrimin içinde gerçekleştiğini söylerken, ikinci doğanın birinci doğa hakkında iyi veya kötü tasarımları olabileceğini fakat bilinçlilikten kurumsallaşmaya ikinci doğanın ürünlerinin birinci doğadan bağımsız olmadığını iddia eder. Bu nedenle klasik Yunan düşüncesinin, etikten çok, bu düalist mantığı kullanarak doğayı ve toplum düşüncesini şekillendirmesini hatalı bulur; burada doğa gibi toplum da öncelikle “müdahale edilmesi gerekliler” kategorisindedir (Bookchin 2017, s. 82). Bookchin doğanın incelenmesinden insanın ve toplumun incelenmesini yapısal olarak ayırmaz. Kartezyen düalizmden bildiğimiz ayrımların köprüyle aşılması girişimlerini ise araçsal olduğu için eleştirir. Doğa-toplum, özne-nesne, gerçeklik-düşünce gibi ayrımların köprülerle aşılma girişimlerinde biri diğerine indiregenecektir. Böylelikle ya insanın doğaya indirgenmesiyle insanın evrim sonunda kazandığı biricikliği ortadan kalkacak ya da doğa-toplum ayrımı yapısal meşruiyet kazanacaktır. Bu anlayış Bookchin’e göre yanlış bir yorumdur ve etik tartışmalarının ürünü zorunluluk-özgürlük ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Özgürlüğün zorunluluktan türediğini iddia eden meşhur Hegelci efendi-köle diyalektiğe göre, doğa insan için bir zorunluluk alanıdır. Bookchin (2017, s. 90-95) zorunluluğun özgürlüğün öncülü olarak konumlandırılmasıyla yaratılan hiyerarşinin antropomorfizm olduğunu ve doğanın bu yüzden mücadele alanı olarak nitelendirildiğini, yalnızca biyologların değil, ekolojistlerin de bu yanlış ortak olduğunu öne sürer. Diğer bir ifadeyle, insanın biricikliğini ortaya koyarken onu doğadan ayırmayı gerekli gören anlayış antropomorfizmdir, Aristoteles’ten itibaren defalarca öne sürülen doğa-insan ayrımı -ve sonrasında karşıtlığı- insanın insana ve sonrasında doğaya aktardığı tahakkümdür.

Bookchin (2017, s. 75-77) ekolojik toplum düşüncesi için iki felsefi metoda başvurur. İlki, Diderot’nun duyarlık (*sensibilite*) kavramıyla temellendirdiği, en basit atomik birimden bilinç gibi kompleks yapılara bir süreklilik olduğu argümanıdır, böylelikle kendi üstüne kapanan, kapalı devre düşünce sistemi üreten mekanikçi düşünce eleştirilir. Parça bütüne göre şekillenirken onu da şekillendirir, parçanın özerkleşmesi son kertede imkânsızdır; bü-tüncüllük iddiası bu bağlama göre korunur. İkincisi, Hegel’in diyalektiği fenomenolojik olarak açıklamasıdır, böylelikle -önceki

bölümlerde üzerinde durduğumuz- Kantçı etik düalizm aşılırken doğal bilinçliliğin varlığı kanıtlanır. Diderot ve Hegel'in bu teklifleri bilimsel gerçeklikten önce varlığın bütün ile ilişkisini ortaya koyan yalın mantığı ifşa eder. Örneğin, evrimsel gerçekliğin bilinip bilinmemesinden ötede -türler arası bazı geçişlerin günümüzde dahi sorun yaratması gibi- bir bilinç durumu olarak insanın doğayla, toplumun ekolojiyle ortak olduğunu kabul eder. Bu iki varsayım ile -günümüz çevreci hareketlerinden veya *Alman İdeoloji'*inde Max Stirner' den bildiğimiz gibi (Marx & Engels, 2018, s. 159)- dünyanın doğaya dönüşmesi ve son kertede biyo-merkezciliğin döneminin popüler figürleriyle yüceltilmesi kaçınılmazdır. Bookchin bu iki varsayımın önemini şöyle ifade eder:

Diderot'un 'madde'deki *sensibilite* kavramını ve Hegel'in görüngü-bilimsel stratejisini varsayımlarımız olarak ele aldığımızda, hayranlık verici bir olasılıklar karşılaşırız. Metaforik olarak söylersek, doğal felsefeyi ve etiği 'yazdığı' görülen; mantıkçılar, olgucular, yeni-Kantçılar ve Galileocu bilimciliğin (scientism) kalıtları değil, doğanın kendisidir. (Bookchin, 2017, s. 78).

Toplumsal ekolojik perspektifte canlı-cansız ayrımı da mekanikçi yaklaşımın ürünüdür ve bu ayrımın yapaylığı bilimsel olarak ortaya konulduğunda bilimin imkânları da açıklanmış olacaktır. Diğer bir ifadeyle mevcut bilimsel gerçeklik diyalektik natüralizmle yanlıştır:

Üzerinde durulması gereken, yaşam biçiminde raslantısal olarak biraraya gelmiş bir cansız madde kuramının artık bize yetmemesidir. Evren, -devinmekle kalmayan- gelişen bir töze tanıklık ediyor; bu tözün en dinamik ve yaratıcı özneliği, giderek kompleksleşen biçimlere doğru sürekli kendini örgütlenme kapasitesidir. İşlev vazgeçilmez bir ilişki olurken, biçim, bu gelişim ve büyüme sürecinde merkezi bir rol oynar. Bilimi olanaklı ve oldukça özlü mantığını -matematiği- anlamlı kılan düzenli evren, biçim ile işlevin karşılıklı ilişkisini gerekli kılar (Bookchin, 2017, s. 79).

Bookchin'in ekolojik toplumun epistemolojisi için uygun gördüğü "organik düşünce", alışıldık organik düşüncelerden kökten farklıdır. Klasik dönemde hiyerarşiyi tesis eden organik düşünce, Bookchin için hiyerarşinin olmadığı toplumsal bağlamı inşa edicidir. Bu nedenle hem "doğaya saygı" mottosundan tanıdığımız anti-hümanist romantikleri hem de doğanın insan gereksinimlerinin aracı olduğunu varsayan ekonomik görüşleri -liberal

ve Marksist- evrimsel gerçekliğe ihanet etmekle suçlar; bu gruplar “son kertede” doğayla insan arasında hiyerarşi talep eder (Bookchin, 2017, s. 98-99). Bu yaklaşımlar doğa ve insanın geri dönülmez bir şekilde farklılaştığını varsayar ve yalnızca müdahaleyle -konjonktürel bir şekilde- ortada bulaşabilecekleri bir tasarım ortaya atarken, esasında, aynı ezberi farklı kelimelerle ifade etmektedir: Biyo-merkezci anti-hümanist çevre hareketlerinde sıklıkla karşımıza çıkan dünya görüşleri ile sömürge çağının yansımalarını taşıyan ideolojilerin ortaya koyduğu “doğanın işletilmesi gerekli bir alan” tasviri. İlk bakışta zıt görünen yaklaşımlarda toplum doğadan ayrık düşünülmüştür. Bu iki görüşün yanına toplum düşüncesinin major örneklerinden toplum-bilimi ekleyebiliriz. Bu açıklama girişimleri toplumun ve doğanın benzersiz olduklarını iddia etmek zorundadır, çünkü varlık nedenleri bu birimlerin -doğa ve toplumun- özerkliklerine bağlıdır.

Bookchin (2017, s. 102-103) evrimin hiyerarşiyi değil, biyoçeşitliliği tesis ettiğini, her birimde kompleksleşmeyi artırdığını, bu nedenle doğa-toplum, biyoloji-kültür gibi yarıklar yaratmadığını iddia eder. Bir etik problemi olan zorunluluk-özgürlük ilişkisinde, toplum özgürlüğünü evrimsel olarak “zaten” kazanmıştır. Diğer bir ifadeyle eşitlik doğada mevcuttur, oysa doğayı yücelten veya insanı ve toplumu doğa karşısında özerkleştiren dünya görüşleri hiyerarşiyi, organik olmayan düşünceleri nedeniyle, zorunlu öncül olarak okur. Toplumsal ekolojinin bağlamında ise organik düşünce diyalektik natüralizm ile biçim kazanır “soyutlamadan farklılaşmaya giden bir evrimdir (Bookchin, 2017, s. 126)” ve bu yordamla eklektik olmayan evrimsel gerçeklikle temellendirilen ekolojik bir toplum tasarlanırken öznellik yapısal bir doğa anlayışına feda edilmez. Günümüzde ilkel add edilen, hiyerarşinin olmadığı tarihsel durum için ilkin epistemolojik imkân yaratılır:

İnsanların doğaya ait olması gibi, doğanın da insanlığa ait olduğunu söylemek, boyun eğme ve egemenlik çevresinde yapılanmış bir ilişki yerine, doğa ile toplum arasında oldukça karşılıklı ve bütünlücü bir ilişkiyi ifade etmektedir. Ne toplum ne de doğa bir diğerrinin içinde yok olur. Toplumsal ekoloji her birinin bütünselliğini yadsımadan, toplumsal olanı ekolojik olanla birleştirerek tözsel bir etiğe yol açan bir süreklilik içinde, her ikisinin de ayırt edici niteliklerini yeniden kazandırmaya çalışır (Bookchin, 2017, s. 107)

Ayrıca belirtmeliyiz ki Bookchin toplum düşüncesinin biyo-merkezci ve insan-merkezci yorumlarına karşı çıkarken üzerinde durduğu organik yaklaşımın Batı dünyasına ait olduğunun altını çizer. Uzak Doğu'dan devşirilen, pop imgesi haline gelen organik düşüncelerin yalnızca moda olduklarını söyler (Bookchin, 2017, s 112-119). Ekolojik düşüncede sıklıkla başvurulanan Uzak Doğu imajları, sistemci veya yapısalcı düşüncenin etik sorununu aşmak için başvurduğu araçtır.

Doğal etik ne anlama gelir? Doğa insan davranışlarının belirleyicisi ve ölçütü nasıl olabilir? Bookchin'in teklifleri olmadan düşündüğümüzde, doğal olarak verilen dünyanın içinde insanın da doğadan olduğu varsayımıyla hareket edersek, bir anlamda sosyo-biyolojik bakarsak, bir "olmalı"dan bahsedilemez. Çünkü doğada olanlar, olmakta olanlar ve olacak olanlar determinizm içinde, insanı belirleyecek şekilde işlemektedir. Eğer insanın ikinci doğasıyla doğadan koptuğunu varsayarsak, etiğin doğadan bağımsız olduğunu, doğayla tek ilişkisinin "insan doğası" kavramının da bir yanılsama olduğu öne sürülebilir. Bu iki zıt yorumun yanına daha önce ele aldığımız ahlâk tartışmalarını ekleyebiliriz. Ahlâk olarak adlandırılan değerlerin karşısına tarih boyunca meta paylaşımının çıkmış olduğunu biliyoruz. Pozitif hukukun belirleyicisi burjuva ahlâkı ekonomik çıkarlar doğrultusunda şekillenmiş, böylelikle ahlâk modern dönemde etik olarak özerk alanına çekilmiş ve kapsayıcılık iddiasını yitirmiştir. Modern dönemde ahlâk artık tek başına "olmalı" teklif etmiyor, sınıfsal çıkarları tesis ettiği sürece uygulanabilirlik kazanıyordu. Hatırlayacağımız gibi bu durum Kant'ın özel ve kamusal ayrımıyla teorik zemine kavuşmuştu. Modern öncesinde ahlâkın ekonomik değişimler karşısında doğaüstü referans noktalarıyla varlığını koruması -doğal hukuk olarak kavramsallaştırılması- modern dönemde imkânsızdır, çünkü değerler özerklik veren referans noktalarının güdümünde değil, kapitalist ekonomiyle şekillenmektedir. Diğer bir ifadeyle kapitalizmin talepleri son kertede hukuki bir formla, hak olarak savunulabilmektedir.

Burjuva ahlâkı, kapitalist gibi terimler yalnızca belli bir kesimi hedef almamaktadır, hiyerarşiyi onaylayan ve onun yeniden üretimine katkı veren herkes doğa-insan kopukluğuyla temellendirilmiş ekonomik düzenin parçasıdır. Bookchin ise toplu-

mun “olmalı”sını doğa-insan birlikteliğiyle değerlendirir ve ekolojik etikten kaçılamayacağını öne sürer. Hegelci diyalektiğin aktüel-gerçek farkını kullanarak, doğada henüz gerçekleşmemiş olanın, potansiyelin, gizilgücün gerçekleşmekte olan olduğunu söyler (Bookchin, 2017, s 144-145). Etik kendi başına bir sorun olsa da bu bağlamda başvurulacak “ekolojik etik” nesneldir. Hem insanlık doğa için hem de doğa insanlık için var olur; ekoloji insanın çevresiyle birlikte zenginleşmesini öngörürken, birinci ve ikinci doğa ayrımının ötesinde ekolojik etik toplumun geleceğinde mevcuttur. Doğa ve insan birbirini evrimsel düzlemde gelecekte günümüze doğru şekillendirmektedir. Bu nedenle kapitalist ekonomi ne denli buyurucu olsa da ekoloji ve toplum birbirinden ayrı tasavvur edilemez. Örneğin, teknoloji kötülüklerin yaratıcısı değildir, rasyonel olarak değerlendirildiğinde tarafsız bir fenomendir, günümüzde çevrecilerin teknoloji kargışı ekolojinin toplumsallığını kavrayamamalarından yahut, daha kötüsü, reddetmelerinden kaynaklanmaktadır.

Bookchin basitten komplekse doğru diyalektiğin yalnızca süreçsel değil, gelişimsel olduğunu söylerken, maddeci diyalektikten ayrılır ve toplumun gelecekte nasıl olması gerektiğini temellendirdiği nesnel gerçekliğin öncelikle -maddi, ekonomik, sınıfsal veya tarihsel değil- evrimsel olduğunu belirtir. Ekolojik etik, toplumu, meşruiyeti için nesneleştiren disiplinci ve siyasal bakış açılarının karşısındadır. Son kertede bir yapı veya sistem içinde tartışılan -hiyerarşi, devlet gibi- sorunlar başlangıç ve bitiş noktası organik olmayan bir toplum tasarımı anlamlıdır. Oysa toplumsal ekoloji canlı-cansız, doğa-toplum, gerçeklik-düşünce gibi ayrımlara başvurmadan özgürlüğü etik olarak zorunlu kılar. Nasıl ki ikinci doğa birinciden ayrı fakat evrimsel olarak onun ürünüyse, bu bağlamda “olan”lar da “olmalı”dan ayrı değildir. Diğer bir ifadeyle toplumsal ekoloji ne monist bir düşüncenin sonucu olarak “insanın doğaya geri dönüşü” olan bir “olmalı”yı savunur ne de düalist yaklaşımların sonucu olarak doğayı insandan tamamen ayrı kavrayıp “olan”lar üzerinden doğaya müdahalede bulunmaya çağırır.

Monist tutum ekoideolojilerde -son kertede gizemciliğin, kâdınıcılığın, sosyalizmin öncelendiği ekolojik tartışmalarda-, düalist tutum ise klasik Marksizm, Liberalizm veya sosyoloji, psi-

koloji gibi 19. yüzyılın tarihselliğiyle temellendirilen disiplinci yaklaşımlarda gözlemlenebilir. Toplumsal ekolojinin sunduğu bilinçte, tohumun henüz ağaç olmaması, tohum-ağaç ayrımının ontolojik değil, reel-aktüel farkından kaynaklandığı anlamına gelir. Bookchin tekniğin tarihin hiçbir döneminde olmadığı denli belirleyici olduğu günümüzde toplum için bir “olmalı” tasavvuru ortaya koyabilirken, tekniğin karşısına felsefe tarihinde defalarca denendiği gibi teoriyi çıkarmaz, teori-pratik ayrımının ötesinde geleceğin günümüzü belirlediğini, evrimsel gerçekliğin ekolojik etik yani “olmalı” olarak hem bilimsel -bir anlamda teknik- hem de felsefi koşulları tayin ettiğini söyler. Çünkü toplumsal ekoloji ilişkisel epitemolojisiyle kapitalizmin ve doğa-toplum ayrılığının eleştirisinin ötesine geçerek bütünlüğe ulaşmayı hedeflemiştir (Morris, 2019, s. 247). Bookchin’in (2019, s. 12-13) en önemli kitabı olarak bilinen, 1982’de yayımlanan Özgürlüğün Ekolojisi’nin 2005 basımı için kaleme aldığı önsözünde, kapitalizmin krizde olduğu iddialarının gerçeği yansıtmadığını, her zamankinden daha güçlü olduğunu vurgularken, ekolojik etik tasarımının bu gerçekliğin farkında olduğunu belirtir:

Tarihin bu en önemli dönüm noktasını sağ salım atlatmak niyetindeysen, *sadece olan* gerçeklikle *değil, aynı zamanda olması gereken* gerçeklikle de yüzleşmek üzere; insanlığın eyleme geçme kapasitesi kadar *düşünme* kapasitesine de ilişkin daha net bir bakışa her zamankinden daha fazla ihtiyaç duymaktayız...

Burjuva toplumu kendi varlığının biyotik ve iklimsel temellerini yok etmeksizin ekosferi tahrip etmeye devam edemez. Eğer toplum varlığını sürdüreceksen, tamamen yeni bir insanlık-doğa düzeni kurmalıdır. Başka bir deyişle, ya biyotik evrimin verimliliğini besleyecek ve hayatı şimdiye kadar olduğundan daha bilinçli ve daha yaratıcı bir fenomen haline getirecek bir toplum yaratacağız ya da ekolojik unsurları alaşağı eden bir dünya oluşturacağız. Bu durum ‘büyü ya da öl’ düsturuyla -ki bu, sermaye artışına ve insan sömürsüne yönelik rekabetçi bir taşkınlıkla organik olanı inorganığa indirgeyen içkin burjuva güdüsüdür- yönlendirilen bir toplumun varlığını imkânsız kılar. Kapitalizm, toplumsal evrimi ekolojik evrimle tamamen uyumsuz hale getirmiştir.

5.6. Toplumsal Ekoloji: Hiyerarşi, Özgürlük, Adalet ve Teknik

Hiyerarşi nasıl ortaya çıktı ve toplumsal düzenin vazgeçilmezlerden olarak kurumsallaştı? Bookchin tarihle yaşıt bu soruyu tartışırken antropolojinin imkânlarına başvurur. Hiyerarşinin kurumsallaşmasını toplumun özgürlüğünü yitirmesi olarak okur ve antropoloji ile hem kültürün hem de aklın arkeolojisine girer. Hiyerarşinin, yalnızca toplumsal gelişmelerin sonucu değil, çoğu zaman fark etmediğimiz fakat ısrarla sürdürdüğümüz düşünsel bir faaliyet olduğunu iddia eder. Bir yandan ruhbanın şamanın işlevini nasıl genişletip siyasallaştırdığını, diğer yandan hangi şematik düşünme şekliyle ataerkil tahakkümün meşrulaştırıldığını değerlendirir. Hiyerarşinin ortaya çıkışının yalnızca toplumsal gelişmelere bağlı olmadığını, Aydınlanma sonrası felsefede beden bulan düşünsel bir formasyon olduğunu iddia eder. Öte yandan Bookchin kültür ve akıl eleştirisiyle tesis ettiği hiyerarşi çözümlemesinde modernleşme olarak nitelendirilen büyük anlatıyı ters yüz ederken, eleştirel düşüncenin olumsuzluk vurgusuna da başvuramaz. Modernleşmeye alternatif bir tarih teklif etmediği gibi, daha iddialı bir girişimde bulunur ve hiyerarşiyi onayladığı için modernleşmenin yanlış bir tarih olduğunu aklın ve kültürün eleştirisiyle savunur. Toplumsal ekolojinin hiyerarşi tartışmasına geçmeden belirtmeliyiz ki, Bookchin için modernleşme, Marx-Engels gibi, kapitalizmin tarihidir; tarihin bu vizyonla şekillendiğini kabul eder fakat Marksist düşünceden bu gelişimin doğal olmadığını öne sürerek yani inorganik olduğu ve kapitalizmin toplum haline geldiği iddialarıyla ayrılır. Çünkü Bookchin için toplum, diyalektik natüralizmin öngördüğü gibi doğa ile evrimsel gelişim içindedir, kendinde başlayan ve biten fenomenler olarak değerlendirilemez. Örneğin emek, kullanım değerinden soyutlanıp tarih dışı bir kavram olarak çözümlenirse öznel de ona zıt olarak konumlanıp, maddenin karşısındaki bir edilgenlik anlatısına dönüşür. Oysa Bookchin'e göre doğanın, kadının, kölenin, köylünün sömürülmesi iç içe geçmiş ve dönemsel bağlamlar kazanmıştır, emeğin metalaşması süreci bu formasyonun görünümlerinden, sonucu değil.

Bookchin için hiyerarşi yalnızca toplum veya siyaset ile açıklanamaz, tek başına bir yönetim sorunu değildir; biyolojik durumlar toplumsallaşarak hiyerarşiyi yaratır. Yaş, cinsiyet ve akrabalık gibi biyolojik gerçekler, temel ihtiyaçlara cevap vermek için yaşlının, erkeğin ve klanın öncelikle dönemsel üstünlüğünü tesis ederek hiyerarşiyi yarattı, sonrasında kurumsallaştı ve sonunda da sınıfları -Bookchin kabaca erkeğin erkeğe üstünlüğü olarak tanımlar- üretti (Bookchin, 2017c, s. 23-25). Hiyerarşi toplumun bütüncül ve organik olmasının önündeki birincil engeldir. Bütüncüllüğünü kaybeden toplumda sömürü kaçınılmazdır. Parçalı toplumda belli bir kesimin -statü grubu veya sınıf- sömürüsü meşru gerekçelere -etiğe- sahiptir. Bu aşamada Bookchin'in ahlâk-etik ayrımını göz önünde bulundurmalıyız. Rasyonel ve denetleyici etik ile sorgulanamaz adetler arasında tanımladığı ahlâk ilk toplulukların itaat etmesi için araçtı (Bookchin, 2019, s. 77). Ahlâk teolojik gerekçelerle toplumsal düzeni belirliyordu. Oikos-polis ayrımıyla rasyonelleşen ahlâk sonunda etik olarak devleti sınırlandırır. Erkek ailesi üzerinde arkaik ahlâkla egemenlik kurarken, oikosun sınırları polisin içinde eridikçe -pazar evi ele geçirdikçe- devlet yurttaşlarına etik ile meşru bir egemenlik kurar. Öte yandan bu dönüşüm polisin yayılcılığının sorgulamaya açarak, Aristoteles'ten de bildiğimiz, devletin ancak optimal sınırlar içinde varlığını koruyabileceği düşüncesini üretir. Diğer bir ifadeyle yaş, cinsiyet, kan bağı gibi biyolojik gerçekler hiyerarşiyi üreterek toplumsallaşırken, gerontokrasiden patriarkaya geçiş yalnızca toplumsal değil ahlâktan etiğe geçişte olduğu gibi bir düşünsel formasyon da üretir. Bookchin ahlâk-etik ayrımı yaparken ne yalnızca organik toplumda belirleyici olduğu için ahlâkı ne de rasyonel temele sahip olduğu için etiği verili doğrular olarak kabul eder; göstermek istediği, hiyerarşinin doğadan topluma ve toplumun yorumlaması olan bilince -ki kavramlarla görünür olur- devamlılık içinde yayıldığıdır. Bu devamlılık iddiasıyla Bookchin, Kant'ın ahlâkıyla temellendirilen "etiğin ahlâkın yerine geçtiği ve ahlâkın toplumsallığının son bulunduğu" argümanının bıçakla kesilmiş gibi gündeme gelmediğini, modernleşmeyi burjuva yaşam biçimine indirgeyen ahlâk düşüncesinin tarihsel ve düşünsel açıdan eksik olduğunu söyler.

Toplumsal ekolojiye göre hiyerarşinin düzen ile ilişkisi yüzey-sel akıl yürütmenin ürünüdür. Hiyerarşinin doğadan kaynaklandığını söyleyen biyo-merkezci yaklaşımları ve onun karşısındaki toplumun doğayı aşan kendinde bir düzene sahip olduğu ve bu düzenle doğayı ehlileştirdiğini söyleyen insan-merkezci yaklaşımların hiyerarşiyi olumlayan akıl yürütmelerini reddeder. Hiyerarşi doğadan topluma geçmemiştir: İnsan, bitki ve hayvanlardan farklılaşmak zorundadır mühim olan bütünlük olduğu gerçeğinin göz önünde bulundurulmasıdır. Bütünlük teklik anlamına gelmez; farklılıkların cansızdan canlıya, mikroorganizmadan insana kompleksleşerek ekolojik bir bütün arz etmesidir. Hiyerarşi toplumdan doğaya da geçmemiştir: Tamamlanmış bir insanlık ideali için tamamlanmış bir doğa düşüncesi insanın doğadan etkilendiği gerçeğini göz ardı eder (Bookchin, 2019, s. 102). Toplumsal ekolojinin bütünlük iddiası doğaya tarih atayan, doğanın tarihinden bahsedilmesine yol açan biyo-merkezci yaklaşımlara yöneliktir. Foucault'nun disiplin eleştirisinden hatırladığımız gibi, doğanın kendi tarihine sahip olması, daha sonra insan ve toplum bilimlerinin doğa-bilimleri metodolojisini beşeri ilişkilere yansıtmasına neden olmuştu. Örneğin Durkheim ve Tarde taban tabana zıt "toplum" kavramsallaştırması yaratmış olsalar da ikisi de toplumun bilimsel nesneler olarak kabul edilebilmesini yani nesnel-biricikliğini kendine ait özerk bir tarihe sahip olduğu argümanı ile temellendirmişti. Bookchin (2019, s. 104) özerkleşen doğa ve insan tarihlerinin bu alanlara tarih duygusu yüklemek olacağı için, bu yanlış yerine, "doğal tarih" i savunur. Bu bağlamda hiyerarşi biyolojik olguların "doğal tarih" içinde toplumsallaşması ve bu hiyerarşinin doğaya yansıtılması döngüsüne sahiptir.

Hiyerarşi devlet formuyla kurumsallaşmış toplumun yönetimine el koyarken, toplum temsil gerekçesiyle özgürlüğünü kaybeder. Devlet, egemenlik tanımıyla modern olsa da, sınıf ve sınıfı üreten hiyerarşinin kurumsallaşması olarak tarihsel dönüşümün son görünümüdür. İnsanın insan ve doğa üzerindeki iktidarı sınıflar ve ekonominin egemenliğiyle somutlaşmadan çok önce hiyerarşi ile kurulmuştur (Bookchin, 2017b, s. 267). Bookchin hiyerarşinin ortaya çıkışını kültürel ve düşünsel olarak bir formasyon olarak yorumlarken, yazı öncesi dönemde insanların

düşünsel kabiliyetlerinin modernlerden farklı olduğunu iddia etmez. Öte yandan, bir uçta ırkçılığın ve Avrupa-merkezciliğin diğer uçta ilkelciliğin ve mistisizmin olduğu özcü yorumlara göre organik ve modern toplumlar farklı zihinlere sahip olduğu için farklı kültürler üretmiştir. Oysa devlet modern insanlar daha derin düşündüğü için ortaya çıkmadığı gibi, ilkel insanlar da özgürlükçü olduğu için komünal yaşamı tercih etmemiştir. Bookchin (2019, s. 114-115) hiyerarşinin kurumsallaşmasında kültürel örüntülerin önemine işaret ederken antropolojik verilerle bu durumun toplumsal inşa olduğunu, ikinci doğanın birinci doğadan yalıtılarak tarihin yanlış yazıldığını iddia eder. Örneğin organik toplumlarda alt-üst, iyi-kötü gibi hiyerarşiyi verili kabul eden dilin olmaması özgürlüğün sınırlandırılmamasının başlıca göstergesidir. Bu dilin yokluğu bilinç eksikliği veya modernlere özgü üstün bir bilinçten kaynaklanmaz, organik toplumda hayatın idamesi anlamına gelen ihtiyaç bu dili şekillendirmiştir. Sahiplik yerine ortak kullanım anlayışına sahip “eşitlikçilik” organik toplumda ulaşılacak bir idea değil, mevcut gerçekliktir. Diğer bir ifadeyle, organik toplumun içkin eşitlikçi yapısı karşısında eşitlik düşüncesine gerek duyulmaz. Örneğin, ritüelleri, erginleme törenlerini, toplum-bilimin terimlerine başvurarak kendi üstüne kapanan toplum ve yalıtılmış değerler olarak tartışıp statü ve hiyerarşi üzerinden değerlendirecek de, Bookchin organik toplumun karakteristiklerinden olan ayınların insanın doğayla akrabalığını tasdikleyip yeniden ürettiğini antropolojinin imkânlarıyla öne sürer. Böylelikle eşitliğin hem insanlar arasında hem de doğayla toplum arasında kurulduğunu iddia eder.

Hiyerarşi gündelik hayatta zenginin fakir üzerindeki tahakkümü olarak karşımıza çıkarken, Bookchin bu zenginlik kavrayışının varsayıldığı gibi hiyerarşiyi üreten değil, hiyerarşinin kurumsallaşması sonucu üretilen bir olgu olduğunu düşünür. Günümüzde zenginlik ihtiyaç fazlası üretimin birikimi olarak kavranırken, bu düsturla çalışmanın antikiteden Rönesans’a dek hor görülen bir fenomen olduğunu biliyoruz. Bir anlamda kapitalizm egemenliğini ilan edene kadar organik toplumun kalıntıları hiyerarşi anlayışını şekillendirmeye devam ediyordu. Üretmenin teorik bir sonucu yoksa bu zanaatın işiydi, kendi başına teknik olduğunda ise praksiyenin bağımsız olacağı için kö-

lelere aitti. Modern öncesi dönemin özgürlük anlayışı düşünsel ve zorunlu idari faaliyetler dışında çalışmamayla belirlenmişti. Rönesans'tan sonra gelişen, toplumsal düzlemde burjuva ahlâkı ve özel mülkiyet ile somutlaşan çalışma anlayışı ise efendi-köle diyalektiğini doğrulayacak şekilde eşitsizliğin yeniden üretimi olarak sistematikleşmiştir. Bookchin (2019, s. 120-123) ilkel addedilen topluluklarda eşitliğin kavramsallaşmayacak denli içselleştirilmesini çalışma anlayışıyla açıklar. Çalışmanın bireysel ve komünal, ki birbirinden ayıramaz, ihtiyaç için ve pratiğin de kullanım hakkı olarak anlam kazandığını öne sürer. Topluluğun zenginliği bireyden ayrı düşünülemez çünkü kullanım hakkı mülkiyete dönüşmemiştir. Diğer taraftan, ihtiyaç fazlasının üretilmesi ve yabancılaşma, kapitalist normların toplumsallaşması ve hiyerarşinin sorgulanamaz bir şekilde onaylanması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda zenginlik kurumsallaşmış hiyerarşinin sonucudur.

Zenginliğin hiyerarşiyi tesis ettiği argümanına paralel bir diğer yargı ise doğanın kısıt olduğu, beşeri ihtiyaçlarının da sınırsız olduğu önermesidir; hiyerarşinin kaçınılmaz olduğunu onaylayan başlıca yargılardandır. Bookchin bu ekonomist kabulü insanın insana uyguladığı tahakkümün doğaya yönelmesi olarak yorumlar; burjuva ahlâkının avcı-toplayıcı bakış açısını diriltmesidir. Avcı-toplayıcı mantık, seçim özgürlüğü yerine hayatı sürdürmeyi sağlayan araçların kısıtlılığı kabulü üzerine kuruludur. Bu yüzden doğa ihtiyaçlar karşısındaki işletme olarak kavranır. İhtiyaçlar ise, burjuva ahlâkıyla, klasik bağlamından çıkarılır, Bookchin'in (2019, s. 140-143) "ihtiyaç fetişizmi" dediği bu durum bir bolluk ideası üzerinden doğanın kısıt olduğu varsayımına meşruiyet kazandırır. Toplumsal ekolojinin evrimsel perspektifinde ise doğanın ve toplumun kısıtlılığı-bolluğu birbirinden bağımsız düşünülemez; doğa materyal kaynağı değil evrimsel süreç anlamına gelir, bu nedenle doğa ve toplum fail-yapı ilişkisine sahip değildir.

İnsanların biyolojik birlikteliğinin toplumlaşmasını sağlayan kadındır (Bookchin, 2019, s. 124-126). Kadın anne oluşuyla kan bağıını organik topluma çevirir. Kan bağına sahip olanlar hem kadın tarafından büyütülür hem de kadının anısı sayesinde iş birliği kurarak bağlılıklarına değer yükler. Aynı kandan geldi-

ğinin bilinciyle akraba kanı dökmeme yemini edilerek bir arada yaşamanın yolları keşfedilir. Her doğum ve ölüm olayı topluluğun kendisinin yeniden üretilmesi anlamı kazanır. Diğer taraftan bu kan birliğinin sınırları çok dardır, başka gruplarla karşılaşması, çatışma ve felaket gibi durumlarda kaçınılmazdır. Bu aşamada meta paylaşımı ilkel hukukla çözülür. Amacı diğer grupları da sulh içinde topluluğa kazanandırmaktır. Bu iki yolla yapılabilir, ya kan bağı evliliklerle genişleyecektir ya da simgesel değeri olan bir eşya armağan edilecektir. Böylelikle akrabalık kan bağının ötesine geçerek klan kimliğine sahip olur. Bookchin (2019, s. 127-132) avcı-toplayıcıdan bahçeci topluluk tipine geçilen Neolitik dönemin biricikliğinin anamerkezci özgürlük olduğunu öne sürerken, üzerinde ısrarla durduğu konu kadın sayesinde topluluğun kazandığı özgürlüğün kristalleşmediğidir. Örneğin bir yere aidiyet duyma hissi, ki oikosla somutlaşır, kadının yiyecek temin ederken kazandığı ve topluluğa aktardığı bir olgudur. Bu bağlamda kadının toplumsal statüsünü kaybetmesi ile topluluğun bütüncüllüğünü kaybederken ortaya çıkan yabancılaşma birbirinin sağlamasını yapan tarihsel durumlardır, lineer bir anlatının öncülü ve ardılı değildir. Diğer bir ifadeyle, Bookchin antropolojik verilerle hiyerarşi çözümlemesi yaparken, “altın çağ”dan bahsettiğinde dahi, bir dönemi yüceltmeyi amaçlamamıştır. Kadının konumu gibi merkezi bir olgunun dönüşümü hiyerarşi-özgürlük çelişkisinin tarihselliğini açıklar.

Biyoloji hiyerarşi olarak toplumsallaştığında, istisnai durumlar haricinde, özgürlüğün yitirilmesine yol açar. İstisnai durumlardan biri yaş ile ortaya çıkan hiyerarşidir. Bookchin’e (2019, s. 156-159) göre gerontokrasi organik topluluklarda kurumsallaşmaz; yaşlılık yalnızca biyolojik bir gerçektir. Kurumsallaşması yaşlının şaman olmasıyla başlar. Toplayıcı topluluklarda yaşlı bilgisiyle şifacı rolü oynarken, tarım toplumunda yaşlının bu gücü ayinlerle fetişleştirilmiş ve şaman vasfı kazanmıştır. Erkek savunma ve şiddet, kadın besleme ve büyütme uzmanı olurken, şaman doğaüstü bilgiyi elinde tutarak -korkutarak- yönetici olur. Bookchin’in tabiriyle iktidarı profesyonelleştirir. Kurumsallaşması ise sınıflı toplumda tamamlanır; şaman artık rahip olmuştur. Öte yandan şaman ruhlarla iletişime geçerken topluluğu felaketlerden sorumlu tutma konusunda başarısız oluyordu.

Topluluğu ikna edecek teknik imkâna sahip değildi. Rahip ise antropomorfik tanrının -veya tanrıların- buyrukları doğrultusunda felaketler karşısında topluluğun sorumlu olduğunu iddia eder ve sınıfsal çıkarlarını bir kurum olarak topluma dayatır. Kilise sınıf karakteri kazanırken işlevleriyle de dünyevileşir -daha sonra işlevleri de kiliseden özerkleşecektir. Adaklar topluluğun günahlarını affeder ve felaketlerden koruyabilir. Böylelikle kullanım hakkı ve komünal mülkiyet tanrıların temsilcisi olduğunu iddia eden ruhbanın eline geçer. Bütünün yerini teklik düşüncesi alırken, kan bağının ötesine geçen akraba topluluğu ruhban için üreten ekonomik kuruma dönüşür (Bookchin, 2019, s. 166). Organik toplumun karakteristiği hediye artık ruhbanın hazinesinde vergi olarak toplanırken, zenginlik de bir sınıfa aittir. Klan toplumundan sınıflı topluma geçişin bir diğer öznesi de savaşçılardır. Ruhbanın ikna etme gücüne sahipken, savaşçı fiziksel gücü elinde tutarak sınıflı parçalı toplumu yaratır. Bookchin'e (2019, s. 168) göre bu iki sınıf, çatışmalar ve ittifakları sonunda, mutlak monarşide birleşmiştir. Daha ileri giderek, bu iki sınıfın ulus-devlette sermayenin korunması için rıza makineleri olarak araçsallaştığını iddia edebiliriz.

Toplumsal ekolojik perspektifte organik toplumdan hiyerarşik topluma ve onun kurumsallaşması olarak sınıflı topluma geçiş bir ilerleme değildir. İlerleme anlatısı Avrupa-merkezci bakış açısının ürünüdür. Belli aşamaları geçen toplulukların sonunda kapitalizmle taçlanması Batı Avrupa için geçerli olabilir fakat Avrupa dışında meydana gelen benzer toplumsal gelişmeler sınıflı kapitalist bir topluma evrilmemiştir. (Örneğin, sınıf mücadelesinin en büyük kazanımı Ekim Devrimi gerçekleştiği toplum itibarıyla ilerlemeci sınıf düşüncesi için anomalidir.) Organik toplum yerini hiyerarşik topluma bırakırken, sınıflı toplum Batı Avrupa'da ortaya çıkmıştır. Sınıfın belirleyici olması ve toplumun sınıflar olarak parçalanmasının iki temel nedeni vardır. İlki teori-pratik ayrımı olarak düşünsel alanda kendini gösteren tekniğin özerkleşmesi ve aklın araçsallaşmasıdır. En sert sonuçları sömürgecilik döneminde ve dünya savaşlarında görülmüştür. Avrupa'nın sınıflı topluma geçişini etkileyen diğer faktör kentlerdir. Erken modern dönemde her biri ön-devlet formuna sahip olan kentler pazar yeri olarak sınırsız büyümenin merkezleri

oldu. Bu büyümeyle organik birliğin sonunu hazırlarken, “toplumun biyolojiye, zanaatin doğaya ve siyasetin topluluğa (Bookchin, 2019, s. 171)” üstünlüğüne yol açmıştır. Pazar ve yönetim merkezi olan polis kentleşirken, sürecin sonunda ticaret sınıfının normlarını toplumsal düzenin kendisi kabul edildi. Toplumun varlık nedeni pazar-lar olur; toplum artık kentsoyludur. Bu bağlamda yaşanan yerin (oikos) sınırları ve aidiyet duygusu yeni kentin içinde erimiştir. Yönetim ise egemen sınıfın çıkarları doğrultusunda bürokratikleşir. Haklar temsili demokrasiyle egemene devredilir. Bir anlamda toplum devlet tarafından yutulmuştur. Devlettten bağımsız, toplumdan bahsedilemez. Bu bağlamda özgürlük kapitalist seçme özgürlüğü olarak tanımlanır fakat ironik olarak bu özgürlük kentsoylu çıkarları temsil eder. Devletin somutlaştığı bürokrasi, gayrişahsi ilişkiler ağı olarak nesnel ve evrensel hukuka tabi olduğunu iddia ederek mevcut düzenin, “olan”ın, kaçınılmazlığını savunur; devlet tarihin ilerlemesinin sonucu olarak idealdir, bu nedenle “olmalı” üzerinde düşünmek bağlam dışıdır. Devletin özgürlüğü toplumun bağımlılığıyla gerçekleşir.

Avrupa’da özgürlüğün sonu olarak ortaya çıkan devlet, idare probleminden önce insanlık durumudur, yalnızca ekonomik sınıflarla açıklanamaz. Nietzsche’nin soylu-ruhban ayırımından hatırladığımız gibi değişen toplumsal-psikolojik durumlar devlete meşruiyet zemini hazırlamıştır. Toplumsal-psikolojik dönüşümün en önemli sonuçlarından olan sınıflı toplumlarda sömürüyü meşrulaştıran önemli etkenlerden biri özne-nesne ayırımıdır. Bookchin toplumların hayvanı nasıl kavradığı sorusuyla bu süreci açıklar. Organik toplulukta hayvanın bir özne olarak kavrandığı, sınıflı toplumda ise bir nesne olarak şeyleştirildiğine dikkat çeker. Özellikle yazı öncesi topluluklarda akıl yürütme olarak bölme değil birleştirmeye başvurulduğunu, canlı-cansız her şeyin bir bütünde birleştiğini söyler. Böylelikle şeyler başka bir şeyle karşılaştırılmadan, tikel olarak kendinde değere sahiptir. Örneğin bir ayı saldırısı başka bir ayının intikamı olabilir, bir hayvan av sonunda yenilecekse topluluğun önünde onun ruhundan izin alınmalıdır, günümüzde Kızılderililer bu nesnesiz özne anlayışını sürdürmektedir (Bookchin, 2019, s. 173-176). (Kızılderililer gibi varlığını günümüzde de sürdüren organik top-

luluklar, tarihin acı ironisi olarak, sahip olmadıkları özne-nesne ayrımı yüzünden şeyleştirilerek yok edilmektedir.) Hiyerarşik topluluklar da ise şaman ve halefi ruhban toplumun manipülasyonu için genelleştirmeye başvurur. Genelleştirilen şeyler artık otantik konumlarını kaybeder; sınıflandırılmıştır. Ayı artık herhangi bir ayıdır, bedeli karşılığında avlanabilir. Bu akıl yürütme toplumu ikna etmek için kullanır, böylelikle cansızdan insana her şey öznenin karşısında kullanışlı hale gelir. Bu bilginin iktidar olabilmesi için kapalı formüllerle saklanması gerekir. Öznenin sınırlarını bu gizli bilgiyi elinde bulunduran ruhban belirler; genelleştirme ve sınıflandırma özne-nesne ayrımıyla temellendirilir. Modern zamanlardan örnek vermek gerekirse, bir yerli din ve etnisite gerekçeleriyle ruhsuz ilan edilebilir ve özne olma hakkı tanınmaz. Sömürgeciler yerlinin malını ve canını nesne olarak kullanabilir.

Bu süreç yalnızca insan-doğa ve insanlık-diğerleri bağlamlarında değil, insanın kendini açıklamasında da işlemektedir. Örneğin, insan artık arzu duyan değildir, arzu nesnesi karşısında çabalayan insandır; haz artık eylemlerle keşfedilen bir sanat değil, bilgisine sahip olunduğu sürece kavranan bir konudur. Aynı şekilde mutluluk artık tek başına bir amaç, hatta Aristoteles'ten hatırladığımız gibi toplumun varlık nedeni olarak bireyin yegâne amacı değildir, çeşitli işlemler sonucunda ulaşılan bir duygu durumudur. Diğer bir ifadeyle bütüncüllüğü kaybetmek beşeri ilişkileri doğaya yansıtarak doğa-toplum karşıtlığıyla sömürüyü meşrulaştırdığı gibi öznenin özerkliğini de niyet edilmemiş bir sonuç olarak sınırlandırır. Özne kendinde bulduğu şeyleri parçalara ayırma eğilimindedir. Tekniğin toplumsal alanda tiori karşısında kazandığı üstünlüğün yanında, düşünsel alanda da nesne sınırlarını erken modern dönemden itibaren genişletmektedir. Toplum düşüncesinde çevre nesneleştirme ve değerlendirirken nesnelleştirme süreçlerine tabi tutulurken toplum da öncelikle bir bilimsel nesne olarak anlamlı bulunmaktadır. Her şey özne tarafından nesneleştirilirken, öznenin varlığı tartışmalı bir konuma düşer. Bu nedenle, 20. yüzyılda insan ve toplum bilimleri öznenin kriziyle karşı karşıya kalmıştır; faili yutan yapısalcılık ile failin varlığı için tarihi olumsuzluklar toplamına indirgeyen post-yapısalcılık arasında sıkışmış bir tartışma sosyal

bilimleri şekillendirmiştir. Doğanın ehlileştirilmesi, kutsanması, işletilmesi gibi doğayı şeyleştiren ve hiyerarşiyi kurumsallaştıran özne-nesne ayrımının Bookchin'e (2019, s. 177-188) göre iki kaynağı vardır: Yahudi ve Yunan düşünceleri. Descartes'le tarihlendirilen düalizmin kökenlerini hiyerarşi ve tahakkümün içselleştirilmesi ve kavramsallaştırılması olarak yorumlar. Düalizmin varlığını kabul ederken, ayrıklığı meşrulaştıran düalizmi eleştirir.

Toplumsal ekoloji organik toplumdan hiyerarşik topluma ve sonunda sınıflı topluma geçildiğini antropolojinin imkânlarıyla değerlendirirken ve kabile topluluklarını referans verirken, ilkelciliği savunmamaktadır. Günümüz gerçekliği doğa-toplum karşıtlığı yüzünden yanlış bir tarihle gerekçelendirilmiştir. Toplumun özgürlüğünü kaybetmesi devlet ile somutlaşsa da, bürokrasi, ideoloji, bilim, hukuk gibi alanların özerkleşmesi ve bunların özerk iktidar alanları yaratmasıyla gerçekleşmiştir. Organik toplumların adalet-özgürlük anlayışlarının tersine dönmesi özgür toplumun yitirildiğini gösterirken, bu gerçekliğin bilinciyle geleceği düşünülen ve inşa eden ütöpik bilincin imkânı açıklık kazanır.

Özgürlük organik toplumlarda "eşitsizlerin eşitliği" olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Günümüzde özgürlük bireyin davranış özgürlüğü (serbesti) olarak anlaşılrsa da, ilk toplumlarda kavram olarak bulunmayan, toplumun içinde bulunduğu durumdur. Bireysel özgürlükler yerine kısıtlamalar bulunmaktadır, hatta adet, kamu baskısı, utanç olarak günümüz için baskıcı kabul edilen kısıtlamalarla birlikte organik toplumlarda eşitsizlik doğaldır fakat özgürlük için engel değildir; toplum bir bütün olarak doğal eşitsizliği telafi ederken herkesi eşitlikte buluşturur (Bookchin, 2019, s. 220-223). Freud'un uygarlığın huzursuzluğu olarak nitelendirdiği dışsal korkuların yerini içsel huzursuzluğun alması, Nietzsche'nin ruhbanın toplumu günahlarından sorumlu tutmasının burjuvaziyle demokratikleşmesi ve modernleşmeyi altyapı-üstyapı döngüsünün ötesinde kapsamlı bir dönüşüm olarak inceleyen daha birçok düşünsel tartışmadan bildiğimiz özgürlüğün yitimi süreci, -aynı zamanda doğal hukukun geçerliliğini kaybederken kapitalist normların hukukla formelleşmesidir- Bookchin için eşitsizlerin eşitliğinden (özgürlük)

eşitlerin eşitsizliğine (adalet) gerçekleşen tarihsel dönüşümdür. Organik toplumun bütün olması uygulamalarla ulaşılan, kazanılan durum değildir, bireyin varlık nedeni bütüne ait olmasıdır. Negatif olarak ifade etmek gerekirse, toplum dışı kalanların yaşama şansı yoktur çünkü “evrensel insanlık” gibi bir gerçekliğin mevcut olmadığı toplumsal düzlemde birey saldırılar karşısında biyolojik varlığını dahi sürdüremez. Bu bağlamda özgürlük “hak”lara devredilmemiştir, kendiliğindendir. Bunun yanında unutmamamız gerekir ki, organik toplumda sahipliğin de anlamı yoktur. Statüye sahip olmak bağlam dışıdır, doğuştan gelen statünün sürdürülmesi için vermek -armağan ekonomisi- önemlidir; meta üzerinde etkili olan kullanım hakkıdır ve toplumun üyeleri için geçerlidir. Bu nedenle yabancılar herhangi bir sığa sahip değildir ve en güvensiz kesimi oluşturur, ki bu grubu modern zamanların en güçlülerinden olan fakat modern öncesinin en zayıflarından tacirler ve zanaatçılar oluşturmaktadır.

Bookchin (2019, s. 228) adalet tanrıçasının teraziyle nitelikleri niceliğe indirgediğine, gözlerinin kapalı olmasıyla -en azından teorik olarak- herkesi eşit kabul ettiğine dikkat çeker. Organik toplumun karakteristiğı telafi ilkesi, hiyerarşik toplumda yerini denklik ilkesine bırakır. Doğal eşitsizliğı telafi edici toplumsal eşitlikten, yurttaşlıkla eşit sınıflandırılan ama kazanılan ve kaybedilen haklardan dolayı eşitsizlikle sonuçlanan siyasi topluma geçilir. Bu bağlamda imtiyazlar doğuştan gelmez, kazanılan şeylerdir ve hak kazanıldıkça, adalet hakların korunması olarak çıkarların formel ifadesi olur. Savaşçının güç, aristokratın soyluluk olarak kazandığı ve koruduğı haklar organik toplumdaki konumlarına kıyasla bir düşüştür, bu boşluğu ticaret sınıfının kazandığı haklar doldurur. Böylelikle haklar kişiler tarafından değil hukuk tarafından korunan bir yapıya kavuşur. Hukukun belirleyicisi halk (demos) sınıflı topluma doğru yerini siyasete bırakır. Varlık nedeni halkın idare sorununu çözmesi olan siyaset hakların belirleyicisi olarak sınıfsal karakter kazanırken, sınıflı toplumda süreç sermayenin korunması olarak devletleşir.

Sınıflı toplumda, ticaret sınıfı, baskın olmadığı dönemde dahi, üretim sürecinin yönünü belirlemeye başlamasıyla genel çıkarları belirleyici konuma geldi. Daha önce kısaca açıkladığımız gibi Orta Çağ’da polisten kozmopolise geçişte birey artık

hemşeri değil yurttaştır ve kozmopolis akrabalıklar birliği değil, ticaret merkezidir. Bu dönüşümde birey evrensel insanlığın parçası olarak özgürlük alanını genişletmiştir ama güçlü olduğu sürece haklarını koruyabilir. Diğer yandan hakların kazanılması davranış özgürlüğünü genişletir. Ahlâk bahanesiyle özgürlük kısıtlanamaz. Yükselen ticaret sınıfı ve onu dönemsel destekleyen aristokrasi ve feodalite gibi eski sınıflar meta paylaşımında ahlâka değil, eşitler olarak -eşitliğin gereği olarak- ölçülebilir ve denetlenebilir etiğe başvurur. Haklar kazanılabilir konumda olunca, ahlâkın “olmalı” teklifi anlamsızdır, bu nedenle bireysel davranışa indirgenir. Haklar ise evrensel olduğu kadar nicelikseldir, muhasebesi maddi zenginlikle yapılır. Son kertede belirleyici olan hukuk, ki Bookchin için ahlâkın karşısındaki etikdir, ticaret sınıfının ilk çağlardan itibaren kazandığı hakların garantörü olur. Toplum devlet için kullanışlı olduğu sürece anlamlıdır ve haklarını korur; bu bağlamda “olmalı” konusunda toplumun talebi olamaz. Siyaset toplumu piyasa için sürekli günceller ve kullanışlı hale getirir.

“Yabancı” kavrayışı toplumların organik, hiyerarşik veya sınıflı karakteristiklerini ortaya koyar. Organik olan ilkel toplulukların yabancılara karşı yükümlülüğü yoktur (Bookchin, 2019, s. 230). Hak kavramı yerine telafi ilkesinin geçerli olduğu organik toplumda yabancının bireysel karşılığı yoktur, toplumun yabancısıdır. Şehirle ilişkileri sınırlı olan dağ köyleri organik toplumun günümüzde de varlığını sürdüren örneklerindedir. Yabancı kavrayışları da sınıflı toplumun “evrensel insan” temasından uzaktır. Örneğin, köylerine gelen aracın arkasından koşan çocukların merakı kolektiftir, büyüklerin duyduğu merakı onlar gibi dizginleme gereği duymayan çocuklar bu aracı hiçbir neden yokken taşıyabilir; çocuklar “yabancı”ya köyde hiçbir zaman tanınmayacak hakların bilincindedir ve ahlâki kısıtlamaların büyükler için olduğunun da farkındadır. Organik toplumda ve hiyerarşinin kurumsallaşmadığı hiyerarşik toplumda yabancı günümüzdeki gibi tanışılacak yabancı birey anlamına gelmez, her şeyiyle yabancısıdır; varlığı mevcut topluluğun antitezidir. Hakkını aramak istediğinde yargı makamlarına doğrudan başvuramaz, bulunduğu toplumda onun için aracı olacak birini bulmalıdır (Bookchin, 2019, s. 232-233). Bu kavrayış ticaretin arttığı,

ihtiyaç anlayışının değiştiği, üretim araçlarının kozmopoliste var olabildiği durumda devamlılık sağlayamaz; hiyerarşi çıkarların korunması doğrultusunda kurumsallaşarak ilişkilere gayrişahsi form kazandırır. Terazisi ve göz bağıyla eşitliği tesis edecek Justitia'nın bir elinde de kılıç vardır, bununla toplum dışı eşitsizliği, ki niteliksel, yok eder ve adaleti ile herkesi niceliksel olarak eşitler. Roma doğal hukukuyla birlikte yabancı artık klan bağının, aynı soydan gelmenin, soyluluğunun değil yurttaşlığın dışında kalandır. Bookchin (2019, s. 323) doğal hukuku doğanın siyasi alandaki rasyonel ifadesi olarak görür ve eşitsizlerin eşitleyicisidir fakat Roma hukukunun değişen toplumsal yapıya cevap verdiğinin de bilincindedir ve bu bağlamda özgürlük hiyerarşiyi koruyan adaletin alt başlığı olmaktadır. Kabaca, toplumdan siyasete geçişi temsil eden bu dönüşümün en açık örneklerinden biri kölelik anlayışının kökten değişmesinde gözlemlenir. Poliste doğuştan niteliksiz kabul edilen köle bir anlamda kaderi olarak köleydi, Roma doğal hukukuyla birlikte, ki ticaret merkezi kozmopolisin hukukudur, yenilgiye uğratılan herkes köleleştirilebilir kabul edildi. Bir insanı köle yapan onun haklarını kaybetmesi ve ticaret için bir elverişli bir mal olup olmamasıydı. Diğer taraftan, bu dönüşüm sayesinde yabancı kazandığı haklar ile başına gelecekleri ölçtü ve uzun vadeli planlar yapabildi. Suçlar oranik toplumda doğrudan topluluğu hedef aldığı için caydırıcılık değil, kısas pratiğiyle cezalandırılırken, sınıflı toplumda haklardan mahrum bırakma pratiği öne çıkar ve ticaret sınıfı can ve mal güvenliği tehditi olmadan, haklarının bilincinde olarak ve bu bilinci sonunda hukuk olarak somutlaştırarak çıkarlarını korumanın yollarını genişletir. Tacirlerin toplumsal hareketliliği artırmasının yanında Orta Çağ'da sınırlarını kozmopolise genişleten yurttaşlık da evrensel insanlık fikrini temellendirir; imparator artan savaş masraflarının karşısında daha fazla yurttaşla sahip oldukça daha çok vergi kazanarak zenginliğini artıracığının bilincindedir. Bu dönüşümde yaşanan yere aidiyet duyma yerini bireyselliğin haklarını koruyan özgürlüğe bırakırken, yaşanan yerin bilgisi önemsizleşir. Toplumsal ve bireysel motivasyon, öncelikle ekonomik gerekçelerle belirlenmeye başlanmıştır.

İmparatorluğun adalet ile yerinden ettiği özgürlüğün bireysel davranışlar serbestisine indirgenmesi sürecini en çok etkile-

yen kurumlardan biri de kilisedir (Bookchin, 2019, s. 240). Kilise değişen toplumsal yapı karşısında gücünü ve çıkarlarını koruyabilmek için Thomas Aquinas'tan hatırladığımız gibi kilise dışı sınıflarla işbirliği yapar. Pavlus'un "Sezar'ın hakkı Sezar'a" ilkesini genişleterek aristokrat ve feodal sınıflara kapısını açar. İlahi gücünü dünyevi alanda kaybetmemek için, herkesin sonunda tanrının kölesi olduğu argümanına başvurur fakat Bookchin'in (2019, s. 243) ifade ettiği gibi kilise bu süreçte sınıf karakteri kazanarak beklenmedik bir sonuç olarak diğer sınıflarla rekabete girmiştir. "Hristiyan doktrini, hiyerarşileri açıkça haklı gösteren ve siyasi iktidarı 'doğal' tayin eden Thomasçı bir skolastiğe doğru kayar (Bookchin, 2019, s. 253)." Hristiyan öğretisi siyasi alanda uygulanabilirliğini yitirdiğinde ise yükselen yeni sınıfın hem düşünsel zeminini hem de işlevlerini seküler formda belirlemiş olur. Örneğin Hobbes, Locke, Spinoza gibi erken modern dönem düşünürlerinin siyaset-yönetim-toplum tartışmalarının merkezinde yer alan birey, egemenlik ve mülkiyet konularının kökleri Ahitlerde bulunmaktadır. Diğer taraftan Pavlusçu kilise tarafından sapkın olarak nitelendirilen ve dışlanan öğretiler ise hiyerarşinin kurumsallaşmasına karşı çıkmış ve öncelikle ruhban ve diğer sınıflara karşı komünal özgürlüğün savunucuları olmuşlardır. Özgürlük, avam-soylu çatışmasını dindirmek için mülkiyet ve siyaset taksimi üzerinden adalet ile ikame edilirken, Hristiyanlığın doğuşuyla organik topluma özgü komünal özgürlük anlayışı gündeme yeniden gelmiştir (Bookchin, 2019, s. 263-271, 280-281). 12. yüzyıldan itibaren aile birliğini -Hristiyanlık için kiliseye karşı- sürdüren "sapkın" gruplar reformasyon döneminde "parti" formu kazanarak özgürlük savunusunu toplumsallaştırmıştır; reformlar sonunda partiler dünyevileşmiş ve devlet kurumları karşısında "toplumsal organizmalar" olmuştur (Bookchin, 2019, s. 273). Bookchin parti-devletle sonlanan devrimleri ve dönüşümleri eleştirirken, bir organik topluluk olarak partinin siyaset karşısında ne denli etkili olduğunu göstermeyi amaçlamıştır. Ruhbanın tanrının temsilcisi olduğu iddiasına karşı çıkan bu "sapkın" hareketler reformlar döneminde parti formu kazanırken yine Papalığın tanrının temsilcisi olduğu iddiasını reddeder (Bookchin, 2019, s. 287). Bu karşıtlık toplumsal ekolojinin özgürlüğünün öncülü, doğrudan siyaset argümanını

desteklemektedir. Temsili siyasetin gelişmesi hiyerarşinin kurumsallaşmasına neden olurken, kilise cemaatten daha fazlası anlamına gelmiş ve devletleşmiştir, tanrının krallığı mecazın ötesinde Vatikan merkezli kurulmuştur. “Sapkın” öğretilerden reformasyona organik toplulukların kilise ve ruhban karşıtlığı ise siyasetin doğrudanlığını savunarak ve parti formunu inşa ederek organik toplumun özgürlük düşüncesini modern zamanlara taşımıştır.

Ekolojik düşüncenin bir diğer başlıca tartışması, teknik ve teknolojinin doğa-toplum ilişkisinde nasıl kavranacağı konusu üzerine şekillenir. Ekolojik yaklaşımların önemli bir kısmı biyo-merkezciliği bilinçli veya bilinçsiz çıkış noktası olarak seçtikleri için teknolojiyi kaba bir teori-pratik ayrımı üzerinden lanetler: Teknoloji olmasaydı başımıza bunlar gelmeyecekti. Diğer taraftan toplumsal ekolojik perspektifte teknolojinin kendinden kötü bir fenomen olmadığı fakat araçsallaştırılan toplumun kaçınılmaz bir şekilde nesneleşeceği, özneliğin ve dolayısıyla özgürlüğün teknoloji olarak özerkleşen nesnenin karşısında yitirileceği kabul edilir. Teknik tartışmasını, teorisinin karşısındaki pratik zemininde değerlendirmeye karşı çıkar. Tekniğin özerkleşmesini ve düalitelerin düalizmlere dönüşmesi, antikiteden günümüze ulaşan bir etik tartışmasıyla değerlendirilir. Çünkü diyalektik natüralizmin gelişimsel madde anlayışına göre teknik etikten, nesne öznen bağımsız düşünülemez. Bu bağlamda Bookchin (2019, s. 310) hayatın amacının değiştiğini belirtir; Aristoteles iyi yaşamak ve yaşamak arasında bir fark gözetirken, iyi yaşamın ancak polis imkânlarıyla tesis edileceğini iddia ediyordu. Nasıl ki polis optimal sınırlarını koruyabildiği süreç varlığını sürdürebiliyorsa, özgür kişi de iyi yaşam için ölçülü olmalıydı. İyi yaşam, günümüz zenginlik düşüncesinin antitezi olabilecek ölçülü yaşamdı. Aynı bağlamda tekne de (teknik), daha önce açıkladığımız gibi, bir şeyin nasıl ve niçin yapıldığının bilgisiydi. Modern ve modern öncesi teknikte nasıl sorusu varlığını korurken, günümüzde niçin sorusu teknikten dışlanmıştır. Bu nedenle tekniğin konusu olan şey dönüştürücü potansiyelini kaybeder ve etik olarak nötr kabul edilir. Doğanın ve insanın her şeyiyle sömürülmesinin en büyük yardımcısı teknik -ölçüyü belirleyecek niçin’e cevap vermediğinden günümüzde bu yardım-

lıklı olarak insanın özne oluşu doğa tarafından yutulur; insan gelişimlerinden yalıttır. Bookchin (2019, s. 327) özneliliğin insan dışı doğada olmadığı argümanına karşı çıkararak, insanın özneliliğini hem doğanın özneliliğinin ürünü hem de onun tarihi olarak konumlandırır. Böylelikle, şeyleşen insanı ve insanın emek gibi parçalarını doğadan yalıtmadan değerlendirir fakat bu özneliliğin doğa karşısında edilgenleştirilmesi anlamına gelmez. İnsanın özneliliği, doğada fenomenler arası etkileşimlerin ürettiği özneliliklerden biridir ve bilinçle birlikte en gelişmiş olduğu için onun tarihini de kendinde taşır. İnsandaki bu doğa tarihi keşfedildikçe bilim gelişir fakat Bookchin (2019, s. 327-330) bilimin zihinsel kapasiteyi kafatasına indirgeyen Kartezyen mantığa tabi oluşu yüzünden özneliliğin sınırlarını değerlendirmekten uzaklaştığı konusunda uyarır ve her alanda işleyen nesnelleştirme çabasına karşın spekülâtif düşüncenin özneliliğin keşfedilmesinde hâlâ bir bilgi kaynağı olabileceğini düşünür.

Tekniğin nesnelleştirme kapasitesi yalnızca öznenin özgürlüğünü tehdit etmez altyapı-üstü yapı ilişkisinden bilindiği gibi kültürel gelişmeleri de maddi gerçeğe sabitler. Bu yaklaşımı indirgemeci bulan toplumsal ekolojide ise teknik toplumsal matrisin içinde yer alır. Etik yalnızca teknoloji olarak tekniği denetlemez; toplumsal düzlemde uygulanabilirlik teklif eden siyaset, bürokrasi gibi üst yapıları da teknik olarak değerlendirilir. Çünkü “özgürlükçü bir teknoloji, özgürlükçü kurumları gerektirir; özgürlükçü bir duyalılık, özgürlükçü bir toplumu (Bookchin, 2019, s. 335).” Bu bağlamda teknik açıklayan değil, açıklanandır; teknikle açıklama neden sorusuna cevap vermez. Bookchin hiyerarşinin kurumsallaşmasını ve toplumsal özgürlüğün siyaset aracılığıyla yok edilmesini açıklarken, üretim araçlarının el değiştirmesinin yanına yönetim tekniklerinin değişmesini ekler. Örneğin Roma teknoloji olarak kayda değer bir gelişim göstermemiştir ama sınıfsal dönüşümleri artık reddetmeden karşılayan ve yurttaşlık tanımını genişleten imparator, bürokrasinin temellerini atarak doğrudan-temsili ayırımını derinleştirecek yeni bir boyut eklemiştir.

Merkezileşme ve artan bürokratik baskı, özgürlüğün kaybı olmasının yanında burjuvazinin yatırım yapmasını engelleyen değişen -para birimi, vergi gideri, güvenlik şartları gibi- sorunları çözmüş, üretimin evlerden ve konfeksiyonlardan fabrikalara

taşınması için ortam yaratmıştır (Bookchin, 2019, s. 343). Bir anlamda yönetim tekniği, teknoloji olarak tekniğin yenilenmesine imkân tanımıştır. Bu değişimle erkek organik toplumda savaşlar sayesinde elde ettiği tahakküm statüsünü artık eve bağlı olmayarak kurumsallaştırmıştır. Evin haricinde geçici açılan savaş alanında üstünlüğünü dönemsel olarak kanıtlayabilen erkek, kapitalist ekonominin açtığı kamusal alanda kadının sömürülmesinin yeniden üretim düzenini kurmuştur.

Teleolojik bir okumadan sakınmak için belirtmeliyiz ki, yönetim tekniklerinin sağladığı imkânlar dairesinde teknoloji yalnızca sömürünün kaynağına dönüşmemiştir, örneğin Orta Çağ'ın sonuna dek değirmenler bir teknik ilerleme olarak buluşma-toplanma mekânı olmasıyla kamusal alanın genişlemesine -toplumsal ekolojinin gelecek öngörüsüne uygun bir şekilde- yardımcı olmuştur (Bookchin, 2019, s. 351). Bin yılın sonunda ise tekne toplumsal bağlamından kopmuştur, üreten-üretilen ilişkisinde bir şeyin neden üretildiği sorusu fabrikaların dişlileri arasında kaybolmuştur. Aristoteles'in praxis teklif eden üç bilme türü tekne, episteme ve phronesis özerk alanlarına çekilmiştir. Karikatürleştirerek ifade etmek gerekirse, tekne teknoloji, episteme bilim, phronesis ideoloji ve idare aygıtları olarak, birbirine temas etmeyen özerk iktidar alanları olarak varlıklarını sürdürürken, toplum da hiyerarşinin kurumsallaşmasıyla sınıflı bir yapı kazanmıştır. Bu evrede toplum bütüncül yapısını kaybederek şeyleştiği için artık altyapı-üstyapı ilişkisiyle çözümlenebilir.

Toplumsal ekoloji Aydınlanma düşüncesinin eleştirel takipçisidir (Bookchin, 2017c, s. 75). Teknoloji eleştirisi ne karşı-Aydınlanmacıdır ne de teknik karşıtlığına evrilir. Bookchin (2019, s. 372-374) araçların amacı yok etmesini, aklın araçsallaşmasını eleştirirken sıklıkla Bloch, Horkheimer, Adorno gibi eleştirel düşünürlerle başvurur, öznel ve akılcılık arasındaki birlikteliğin yeniden düşünülmesi gerektiğini söyleyerek klasik Marksizmden ayrılır. Tekniğin ve onun sağlamasını yapan araçsal aklın kapitalizmden önce özgürleştirici olduğuna dikkat çeker. Araçsal aklın, kapitalizmle görünür olan, en büyük sorunu Bookchin'e göre yönsüzlüğüdür. Çünkü topluluğun konumdan, insanın ise evrimden türediğini iddia eder. İnsanların hayvanlardan ayrılıp topluluk inşa etmesinin ilk öncülü ortak konum yani oikostu. Oi-

kos ile kazanılan değerler sırasıyla polise ve kozmopolise yüklenmiş, kapitalizmle birlikte bu değerler ve onun somutlaştığı topluluğa aidiyet hissi piyasa toplumunun araçlarıyla yerinden çıkarılıp, kapitalist değerlerle ikame edildi. Oysa nasıl ki hayvan ve bitki evcilleştirildiğinde ekolojik bağlamı kökten değişiyorsa, topluluğun konumunu yitirmesi de insanı ekolojik olarak yön-süz ve konumsuz bırakır. Toplum düşüncesinin antropomorfik kökeninden hatırladığımız gibi, evcilleştirme pratiğini idare edilebilir, işletilebilir -hayvan ve insan fark etmeksizin- yığınlar kavrayışı takip eder. Evcilleştirilen yığınların öznelliklerinin sindirilmiştir, özgürlükten bahsedilemez.

Bookchin bilimin “nasıl” dan “neden” e geçemediği için bir kili se olduğunu düşünürken, özgürlüğün geri kazanımı için klasik doğa düşüncesine başvurur. Aristotelesçi nedenselliğin gelişimsel olduğunu ve sonucun mekanik belirlenimle değil, “anlam” la tayin edildiğini vurgular. Bu teleolojik gelişme kavrayışı aynı zamanda ekolojiktir; çünkü sonucu önceden belli değildir, “nihai neden” le bütünlüğe bir sona varması öngörülür. Nedensellik, kaybedilen yön ve konum bilgisine yeniden ulaşılacaktır; toplumsal ekoloji doğada kendinden bütünlüğe ulaşan bir “neden” olduğunu varsayar. Bilimi doğanın rasyonelliğini açıklayabildiği ölçüde kabul eder; bilimsel rasyonalite kendi üstündeki gerçekliği reddeder. Toplumsal ekoloji ise klasik doğa düşüncesini referans alarak henüz açıklanmayan henüz gerçekleşmemiş olan olduğunu kabul eder, böylelikle özgürlüğü, bilim gibi doğa adlı zorunluluktan değil, ekolojik bütüne göre temellendirir. Bu nedensellik kavrayışı Orta Çağ’da Hristiyanlaşacak ve Rönesans’la mekanikçiliğin önünü açacak olsa da Aristotelesçi nedensellik Hegel’in diyalektiğiyle günümüze ulaşmıştır (Bookchin, 2019, s. 381-382). Kartezyen düalizmle kaybedilen “nihai amaç” kavrayışı nedensellik ilkesiyle inorganik-oranik bağına tesis etmesiyle toplumsal ekoloji için önemlidir. Böylelikle toplum varlık nedenini sorgulayacak ve yitirdiği konum ve yer bilgisine kavuşacaktır. Böyle bir toplumsal düzende tekniğin kullanımı etik yargılardan bağımsız olamaz. Teknoloji reddedilmeden ekolojik kavrayışla kullanılabilecektir.

Aristoteles’le tarihlendirilen ve Hegel’le güncellenen nedensellik anlayışına yaslanan etik-teknik tarihsel olarak ne kadar

gerçekçidir? Bookchin (2019, s. 392-394) için özgür toplumların var olup olmaması, onların nasıl olacağı sorusu yanında önemsiz olsa da, tarihin birçok döneminde bu teknik kavrayışın mevcut olduğunu söyler. Roma döneminde ihtiyaç olması halinde teknik imkânlar el vermesine rağmen aletlerin büyütülmediğini sayılarının artırıldığını örnek verir. Diğer bir örnek ise ABD'nin cumhuriyetçi geleneğidir. 19. yüzyılın ikinci yarısına dek varlığını koruyan cumhuriyetçi gelenek bir yandan kent toplantılarıyla, doğrudan demokrasinin ve özerk birimlerin varlığını onaylarken tarımsal üretimi merkeze alarak çiftliklerin kendine yeter olmasıyla ihtiyaç fetişizmine karşı durur. Üretimin merkezinde tarım olduğu sürece en küçük üretim birimindeki yurttaşlar özerkliği savunabilir. Avrupalı çağdaşları fizyokratlar gibi üretimin tarım merkezli ve doğal gelişimli olması gerektiğini savunmuşlardır. ABD'nin kapitalist gelişme zihniyetine ayrıkırı olduğu için endüstriyel gelişmeler karşısında bir önlem alınmadığından dolayı bu özerk birimler varlığını 19. yüzyılın ikinci yarısına dek koruyabilmiştir. Diğer yandan filmlerden, romanlardan, dizilerden bildiğimiz gibi arazisine girenleri silahla karşılayan ABD'li -spekülatif bir yorum olsa da- özel mülkiyet anlayışının ötesinde topluluğunu korumayı hedefleyen, organik toplumlardaki erkek tavrını hatırlatan bir imajdır.

Bookchin özgürlüğünün yitilmesini toplumsal ve düşünsel dönüşüm üzerinden açıklarken, kan birliğiyle oluşan organik toplumların artık geçerli olamayacağını söyler. Bu nedenle toplumsal ekolojinin hedefi, günümüz için uyarlanmış ve Rönesans'la tarihlendirilen bireyselliği reddetmeyen bir organik toplum türü olan ekolojik toplumdur. Bookchin'e (2019, s. 416-417) göre insan doğası biyolojiden ayrı incelenemez fakat onun gelişimi kültürün eseridir. İnsan doğasını doğadan ayırmayan veya doğa karşısına konumlandırmayan ekolojik toplum tarihin yüklediği tahakküm mirasını özgürlük mirasına çevirmek zordur. Ekolojik toplum bu açıdan dezavantajlıdır çünkü tahakküm mirası her geçen yüzyılda ağırlaşmıştır. Diğer organik toplumların içkin olan değerlerinin yanında ekolojik toplumun en önemli ihtiyacı tarihsel gelişmeleri doğadan ayrı değerlendirmeyecek yüksek bir bilinçtir. Öte yandan Bookchin'in yeni antropolojiye şükranlarını bildirip, toplumun organik, hiyerarşik

ve sınıflı oluşunu detaylarıyla tartışması, ifade ettiği gibi bugün için “ne yapmalı” sorusuna cevap vermez. Bookchin toplumsal ekolojinin en önemli kitabı sayılan Özgürlüğün Ekolojisi’nin sonuç bölümünde ekolojik topluma duyulan ihtiyaca değinip 19. yüzyıl ütopyalarını kısaca değerlendirir fakat amacı Marx gibi onları eleştirmek değil, ütöpik bilinçle toplum tasavvurunun gelişmesine yararlı olduklarını göstermektir. “Somut evrenseller” teklif etmez; özgürlükçü hareketlerin ve ideolojilerin tahakkümüne dönüşünü tecrübe eden yüzyılı pratikten teoriğe yakından yaşamıştır. Özgürlük ve tahakkümün birlikte büyüyen, bu yüzden çoğu zaman birbiriyle karıştırılan, insanlık mirası olduğunu vurgular. Bookchin (2019, s. 435) içselleştirdiğimiz için fark etmediğimiz tahakkümün ancak ütöpik düşünce ile özgürlükten farkının kavranabileceğini düşünür. Özgürlüğün kazanımını araştırarak yüksek bilinç ütöpik düşünce biçimindedir. Toplumun nasıl olmalı sorusunu tarihten felsefeye tartışırken somut evrenseller teklif etmek yerine uyarılarda bulunur. İnsanlığın tahakküm mirasının farkında olarak kurulacak ekolojik toplum için büyüklüğün önemli olmadığını altını çizerken özgürlüğün kazanımı için topluluğun kendi kendini yönetmesinin şart olduğunu, doğrudan demokrasinin yollarının araştırılması gerektiğini, idari-siyasi ayrımının yapılmamasını ve doğrudan eylemin gerçekleştirilmesi gerektiğini savunur. Unutmamamız gerekir ki Bookchin (2019, s. 443) ekolojik etik ile doğru ve yanlış eylemleri ayırt edebileceğimizi, başvuracağımız tekniğin insan ve doğa için aynı iyi sonucu vereceğinin altını çizer. Toplumsal ekolojiyi diğer ekolojik yaklaşımlar ve çevreci hareketlerden ayıran, idarenin bir teknik olarak kavranması gerektiği argümanıdır. Yönetim tekniklerinin değişmesiyle teknolojik olarak teknik de ekolojik bağlamını bulacaktır.

Özgürlükçü değişim teknikleri geniş bir biçimde tartışıldı ve denendi. Başarı kapasitelerinin hâlâ gerçekten hedeflerine ulaşmayı umut edebilecekleri durumlarla ispatlanmış olması gerekiyor. Rus, Çin ve Küba ‘devrimleri’nin tüm yüzyılımızı çürüten büyük karşı devrimler olduğunu görmezlikten gelmedikçe şunu anlıyoruz demektir: Otoriter değişim tekniklerinden hiçbiri başarılı ‘paradigmalar’ oluşturmadılar. Özgürlükçü örgütlenme biçimleri, geliştirmeye yöneldikleri topluma benzemeye çalışma konusunda çok büyük bir sorumluluğa sahiptirler. Amaçlar ve araçlar arasındaki ayrımı hoş

görmezler. Gelecekteki bir toplumun yönetimiyle öylesine bütünleşmiş olan doğrudan eylem, kendi paralelini, toplumu değiştirmek için doğrudan eylemin kullanımında bulur. Gelecekteki bir toplumun yapısıyla öylesine bütünleşmiş olan komünal biçimler, kendi paralelini, toplumu değiştirmek için komünal biçimlerin kullanımında bulur. Gelecekteki bir toplumda bulunmasını beklediğimiz ekolojik etik, konfederal ilişkiler ve âdemimerkeziyetçi yapılar, ekolojik bir topluma ulaşmak için kullanmaya çalıştığımız değerler ve ağlarla beslenir (Bookchin, 2019, s. 448).

6. SONUÇ: EKOLOJİ VE EKONOMİ

Hiyerarşinin kurumsallaşmadığı organik toplumda ekonomi, oikos-nomos (hane-yasa) olarak yaşanan yer ile üretimin uyumu anlamına gelir. Burada üretim yeri ile yaşam yeri birbirinden ayrılmamış, tüketim iâşe olarak belirlenmiş, üretim fazlası anomali kabul edilmiş ve ihtiyaç fetişizmi doğmamıştır. Aristoteles'ten hatırladığımız gibi, oikosun karşılayamadığı toplumsal ihtiyaçlar için polis vardı ve haneler ile köylerden oluşuyordu. Oikosun kendi için üreten birim olmaktan uzaklaşması ise toplumun kozmopolis-piyasa toplumlarına dönüşmesine neden olmuştur. Pazar pazarlar olurken, ihtiyaç artık yaşamı sürdürmek için değil, birikim elde etmek olarak yozlaşmış ve tarihsel sürecin sonunda Batı Avrupa'da piyasa toplumunu üretmiştir, böylelikle toplumun varlığını araçsallaştırmıştır. Bilindiği gibi, sömürgecilik, köleleştirme ve finans gibi formlarla yayılmıştır. Örneğin, Amerika'da madenler tüketildikten sonra yerlilere zorla ürün satılmış ve borçlu bırakılmıştır. Kapitalizm yerleşik hale geldiğinde ise "kâr"ın bu sertlikte dayatılması ortadan kalkmıştır. Yeni üretim-tüketim ilişkisi doğanın ve insanın sömürsünü rızayla gerçekleştirmektedir. Kısaca, ekonominin kapitalizm anlamına geldiği bu dönüşüm oldukça yenidir.¹

Ekoloji, oikos-logia (hane-bilim) olarak yaşanan yerin bilgisi anlamına gelir. 19. yüzyılın ikinci yarısında biyolojinin bir başlığı olarak tasarlanmış olsa da 20. yüzyılın ikinci yarısı ekolojinin bir disipline bırakılamayacak kadar toplumsal olduğunu gösterdi. Hatta sosyolojinin ekolojiyi dışlamaması ve toplumun ekoloji ile incelenmesi gerektiği yüzyılın henüz başında tartışılmaya

1 Bağımlılık okulunun başlıca temsilcilerinden iktisat tarihçisi Andre Gunder Frank (2010, s. 51) 1800'den önce Avrupa'nın dünya ekonomisine etkisinin varsayıldığı gibi birincil olmadığını, Asya'ya yetiştirmeye çalıştığını iddia eder. Başka bir örnekte de yüz yıl gibi yakın bir zamana kadar ekonominin teorik olarak ahlâk felsefesinin alt başlığı olduğu, pratik olarak ev-ekonomisi anlamlarına geldiğini yani günümüzdeki kapitalist bağlamda olmadığını görürüz.

başlanmıştı (McKenzie, 1924). Bu tarihten yaklaşık yüzyıl sonra, etkisini artık her gün yakından tecrübe ettiğimiz çevre sorunları ışığında açıklıkla ifade edebiliriz ki kapitalist ekonominin insanı doğanın tüketicisi olarak konumlandığı anlayış sürdürülebilirliğini kaybetmiştir. Çağdaş üretim-tüketim ilişkisi (ekonomi) yaşanan yer olarak dünyanın bilgisini (ekolojiyi) dikkate almamış, doğa-insan zıtlığını köpürtmeyi tercih ederek doğayı metalaştırmış ve kendi çıkarları doğrultusunda onu değiştirebileceğini öngörmüştür. Kapitalist toplum da Antroposen'e (insan-çağı) girerek dünyayı kökten değiştirdiğini bilimsel olarak da ispatlamıştır. Diğer taraftan, bu değişimlerin insanlığın aleyhine işlediğini ve sürdürülebilir olmadığını acı sonuçlarla öğrenmeye devam ediyoruz. Büyüme ekonomisi ve piyasa toplumunun derinleştirdiği iklim krizi yerin bilgisinin onu yönetmede öncelikli olması gerektiğini yani ekonominin ekolojik gerçeklikle sınırlandırılması gerektiğini kaçınılmaz bir şekilde öğretiyor.

Ekoloji-ekonomi ilişkisinin günümüzdeki durumunu koruması bir yandan karanlık bir geleceği kaçınılmaz kılarken, diğer taraftan iletişimin ve bilgiye ulaşımın gelişimi kapitalizmin hiç de öngörmediği gibi alternatif düşünme ve yaşama biçimlerinin altyapısını oluşturmaktadır. İletişim bilginin toplumla ilişkisini yeniden şekillendirirken, alternatif bir geleceğin var olabileceğini öğretmektedir. Hepimizin tanık olduğu gibi, 2000'li yıllar bilginin dolaşım şeklinin ve hızının kökten değişmesine sahne oldu. İnternetin yaygınlaşması uzmanların gözetiminde tartışılabilen konuları demokratikleştirdi. Kimi uzmanlar bilginin bu dönüşümüne ayak uydurarak ağır başlı bilim insanı görünümünden popüler karakterlere dönüştü: Şamanı, rahibi anımsatan bir görüntü; bir daire etrafında tartışan insanlar fakat bu sefer obanın veya kilisenin merkezinde değil, salonun ortasındaki ekranda, dahası herkesin anlayabileceği bir dil ile konuşuyor. Bir kısım bilim insanı ve düşünür popüler figürler haline gelirken, bilginin "kült"ünü kaybetmesiyle ona bağlı özerk iktidar alanları güçlerini kaybetti. Bugün büyük bir sosyal bilimciden bahsedildiğinde referansımız onun yalnızca akademik başarıları değil, bilgiyi kalabalıklara aktarmasındaki mahareti oldu. Bu dönüşüm ilk bakışta bilimsel bilginin seviyesini -şöhret sevdalısı sözde bilim insanlarını dışarıda bırakırsak- en iyi ihtimalle bilimin obsküran-

tizme varan dilini halkın anlayacağı dile indirerek aşağı çekse de, sorgulanabilmesinin önünü açmasıyla önemli bir tartışmayı yeniden gündeme getirdi. Örneğin bir bilim insanı alanında ne kadar başarılı olursa olsun, işkence, dışkı yeme gibi insanlık dışı olayları savunmasıyla, yüzyıllar önce geçerliliğini kaybetmiş bir durumu hatırlattı: Etik yalnızca belli bir iktidar alanının özerkliğini korumakla sorumlu değildi; en önemli işlevi özgürlüğün düşünsel savunusu olabilmesidir, ki bu haliyle etik toplum için “olmalı” sorusuna da cevap verir. Aynı şekilde ekolojinin biyoloji disiplininin sınırlarının dışında değerlendirilmesi, bilginin akademinin çoğunlukla steril ve bir o kadar plastik koridorlarından çıkması da onun toplumla kurduğu bu yeni ilişki sayesinde. Örneğin, çevre hareketlerinin düşünsel gelişimine baktığımızda, ilkin çevreye dair bilginin saklanamaz oluşuyla karşılaşırız. Çevre sorunlarının duyulmasını sırasıyla kendini eylemlerde gösteren toplumsal bilinç ve forumlardan manifestolardan dergilere kitaplara yayılan düşünsel faaliyetler takip ederken, onun akademilerde yer edinmesi, istisnai addedilebilecek birkaç enstitü ve program girişimleri haricinde, sürecin en sonunda gelmiştir. Bu çalışmada açıklamaya çalıştığımız gibi doğanın nesne olmasının ve toplumun doğasız değerlendirmesinin önüne geçmek için, toplumun doğa ile yeniden değerlendirilmesindeki en büyük pay 20. yüzyılın ikinci yarısından günümüze gelişen, bilimsel bilgiyi reddetmeyen ve uygulanabilirlik teklif etmesiyle pratikte karşılığı olan ekolojik yaklaşımlara aittir. Ekolojik yaklaşımlar dönemin iletişim tekniğini etkili bir şekilde kullanmakta, bunun sayesinde denetlenip güncellenmektedir. Bugün yalnızca Türkiye’de değil, dünyanın herhangi bir bölgesinde tartışılan çevre sorununa, toplumun ve düşünürlerin yorumlarına ulaşabilmemiz yalnızca düşünsel farkındalık olarak değil, çözüm noktasında da ortak hareket etme imkânı tanımaktadır.

Bilginin demokratikleşmesi bilim, hukuk, spor, din gibi iktidar alanlarının sorgulanmasını sağlarken, onlara toplum karşısındaki görevlerini hatırlattı. Diğer taraftan, bilginin demokratikleşirken yarattığı iktidar boşluğunu siyaset otoriterleşerek doldurdu. Bilginin demokratikleşmesi özgürlüğün geri kazanımına dönüşmedi. Özerk olduğu varsayılan iktidar alanları siyasetin enstrümanları haline geldi. Demokratikleşen bilginin

bir kısım uzmanı, iktidar alanlarından uzaklaştıkları için kaybettikleri gücü otoriter siyasetin güdümüne girerek telafi etmenin yolunu buldu. Siyaset için kullanışlı hale geldiler. Bir kısım özgürlüğü savunan uzman ise kendi iktidar alanlarından siyaset aracılığıyla uzaklaştırıldı. Diğer bir ifadeyle, bilimsel bilginin, hukuk bilgisinin, topluma olgu düzeyindeki gerçekliği aktaracak gazetecilik bilgisinin demokratikleşmesi, uzmanları streril ve güçlü oldukları ortamlarından uzaklaştırırken, özgürlüğün korunmasında genel bir başarısızlık ortaya çıktı. Böylelikle, ekolojinin toplumsal boyutunun tartışılmasına olanak tanıyan bilginin demokratikleşmesi, başka bir zeminde siyasetin otoriterleşmesine ve popülizme saplanmasına neden oldu.

Yaygınlaşan çevre bilincine ve küresel eylemlere rağmen kapitalist ekonomik düzenin çevre üzerinde hâlâ belirleyici olabilmesinin iki nedeni bu çalışma için önceliklidir. İlki siyasetin, yukarıda özetlendiği gibi, dünya genelinde otoriterleşirken neoliberal politikaları sürdürmek üzere işliyor olması ve karşısına çıkacak alternatiflerin gündeme dahi gelmemesidir. Oysa toplumun siyasete karşı harekete geçmesi ne kadar hayalcilikse, son bölümde açıklandığı gibi toplumun siyaseti geri kazanması ve kendini yönetmesi de o kadar gerçekçidir. Hiyerarşi kurumsallaşmadan, sınıflı toplum zorunluluk olarak dayatılmadan ve sömürü rızaya tahvil edilmeden önce siyaset toplumun bir aracıydı, toplum onun için nesneleşmemiştir. Yaşam siyaset için değil, siyaset yaşam için vardı. Günümüzde ise bedenden başlayarak her şey kapitalist üretim tekniklerinin verimliliğini artırmak üzere tasarlanıyor. Ekonominin ekoloji üzerindeki tahakkümünün tersine çevrilememesinin ikinci önemli nedeni ise değişim taleplerinin protesto pratiğinden dönüştürücü pratiğe geçememesidir. Çevreciliğin gündelik eylem pratiklerine saplanması, kimi zaman yeşil kapitalizmin güdümünde olması, yaşam tarzı düzeyine saplanıp gündelik bireysel talepler haricinde toplumsal dönüşüm hedeflememesi ve bunun yanında ekolojik yaklaşımların da yalnızca teori olarak değerlendirilmesi, nihayetinde teori-pratik ayrışması olan düşünsel konforu devam ettirmekte ve maalesef toplumsal dönüşüm için yetersiz kalmaktadır.

Teori-pratik, olan-olmalı yarıklarının nasıl ortaya çıktığı ve aşılmaya çalışıldığını antikiteden günümüze dek kısaca incele-

dikten sonra, bu çalışmanın sonuç kısmı için, günümüzde bü-tüncül teori-pratik ilişkisi yani bir praksis nasıl var olabilir so-rununa yanıtlar aramamız gerekmektedir. Günümüzde geçerli olabilecek ekolojik yaşam biçimini araştırmamız, kapitalizmin büyüklüğü karşısında küçük olmanın ne kadar önemli olduğunu anlamamızı ve ekonomiyi mevcut kapitalist bağlamından çıkarıp ekolojik kavramayı gerektirmektedir. Ayrıca belirtmeliyiz ki, ekolojik bir ekonomi, piyasa toplumunun ve onun türevlerinin -örneğin yeşil kapitalizmin- reddedilmesi anlamına geldiği gibi, doğayı biyo-ekonomi, eko-ekonomi gibi Malthusçu veya sosyal Darwinist yordamlarla, enerji ve nüfus gibi sabitlere indirgeyen morfolojik bakış açılarını da eleştirir. Ekolojik bir ekonomi anlayışı maddi gerçekliğin farkında olarak, insanın ve doğanın sömürsünü birlikte değerlendirerek çözmeye çalışır; teorik olarak doğrudan eylem ve katılımcı yönetim gibi evrensel kıstaslara sahip olsa da, yerel şartlara göre farklı formlara sahiptir.

Her kriz sonrasında kapitalist düzenin kendini yenileyip daha güçlü çıktığı iddia edilirken, ekonominin doğal sınırlara vardığı ve artık sürdürülebilirliğin önceleme gerektirdiği hususunda hepimizin yakından bildiği bir tavsiye vardır. Defalarca tekrarlanan ve tekrarlanmaya devam edecek bu tavsiye, post-fordist dönemin büyüme odaklı süreklilik gösteremeyeceğini söylemektedir. Özetlemek gerekirse, büyüme odaklı bir ekonomi sınırlarına vardığında onu muhafaza etmeye çalışırken daha önce karşılaşılmadık bir sorun yaratır; talep büyümeye güdümlenmiştir fakat üretimin sınırları yerinde saymakta ve geri çekilmektedir. Bu aşamada üretim varlığını tüketecektir. Sermaye, uzun vadede sıfırlanacak bu sürdürülemez maliyetlerinin önüne geçmek için mekân-zaman ölçeğinde kârlılığı yüksek yeni yatırım yolları arar, ki günümüzde Doğu ve Güneydoğu Asya'nın "büyümesi" bu durumu örneklemiştir. Emek piyasasının esnekleşmesi ve sermayenin çok-uluslu yapıya geçmesi emekçinin ömürlük işlerini ve sosyal güvencesini kaybetmesine neden olur; devlet sermayenin aradığı ucuz emek gücü için gerekli düzenlemeleri yapmıştır. Devlet uluslararası sermayeyi çekmek için emekçinin haklarını ve yaşam standartlarını düşürürken sosyal yardımlarla da onu ikna etmeye çalışır. Diğer taraftan güvencesiz, kayıt dışı, devletin refah politikalarından asgari düzeyde yararlanan

emekçinin giderleri belediyeler, kooperatifler, işçi birlikleri, sivil toplum kuruluşları gibi kollektif yerel birimlere kalır. Sermayenin Doğu ve Güneydoğu Asya’da yoğunlaşmasının esas nedeni de bu resmileşmiş -artık kayıt dışı sayılmayan- sömürüye imkân tanınmasıdır. Bu işçiler yalnızca ikamet ettikleri ülkelerde değil, mal gibi taşınarak dünyanın her yerinde her sektörde topluca istihdam edilmektedir. Diğer bir ifadeyle, post-fordist dönemde kayıt dışı emek sömürüsü ana akım olmuştur. Piyasanın bu esnekliği fordist üretim ve kapital birikim rejiminin aksine iş yerinin sınırlarını yerinden çıkarmıştır ve iş ile iş-dışı, iş yeri ile yaşam yeri ayrımları bulanıklaşır (Aykaç, 2018, s. 40-43). Maddi gerçeklik yaşanan ve çalışılan yerin ayrılmadığı o ilk noktaya dönmüştür, önemli bir farkla, bu son görünümde iş yeri evin üzerine kapanmıştır.

20. yüzyılın sonu burada özetlenmeye çalışıldığı gibi karanlık olsa da emekçinin durumu günümüzde farklı bir eğilime işaret etmektedir. Bilgi teknolojisi gibi hem yüksek nitelikli çalışanların oluşturduğu hem de pazar payı her gün katlanarak artan sektörlerde emekçiler artık iş yeri olmadan çalışmakta ve istedikleri işleri seçebilmektedir. Parça işler alarak, birçok farklı işverene aynı anda çalışabilmektedir. Diğer tarafta niteliksiz olarak tanımlanan emekçiler ise inşaat ve turizm gibi sektörlerde sermayenin taşıdığı yere çoğu zaman güvencesiz ve geçmiş dönemlere kıyasla daha az ücretlere çalışmakta veya daha kötüsü kayıt dışı istihdam edilmektedir. Sermayenin mekânla kurduğu bu yeni ilişki nedeniyle eski tip uygulamalar geçerliliğini yitirmektedir. Örneğin sendikalar temsil sorunu nedeniyle emekçilerin haklarını eskisi gibi koruyamamaktadır. İki uçta bulunan bu yeni emekçi tiplerinin tezatlığı çalışma anlayışının kökten değiştiğini gösterir. Yüksek nitelikli emekçi kendinin işvereni olurken, düşük nitelikli emekçiler sermaye hareketliliğinin parçası olarak sömürülmektedir. İlk durumda işçi-işveren farkı eski duruma göre oldukça azalmıştır, ikincisinde ise sömürge dönemini hatırlatırcasına uçurum genişlemektedir. Hem prekarya olarak adlandırılan yeni sınıfın yaygınlaştığı sektörlerden hem de yeni toplumsal hareketlerden bilindiği gibi yeni emek düzeninin geleceği ilkinin yani işçi-işveren farkını azaltan sektörlerin artması eğilimindedir. Diğer bir ifadeyle, üretim birimi olarak “hane”

Sanayi Devrimi'nden sonra, yalnızca ekolojik kaygılardan dolayı değil, emek sömürü düzeni karşısında emekçinin özgürleşmesi olarak 21. yüzyılda yeniden ana akım olma ihtimaliyle gündeme gelmiştir. Üretimde meydana gelen bu değişim, mülkiyet ilişkilerinde de gözlemlenebilir. Airbnb, Blablacar, CouchSurfing, Uber, Udemy, Patreon gibi yeni üretim-tüketim formları, paylaşım ve armağan ekonomilerinin yükselen güncel yorumları ve işin haneye dönmesi olarak değerlendirilebilir.

Üretici-tüketici arasındaki araçların azaltılması ve emeğin işveren tarafından sömürülmesinin önüne geçilmesi ütopyalardaki ekonomik faaliyetten yalıtılmış boş zaman anlayışını geri çağırır. Çalışmanın kapitalist bağlamdan ve üretimin kısıtlı ekonomisi yanılmasıyla çıkarılması, yeni düzenin ihtiyaçlar odaklı düzenlenmesi anlamına geldiği için ekolojik geleceğin kapılarını aralamaktadır. Bir anlamda yakın geleceğin ana akım sektörleri Bookchin'in özgürleştiren teknolojileri konumundadır. Ütopik bir bilincin kısmen gerçekleşmesi tek başına ekolojik bir dünya vaat etmez fakat insanın insana uyguladığı tahakkümü kaldırmaya yönelik her girişim, doğanın sömürülmesinin önüne geçecek bilincin zeminini yeşertmektedir. Bu bağlamda kooperatifler ve ekoköyler, ekolojik toplumların geleceği için incelenmesi gereken önemli pratiklerdir.

Yüz milyonlarca üyesi bulunan, dünyanın her yanına yayılmış kooperatifler ne kadar farklı olsa da yerelden hareket etmeleri, neo-liberal politikalara karşı çıkmaları, piyasa-dışı ve devlet-dışı yani özerk olmaları gibi özellikleriyle ekolojik bir toplumun imkânlarına dair çok şey söylemektedir (Aykaç, 2018, s. 186). Büyüme ekonomisinin parçası olana dek kooperatifler yerellikleriyle kapitalizme alternatif oluşturmaktadırlar. Bir tür ekolojik kooperatif olan eko-köyler de bir ütopyanın -ekotopya olarak da adlandırılır- görünümüleri olarak ilham kaynaklarıdır. Sürdürülebilirliğini dünyanın birçok yerinde kanıtlamış eko-köylerin ziyaretçi akınına uğraması bu iddiayı doğrulamaktadır. Bir idea olarak eko-köyler, piyasa ekonomisine angaje tasarımlar karşısında niceliksel olarak azınlıkta kalsa dahi, mevcut siyasetle uzlaşmaya çalışan reformist girişimlerin aksine, kapitalizm tarafından soğrulma tehlikesinden uzaktır (Dobson, 2017, s. 209-215). Eko-köyler ütopyalar olarak kesinlikle hayalcilikle

suçlanabilir fakat bunlar Bloch'un bahsettiği gündüzdüşleridir. Geleceğin, henüz gerçekleşmemiş olanın bugüne ulaşan sesleridir. Unutmamalıyız ki, günümüz gerçekliğinin yarın kökten değişmesi, öngörülmemiş ve beklenilmeyen sonuçlar vermesi modern tarihin karakteristiklerindendir. Örneğin, bugün finans sistemlerinin özgünlükleriyle başat kapitalist ülkelerden İsviçre ve ABD yakın geçmişte sahip oldukları etkin komünler ve halk meclisleriyle yaşayan ütopyalardı. Tarımsal ekonomiyi büyüme ekonomisi uğruna araçsallaştırmadan önce, katılımcı yönetimlerin ne kadar özgürlükçü ve başarılı olabileceğini dünyaya öğretiler (Bookchin, 1999, s. 286-297).

Hepimizin bildiği gibi, tarih değişmez kabul edilen gerçekliklerin birkaç yüzyılda ters yüz olmasına tanık oldu. Kent ve kır nüfusları adeta yer değiştirdi. 19. yüzyılın ikinci yarısına dek katılımcı demokrasiyle sağlanabilen organik birlik endüstriyalizm ile son buldu. Sınıflı hiyerarşik topluma geçiş çok kısa bir sürede yaşandı. Örneğin, Hobsbawm'ın (2003) da belirttiği gibi, birkaç yüzyıl önce dünya nüfusu kırsalda yaşıyordu:

1789'un dünyası, ezici oranda kıra dayanmaktaydı. Bu temel gerçek iyice sindirilmeden, bu dünyayı anlamak olanaksızdır. Kent olgusunun hiçbir biçimde gelişmediği Rusya, İskandinavya gibi ülkelerde ya da Balkanlarda nüfusun yüzde 90 ile 97'si kırsal alanda yaşamaktaydı. Hatta gerilemeye başlamış olsa da güçlü bir kent geleneğinin bulunduğu bölgelerde bile kırsal ya da tarımsal nüfusun yüzdesi olağanüstü yüksekti: Elimizdeki tahminlere göre Lombardiya'da yüzde 85, Venedik'te yüzde 72-80, Kalabriya ve Lukaniya'da yüzde 90'ın üzerindeydi. Gerçekten de hızla gelişmekte olan birkaç endüstri ya da ticaret bölgesi dışında, her beş sakininden en az dördünün köylü olmadığı büyücek bir Avrupa devleti bulmak için kendimizi epey zorlamamız gerekir. İngiltere'de bile kentli nüfus, kırsal nüfusu ilk kez 1851'de geride bırakabilmiştir.

Kapitalizmin beşiğinde dahi kentli nüfusun çoğunluk olması yakın bir zamanda meydana geldi. Bu süreçte doğa kentin temel ihtiyaçlarının karşılanması için işletilmesi ve tüketilmesi gerekli kaynak konumuna tamamen indirgendi. Kent-kır dönüşümünden azami yüz elli yıl geçmiş olmasına rağmen kentli yaşam biçiminin bu haliyle sürdürülemez olduğunu can yakıcı neticeleriyle öğrenmekteyiz. Bu, tarım toplumunun doğayla barışık olduğu, kırsala dönmemiz gerektiği veya sadece kentli nüfusun zarar

verdiği anlamlarına gelmemektedir. Kentliler doğaya verdiği zardan dolayı bir şekilde etkilendiği için kırsal nüfusa göre daha fazla yabancılaşmıştır. İnsan ve doğanın bu şekilde sömürülmesi sermayenin ulusaşırılaşmasıyla bir süre daha devam ettirilebilir. Her gün felaket haberleriyle güncellenen uzmanların görüşlerinden bildiğimiz gibi mevcut düzenin muhafaza edilmesi iklim krizini derinleştirerek biyoçeşitliliği ve canlı yaşamının devamlılığını önümüzdeki elli yıl içinde doğrudan hedef almaktadır.

Çevre duyarlılığı olarak adlandırılan -çoğu zaman açık veya örtük bir şekilde küçümsenen- yaklaşımların öngördüğü felaketleri yaşadığımızda geri dönüşü olmayan bir süreci yavaşlatmaya çalışacağız. Son çıkışı kaçırmamak için, insan ve doğanın sömürsünün önüne geçmek için doğa-toplum ayrımının savunulamayacak insan-merkezci bir geleneğin ürünü olduğunu ve toplumu doğadan bağımsız değerlendirmenin, kültür, sistem veya uygarlık yanlısalarıyla bu hatayı meşrulaştırmanın insanın sömürsünü de meşrulaştırmak olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Unutmamalıyız ki, iklim krizi medyada sıklıkla sunulduğu gibi sadece okyanuslarda, kutuplarda ve yalıtılmış atmosferde meydana gelmemektedir. Bu krizin ürünlerini sağlığımızla ve emeğimizle her gün ödemekteyiz. Bedellerin görünür olacağı felaketler zincirinden önce son çıkışta olduğumuzu fark etmeliyiz.

Bürokrasinin hantalığından uzakta, hiyerarşiyi onaylayan veya teklif eden her türlü uygulamayı reddederek, endüstriyalizmin yıkıcılığına karşı teknolojinin özgürleştirici olabileceği bilinciyle, paylaşımı ve dayanışmayı artıracak şekilde ekolojii önceleyen ekonomik bir düzen arayışında olmalıyız. Kırsal kentte davet eden kooperatifler, kapalı ortam tarımı, sessiz ve güçlü adımlarla ilerleyen veganlık, ekoköyler bu arayışın görünür sonuçlarından birkaçıdır fakat kesinlikle nihai sonuçlar değildir. Kendini her gün yenileyen, her krizden yeni fırsatlarla çıkan kapitalizm karşısında esnek olmak, radikal değişiklikler talep etmeden önce radikal değişimi en yakında yani kendimizde ve yerelde aramamız gerekmektedir. Dönüşümün ilk birimi olduğumuzu ve kapitalizmin etkilerine doğrudan veya dolaylı her an maruz kaldığımızı unutmamalıyız. "Nasıl?" sorusunun tek bir cevabı olmadığının farkında olmalıyız. Siyaseti topluma geri

kazandırmak ve doğa-toplum dikotomisini aşmak için en küçük birimden, kendimizden ve bizi taşıyan yerelden başlamamız için teori ve pratiği ayırmamamız gerekmektedir. Yerel bize ne kadar yakın olursa hiyerarşiden, onun kurumlarından ve müdahalelerinden o kadar uzakta olacağız. Bahçesinde yetiştirdiği birkaç ürünü çuvalıyla pazara getirmiş, aracısız üreticilere rağbet ederek dönüşümü talep olarak yaratabiliriz. Öte yandan, bir pazarlama yöntemi olarak büyük marketlerde organik pazar yarattığını iddia eden yeşil pazarlamacılıktan kaçınacak düzeyde uyanık olmalıyız. Diğer bir ifadeyle, öncelikle yaşam tarzı pop çevreciliği reddedip, kapitalizmin yeşermeyeceğini kabul etmeliyiz. Bu gündelik pratiklerin önemli olmadığı anlamına gelmemektedir. Aksine, bu bağlamda teori organik bir toplumun ekolojik bir toplum olarak 21. yüzyılda var olacağını söylerken, pratik gündelik üretim-tüketim alışkanlıklarında kendini test etmektedir.

Suyun parayla satılması, çeşme suyunun içilemez olması gibi sıradanlaştırdığımız ve çoğu zaman fark etmediğimiz durumların tuhaflığını hatırlatan bilinç, ekolojik toplum arayışında salt teorik bir arayışın sonucu değildir. Toplumsal ekolojik bilinç sayesinde, suyun satılmasından kâr eden ile kadının ve çocuğun emek piyasasında sömürülmesini onaylayan grupların aynı formasyonun ürünü olduğu gerçeğiyle yüzleşebiliyoruz. Yine toplumsal ekolojik bilinç sayesinde, piyasa toplumunun varsayıldığı gibi tarihsel bir zorunluluk olmadığını hatta binlerce yıllık insanlık tarihinin zaman ve mekân olarak çok dar bir bölgesinde geçerlilik kazandığını biliyoruz. Bu bilinç sayesinde çoğunluğun sömürücü azınlık karşısında dolaylı ve doğrudan köleleştirildiği gerçeğini normalleştiren yüce-sistem düşüncelerine düşünel ve toplumsal düzlemlerde itirazlar geliştirebiliyoruz. İnsanın ve doğanın sömürüsü için zorunlu olan hiyerarşinin doğal ve kaçınılmaz olduğunu savunanların, kapitalizmin tek geçerli sistem olacağını varsayanların mahir sömürgeciler ve onların kullanışlı düşünürleri olduğunu anladığımızda, varoluşumuzu savunabilmek için büyük harfle yazılan düzene mecburen itiraz edeceğiz. Çünkü ekolojik gerçekliği göz önünde bulunduran bilinçte toplumsal durum teori-pratik olarak ayrıştırılamaz, çünkü söz konusu olan indirgenemez nesnel varlığımızdır.

KAYNAKÇA

Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2014). Aydınlanmanın Diyalektiği. (E. Ö. Nihat Ülner, Çev.) İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.

Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak İktidar*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Andersen, S. (2001). Theological Ethics, Moral Philosophy, and Natural Law. *Ethical Theory and Moral Practice*(4), 349-364.

Aquinas, T. (2015). Toplu Dinbilim. M. Tunçay içinde, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar: Eski ve Orta Çağlar* (M. Tunçay, Çev., s. 439-467). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arendt, H. (2018). *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim.

Aristoteles. (2015). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Aristotle. (1998). *Politics*. (C. D. Reeve, Çev.) Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Aykaç, A. (2018). *Dayanışma Ekonomileri: Üretim ve Bölüşüme Alternatif Yaklaşımlar*. İstanbul: Metis Yayınları.

Baker, U. (1994). Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme. *Toplum ve Bilim*, 58-99.

Baker, U. (2019). *Yüzeybilim - Fragmanlar*. (E. Berensel, Dü.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Balz, A. G. (1937). The State of Nature and the Social Science. *The Journal of Philosophy*, 34(19), 505-515.

Barnes, H. E. (1917). Sociology Before Comte: A Summary of Doctrines and an Introduction to the Literature. *The American Journal of Sociology*, 23(2), 174-247.

Barnhill, D. L., & Gottlieb, R. S. (Dü). (2001). *Deep Ecology and World Religions*. New York: State University of New York Press.

Barry, J. (1999). *Environment and Social Theory*. Oxford: Routledge.

Barzun, J. (1958). *Darwin, Marx, Wagner*. New York: Anchor Books.

Bauman, Z. (2017). *Modernlik ve Müphemlik*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Benton, T. (1994). *Biology and Social Theory in Environmental Debate*. T. Benton, & M. Redclift içinde, *Social Theory and the Global Environment* (s. 28-50). Londra: Routledge.

Benton, T. (2013). *Sosyolojinin Felsefi Kökenleri: Kant, Durkheim, Weber, Marx*. İstanbul: Küre Yayınları.

Bloch, E. (1996). *Natural Law and Human Dignity*. (D. J. Schmidt, Çev.) Massachusetts: The MIT Press.

Bloch, E. (2013). *Umut İlkesi* (Cilt 1). (T. Bora, Çev.) İstanbul: İletişim.

Bloch, E. (2017). *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*. (T. Bora, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Bobbio, N. (1993). *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*. (D. Gobetti, Çev.) Chicago: The University of Chicago Press.

Bogardus, E. S. (1922). *A History of Social Thought*. Los Angeles: University of Southern California Press.

Bookchin, M. (1982). *The Ecology of Freedom*. Palo Alto: Cheshire Books.

Bookchin, M. (1999). *Kentsiz Kentleşme: Yurttaşlığın Yükselişi ve Düşüşü*. (B. Özyalçın, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bookchin, M. (2013). *Toplumu Yeniden Kurmak*. (K. Şahin, Çev.) İstanbul: Sümer Yayıncılık.

Bookchin, M. (2017). *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi: Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler*. (R. G. Öğdül, Çev.) İstanbul: Sümer Yayıncılık.

Bookchin, M. (2017b). *Ekolojik Bir Topluma Doğru*. (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Sümer Yayıncılık.

Bookchin, M. (2017c). *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm*. (F. D. Elhüseyni, Çev.) İstanbul: Sümer Yayıncılık.

Bookchin, M. (2018). *İnsanlığı Yeniden Büyülemek: Anti-Hümanizme, Mizantropiye, Mistisizme ve İlkelciliğe Karşı İnsan Ruhunun Savunusu*. (G. Demir, & D. A. Öztogay, Çev.) İstanbul: Sümer Yayıncılık.

Bookchin, M. (2019). *Özgürlüğün Ekolojisi: Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*. (M. K. Coşkun, Çev.) İstanbul: Sümer Yayıncılık.

Bumin, T. (2016). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Burke, P. (2003). *Avrupa'da Rönesans*. (U. Abacı, Çev.) İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- Burke, P. (2013). *Gutenberg'den Diderot'ya Bilginin Toplumsal Tarihi*. (M. Tunçay, Çev.) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Burns, T. (2011). *Aristotle and Natural Law*. Londra: The Continuum Publishing.
- Cassirer, E. (1951). *The Philosophy of the Enlightenment*. (F. C. Koelln, & P. J.P., Çev.) Princeton: Princeton University Press.
- Chernilo, D. (2013). *The Natural Law Foundations of Social Theory: A Quest for Universalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Comte, A. (2009). *A General View of Positivism*. (J. H. Bridges, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- de Ste. Croix, G. (2016). *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*. (Ç. Sümer, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Deflem, M. (2008). *Sociology of Law: Visions of Scholarly Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deleuze, G. (1988). *Spinoza: Practical Philosophy*. (R. Hurley, Çev.) San Francisco: City Lights Books.
- Deleuze, G. (2000). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*. (U. Baker, Çev.) Ankara: Öteki Yayınevi.
- Deleuze, G. (2019a). *Bilgi Foucault Üzerine Dersler 22 Ekim-17 Aralık 1985*. (A. Baran, Çev.) Otonom.
- Deleuze, G. (2019b). *Foucault*. (B. Yalım, & E. Koyuncu, Çev.) İstanbul: Norgunk.
- Dobson, A. (2017). *Ekolojizm*. (C. Yücel, Çev.) İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.
- Durkheim, E. (2001). *The Elementary Forms of Religious Life*. (C. Cosman, Çev.) New York: Oxford University Press.
- Durkheim, E. (2009). *Socialism and Saint-Simon*. (C. Sattler, Çev.) London: Routledge.
- Durkheim, E. (2016a). *Ahlak ve Toplum*. (D. Çenesiz, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Durkheim, E. (2016b). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. (Ö. Doğan, Çev.) Ankara: Doğu Batı.
- Durkheim, E. (2018a). *Sosyoloji ve Felsefe*. (M. Elma, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

- Durkheim, E. (2018b). *Felsefe Dersleri*. (D. Kartun, & A. Beyaz, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Elias, N. (2003). *The Civilizing Process*. (E. Jephcott, Çev.) Oxford: Blackwell Publishing.
- Finnis, J. (2011). *Natural Law and Natural Rights*. (P. Craig, Dü.) Oxford: Oxford University Press.
- Fitzgerald, T. (2007). *Discourse on Civility and Barbarity*. Oxford: Oxford University Press.
- Flyvbjerg, B. (2001). *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*. (S. Sampson, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Forster, G. (2003). Divine Law and Human Law in Hobbes's Leviathan. *History of Political Thought*, XXIV(2), 189-217.
- Fortin, E. L. (1987). St. Thomas Aquinas. L. Strauss, & J. Cropsey içinde, *History of Political Philosophy* (s. 248-275). Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (2013). *Kelimeler ve Şeyler*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi*. (F. Keskin, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2016a). *Bilginin Arkeolojisi*. (V. Urhan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2016b). *Özne ve İktidar*. (I. Ergüden, & O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2018). *Cinselliğin Tarihi*. (H. U. Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Frank, A. G. (2010). *Yeniden Doğuş: Asya Çağında Küresel Ekonomi*. (K. Kurtul, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Göze, A. (1966). Hristiyan Düşüncesinde ve Thomas Aquino'da Siyasi İktidar Karşısında Ferdin Durumu. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 32(2-4), 684-692.
- Gadamer, H. G. (2001). *The Beginning of Philosophy*. New York: The Continuum Publishing.
- Galeano, E. (2015). *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*. (R. Hakmen, & A. Tokatlı, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Garrard, G. (2017). *Ekoeleştirir: Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar*. (E. Genç, Çev.) İstanbul: Kolektif Kitap.

- Gellner, E. (1968). The New Idealism-Cause and Meaning in the Social Science. *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*, 49, 377-432.
- Gencer, B. (2010). Sovereignty and the Separation of Powers in John Locke . *The European Legacy*, 15(3), 323-339.
- Gulbenkian Komisyonu. (2003). *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*. (Ş. Tekeli, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Habermas, J. (1974). *Theory and Practice*. (J. Viertel, Çev.) Boston: Beacon Press.
- Hatab, L. J. (2008). *Nietzsche's On the Genealogy of Morality* Cambridge: Cambridge University Press.
- Hawkins, M. J. (1977). A Re-Examination of Durkheim's Theory of Human Nature. *The Sociological Review*, 229-251.
- Heimsoeth, H. (2012). *Kant'ın Felsefesi*. (T. Mengüşoğlu, Dü.) Ankara Doğu Batı Yayınları.
- Hobbes, T. (1998). *Leviathan*. (J. C. Gaskin, Dü.) Oxford: Oxford University Press.
- Hobsbawm, E. (2003). *Devrim Çağı*. (B. S. Şener, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- İskenderoğlu, M. (2005). Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*(16), 209-226.
- Kant, I. (2013). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Karatani, K. (2017). *Dünya Tarihinin Yapısı: Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına*. (A. Karatay, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Kayaoğlu, T. (2010). *Legal Imperialism: Sovereignty and Extraterritoriality in Japan, the Ottoman Empire, and China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keat, R., & Urry, J. (2016). *Bilim Olarak Sosyal Teori*. (N. Çelebi, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kelsen, H. (1973). *Essays in Legal and Moral Philosophy*. (O. Weinberger, Dü., & P. Heath, Çev.) Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Kovel, J., & Löwy, M. (2005, 12 21). *Ekososyalist Bir Manifesto*. (E. Ergüven, Editör) Birikim: <http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/55/ekososyalist-bir-manifesto#.XgSgAy37k1J> adresinden alındı
- Lacan, J. (2013). *Televizyon*. (A. Soysal, Çev.) İstanbul: MonoKL.

- Latour, B. (2008). Tarde ve Toplumsalın Sonu. (F. Berksun, E. Koyuncu, & P. B. Yalın, Dü) *Tesmeralsekdiz*(3), 34-49.
- Le Goff, J. (2017a). *Ortaçağ Batı Uygarlığı*. (H. Güven, & U. Güven, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Le Goff, J. (2017b). *Ortaçağda Entelektüeller*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Locke, J. (2014). Uygur Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar. M. Tunçay (Dü.) içinde, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ* (M. Tunçay, Çev., s. 261-293). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- MacGregor, S. (2004). From Care to Citizenship: Calling Ecofeminism Back to Politics. *Ethics and the Environment*, 9(1), 56-84.
- MacIntyre, A. (1998). *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy From The Homeric Age To The Twentieth Century*. Routledge.
- Mardin, Ş. (1955). Tabii Hukukun Gelişme Safhaları Hakkında Bir Not. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 10(2), 145-158.
- Marx, K., & Engels, F. (2018). *Alman İdeolojisi*. (O. Geridönmez, & T. Ok, Çev.) İstanbul: Kor Kitap.
- McKenzie, R. D. (1924). The Ecological Approach to the Study of the Human Community. *American Journal of Sociology*, 30(3), 287-301.
- Merchant, C. (1989). *Death of Nature: Women Ecology & the Scientific Revolution*. New York : Harper & Row.
- Merchant, C. (1996). *Earthcare: Women and the Environment*. Londra: Routledge.
- Miller, F. D. (1995). *Nature, Justice, and Rights in Aristotles Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- More, T. (2017). *Ütopya*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Alfa.
- Morris, B. (2018). *Antropoloji, Ekoloji ve Anarşizm*. (B. Karsak, Çev.) İstanbul: Kolektif Kitap.
- Morris, B. (2019). *Ekolojik İnsancılığın Öncüleri: Mumford, Dubos ve Bookchin*. (B. Esen, Çev.) İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Mumford, L. (1928). *The Story of Utopias*. New York: Boni and Liveright.
- Naess, A. (1995a). The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects. G. Sessions içinde, *Deep Ecology for the Twenty-First Century* (s. 64-84). Boston: Shambhala Publications.
- Naess, A. (1995b). The Shallow and The Deep, Lon-Range Ecology

- Movements: A Summary. G. Sessions içinde, *Deep Ecology for The Twenty First-Century* (s. 151-155). Boston: Shambhala Publications.
- Nederman, C. J. (1991). Aristotelianism and the Origins of "Political Science" in the Twelfth Century. *Journal of the History of Ideas*, 52(2), 179-194.
- Nietzsche, F. (1990). *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*. (A. İnam, Çev.) İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (2004). *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Bir Gelecek Felsefesi* Açış. (A. İnam, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2012). *Wagner Olayı - Nietzsche Wagner'e Karşı*. İstanbul: Say Yayınları.
- Nisbet, R. (2016). *Sosyolojik Düşünce Geleneği*. (Y. Kaplan, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Özdemir, H., & Aydemir, D. (2019). Ekolojik Yaklaşımlı Feminizm/Ekofeminizm Üzerine Genel bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihi Süreci ve Türleri. *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi*(2), 261-278.
- Paoletti, G. (2012). Durkheim's 'Dualism of Human Nature': Personal Identity and Social Links. *Durkheimian Studies*(18), 61-80.
- Park, R. E. (2017). *Sosyoloji ve Sosyal Bilimler*. (D. B. Aksel, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Park, R. E. (2018). *İnsan Doğası*. (Ç. Taşkın, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Platon. (2015). Yasalar. M. Tunçay (Dü.) içinde, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar: Eski ve Orta Çağlar* (C. Şentuna, & S. Babür, Çev., s. 105-140). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Plumwood, V. (1986). Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments. *Australasian Journal of Philosophy*(64), 120-138.
- Pollock, F. (1901). History of the Law of Nature: A Preliminary Study. *Columbia Law Review*, 1(1), 11-32.
- Rousseau, J.-J. (2009). *Toplum Sözleşmesi*. (V. Günyol, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Russ, J. (2014). *Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*. (Ö. Doğan, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ryan, D (2019). Hayvan Kuramı: Eleştirel Bir Giriş. (A. Alkan, Çev.) İstanbul: İletişim.

- Schmitt, C. (2014). *Siyasal Kavramı*. (E. Göztepe, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Seliger, M. (1963). Locke's Natural Law and the Foundation of Politics. *Journal of the History of Ideas*, 24(3), 337-354.
- Selznick, P. (2008). *A Humanist Science: Values and Ideals in Social Inquiry*. Stanford: Stanford University Press.
- Shellens, M. S. (1959). Aristotle on Natural Law. *Natural Law Forum*, 72-100.
- Sombart, W. (2017). *Burjuva: Modern Ekonomi Dönemine Ait İnsanın Ahlâki ve Entelektüel Tarihine Dair*. (O. Adanır, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Spinoza, B. (2008). *Tractatus Theologico-Politicus ya da Tanrıbilimsel Politik İnceleme*. (B. Ertuğrul, Çev.) Bursa: Biblos Yayınevi.
- Spinoza, B. (2016). *Etika*. (H. Z. Ülken, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Strauss, L. (1965). *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tarde, G. (2004). *Monadoloji ve Sosyoloji*. (Ö. Doğan, Çev.) Ankara: Öteki.
- Tarde, G. (2011). *Geleceğin Tarihinden Alıntılar*. (Ö. Doğan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Tarde, G. (2015). *Ekonomik Psikoloji*. (Ö. Doğan, Çev.) Kocaeli: Kült.
- Tarde, G. (2019). *Toplumsal Yasalar: Bir Sosyoloji Taslağı*. (E. Sünter, Çev.) İstanbul: Norgunk.
- Taylor, C. (2014). *Seküler Çağ*. (D. Körpe, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- TFISR (The Frankfurt Institute for Social Research). (1973). *Aspects of Sociology*. (J. Viertel, Çev.) Boston: Beacon Press.
- Tong, R. (2014). *Feminist Thought*. Boulder: Westview Press.
- Turhan, E., & Hande, A. (2015, Ocak). Ekososyalizm Bugüne ve Geleceğe Dair Siyasi Bir Tahayyül. *Ayrıntı Dergi*, 137-149.
- Ülken, H. Z. (2016). *Ahlak*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- von Gierke, O. F. (1934). *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*. (E. Barkes, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallerstein, I. (2012). *Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık*. (N. Alpay, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Warren, K. J. (1994). *Ecological Feminism*. Londra: Routledge.

Warren, K. J. (2000). *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective On What It Is and Why It Matters*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Waters, L. (2009). *Akademiklerin Düşmanları*. (M. Özbek, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. (G. Roth, C. Wittich, Dü, E. Fischhoff, H. Gerth, A. Henderson, F. Kologar, C. W. Mills, T. Parsons, C. Wittich, Çev.) Berkeley: University of California Press.

Wood, E. M. (2013). *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*. (O. Köymen, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.

DİZİN

A

- Antropoloji 22, 68, 113, 124, 143, 159, 185, 188, 190, 194, 204
- Antropomorfizm 13, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 121, 130, 135, 139, 143, 178, 179
- Antroposen 158, 208
- Aquinas 12, 26, 43, 44, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 62, 66, 76, 82, 84, 198, 217, 220, 221
- Aristoteles 12, 16, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 66, 69, 74, 76, 81, 82, 85, 90, 93, 103, 107, 112, 121, 124, 130, 155, 167, 168, 177, 179, 186, 193, 199, 202, 203, 207, 217
- Aydınlanma 18, 61, 65, 114, 127, 128, 131, 152, 153, 154, 170, 185, 202

B

- Baudelaire, Charles 153, 154
- Biyo-merkezci 159, 162, 181
- Bloch, Ernst 27, 43, 48, 56, 73, 82, 98, 101, 104, 114, 119, 202, 214, 218
- Bookchin, Murray 20, 111, 163, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 213, 214, 218, 222
- Burjuva, burjuvazi 11, 59, 70, 73, 114, 117, 182, 184, 224

C

- Comte, Auguste 12, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 137, 139, 140, 154, 217, 219

D

- Deleuze, Gilles 88, 89, 90, 91, 144, 146, 151, 152, 219
- Descartes, Rene 15, 71, 89, 109, 119, 169, 176, 194, 219
- Diyalektik 176, 218
- Doğal Hukuk 11, 17, 18, 20-27, 35-37, 39, 41, 43, 48, 52-58, 61, 67, 68, 71-77, 79-81, 84-87, 89-93, 95, 97-99, 102-105, 107, 108, 113-117, 121-125, 127, 128, 130, 153, 177, 182, 194, 197
- Klasik Doğal Hukuk 26, 54, 56, 61, 71, 72, 73, 77, 78, 82, 97, 112
- Modern Doğal Hukuk 18, 26, 57, 58, 61, 66, 71, 72, 73, 74, 76, 82, 83, 84, 92, 97, 104, 108, 115, 124, 128
- Durkheim, Emile 12, 117, 118, 119, 122, 123, 124, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 150, 151, 187, 218, 219, 220, 221, 223

E

- Ekoloji 20, 159, 171, 172, 176, 185, 207, 208, 218, 221, 222
- Derin ekoloji 160, 162, 163, 164
- Ekofeminizm 165, 166, 167, 168, 223
- Eko-köyler 213
- Ekosofi 160, 163
- Ekososyalizm 174, 175, 224
- Toplumsal Ekoloji 176, 185, 218
- Engels, Friedrich 176, 177, 180, 185, 222
- Episteme 27, 28, 149, 202
- Erasmus 98
- Etik 30, 41, 108, 176, 183, 201, 209, 217

F

Feodal, feodalizm, feodalite 11, 15, 48, 50, 80, 82, 196, 198

Foucault, Michel 28, 65, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 187, 219, 220

G

Gorz, Andre 171

Grotius, Hugo 26, 73

H

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 176, 177, 179, 180, 203

Hiyerarşi 23, 164, 185, 186, 187, 188, 210

Hobbes, Thomas 12, 16, 26, 52, 56, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 109, 130, 198, 218, 220, 221

I

İbn-i Sina 43, 47, 48

K

Kant, Immanuel 68, 92, 114, 115, 116, 117, 131, 133, 135, 152, 153, 154, 176, 182, 186, 218, 221

Kapitalizm 11, 20, 53, 67, 73, 75, 76, 82, 100, 103, 104, 108, 111, 113, 140, 159, 161, 162, 167, 169, 171, 173, 175, 176, 182, 184, 185, 188, 191, 200, 202, 203, 207, 208, 210, 211, 213-216, 224

Komün, komünal 33, 34, 101, 188, 189, 191, 198, 206

Kovel, Joel 171, 175, 221

Kölelik, Köleleştirme 110, 111, 113, 207

L

Leibniz, Gottfried Wilhelm 130, 135

Liberalizm 183

Locke, John 12, 16, 56, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 92, 93, 198, 221, 222, 224

Löwy, Michael 171, 175, 221

M

Marksizm 176, 183, 202

Marx, Karl 63, 171, 180, 185, 200, 205, 218, 222

Merchant, Carolyn 169, 170, 222

More, Thomas 12, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 222

Mülkiyet 34, 87, 99, 101, 102, 105, 189, 191, 198, 204, 213

N

Naess, Arne 160, 162, 163, 222, 223

Nietzsche, Friedrich 49, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 81, 123, 126, 143, 153, 192, 221, 223

O

Oikos 20, 32, 52, 161, 168, 186, 190, 192, 202, 207

Olan-olmalı 64

Orta Çağ 21, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 52, 55, 56, 58, 69, 70, 71, 80, 82, 87, 91, 94, 101, 102, 107, 110, 117, 125, 127, 177, 195, 197, 202, 203

P

Pavlus (Saint Paul) 43, 51, 55, 92, 93, 126, 198

Phronesis 27, 28, 40, 70, 155, 202

Platon 16, 26, 34, 40, 42, 43, 58, 75, 85, 98, 121, 223

Poesis 69, 73

Polis 32, 33, 34, 38

-Kozmopolis 196, 207

Pozitivizm 123, 124

-Hukuki Pozitivizm 24, 116

R

Roma 48, 49, 60, 66, 99, 112, 124, 197, 201, 204

Rönesans 60, 69, 70, 76, 188, 189, 203, 204, 219

S

Saint Simon 119, 122

Siyaset Bilimi 18, 43, 75, 80, 85

Sofistler 27, 75

Sosyal Teori 18, 20, 24, 58, 71, 73, 88, 116,
117, 132, 156

Sosyoloji, toplum-bilim 4, 118, 132, 133, 136,
140, 142, 220, 223, 224

Sosyo-biyoloji 158, 182

Spencer, Herbert 137, 138

Spinoza, Baruch 12, 56, 84, 88, 89, 90, 91, 92,
93, 94, 130, 198, 219, 224

Stirner, Max 180

Stoacı, Neo-Stoacı 27, 73

T

Tarde, Gabriel 12, 117, 118, 133, 134, 135,
136, 137, 138, 139, 140, 141, 150, 151, 187,
222, 224

Tarım, Tarımsal 101, 190, 204, 214

Tekne 27, 28, 199, 202

Teknoloji 11, 15, 19, 70, 161, 162, 176, 183,
199, 200-203, 205, 212, 213, 215

Teori-pratik 16, 31, 142, 210

U

Uluslararası İlişkiler 4, 85

Üniversite 45-50, 55, 73-75, 117

Ütopya 11, 26, 97-105, 140, 141, 205, 213,
214, 222

W

Wagner, Richard 63, 64, 153, 218, 223

Weber, Max 44, 79, 218, 225

METE AKBABA

EVE DÖNEN DÜŞÜNCE

TOPLUM-DOĞA İLİŞKİSİNİN TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜ

Eve Dönen Düşünce, temel olarak düşüncenin tarihselliğini göz önünde bulundurarak toplum kavrayışının "doğa ile" nasıl şekillendiğini tartışıyor. Felsefe ve bilim tarihindeki kırılmaları, "doğma, ortaya çıkma, ilan edilme, kurucu babalar" gibi anlatılar haricinde, bir formasyon olarak değerlendiriyor. Pedagojik gerekçelerle öğrendiğimiz Avrupa-merkezci lineer düşünce tarihi anlatıları bozulurken Aristoteles'ten Aquinas'a, Hobbes'tan Spinoza'ya, Durkheim'dan Bookchin'e, feodalizmden ütopyaya, köleleştirmeden kapitalizme tarih ile düşüncenin refleksif diyalogunu çift taraflı bir şekilde ele alıyor. Bu yordamla Avrupa-merkezci anlatı, yerini -sıklıkla karşılaştığımız aksine- metodolojik milliyetçiliğe bırakmıyor; onun dayanak noktası insan-merkezcilik eleştirisi kitabın merkezinde yer alıyor. Mete Akbaba dilin ve düşünürlerin büyüüne kapılmadan, uygarlığın doğayı sömürgeleştirmesiyle son bulan toplum-doğa ilişkisini düşünce tarihi üzerinden okurken toplumsal tarihin gerçekliğini göz önünde bulundurarak düşünürlerin ve bilim insanlarının bulundukları dönemlerin ürünleri olduğu gerçeğini gösteriyor. *Eve Dönen Düşünce*'de, teori-pratik ayrışmasının sonucu olarak tekniğin egemenliğinin nasıl karşılanabilir olacağı sorusuna cevap vermek için insanlığın neden adil bir düzende buluşamadığı, ütopyaların hangi ihtiyaç doğrultusunda ortaya konulduğu, toplumun kanunlarının hukuktan nasıl ayrıştığı, siyasetin toplumun üzerine nasıl kapandığı değerlendiriliyor. Kapitalizm gibi tartışmalı ve bir o kadar güçlü bir düzen iddiasının dahi "yeşillenmeye" ihtiyaç duyduğu günümüzde ekolojik yaklaşımlar disiplinciliğin cevap veremediği bu aşamada karşımıza çıkıyor. Mete Akbaba, disiplinci körleşmelerle son bulan anlatıları eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirirken, Antikite'den günümüze doğa-toplum ilişkisinin dönüşümünü açık ve keskin bir anlayışla ortaya koyuyor.



**RUNIK
KITAP**

 /RunikKitap

 /RunikKitap

 /RunikKitap

ISBN 978-625-7757-16-4



9 786257 757164