Moment
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ İLETİŞİM FAKÜLTESİ
KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR DERGİSİ
ISSN: 2148-970X
www.momentdergi.org

2025, 12(2): 309-338
DOI: https://doi.org/10.17572/mj2025.2.309-338

Makaleler (Tema)

HANNAH ARENDT'İN FELSEFESİNDE EKOLOJİK AİDİYETİN KURULUŞU

Özgür Uçar[1]

Öz

Bu çalışma, Hannah Arendt'in ortaya koyduğu felsefi kavrayışın bir ekoloji fikri barındırıp barındırmadığını tartışmaktadır. Arendt'e göre modern dönemle birlikte insanın hem yeryüzünden hem de ortak dünyadan uzaklaşması, hem politik hem de varoluşsal bir kopuşa işaret etmektedir. Buna göre modern dönem ile birlikte ortaya çıkan teknolojik gelişmeler, bilimsel ilerlemeler ve ardından totalitarizm ile birlikte insanın içinde yaşadığı çevreye yönelik yaklaşımında önemli bir değişim yaşanmıştır. Söz konusu değişimin etkilerini insanın kamusal alandan uzaklaşmasında, üretim-tüketim döngüsüne sıkışan bireylerde tespit etmek mümkündür. Modern bilimin doğayı nesneleştirip matematiksel ve deneysel analizlerle "anlaşılır" kılmasını eleştiren Arendt, bununla birlikte doğanın tahribatı gibi bir sorunu tartışmasına doğrudan dahil etmez. Arendt için politik alanın ve eylemin bir öznesi olmayan doğayı korumak ancak insan yapımı dünyayı korumak için önemlidir. Bu korumanın, doğaya yönelik tüketime dayalı faydacı bir tutumu değil, sevgi dolu bir özeni ifade ettiği ileri sürülmüştür. Düşüncelerindeki antroposentrik yönelime karşın, bireylerin ya da

[1] **Özgür Uçar,** Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Felsefe Bölümü, ORCID ID: 0000-0002-4668-5004, e-posta: ozgurucar1@gmail.com

Makale Geliş Tarihi: 06 Nisan 2025 | Makale Kabul Tarihi: 12 Ekim 2025

© **Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2025**. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

grupların kendilerini ekolojik bütünün bir parçası olarak görmesi olarak tanımlanabilecek ekolojik aidiyet nosyonuna Arendt nasıl bir katkı sağlayabilir? Bu sorudan hareket eden makalede Arendt'in felsefesinin, tümüyle araçsallaştırılmış bir doğa fikrini yansıtan türden bir antroposentrizmi değil, insanın sınırlarını korumayı hedefleyen politik bir zemin önerdiği fikri tartışılmıştır. Bu amaç doğrultusunda, dünya-yeryüzü, sorumluluk, animal laborans, köksüzlük ve dünyasızlaşma gibi bir kavramsal zeminden hareketle, Arendt'in düşüncelerinin ekolojik aidiyet fikriyle ayrıştığı ve bu fikre sunabileceği katkılar incelenmiştir. Arendt'in ortaya koyduğu, bireyin kamusal alanda eyleme geçmesiyle anlam kazanan politik sorumluluk tanımından hareketle ekolojik aidiyetin güçlendirilmesine nasıl bir katkı sunulabileceği tartışılmıştır. Buna göre, Arendt'in felsefesinin tahakküm edici bir antroposentrik düşünceye de radikal bir biyomerkezciliğe de mesafeli olacağı, ancak bu iki uç arasında gerilimli bir konumda olduğu ortaya konulmuştur. Arendt'in kavramları ile ekolojik aidiyet tartışmaları, birbirini karşılıklı olarak genişleterek çağımızın ekolojik krizlerini düşünmek için verimli bir zemin sunmaktadır. Böylece onun felsefesi insanın merkezdeki konumunu sürdüren ancak onu mutlaklaştırmayan; doğayı özne olarak görmeyen ancak onu araçsallaştırmayan özgün bir pozisyon olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: ekolojik aidiyet, Hannah Arendt, doğa, dünya ve yeryüzü, eylem

THE CONSTRUCTION OF ECOLOGICAL BELONGING IN HANNAH ARENDT'S PHILOSOPHY

Abstract

This study examines whether Hannah Arendt's philosophy contains an ecological idea. According to Arendt, with the modern era, humanity's distancing from both the earth and the common world signifies both a political and an existential rupture. Technological developments, scientific advances, and subsequently the totalitarianism that emerged during this period brought about a significant change in humanity's approach to the environment in which it lives. The effects of this change can be observed in humanity's withdrawal from the public sphere and in individuals trapped in the production–consumption cycle. Arendt, who criticized modern science for objectifying nature and making it "understandable" through mathematical and experimental analysis, did not directly address the destruction of nature in her discussions. For Arendt, protecting nature—which is not a subject of the political sphere and action—is important only insofar as it serves to protect the human artifice. Yet this protection does not indicate a utilitarian attitude based on

consumption of nature, but rather a form of loving care. Despite the anthropocentric tendency in her thought, this article asks how Arendt can contribute to the notion of ecological belonging, understood as individuals or groups perceiving themselves as part of the ecological whole. The article discusses the idea that Arendt's philosophy proposes a political ground that seeks to preserve the boundaries of the human condition, rather than a type of anthropocentrism that reflects a wholly instrumentalized idea of nature. To this end, her thoughts are examined in relation to the idea of ecological belonging and the contributions they can make to it, based on a conceptual framework including concepts such as world–earth, responsibility, animal laborans, rootlessness, and worldlessness. Based on Arendt's definition of political responsibility, which gains meaning through the individual's action in the public sphere, the discussion focuses on how this could contribute to strengthening ecological belonging. Accordingly, it is argued that Arendt's philosophy maintains a distance from both dominant anthropocentric thinking and radical biocentrism, while occupying a tense position between these two extremes. Arendt's concepts and ecological belonging mutually expand each other, providing a fertile ground for reflecting on today's ecological crises. Thus, her philosophy is evaluated as an original stance that sustains the centrality of humans without absolutizing it, and that does not view nature as a subject but also does not instrumentalize it.

Keywords: Ecological belonging, Hannah Arendt, nature, world and earth distinction, action

Giriş

Yerkürede yaşanan hızlı dönüşümün doğal ya da yapılı çevrelerde yarattığı tahribat, şimdiyi ve geleceği nasıl tanımladığımızı belirlemektedir. Yaşadığımız çevreye ilişkin tanımlarımız, insanların içinde yaşamakta oldukları doğal ve yapılı çevrelerle, diğer insanlar ve canlılarla kurdukları etkileşimlerle şekillenmekte ve bu etkileşimleri şekillendirmektedir. Söz konusu etkileşimin nasıl kurulduğu ise insan ile doğa arasındaki bağlantının nasıl konumlandığı ile ilişkilidir ve hem insanın dünyasını hem de insan dışı canlıların ve genel olarak ise yerkürenin akıbetini belirlemektedir. Buna göre, iklim krizi başta olmak üzere doğanın tahribatı üzerine ortaya konulacak bir bakış açısı insan öznesinin yapıp etmelerinden bağımsız düşünülemez. Bu makale, Hannah Arendt'in felsefesinin çizdiği çerçeveden hareketle, iklim değişikliği ve genel olarak doğada yaşanan tahribatı sorunlaştırmanın imkânını ve onun felsefesinin ekolojik aidiyet nosyonu bağlamında değerlendirilmesinin olanağını tartışmaktadır. Bu amaç doğrultusunda, insanın doğayla olan ilişkisini bir ideal olarak yeniden tanımlamayı amaçlayan, diğer yandan ise mevcut durumun tespiti biçiminde insanın doğaya yönelik aidiyet duygusunun ölçülmesi için bir çerçeve sunan ekolojik aidiyet kavramını odağına alan bu makale, Hannah Arendt'in insanın kamusal alandaki sorumluluğunu ve çoğulluğunu vurgulayan yurttaşlık düşüncesiyle ekolojik aidiyet kavrayışı arasında kurulabilecek bir bağlantıyı tartışmayı hedeflemektedir.

Felsefe tarihi boyunca filozofların büyük bir çoğunluğu insanın doğa ile ilişkisini ekolojik aidiyet nosyonunun ileri sürdüğü çerçeveye göre ya sorunlu bir biçimde değerlendirmişler ya da tartışmalarına dahil etmemişlerdir. Sadece, felsefenin merkezi sorunları olarak görülen varlık ya da bilgi sorununa odaklanan filozoflar değil; doğrudan insan yaşamının pratik sorunlarına yoğunlaşan birçok filozof da bu türden bir yaklaşımı, en azıdan 20. yüzyılın ikinci yarısına dek sürdürmüşlerdir. Bu noktada, yaşadığı çağın sorunlarına kayıtsız kalmayan, Hannah Arendt'in felsefesini de ekolojik aidiyet fikri ile ortaya konulan düşünceden hareketle eleştirel bir pencereden değerlendirmek ve Arendt'in felsefesiyle çağdaş ekolojik paradagimaların sunduğu alternatif dünya kavrayışı arasında bir ilişki olup olmadığını tartışmak önem kazanmaktadır. İçinde yaşadığı dönemin sorunlarını gündemine alan Arendt'in, 1960'lı yılların çevresel adalet odaklı karşı çıkışlara yönelik tanıklığına rağmen (Ott, 2009), bugün ekoloji paradigmalarında çok sık başvurulan bir kaynak olarak görülmemesinin ardındaki gerekçeler nelerdir? Arendt'in felsefesinden bir ekoloji kavrayışı elde etmek mümkün müdür? Bu sorulardan hareket eden makalede öncelikle aidiyet ve ekolojik aidiyet nosyonları incelenerek, ekolojik aidiyetin taşıdığı önem ortaya konulmuştur. Bunun ardından Arendt'in felsefesinde bir ekoloji düşüncesinin izleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çevre sorunlarıyla ilgili konularda ve çevre felsefesi tartışmalarında Arendt'in düşünceleri sıklıkla başvurulan bir kaynak değildir. Zira, Arendt doğayı politik özne olarak tartışmasına dahil etmez. Onun temel ilgisi, insanın kamusal alandaki eylemi ve politik görünürlüğü üzerinedir. Buradan hareketle, Arendt'in düşüncelerinin antroposentrik bir çerçevede kaldığı ancak animal laborans, köksüzlük (rootlessness) ve dünyasızlaşma (worldlessness) gibi kavramlarıyla ve de genel olarak aidiyete ilişkin çizdiği politik sınırlarla doğanın tahribatına yönelik önemli uyarılar sunduğu ifade edilebilir. Buradan hareketle, çağının sorunlarına kayıtsız kalmayan Arendt'i, bizlerin yaşadığı çağın sorunları için yeniden ve eleştirel bir çerçeveden okumanın önemi ortaya konulmak istenilmiştir. Modern dönem ile birlikte orta çıkan köksüzlük ve dünyasızlaşma olgularının, bireylerin ekolojik çevreleriyle bütünleşmesini olanaksızlaştırdığı öne sürülerek, Arendt'in yoğunlaştığı insan yapımı dünyanın sorunlarının çözümünün sadece sözü edilen dünyanın imkânı için değil; insan dışı varlıklar için de bir kurtuluş için katkı sağlayabileceği öne sürülmüştür. Ekolojik aidiyet nosyonu, hem doğayı politik bir özne olarak tartışmaya dahil eden hem de tek tek kişilerin psikolojik ve toplumsal hallerini gözeten bir bağlam sunması bakımından önemlidir. Buna göre öncelikle aidiyet duygusunun taşıdığı önem ve ekolojik aidiyet kavramının insan ile doğa ilişkisinde nasıl bir kavramsal zemin sunduğu tartışılmıştır. Ardından söz konusu kavramsal zeminden hareketle, doğayı bir özne olarak konumlandırmayan Arendt'in felsefesinin günümüz çevre tartışmalarında nasıl konumlandırılabileceği ve ekolojik aidiyet nosyonuna nasıl bir katkı sunabileceği incelenmiştir.

Aidiyetler ve Ekolojik Aidiyet

Aidiyet kavramı, sosyoloji ve psikoloji başta olmak üzere, sosyal bilimlerin giderek ilgi toplayan kavramlarından biridir. Farklı disiplinlerin çeşitli bağlamlarda incelediği ve tartıştığı aidiyet kavramını tüm boyutlarıyla açıklayan bir tanım ortaya koymak oldukça zor bir çabadır. Bununla birlikte, Yuval-Davis'in (2006) ifade ettiği üzere, aidiyetin en genel anlamıyla *evde olma*yı imlediği söylenebilir. Bu *ev*, kişinin kendini güvende hissettiği bir tür kolektif bilinç, anlam bulduğu ve özdeşleştiği bir kimlik, bir topluluk, coğrafi ya da kurgusal bir mekan olabilir. İçinde bulunduğumuz aileye, topluma, sınıfa, toplumsal cinsiyete, mesleğe, mekana, ülkeye, dile, kültüre, dine, felsefeye, ideolojiye ve daha birçok şeye yönelik duyduğumuz aidiyetten söz etmemiz mümkündür. Aidiyete ilişkin felsefedeki ve sosyal bilimlerdeki ilgi de sözü edilen *evde olma* halinin sarsıldığı zamanlarda özellikle belirmekte ve yoğunlaşmaktadır. Örneğin Durkheim (2005) aidiyeti, kolektif bilinci ve toplumsal dayanışmayı açıklarken devreye sokmaktadır ve yokluğu durumunda bireylerin anomi halini deneyimlediğini vurgulamaktadır. Tönnies de (2019) benzer biçimde aidiyetin yokluğunu modern toplumun varlığı ile ilişkilendirmekte ve sorunu Gemeinschaft (topluluk) tipi yaşama biçiminden Gesellschaft (toplum) tipi yaşama geçişle ortaya çıkan sorunlar üzerinden açıklamaktadır. Geleneksel toplumlardan modern topluma ve nihayetinde küreselleşmiş bir toplumsal işleyişe geçişle birlikte aidiyete ilişkin bağların dönüşüm geçirdiğini ileri süren Bauman da, tıpkı ilk dönem sosyologları gibi aidiyet ile toplumsal yapının işleyiş mekanizmaları arasında doğrudan bir bağ kurmaktadır (Bauman, 1998, s. 2018). Buna göre, aidiyet kavramına yönelik sosyal bilimler alan yazınındaki ilginin, insanın aidiyet ilişkisi kurduğu yapıyla arasında bir mesafe ortaya çıktığında, başka bir ifadeyle insanın ait hissettiği *ev*in değiştiği, farklılaştığı ve/veya tehlikede olduğu zamanlarda ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür. Aidiyetlerin sarsıldığı ya da güvenliğinin tehlikeli olduğu zamanlarda toplumsal alanda yaşanan sorgulama ve arayışlar, aidiyetlerin temel bir insani motivasyon olması, bu ihtiyacın karşılanmamasının ciddi psikolojik sonuçlara yol açabilmesi ya da insanların güvenlik ve köklenme ihtiyacını karşılaması gibi etmenlerden hareketle psikoloji alan yazınının da odağına alınmıştır (Bkz. Baumeister ve Leary 1995; Frankl 2019; Fromm, 2015; Maslow 1943). Maslow'un ünlü çalışması "A Theory of Human Motivation" ile birlikte temel bir insan motivasyonu olarak incelenen aidiyet, bu düşünceye göre insanın öncelikli psikolojik gereksinimlerinden biridir ve bireylerin psikolojik ve toplumsal olarak sağlıklı bir gelişim göstermelerinde oldukça önemlidir (Maslow, 1943). Bowlby de (1969) çalışmasında bağlanma ile ilişkisinden hareketle, aidiyet tartışmasına önemli bir kuramsal zemin hazırlamış; toplumsal varlıklar olan insanların biyolojik ve evrimsel ihtiyaçlarının da etkisiyle aidiyet arayışında olduklarını ortaya koymuştur. Baumeister ve Leary'nin (1995) vurguladığı üzere, temel bir gereksinim olarak aidiyete yönelik ihtiyacın karşılanamadığı koşullarda çeşitli fiziksel ve psikolojik rahatsızlıklar ortaya çıkmaktadır. Genel olarak toplumsal ilişkilerden yoksun kalma ve dolayısıyla ait olmama koşullarına odaklanan birçok çalışma kişilerin bu durumlarda çok ciddi sorunlarla karşı karşıya kalabileceğini ortaya koymaktadır (Allen, Kern, Rozek, McInerney ve Slavich 2021; Choenarom, Williams ve

Hagerty 2005; Cornwell ve Waite 2009). Çok sayıda çalışmanın ortaya koyduğu üzere, insan varlıkları olarak bizlerin bir yere ait olmasının ya da bu deneyimden yoksun kalmasının psikolojik ve sosyolojik etkileri oldukça önemlidir.

İnsanlar olarak içinde yaşadığımız doğaya ve bir mekân olarak da yerküreye yönelik bir aidiyet duygusuna sahibizdir. Çevre psikolojisi başta olmak üzere, sosyal bilimler alan yazınında doğaya yönelik sahip olunan aidiyet duygusunun psikolojik ve davranışsal boyutlarını açıklamayı hedefleyen birçok çalışma bulunmaktadır. Örneğin Clayton (2003), bireylerin doğal çevreleriyle ilişkilerine yönelik duygularını, inançlarını ve de eylemlerini kapsayan bir benlik bileşeni olarak *çevresel kimlik* kavramını tanımlamaktadır. Buna göre çevresel kimlik bireyin kendisini doğanın bir parçası olarak görmesiyle şekil kazanmakta ve kişilerin çevreye yönelik davranışlarını biçimlendirmektedir. Mayer ve Frantz da (2004) geliştirdikleri *Doğaya Bağlılık Ölçeği* ile bireylerin doğayla duygusal bağlarını ve kendilerini doğanın parçası olarak hissetme düzeylerini anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Aidiyetin temel bir insan motivasyonu olduğu kabulünden hareketle, insanların doğaya yönelik sahip oldukları aidiyet duygusunu, ekolojik aidiyet olarak tanımlamak mümkündür. Tıpkı toplumsal ve bireysel aidiyetlerin tehdit altında olması durumunda, aidiyet nosyonunun bilimsel tartışmanın gündemine girmesi gibi bugün de iklim krizi ve genel olarak doğaya yönelik tahribat ile birlikte bireylerin kendilerini doğanın bir parçası olarak görmesi ve bu aidiyetin çevresel tutum ve davranışlara yansıması olarak tanımlanabilecek ekolojik aidiyeti sorunlaştırmak önem kazanmaktadır. Buradan hareketle, ekolojik aidiyeti, bireylerin doğayla olan ilişkisini benliğinin bir parçası olarak görmesi şeklinde açıklamak mümkündür.

Görülebileceği üzere aidiyet ve ekolojik aidiyet kavramlarına yönelik sosyal bilimler alan yazınındaki çalışmalar aidiyetin tehdit altında olduğu durumlarda ortaya çıkabilecek sorunları tespit etmeyi, aidiyeti değerlendirme araçlarını belirlemeyi, aidiyetin çeşitli boyutlarda ortaya çıkan mevcudiyetini arttırmayı hedeflemektedir. Felsefi bir çerçevede ise aidiyet sorununu tümel-tikel sorunu bağlamında ele almak mümkündür. Bir tikelin belirli bir tümel ile olan ilişkisi, bağlılığı ya da katılımı olarak ele alınabilecek bu yaklaşım biçimi ontolojik, etik, politik ve dil bilimsel olmak üzere çok geniş bir alana yayılmaktadır. Aristoteles'ten Boethius ve Porphyrios'a, Heidegger'den Levinas'a uzanan söz konusu tartışma ile aidiyeti örneğin bir grubun üyesi olmak biçiminde değil; o grubun ontolojik yapısına, değerlerine ya da varlık koşullarına katılmak şeklinde tartışmak olanaklıdır. Daha genel bir çerçeveden ise aidiyetin bir insan fenomeni olarak, bir insan etkinliği olarak ya da ya bir ilişkisellik olarak ele alındığını tespit etmemiz olanaklıdır. Aidiyeti bir insan fenomeni olarak kavrama girişimini, Platon'un (2017) *Politeia* (Devlet) diyaloğunda insanın tek başına yaşayamayacağı ve polis içinde başkalarıyla işbirliği içinde var olması gerektiğine ilişkin görüşlerinden, daha da açık bir biçimde ise Aristoteles'in (2013) *Politika*'sında kullandığı *zoon politikon* kavramında ifade edildiği haliyle, insanın doğası gereği (akıl yürütme ve konuşma özellikleriyle) yalnız yaşayamacağı fikrine dek geri götürülebilmek mümkündür. İnsan, bu düşünce

geleneğinde, özsel olarak, verili bir biçimde ait olmak durumunda olan bir varlıktır. Bu yaklaşıma göre aidiyet insanın insan olmaklığı bakımından sahip olduğu bir özelliğidir: İnsanın aidiyet duygusuna sahip olması onun varlığına içkin bir özelliğidir. Aidiyeti insani bir etkinlik olarak değerlendirmemize olanak veren düşünce geleneğinde ise aidiyet verili, özsel ve değişmez bir durum olarak değil; tarihsel, toplumsal, politik ve kültürel bir inşa sürecinin ürünü olarak ele alınmaktadır. Bu düşünce geleneğinde, örneğin Rousseau'nun (2006) aidiyeti doğada özgür ve bireysel bir biçimde var olan insanların sözleşme yoluyla bilinçli bir şekilde elde ettikleri bir etkinlik olarak gören felsefesini, Foucault ve Judith Butler gibi filozofların aidiyeti toplumsal alanda inşa edilmekte olan, insan etkinliğinin bir sonucu olarak gören düşüncelerini saymak mümkündür. Bu iki yaklaşımın yanı sıra, aidiyete ilişkin üçüncü türden bir bakış açısını ortaya koyan ve aidiyeti ilişkisellik bağlamında değerlendiren bir açıklama girişimini tespit etmek olanaklıdır. Buna göre, örneğin Levinas'ın düşüncelerinden hareketle aidiyet, kişinin diğerleriyle kurduğu ilişki içinde bir anlam kazanmaktadır. Bu ilişki, Levinas'ta etik bir zeminde temellenmektedir ve ötekiyle kurulan etik ilişkide kaynağını bulur (Lévinas, 2012). Buradan hareketle aidiyeti insan varlıklarının ontolojik bir durumu değil; ötekine karşı duyulan sorumlulukla birlikte artan, bir tür etik ilişkisellik olarak kavramak mümkündür (Lévinas, 1998).

Aidiyet, ister insani bir fenomen ya da bir etkinlik, isterse de bir ilişkisellik olarak ele alınsın, temel olarak aidiyetlerimizin olmadığı bir dünyayı düşünmek bugün için ancak korkunç bir distopyanın kurgusallığında olanaklıdır. Aidiyetlerimiz yaşadığımız dünyanın koşullarıyla birlikte ve zaman içinde farklılaşmakta ve çeşitlenmektedir. Buradan hareketle, aidiyeti insanın değişen koşulları çerçevesinde yeniden değerlendirmek ve ortaya çıkan yeni aidiyet formlarını tanımlamak ve anlamaya çalışmak önem kazanmaktadır. Böylece, temel bir insan fenomeni, etkinliği ya da ilişkiselliğin ürünü olarak aidiyetin kapitalosen dönem (Esgün 2022; Foster 2022; Moore 2016; Uçar 2023) ile birlikte ortaya çıkan yeni bir boyutunu düşünmek olanaklıdır. Bu yeni boyut, iklim krizi ve doğada yaşanan yoğun tahribat ile birlikte insanın doğa ile arasındaki aidiyet ilişkisinin sorunlaştırılması olarak ifade edilebilecek ekolojik aidiyet nosyonunda somutlaşmaktadır.

İnsan içinde yaşadığı doğaya yönelik daima yoğun bir ilgi içinde olmuştur. Felsefe tarihinde insanın doğa ile ilişkisi kimi zaman geri plana itilmiş olsa da en eski tartışma konularından birisidir. Sofist gelenek ve Sokrates-Platon felsefelerine dek Batı felsefe tarihinin ilk filozofları doğayı felsefi tartışmanın merkezine koymuşlardır. Burada sorunlaştırılan doğa ile insan arasında bir ayrım yoktur; (bilinen) evrenin geri kalanı nasıl ve hangi materyalden oluşmuşsa insan da öyle oluşmuştur. Bu kavrayış biçimine göre insan doğadaki tüm varlıklarla aynı varlık alanını ve düzlemi paylaşmaktadır (Coates 2013; Waterfield 2000). Doğanın anlaşılmasını hedefleyen bu kuramsal ve pratik ilgi insanın odağa alındığı felsefi tartışmayla birlikte arka plana itilmiştir. Modern felsefe ile birlikte ise doğaya ilişkin tartışmanın yeniden felsefi soruşturmalara dahil

edildiğini tespit etmek mümkündür[2]. Modern düşüncede kartezyen felsefe ile birlikte başlayan öznenin nesneden, zihnin bedenden, insanın doğadan kopuş serüveni, doğanın matematik formüllere indirgenişi ve insanın tüketimi için gözden çıkarılabilmesi ile sonuçlanmıştır. Modern kavrayışın indirgeyen ve araçsallaştıran tavrına karşı, insan ile doğanın konumlarını yeniden değerlendirme çabaları, yerkürenin içinde bulunduğu tehlike daha da görünür oldukça çoğalmaktadır. Çağımızda çevre felsefesinin ve çevre etiğinin insan ve doğanın ilişkisini sorunlaştırma çabasını, kökleri felsefenin kimi anlarında belirmiş olsa da yirminci yüzyılla birlikte başlayan yeni bir girişim olarak değerlendirmek mümkündür (Brennan ve Lo 2024; Yağanak ve Önkal 2005). İnsanın merkezde olmasının yarattığı sorunun tespit edildiği ve bu konumun sorgulanmaya başladığı bu evre ile birlikte felsefede ve özel olarak çevre felsefesinde insan dışındaki canlılara ve genel olarak doğaya yönelik ilgi yoğunlaşmıştır.

Ait olmak, en temel anlamıyla evde olmak duygusu ile tanımlanabilirse, ilk ve nihai evimiz olan doğa yok olmaya başladığında neyle karşı karşıya kalacağız? Doğanın araçsallaştırması ile ortaya çıkan kriz durumunda aidiyetin en temel bileşenlerinden biri olan güvende hissetme duygusu (Baumeister ve Leary, 1995) eksilmeye başladığında nasıl bir durum ortaya çıkacak? İnsanın ve insan dışındaki canlıların mekânı olarak doğanın, felsefi tartışmaya dahil edilmesinin çok yakın tarihi ya da doğanın tahribatına ilişkin sorunların felsefi tartışmalardaki kapladığı yer düşünüldüğünde bu soruların sorulması daha da önem kazanmaktadır. Doğa ile, doğadaki canlı ve cansız varlıklarla, dolayısıyla da kendimiz dışındaki başkalarıyla sürekli bir bağlılık halinde, şimdiye ve geleceğe güven duyarak yaşama şeklinde tanımlanabilecek ekolojik aidiyet kavramı, bu yönüyle aidiyet kavramına yönelik öne sürülmüş üç farklı tanım çabasını da bünyesinde barındırmaktadır. Buna göre ekolojik aidiyet nosyonu insanın doğanın ayrılmaz bir parçası olduğu fikrini içermektedir; doğadan yoksun kalmış, farklı canlıların ve kendisi dışındaki varlıkların olmadığı bir varlık alanı insan için olanaklı değildir. İnsan doğaya yönelik varoluşsal bir bağa sahiptir. Bu bakımdan ekolojik aidiyeti bir insan fenomeni olarak değerlendirmek mümkündür. İnsanın doğadan ayrı, onun dışında ya da üzerinde konumlandığı, dolayısıyla da doğayla ancak bir tüketim ilişkisi içinde düşünülebileceğine ilişkin hâkim batı düşüncesine karşı ekolojik aidiyet kavramı, insanın doğayla farklı bir bağlantıya sahip olabilen bir varlık olduğunu öne sürer. Barry Schwartz'ın (1987) ileri sürdüğü üzere, modern düşünce başta olmak üzere batı kaynaklı sosyal bilimler ve felsefenin hakim yönelimi, insanı doğanın üzerinde, çıkarını gözeten ve bu çıkarı arttırmaya çalışan akılcı bir varlık biçiminde tanımlamaktadır. Buna göre Schwartz (1987), söz konusu tanımlama biçiminin insanın doğayla ilişkisini şekillendirdiğini ve doğayı insanın ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılacak bir araç olarak gören eğilimi pekiştirdiğini ileri sürmektedir. Örneğini Hobbes, J. S. Mill, Adam Smith, Skinner ya da E. O. Wilson gibi birçok filozof ya da sosyal bilimcide örneğini görebileceğimiz bu paradigma fedakârlık, dayanışma ya da sorumluluk gibi nosyonları anlamsız, en iyi ihtimalle de ikincil olarak

[2] Bununla birlikte, insanla doğanın organik bir bütünlük içinde kavranıldığı Antik Yunan Doğa Filozofları'nın ortaya koydukları doğa kavrayışının, insanı doğa karşısında hiyerarşik olarak üstün bir konuma yerleştiren modern dönem düşünürleri ve bilim insanlarının ileri sürdükleri doğa tasarımlarından farklı bir çerçevede değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmalıdır.

konumlandırmaktadır. Schwartz (1987), bu indirgemeci ve özcü tavra karşılık insanın empati, sorumluluk ve dayanışma gibi niteliklere sahip bir varlık olduğunu ileri sürmektedir. Celidwen ve Keltner'in (2023) akraba ilişkileri ve ekolojik adalet üzerine yerli halkları odağına alan çalışmalarında ayrıntılı olarak serimledikleri üzere, çocuklardan, farklı kültürlerdeki insan gruplarına uzanan bir çeşitlilikteki insan dayanışma, paylaşma, yardım etme gibi toplumsal eğilimleri yoğun bir şekilde sergilemektedir. Celidwen ve Keltner'e göre (2023), bireyler tüm varlıklarla sürekli bir bağlantı içindedir; yerli halkların yaşama biçimlerinde de gözlenebileceği üzere doğa bu bağlantının en önemli parçasını teşkil etmektedir. Görülebileceği üzere insanın doğa ile dışlayıcı olmayan ve tahakküm kurmayan bir bağlantıya sahip bir varlık olarak konumlandırılması olanaklıdır.

İkinci olarak, insanın ekolojik çevresi ile arasındaki aidiyet duygusunu insanın etkinliklerinden hareketle değerlendirmek mümkündür. Bir insan etkinliği olarak ekolojik aidiyet sadece bir duygu ya da bilinç hali olarak değil; insanın pratik, etik ve bilişsel etkinliklerinin sonucu bağlamında değerlendirilebilir. Bu türden bir bakış açısı, insanın doğa ile bağlantısının insanın anlam dünyası, eylemleri ve yaşam tarzıyla nasıl biçimlendiğini odağına alır. Buna göre, insanın doğayı nasıl konumlandırdığı tarihsel, toplumsal, politik ve kültürel inşa sürecinin bir ürünüdür. Kuramsal çalışmaların en yoğun olarak izlenebildiği bu tanım girişiminin örnekleri oldukça kapsamlıdır ancak neredeyse tamamı insan ile doğa arasındaki konumlandırmada temel olarak toplumsal ve kültürel yapıların sorumluluğunu vurgulamaktadır. İnsanın doğa dışında ve üstünde konumlandırılmasını, insanın yapıp etmelerinde bulan bu yaklaşım biçimi, günümüzde yürütülen *antroposen* ya da *kapitalosen* biçimindeki çağı adlandırma girişimlerinin de zeminini oluşturmaktadır (Esgün 2022; Uçar 2023). Bu türden yaklaşım biçiminin örneklerini hakim çevre politikalarının ötesine geçerek, doğayla kurulan ilişkinin yeniden düşünülmesini öneren felsefi ve politik yaklaşımlarda görmek mümkündür. Örneğin, Naess (2003) ile Devall ve Sessions'ın (1999) ileri sürdüğü *Deep Ekoloji* yaklaşımı, antroposentrizmi eleştirilerinin odağına alarak modern endüstriyel ve kapitalist toplumun insan ve doğayı ayrıştıran, canlıları ve tüm bir ekosistemi insan için araçsallaştıran yaklaşımını eleştirmektedir. Kovel'in (2002) çalışmalarında açıklandığı haliyle *Eko-Sosyalizm*, doğayla ilişkinin toplumsal eşitsizlikler, tüketim alışkanları ve en temelinde de üretim ilişkileri yoluyla biçimlendiğini, kapitalizmin doğanın tahakküm altına alınmasının ideolojisi olduğunu savunmaktadır. Plumwood (1994)'a göre *feminist ekoloji* (ya da ekofeminizm) ise doğa üzerinde kurulan tahakkümü kadınların ve dezavantajlı grupların hedefe alındığı bir politikanın ve kültürel yapılanmanın sonucu olarak açıklamaktadır. Buna göre, çevresel adaletin sağlanmasını amaçlayan her girişim hareket noktasına toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması hedefini koymalıdır (Plumwood, 1994). Benzer biçimde, Kimmerer (2013) ile Mies ve Shiva'nın (1993) ortaya koyduğu *ekofeminist yerellik* düşüncesi ataerkil, kapitalist ve sömürgeci ideolojilerin ekolojik yıkımların temel sorumlusu olduğunu işaret etmektedir. *Toplumsal ekoloji* düşüncesiyle Bookchin'in (1982) ortaya koyduğu üzere, doğanın kontrol altına alınmasının temelinde toplumsal alandaki mevcut hiyerarşik ve baskıcı yapıların etkisi belirleyicidir. Burada sözü edilen farklı kuramsal yaklaşımların tespit ettiği gibi, insanın bir etkinlik olarak inşa ettiği ekolojik aidiyet, bizzat

içinde yaşanılan toplumun, ekonominin, politikanın ya da kültürün nasıl işlediği ile ilişkili olarak şekil ve içerik kazanmaktadır.

Son olarak, ekolojik aidiyeti ilişkisellik bağlamında açıklamak mümkündür. Yansımalarını en açık ifadesiyle fenomenolojik kavrayışta bulan bu tanım girişimi, insanın doğa ile karşılıklı olarak etkileşimine ve söz konusu ilişkinin etik-varoluşsal boyutlarına odaklanmaktadır. Bu türden bir tanımlama girişimi için insan ile doğanın birbirlerini mümkün kılan varoluşsal bir ilişkiselliği söz konusudur. Bu türden bir ilişkisellik doğayla insanın bütünleşmiş bir varoluşsal deneyimi paylaşması düşüncesinde karşılık bulmaktadır. Örneğin Merleau-Ponty, Descartes'in aksine, doğayla insanın kökensel bir ilişki içinde olduğunu, insanın da bir parçası olan doğanın bedensel bir varoluş alanı olduğunu öne sürmektedir (Abram, 1997a). Merleau-Ponty (1962), teknoloji ile beraber gelen yabancılaşmanın doğayla kurulması gereken duyusal ilişkiyi zedelediğini belirtmektedir. Merleau-Ponty (2013), doğrudan "ilişkisel" terimini sık kullanmasa da ilişkisel bir ontolojiyi "algı" (perception) ve "bedensel varoluş" (embodiment) üzerinden inşa eder. Buna göre dünyayı algılamak, onunla birlikte varolmaktır. Aydın'ın ifade ettiği üzere, "Merleau-Ponty'nin algı, yönelim ve alışkanlık temelinde sunduğu ve bu kavramsal temelde insanın bedenlenmiş bir varlık olarak dünyada bulunuşunu açıkladığı fenomenolojik yaklaşımı, insanı dünyadan ayıran ve bedenselliğini yok sayan kabullere karşı olmak bakımından önemlidir" (Aydın, 2020, s. 88). Ekolojik aidiyet fikri de benzer biçimde insanın doğayla varoluşsal ve etik bir bağı olduğu düşüncesinde kaynaklık bulmaktadır. Buna göre doğa, sadece dışsal bir çevre değildir ve insanın varoluşuyla bütünlük kuran bir ilişkisellik içindedir. İnsanın ya da doğanın varlıklarının anlamı tek başlarına değil, birbirleriyle kurdukları ilişkiler aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Merleau-Ponty'nin düşünceleri de doğayla kurulan ilişkiyi yalnızca bir gözlemden ibaret görmeyen, bedensel bir katılımı vurgulayan bir çerçeve sunmaktadır (Abram, 1997b).

Ekolojik aidiyet hakkında ileri sürülebilecek farklı tanımlar, felsefe ve düşünce tarihinde tespit edilen çeşitli sorunlara dikkat çekmesi, insan ile doğa arasında kurulan sorunlu bağlantıya yönelik bir eleştiri ve çözüm sunması bakımından önemlidir. Nasıl ki, insanın sözü edilen farklı aidiyet boyutları çağımızın birçok sorunu ile ilişkiliyse, ekolojik aidiyet kavramı da insanın doğa ile kurduğu bağlantıyı gündeme taşımaktadır. İnsanın etnik kimliğine, vatandaşlık bağına, toplumsal cinsiyet kimliğine, yaşam döngüsünde bulunduğu evreye, fiziksel durumuna ya da ideolojisine ilişkin duyduğu aidiyet, doğayla arasındaki bağlantı bakımından da önemlidir. Doğaya ait olmak, doğanın bir parçası olarak hissetmek, diğer varlıklarla bir bağlantı içinde kendimizi evimizde hissetmek önemlidir ve aidiyet tartışmasının temel bir boyutu olarak incelenmelidir. İnsan ve doğa arasındaki aitlik ilişkisinin sorunlu tanımlanması ya da hatalı kurulması yerkürenin ve üzerinde yaşayan tüm varlıkların karşı karşıya kaldığı çok ciddi ekolojik sorunların çözümsüz kalmasına ve daha da içinden çıkılamaz bir hale gelmesine yol açmaktadır. Sosyal bilimler ve felsefe alan yazınının da ortaya koyduğu üzere, aidiyetin farklı boyutlarında yaşanan sorunların insanlar üzerinde de önemli bir etkisi vardır. Örneğin, kişilerin kendilerini bir gruba, topluluğa ya da toplumsal kategoriye ait hissetmemesi

bireylerin özsaygısı ve benlik algılarını olumsuz bir biçimde etkilemektedir (Tajfel ve Turner, 2004). Yakın ilişkilerimizle bağlantılı olan aidiyet duygusunun eksikliğinde de bağlanma ile ilgili önemli sorunlar ortaya çıkabilmektedir (Bowlby, 1969). Etnik ve kültürel aidiyetin hatalı ve eksik kurulumu da toplumsal çatışmalara ve bireysel krizlere yol açabilmektedir (Hall, 1990). Son olarak, bir diğer aidiyet boyutu olarak mekânsal aidiyetin, başka bir ifadeyle insanların yaşadıkları yapılı çevreler ya da mekânlarla kurdukları bağlantının (örn. kentleşme ya da göç yoluyla) noksanlığı halinde 'yerinden olma' duygusu ortaya çıkabilmektedir (Relph, 2008). Bir aidiyet formu olarak ekolojik aidiyetin eksikliği de benzer biçimde çeşitli sonuçlara yol açmaktadır. Eko-kaygı, iklim kaygısı, eko-yas, eko-keder, solastalji gibi birçok duygu insanın deneyimlediği psikolojik duygu durumlarının arasında sayılabilir[3]. Yerkürenin bütünü ile insan arasındaki bağlantının eksiliği ya da hatalı kuruluşu sonucunda doğa ve onun parçası olarak insan dünyası ciddi zarar görmektedir. Başka bir ifade ile, insanın doğa ile kurduğu tahakküm edici ilişki başta iklim krizi yoluyla olmak üzere, bireylerin iyi olma hallerinden yerkürenin tepe taklak olmasına dek uzanan kapsamlı bir sorun yığınına yol açmaktadır.

Önümüzdeki yüzyıl içinde nüfusu 11 milyarı aşması beklenen dünya için iklim krizi ile mücadele yeryüzünün ve yeryüzündeki insan yaşamının karşı karşıya kaldığı en önemli dönüşüm anlarından biri olarak değerlendirilebilir. İnsanın iyi olma halini ve yeryüzünün bütününü çok çeşitli boyutlarda etkileyen iklim krizinin (Adger vd., 2022), yerkürenin tarihinde çeşitli nedenlerle görüldüğünü, ancak bu defa özellikle de Sanayi Devrimi sonrasında yaşanan gelişmeler sonucunda insan faaliyetleri yoluyla gerçekleşmekte olduğunu ifade etmek mümkündür. Özellikle, sera gazı emisyonları başta olmak üzere insan faaliyetlerinin yol açtığı sorunların küresel ısınmanın başlıca nedeni olduğu çeşitli bilimsel araştırma ve uluslararası kuruluşun raporlarınca tespit edilmiştir (Lee ve diğerleri 2023; Nations, 2017). Söz konusu insan faaliyetlerinin ardında ise içinde yaşadığı yerküreyi, bu yer küre üzerindeki canlı-cansız tüm varlıkları kendi varoluşu için tüketilebilir ve ortadan kaldırılabilir gören bir düşünme biçimi yer almaktadır. İnsan merkezci bu düşünme biçiminin temelleri felsefe tarihi boyunca atılmış, özellikle modern dönemle birlikte gerçekleşen felsefi, bilimsel, teknolojik ve politik gelişmeler sonucunda etkisi yaygınlaşarak artmıştır (Uçar, 2023). İnsanın, sahip olduğu çeşitli özelliklerinden dolayı insan olmayan tüm canlılardan ve başka varlıklardan ayrı ve onlardan hiyerarşik olarak daha üstün bir konumda olduğu şeklinde özetlenebilecek bu yaklaşım biçimi, insan ve doğa arasında eşitsiz bir ilişkiye yol açmış ve insanın kendisi dışındaki tüm varlıkları tahakküm altına almasıyla sonuçlanmıştır. Bu nedenle, insan dünyasının ekolojik aidiyet lehine bir dönüşüm geçirmesinin gerekli olduğunu ifade etmek mümkündür. Ekolojik aidiyet fikri, yerküredeki yaşamın ayrılmaz bir parçası olan insanın doğayla ve insan dışı varlıklarla kurduğu ilişkinin gözden geçirilmesi ve insanın etkinliklerinin yol açtığı sonuçların fark edilmesi için önemli bir hatırlatma ve çağrı işlevi görmektedir.

[3] Psikoloji, özel olarak ise çevre psikolojisinin oldukça genç bir tartışma alanını oluşturan eko-duygular için bkz.; (Butler, Bowles, McIver ve Page,2014; Clayton 2020; Hayes, Blashki, Wiseman, Burke ve Reifels 2018; Maiteny 2012)

Ekolojik aidiyet, görülebileceği üzere insanın ve onun bir parçası olduğu doğanın iyi olması için temel bir bağlam sunmaktadır. Ekolojik aidiyeti ister bir insan fenomeni ister bir etkinlik ya da ilişkisellik olarak ele alalım, insan ile doğanın bağlantısını açıklamak ve sorunlaştırmak çağımız için oldukça hayati bir sorundur. İnsanın, özellikle modern zamanlar ile birlikte doğa ile kopan bağlantısının yol açtığı sorunlar böylesine yaşamsal öneme sahip ve acil çözüm beklemekteyken aidiyetin ekolojik boyutunun sorunlaştırılması ve bu boyutun aşınmasının yol açtığı sorunların tespit edilmesi daha da önem kazanmaktadır. Ekolojik aidiyet nosyonu, antroposentrik dünya kavrayışına karşı bir alternatif sunmakta ve çevre sorunlarına yönelik ileri sürülen felsefi tartışmaya yeni bir boyut olarak aidiyet kavramı odaklı bir tartışmayı eklemenin önemini vurgulamaktadır. Disiplinlerarası bir yaklaşımı gerektiren ve çok boyutlu bir yapıya sahip olan ekolojik aidiyet, insanın politik varoluşunu, duygularını, en temel olarak ise insan dışı varlıkları ve yerkürenin bütünlüğünü felsefi tartışmaya dahil etmenin gerekliliğini göstermektedir. Buradan hareketle, Arendt'in düşüncelerini çağımızın ekolojik paradigmalarından hareketle eleştirel bir incelemeye tabi tutmak, insanın politik varoluşunu felsefesinin odağına yerleştiren Arendt'in insan ve doğa arasındaki söyledikleri ve söylemediklerini anlaşılır kılmanın ötesinde, ekolojik aidiyetin kuruluşuna nasıl bir katkı sağlayabileceğini incelemeye imkân verecektir. Arendt'in felsefesi, insan ve doğa arasındaki bağlantıya ilişkin, daha önce sözü edilen biyolojik, sosyolojik ve psikolojik faktörlerin dışında yeni bir eksen olarak politik bir kavrayışı ortaya koyması nedeniyle önem kazanmaktadır. Felsefi alan yazında sıklıkla çağının sorunlarına yönelik getirdiği çarpıcı yaklaşımdan hareketle tartışılan Arendt'e ekolojik sorunlar ve insan-doğa bağlantısı bağlamında başvurulması ekolojik aidiyet sorununun vurgulanmak istenen bağıntısını açığa çıkarmaya olanak verebilir. Buradan hareketle çalışmanın bir sonraki bölümünde Arendt'in felsefesinin ekolojik aidiyet nosyonu çerçevesinde sunduğu zemin tartışılmaktadır. Bu tartışma yoluyla ekolojik aidiyetle ilgili önerinin sadece bir duygu durumu ya da doğayla yalın bir içsel bütünleşme faaliyetine indirgenemeyeceği, söz konusu bütünleşmeyi olanaklı kılacak politik ve varoluşsal bir sorumluluk anlayışının da gerekli olduğu öne sürülmektedir.

Arendt ve Ekolojik Aidiyet

Yirminci yüzyılın en etkili düşünürlerinden biri olan Hannah Arendt, en baştan söylersek, insanın doğayı tahakküm altına alan ve araçsallaştıran yaklaşımlarına karşı, insanlara içsel yolculuklarında bir rehber ya da bir reçete sunmamaktadır. O, insanlara inşa ettikleri medeniyeti arkalarında bırakarak doğaya dönmelerini salık veren bir düş tüccarı da değildir. Arendt, çağının sorunlarını kendi problemi gören, bu sorunları tartışırken ise *tırabzansız düşünme*ye gayret eden bir yaklaşıma sahiptir (Arendt, 2018a, 2018b; Berktay, 2016). Bununla birlikte, yaşam döngüsü içinde ve hayatını geçirdiği coğrafyada başta çevresel adalet sorunları olmak üzere, doğanın tahribatını deneyimleyen Arendt'in doğrudan bir ekoloji fikri geliştirmediği sorusu yanıt beklemektedir. Aidiyetin farklı boyutları için önemli bir kuramsal zemin sunan Arendt, ekolojik

aidiyet bağlamında nasıl bir yaklaşım ortaya koyar? Totalitarizm, özgürlük, kötülük, sorumluluk ve eylem hakkında ileri sürdüğü fikirleriyle çağımızın politik ikliminde güncelliğini koruyan Arendt, felsefi alan yazında ekolojik krizler hakkındaki düşünceleri çoğunlukla göz ardı ediliyor olsa da doğrudan bu sorunlara işaret eden özgün bir düşünce hattı sunmaktadır. Arendt, gelmekte olan hakkında bizleri uyarmaktadır: "Geleceğin teknolojilerinin, dünyamızın başlangıcından beridir bildiğimiz şekliyle doğanın hanesini, günümüz teknolojisinin insan eseri (dünyanın) dünyeviliğini değiştirdiği düzeyde mi yoksa daha da mı fazla dönüştüreceğini ise zaman gösterecektir" (Arendt, 1994, s. 205). Nazi Almanya'sını, Hiroşima ve Nagazaki'yi, Nükleer Soğuk Savaşı görmüş bir filozof olarak Arendt'in bu uyarısı, bu kötü tarihsel deneyimlerin ötesinde, onun modern felsefeye ve insanın bu felsefe yoluyla konumlandırıldığı yere yönelik getirdiği eleştirel okumaya dayanmaktadır. *Karanlık zamanlar*ın düşünürü olan Arendt, söz konusu karanlığın kökenlerini felsefe tarihinde ve insanın geçmiş ile şimdiyi kapsayan ve de geleceğe etki eden edimlerinde bulmaktadır. Arendt'in felsefesi, kapitalosen dönemin sonuçlarının artarak görünür olduğu günümüzde, eleştirel bir felsefi okumayı sürdürmek ve iklim krizi gibi çağın en ciddi sorunlarına yönelmek konusunda bizlere önemli bir çerçeve sunmaktadır. Zira Arendt, *İnsanlık Durumu*'nun daha ön sözünde bu güncel sorunlara yönelmemiz için bir gerekçe sunmaktadır. O kendi çabasını tarif ederken gelecek dönemin düşünürlerine bir hattı işaret eder. Kendi ifadesiyle onun ortaya koyduğu çaba "en yeni deneyimlerimiz ve yakın dönem korkularımızı çıkış noktası alarak insanlık durumunu yeniden düşünmektir" (Arendt, 1994, s. 14). Buna göre Arendt, iklim krizi başta olmak üzere ekolojik sorunları ve insanın doğa ile ilişkisini düşünmek için bizlere temel bir motivasyon sağlamaktadır. Söz konusu motivasyon insanlık durumunu ve onunla birlikte insanlığın farklı etkinlik biçimlerini yeniden düşünmekte, kamusal alanı ele alış biçimini tartışmaya açmakta ve genel olarak ise ortaya koyduğu sınır belirleme çabasının kaynağını bulmaktadır. Buna göre, onun ortaya koyduğu kavramsal ayrımları ve belirginleştirmeye çalıştığı düşünme biçimini ortaya koymak söz konusu motivasyonu tespit etmek için faydalı olacaktır.

Arendt'in felsefi dizgesinde, sorunumuzla ilgili olarak gündeme getirilmesi gereken ilk ayrım *dünya* ve *yeryüzü* kavramları arasındaki ayrımdır. Doktora çalışmasında odağına aldığı, Augustinus'un felsefesinde ve düşüncelerinden etkilendiği Jaspers ile Heidegger'in çalışmalarında da kaynak bulan bu ayrım, Arendt'in felsefesinin de zeminini oluşturmaktadır. Ona göre yeryüzü, insanın doğal ve biyolojik bir ilişkiye geçtiği, biyolojik bir varlık olarak bulunduğu bir mekândır. Arendt'e göre yeryüzü, "insanlık durumunun tam da tözünü oluşturur ve bildiğimiz kadarıyla yeryüzü doğası insanoğluna evrende hiçbir çaba harcamadan ve insan yapısı bir katkıda bulunmadan içinde hareket edebileceği, soluk alıp verebileceği bir yaşam alanı sunmak bakımından benzersiz ve yegane yerdir" (1994, s. 10-11). Arendt'in kullandığı haliyle *yeryüzü* kavramı bu çalışmanın genelinde kullanılan *doğa* nosyonundan da Heidegger'in *yeryüzü* kavramsallaştırmasından da farklıdır. Buna göre, doğayı tüm canlıların döngüsel yaşamlarının mekânı olarak tanımlamak mümkünken, Arendt'in yeryüzü kavramı insanın biyolojik ihtiyaçlarının zorunlu alanıdır. Heidegger'in (2017) kendini bütünüyle açmayan ve gizli kalan, tüketilemeyecek bir derinliğe sahip ve insanın

tümüyle egemen olamayacağı bir alan olarak yeryüzü kavrayışı, Arendt'in çerçevesini çizdiği, bedenin doğal ve fiziksel zemini olarak yeryüzü fikrinden farklılaşmaktadır. Dünya ise insanın yapıp etmeleriyle kurduğu, söylemleri ve eylemleriyle inşa ettiği bir alandır. Arendt'in ifadesiyle insanın kurduğu dünya, "insan, varlığını bütün yalın hayvani ortamdan ayırır, ama yaşamın kendisi bu yapay [insan elinden çıkma] dünyanın dışındadır ve insan diğer bütün canlı organizmalarla rabıtasını yaşam sayesinde sürdürür" (1994, s. 11). İnsan böylece, sadece yeryüzünde biyolojik ve fiziksel olarak bulunan bir varlık değil; sözleriyle ve eylemleriyle inşa ettiği dünyaya anlam katan bir canlıdır. Dünya ise anlamını bu söz ve eylemlerin ifade bulabileceği kamusal alanda ve bu alanda kurulacak ortak değerlerde bulabilir. Arendt'in dünya kavrayışının teknolojik olmaktan çok kültürel bir nitelik taşıdığını ileri süren Canovan'a göre (1992, s. 109), Arendt'in önem verdiği dünya, teknolojiden çok sanatın ön planda olduğu, mühendislikten çok kültürel nesnelerin oluşturduğu bir dünyadır. İnsanın doğal değil, yapay yönlerine yönelik getirilen bu vurgunun arkasında ise Arendt'in modern teknoloji ve endüstriye yönelik eleştirel tutumu bulunmaktadır. Canovan'ın da sahte ve sentetik doğal süreçler olarak nitelendirdiği modern gelişmeler doğanın düzenini taklit eden, insani değerlerin ortadan kaldırıldığı ve nihayetinde "insan dünyasını yok eden sentetik bir otomatik üretim ve tüketim sürecini" mümkün kılmıştır (Canovan, 1992, s. 110). Söz konusu süreci anlaşılır kılan ise onun emek, iş ve eylem arasında yaptığı ayrımdır.

Arendt'in (1994) emek, iş/imal ve eylem arasında yaptığı ünlü ayrım onun düşüncesini açıklamak için iyi bir başlangıç noktasıdır: Doğup büyümemiz ve ölümümüzle sonuçlanan hayati zorunlulukları içeren emek, insanın bedeninin biyolojik ihtiyaçlarını içermektedir. *İş/imal* ise insanın ürettiği ve ortaya çıkardığı şeylerin alanını oluşturmaktadır. Arendt'e göre "iş, doğal çevrenin tümünden tamamen farklı, 'yapay' bir şeyler dünyası oluşturur" (Arendt, 1994, s. 17). Canovan'ın belirttiği gibi, emekten farklı olarak iş, doğal yaşamın sonu gelmeyen tüketim sürecini beslemekle sınırlı değildir. Buna göre iş, tüketilmek değil, kullanmak ve insan yapımı dünyaya katkıda bulunmak üzere somut nesneler üretmektir (Canovan, 1992, s. 128). Başka bir ifade ile insanın ürettiği teknoloji, inşa ettiği şehirler, yarattığı sanat eserleri bu etkinliğin çıktılarıdır. Buna göre, Arendt'in iş ile emek arasında yaptığı ayrım insanın sonsuz tüketim döngüsünden kurtulması gerektiğine yönelik bir çağrıdır. Romantik düşüncede bir örneğini görebileceğimiz doğayı taparcasına yüceltmeye karşı çıkan Arendt'e göre, Homo faber'in geçici olanı kalıcı bir şeye dönüştürmesi biçimindeki nesneleştirme süreci olumlu bir adımdır[4] (Canovan, 1992, s. 128). Arendt için, animal laboransın tüketim döngüsünde sıkışan ve biyolojik yasaları kaçınılmaz gören yaklaşımından bir ileri adım olarak görülebilecek bu söz konusu nesneleştirme, bir kültürün tezahürlerini yaratmak ve sanat eserleri ortaya koymak biçiminde değil; modern kapitalist toplumla birlikte doğanın araçsallaştırıldığı ve bir ham madde olarak görüldüğü bir alana dönüştüğü sonucana yol açmıştır. Ekolojik aidiyet nosyonuyla Arendt'in düşüncelerini ilişkilendirebileceğimiz bu yaklaşıma göre, insanın etkinlik biçimleri olarak iş ve emeğin sınırlarının iyi

[4] Canovan'a (1992) göre, Arendt için söz konusu nesneleştirmenin en üstün örneği, insanın duyguları ve doğal malzemelerin "mucizevi" bir biçimde kalıcı biçimlere dönüştürülmesi ve de böylece kamusal bir varoluş kazanması biçiminde ortaya konulan sanat eserleridir.

belirlenmeyerek, modern kavrayışın bir sonucu olarak yüceltilmesi, bugün bizlerin deneyimlediği doğanın tahribatıyla sonuçlanan süreci hazırlamıştır. Voice'a göre de "Arendt'in insanlık durumuna ilişkin ontolojisi bize emeğin değerlerini çalışma ve eylemin üzerinde yükselten güçlerle eleştirel bir şekilde ilgilenmenin bir yolunu sunuyor" (Voice, 2013, s. 184).

Politik bir sorumluluk fikri ile değil; üretim ve tüketim döngüsünden ibaret sayılan bir insanlık durumunun sonucu, bugün içinde yaşadığımız dünyada karşı karşıya kaldığımız sorunların kaynağını oluşturmaktadır. Arendt için (1994), örneğin, Homo faber olarak modern insanın dünyayı araçsallaştırması, insanın doğayla olan varoluşsal bağlantısının ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu noktada, ekolojik aidiyet tartışmasında ortaya çıkan ilk tanımı, yani bir insan fenomeni olarak ekolojik aidiyetin, insanın varoluşsal bir alanı olduğu fikrini Arendt felsefesinde tespit etmek olanaklıdır. İnsan ekolojik çevresiyle bir aidiyet ilişkisine insan olmaklığı nedeniyle doğrudan sahiptir. Buna göre Arendt için, yabancılaşma ile sonuçlanan söz konusu mesafelenme, insanın kendi varoluşsal kökleriyle arasına giren modern düşüncenin sayısallaştıran ve araçsallaştıran bakış açısı yoluyla mümkün olmuştur. Toker'e göre (2005), doğayı insan için bir nesne haline getiren ve insan ile doğanın ilişkisinin kopmasına neden olan üretim etkinliğidir. Arendt'in felsefesinde insanın doğayla ilişkisinin gerilimli bir yanının olduğunu söylemek mümkündür. Ona göre insan, bedeni ve biyolojik gereksinimleri, doğan ve ölen bir canlı olması nedeniyle doğaya bağlıdır. Bu yanıyla insan, doğanın bir parçasıdır ve doğayla varoluşsal bir bağa sahiptir. Ancak elbette burada sözü edilen doğa, ekolojik aidiyet nosyonu bağlamında sözü edilen doğadan farklıdır. Arendt'te zorunlulukların alanı olmak bakımından özgür olmayan bu alanı iş ve eylem yoluyla aşan insan, parçası olmaya devam ettiği doğadan ayrılmadan dünya kuramaz ve nihayetinde insan olamaz (Arendt, 1994). Buna göre, Arendt'e göre doğa, ekolojik aidiyet kavrayışındaki gibi bütünleşilecek ya da geri dönülecek bir mekân değildir. Daha önce de vurgulandığı üzere, Arendt için doğa, politik tartışmanın bir öznesi de değildir. Bununla birlikte, Arendt'i bir zorunluluk alanı olarak dışarıda bırakmanın çeşitli sebepleri vardır. Arendt'in doğa ile ilgili bu mesafelenmesi, öncelikle onun temel sorunu olan totalitarizm hakkında görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Canovan'ın vurguladığı üzere, bizlerin ya da romantik düşünürlerin doğayı algılaması ile Arendt'in deneyimi aynı değildir: "Bizler doğayı, modern şehirlerin yapay dünyasından çok daha az düşmanca, insan yaşamı için istikrarlı ve rahatlatıcı bir ortam olarak düşünmeye alışkınız" (Canovan, 1992, s. 107). Arendt için ise doğa ile medeniyet arasındaki mesafe ve sınır korunmalıdır. Çünkü Arendt'e göre, totaliter rejimler ideolojilerini doğa kanunlarıyla temellendirmeye çalışırlar. Örneğin, nazizm biyolojik bir ırk teorisine dayanır; doğanın evrimsel yasaları, güçlü olanın zayıf olanı elemesi gerektiğini savunur. Bu ideolojik yapı, doğanın kanunları gibi mutlak ve değişmez olarak sunulur. Doğanın araçsallaştırıldığı bu yapı içinde doğa, insan davranışlarını ve toplumsal yapıları belirleyen, değişmez yasalarına uyulması gereken bir anlama sahiptir. Doğayı yücelten ve köklerini romantik düşüncede de bulabileceğimiz bu yaklaşıma karşı Arendt, Canovan'ın belirttiği üzere, "Romantizmden hiçbir şey almamış, doğayı doğum ve ölüm, büyüme ve çürümenin sonsuz döngüsü olarak gören eski Yunanlılardan çok şey almıştır" (Canovan, 1992, s. 107). Sıklıkla antroposentrik olmakla suçlanan

Arendt'in konumu, temel olarak bu ayrımın gözden kaçırılması ile ilişkilidir. Zira Arendt (2014), doğayı tarihin ilerlemesinin kaçınılmaz bir aracı olarak gören, sabit ve değişmez yasaların hakim olduğu, ideolojilerin temellendirilmesi için araç olarak ele alan, yönetilebilir bir nesne olarak gören totalitarizmden farklı olarak doğanın insanın politik eylemi ile sürekli yeni bir anlam kazanan bir alan olduğunu savunmaktadır.

İkinci olarak Arendt, çevre sorunları gibi birçok sorunu toplumsal sorunlar olarak düşünerek kamusal alandaki tartışmaya dahil etmez. Ekonomik eşitsizlikler, toplumsal haklar ya da cinsiyet temelli konular ekonomik üretim ve biyolojik yeniden üretim süreçleriyle ilişkilidir ve toplumsal sorunlardır[5]. Ancak bu noktada, Arendt'in yaklaşımını daha dikkatli incelemek gereklidir. Arendt'in doğayı bir yandan politik tartışmanın diğer yandan ise sınırsız tüketime olanak tanımayacak şekilde de biyolojik ihtiyaçlar döngüsünün dışında bırakma çabası, başka bir ifade ile zorunlulukların belirlediği fakat sınırlı bir alan olarak konumlandırması ekolojik aidiyet tartışmaları için de farklı bir yola imkân vermektedir. Ott'un belirttiği üzere (2009, s. 9), çevre etiği bağlamında öne sürülen paradigmalar, eğer insanın dünya yaratma faaliyetini ortadan kaldırmayı amaçlamıyorlarsa, doğaya mümkün olduğunca az zarar verecek bir insan dünyası kurmak gereklidir ve bunun için de insanın emek ve iş faaliyetlerinin nasıl etkili olduğunu tespit etmek gereklidir. Arendt'in doğayla ilişkili kavramlarını, özellikle "dünya" ve "yeryüzü" ayrımını, modern insanın doğaya yaklaşımı üzerinden değerlendiren Ott'a göre (2009), Arendt'in yeryüzü ve dünya ayrımını yeniden düşünmek, ekolojik etik için yeni bir kapı aralayabilir. Özellikle doğanın insan yapımı dünyaya eklemlenmesi, doğrudan politik bir temsil olmasa bile, etik ve sürdürülebilir bir ilişki kurulmasını mümkün kılabilir. Arendt tarafından doğaya çizilen sınır, temelde onu insanın araçsallaştırmasından ve sonsuz tüketim döngüsünden korumaya yönelik bir girişim olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla, antroposentrik olma iddialarına karşın Arendt'in insanının, derin ekoloji düşüncesi tarafından önerildiği gibi doğayla bütünleşmese de, doğaya yönelik özen gösteren ve koruyucu bir tutum içinde bulunduğu ileri sürülebilir. O, kamusal alana ve insan yapımı dünyaya duyduğu politik aidiyeti koruma çabasını, faydaya dayalı antroposentrik bir hesapla değil; doğa ile insan arasındaki varoluşsal ilişkiyi farklı bir yolla güçlendirmeye çalışarak temellendirir. Bu gayreti, örneğin, Voice'un (2013) hatırlattığı ve Arendt'in de *kültür* tanımlarken ortaya koyduğu yaklaşımda görmek mümkündür. Arendt'e göre;

> *'Kültür' kelimesi, yetiştirmek, yaşamak, bakmak, ilgilenmek ve korumak anlamına gelen colere kelimesinden türemiştir ve öncelikle, insanlığın doğayı insan yaşamına uygun hale getirmek için yetiştirme ve bakım anlamında doğa ile olan ilişkisini ifade eder. Bu anlamıyla, sevgi dolu bir bakım tutumunu ifade eder ve doğayı insanın egemenliğine tabi kılma çabalarının tam tersidir.*

[5] Buradaki toplumsal ve politik, dolayısıyla da özel ve kamusal ayrımı Habermas ve Benhabib'in Arendt'e yönelik getirdiği eleştirilerin de zeminini oluşturmaktadır.

Görülebileceği üzere Arendt, doğaya yönelik tüketime dayalı faydacı bir tutumu değil; sevgi dolu bir özene işaret etmektedir. Voice'un da ifade ettiği üzere (2013, s. 186) Arendt, bu tutumunun karşısına "sınırsız faydacı bir tahakküm tutumu"nu koyarak doğaya yönelik durduğu yeri göstermektedir. Buna göre Arendt, doğaya yönelik bir müdahalenin önünü kapatmaz, ancak bu müdahalenin tavrını belirler. Doğaya yönelik müdahalenin her koşulda tahakküm edici olduğuna ilişkin kavrayış biçimi, daha önce de ifade edildiği üzere, batı düşünce kanonunda örnekleri tespit edilebilecek bir iddiadır. Ancak insan doğayla bütünleşmeden de ona sevgi ve özen gösterebilir. Voice'a göre de, söz konusu müdahalenin tahakküm edici olması gerekmez; Arendt'te söz konusu olan hem doğadan faydalanmak hem de onu korumaktır. Burada sözü edilen faydalanmak sınırsızca tüketmek değil; ihtiyacı olduğu oranda ve özenle kullanmaktır. Arendt'in belirttiği üzere, "insanın yeryüzünde kurduğu ve yeryüzü doğasının insana sunduğu malzemelerden yapılma bu dünya, tüketilen değil, kullanılan şeylerden oluşmaktadır" (Arendt, 1994, s. 202). Bu önerisi ile Arendt, ikili yollara karşı takındığı alışılmış tavrını sürdürerek üçüncü bir yolu açmaya çalışır ve Voice'un da belirttiği üzere (2013, s. 186), "faydacı ve faydacılık karşıtı tutumlar arasındaki ikiliği kırar". Bu bir paradoks gibi görünebilir; fakat Arendt'in (1994) açıkladığı haliyle insan doğayla ne özdeşleşir ne de ondan tümüyle ayrıktır. Arendt'in insanları, kısacası doğaya aittirler, ancak doğa değildirler. İnsan, bedeniyle doğanın bir parçasıdır, ancak kurduğu söz ve anlam ile dünyadadır. İnsan doğayı sadece bir tüketim alanı olarak görmediği müddetçe dünyaya adım atabilir. İnsanın bu eşikte kalma halinin gerilimi, Arendt'in ekolojik sorunlara ilişkin bugünden yapacağımız bir yeniden okumanın da önemli bir çerçevesini oluşturur. İnsan, doğayla arasındaki varoluşsal ve ilişkisel bağı aşarak insan olur, ancak bu bağ tamamen ortadan kalkarsa da insan yok olur. Voice ise (2013), burada dile getirilen analizi daha da ileri götürerek, Arendt'in *sevgi dolu bakım* görüşünden hareketle insan yapımı dünyamıza dahil edilen bir doğa fikrine sahip olduğunu ileri sürer. Buna göre, burada sözü edilen özenle ifade bulan dikkat etme tutumunu sergilemekle doğayı dünyamıza dahil etmiş oluruz: "O halde doğa dünyevidir ve öteki değildir" (Voice, 2013, s. 187). Voice'un yaklaşımı, güçlü gerekçelerine karşın, Arendt'i biraz daha uca doğru çekiyor gibi görünmektedir. Zira, Arendt'in doğayı öteki olarak görmesine ya da öteki olarak görmemek için insan yapımı dünyaya dahil ederek ona bir özne konumu vermesine gerek yoktur. Arendt, bir etkinlik biçiminin diğerlerinin alanına tahakküm etmediği, doğa ile yeryüzünün, yeryüzü ile dünyanın sınırlarının özenle korunduğu bir ilişkiselliği öneriyor gibi görünmektedir. Voice'un belirttiği üzere; "doğayla olan ilişkimize dair uygun bir şekilde sınırlandırılmış faydacı bir bakış açısını içeren ve dolayısıyla uygun bir şekilde yapılandırılmış bir vita activa aracılığıyla benliğin gerçekleştirilmesine olanak tanıyan bir özen tutumunu benimsemeliyiz" (Voice, 2013, s. 187). Söz konusu özeni mümkün kılacak etkinlik biçimi ise insan etkinliğinin en yüksek formu olarak vita activayı olanaklı kılacak olan *eylem*le, başka bir ifadeyle insanların kamusal bir alanda ve politik bir zeminde sorumluluk içinde hareket etmesi ve bu yolla da ortak bir dünya inşa etmesiyle mümkündür. Birmingham'ın vurguladığı üzere Arendt'in sorumluluk anlayışı bireysel suçluluğun ötesinde ortak dünyanın korunmasına yönelik bir sorumluluktur (Birmingham, 2006). Bu ortak dünya, yalnızca politik kurumlarla değil, ekolojik bütünün devamlılığıyla da ilişkilidir.

İnsanlar arasında gerçekleşen eylem, insanın çoğulluğunu gerekli kılan ve artık insan değil, insanlar hakkında konuşmamızı gerektiren bir etkinlik düzeyidir. Politikanın koşulu da olan bu çoğulluk hali, Arendt için insanı insan yapan zorunlu ve gerekli bir koşuldur (Arendt, 1994, s. 18). Bu ayrımı somutlaştırdığımızda, insanın emek etkinliğine denk düşen insanlık durumu, yaşam biçimi ya da varoluş kipi olarak *animal laboransta*n, iş etkinliğine denk düşen, insan eliyle yaratılan dünyanın kurucusu olarak *homo faber'den* ve nihayetinde çoğulluğu, özgürlüğü ve kamusallığı kapsayan, insana özgü en yüksek etkinlik olarak eylem halindeki politik insanlardan söz etmemiz olanaklıdır (Arendt, 1994). Doğayı insan eylemiyle yeniden yorumlanabilecek bir alan olarak gören Arendt'in bu düşüncesinin arkasında ise, eylemin ontolojik kaynağı olan *doğarlık* (natality) fikri bulunmaktadır (Birmingham, 2006). Buna göre, her insan doğumuyla birlikte dünyaya yeni bir başlangıç getirir; bu da doğanın değişmez değil, dinamik bir alan olarak görülmesi gerektiği ile ilişkilidir. Birmingham'ın (2006) işaret ettiği gibi, Arendt'in doğarlık kavramı yalnızca politik özgürlükle ilgili değildir; aynı zamanda geleceğe bırakılacak ortak dünya ile ilgilidir. Bu, ekolojik aidiyetin kuşaklar arası sorumluluk boyutuna işaret eder. Politik anlamda özgürlüğün temelini de oluşturan doğarlık, biyolojik bir zorunluluğu aşan ve çoğulluğu mümkün kılan bir zemindir. Totaliter rejlimlerin tam da bu kapasiteyi ortadan kaldırmaya çalıştığını düşünen Arendt için doğanın bir zorunluluk olarak kavranılmasından uzak durulması gereklidir (Arendt, 1998). Doğarlık kavramı, her yeni neslin politik eylemle dünyaya doğması ve ortak yaşama katılması anlamına gelir. Eylemde bulunan her nesil, ardında gelenler için bir "dünya" bırakmak zorundadır. Burada bahsedilen "dünya", politik, kültürel ve kamusal bir alan olsa da, devamlılığı doğrudan doğa ile ilişkili olarak düşünülebilir. Arendt, doğayı politik bir özne olarak görmese bile, doğanın yıkımı insan yapımı "dünya"nın devamlılığını imkânsız kılar. Bu noktada, doğanın korunması, kamusal alanın sürdürülebilirliği için dolaylı bir sorumluluğa dönüşür.

Arendt'e göre insan, *anima laborans* olarak sadece biyolojik ihtiyaçlarını gidermek üzere, fiziksel olarak bulunan bir varlık değildir. İnsanlar, çoğulluklarıyla dünyaya aktif bir şekilde katılan, eylemleri ve sözleriyle dünyaya anlam katan bir varlıktır (Arendt, 1994). Modern dönemin en büyük krizini *köksüzlük* ve *dünyasızlaşma* olduğunu ileri süren Arendt'e göre (1994), örneğin mültecilerin ve vatansızların yaşadıkları durum sadece fiziksel mekânlarının ortadan kaldırılması değil; politik aidiyetlerinin, başka bir ifade ile söz ve eylem alanlarının yitirilmesidir (Arendt, 1961); onlar böylece dünyadan koparılmış olurlar. Canovan'ın belirttiği üzere, insanlar "insan yapımı bir dünyada yaşamadıkları müddetçe tam anlamıyla insan olamazlar" (Canovan, 1992, s. 107). Arendt'e göre dünyasızlaşma ise işte bu kamusal alanın ve ortak değerlerin bir biçimde (totalitarizm yoluyla) ortadan kaldırılması sonucu ortaya çıkmaktadır (Arendt, 2014). Totaliter sistemler ya da tiranlıkların işleyişini mümkün kılan, insanlar arasında kurulacak eylem alanlarını ortadan kaldırmaktır. Totaliter sistemin yeniliği insanları kamusal alandan koparan bir tür tecritle yetinmeyerek, tahakkümü özel alanlara da yaygınlaştırma gayretindedir: "Tecrit yalnızca yaşamın siyasal alanıyla ilgiliyken, terk edilmişlik insan yaşamının tümüyle ilgilidir" (Arendt, 2014, s. 309). Arendt için söz konusu tahakküm "beşeri deneyimlerin en radikal ve çaresiz olanları arasında bulunan terk edilmişlik yani hiçbir biçimde

dünyaya ait olmama deneyimine dayanır" (Arendt, 2014, s. 309). İnsanlığı bu noktaya getiren ise modern dönemle birlikte başlayan bir düşünme biçiminin ve bu düşünme biçiminde köklerini bulan çeşitli rejimlerin uygulamalarıdır. Bu uygulamalar nihayetinde iki tür duruma yol açar: "Sanayi Devrimi'nin başlangıcından beri modern kitlelerin laneti olmuş, geçen yüzyılın sonunda emperyalizmin yükselişiyle ve zamanımızdaysa siyasal kurumlar ile toplumsal geleneklerin yıkılışıyla şiddetlenmiş *köksüzlük* ve *gereksizlik* (superfluousness)" (Arendt, 2014, s. 309). Arendt köksüzlüğü dünyada başkalarının tanımasından ve güvencesinden yoksun kalmak, gereksiz olmayı ise "hiç dünyaya ait olmamak" olarak tanımlar (Arendt, 2014, s. 309). İnsanlar, çoğulluklarıyla birlikte kurdukları kamusal bir alandan tecrit edildiklerinde ya da yaşamlarında terk edilmişlikle karşı karşıya kaldıklarında, başka bir ifadeyle politik bir özne olarak var olmadıkları bir durumda, en nihayetinde köksüzlük ve gereksizlikle karşı karşıya kalacaklardır. Arendt, totalitarizminin insanları üretim ve tüketim gibi biyolojik ve döngüsel süreçlere indirgeyerek onları insanlığın zemini olan kamusal alandan uzaklaştırdığını ileri sürer (Arendt, 2014). Emek etkinliğine indirgenmiş insanlar kendi bedensel ihtiyaçları dışında hiçbir şeyi gözetmeyerek kamusal dünyadan uzaklaşmıştır (Canovan, 1992). Bu durum, insanların aidiyet duygularının ortadan kaldırılması olarak da ifade edilebilir. Buna göre totalitarizm, insanları diğer insanlarla bir arada olma pratiğinden[6] uzaklaştırarak tüketim döngüsünde sıkıştırmakta ve söz konusu bir aradalıkla kurulan aidiyetlerini ortadan kaldırmak yoluyla onları insanlıklarından çıkarmaktadır. Arendt için ise insanın dünyaya ait hissedebilmesi kamusal alanda özgür bir biçimde eylemde bulunması ile mümkündür. Coşkun'un ifade ettiği üzere, "Arendt'in çalışmalarında izini göreceğimiz temel kaygılardan biri, kendimizi dünyaya ait hissedebilmemizdir" (Coşkun, 2015, s. 3). İnsanın doğayla olan bağını koparan ve böylece ekolojik aidiyeti zedeleyen ise, modern dönemle birlikte homo faberin dünyayı araçsallaştıran ve doğadaki her şeyi kendi üretim ve tüketim faaliyeti için bir kaynak olarak gören etkinlikleriyle mümkün olmuştur. Bu yolla insan kendi dünyasınının zeminini de yitirerek bir *dünya kaybı* yaşamaktadır (Canovan, 1992). Buradan hareketle, Arendt'in felsefesinin temelinde, ait olma ve ait olmama gerilimi vardır; insanların eylemleriyle kurulan, sözün ve böylece özgürlüğün olanaklı olduğu dünyaya ait olmak ya da araçsallaştırılan bir akıl, sayılara-ihtiyaçlara indirgenen bir yerküre ve totalitarizm yoluyla tecrit ve terk edilen, köksüz ve güvencesiz kalan, sonuç olarak ise dünyaya aidiyet hissetmeyen bir insanlık.

Tartışmaya dahil edilen bu temel ayrımlar ve düşüncelerinden hareketle Arendt felsefesinde sahip olduğu, önemi vurgulanan aidiyet nosyonunu çağımızın ekolojik sorunlarından hareketle yeniden düşünmemiz olanaklıdır. Arendt'in düşünce hattında dünya ve yeryüzü kavramları arasında ortaya çıkan ayrım, insanı üretim ve tüketim sarmalına indirgeyen, emek ve iş etkinlikleri arasında sıkıştıran bir çerçeveyi eleştirinin odağına yerleştirir. Arendt'in modernlik üzerine getirdiği eleştiride kaynak bulan yaklaşımı, çağımızın ekolojik

[6] Burada sözü edilen bir arada olma pratiği, bir grup insanla birlikte bir emek faaliyetinde bulunmak değil; politik bir sorumluluk taşıyan eylemi kurmak olarak anlaşılmalıdır. Canovan da Arendt'ten hareketle şöyle ifade eder: "İşçiler bir grup halinde topluca çalışabilirler, ancak bu, her bir kapalı bedenin içinde aynı deneyimleri tekrarlayan sürü benzeri bir birliktelik türüdür ve Arendt'e göre totaliter bir hareketin kitlesel üyelerinin birliği ile endişe verici bir benzerlik taşır" (Canovan, 1992, s. 129).

sorunlarına karşı geliştirilen yazına bir katkı niteliği taşımaktadır. O'nun için, insanlık durumu insanın emek ya da iş etkinliklerinin ortadan kaldırılarak eylemin hakim olduğu bir sonucun ifadesi değildir. O insanın bütünlüğünde ve tüm etkinlikleriyle beraber insan olabileceğini düşünür. Arendt, evrimci görüşlerde olduğu gibi süreç içinde aşılması gereken ve ileri-üst bir safhada nihai hedefine ulaşacak bir insanlık ideali arayışında değildir. Arendt için önemli olan insanı bütünlüğünde kavramak ancak bunu yaparken sınırları iyi belirlemektir. Loidolt'a göre de insanlık durumu "hem insanlığı varoluşumuzu koşullandıran biyolojik ve ekolojik süreçlere bağlayan hem de varoluşumuzun verilmişliği, olgusallığı ve atılmışlığıyla olumlu bir şekilde ilişki kurmamızı sağlayan, yaşamın daha üretken ve yaratıcı yönlerini de içeren bir etkinlik biçimleri bileşimine atıfta bulunur" (Loidolt, 2017, s. 44). Buradan hareketle Arendt'i bir *sınır filozofu* olarak tanımlamak mümkündür. İnsanın bu üç etkinlikten birisinde sıkışıp kalması, böylece bir etkinliğin sınırlarının aşılmasıyla insanın o etkinlik tarafından belirlenmesine karşı çıkar. Böylesine bir sınır aşma durumu, insanın kolektif eylem yoluyla inşa edebileceği politik aidiyetin kaybıyla sonuçlanır. Politik aidiyetin, dolayısıyla da insanın varoluşunun gerçek anlamının geri kazanılması ise ancak insanlar kamusal alanda birlikte hareket ettiklerinde mümkündür. Arendt, yeryüzü ve dünya arasında yaptığı ayrımdan hareketle de bu iki alanının ilişkiselliğini göz ardı eden ve bir alanı herhangi bir nedenle (bilimsel ilerleme, insanın refahı vb.) diğerinin tahakkümüne indirgeyerek dönüştürme çabalarını, dolayısıyla da yine sınırların kaybolmasını çok yalın bir biçimde eleştirmektedir. Ona göre, örneğin, insan ömrünü uzatma arayışlarını, laboratuvarda yeni ve üstün bir insan yaratma girişimlerini ya da bilim insanlarının bu çabalarının ardında yatan "insanın [yaşamın] yerine kendi yaptığı bir şeyi koyma" isteğini insani varlığa bir başkaldırı girişimi olarak değerlendirmemiz gerekmektedir (Arendt, 1994, s. 11). Söz konusu başkaldırı girişiminin, insanı ve nihayetinde yeryüzünü götüreceği yer çok bellidir: Arendt "yeryüzündeki bütün organik hayatı yok etmeye muktedir olduğumuzdan şüphe etmek için bir neden" olmadığını vurgular (Arendt, 1994, s. 11). Arendt'in bu uyarısı bugüne çınlamaktadır; insan böylesine bir değişimi gerçekleştirmekte oldukça yetenekli(!) ve mahir olduğunu oldukça hızlı bir biçimde ortaya koymuştur. Sorun, Arendt'e göre, "yeni bilimsel ve teknik bilgimizi bu yönde kullanmak isteyip istemediğimizde yatmaktadır ve bu sorun bilimsel araçlarla, bilimsel yollardan karara bağlanamaz; öncelikle siyasi bir sorundur ve o nedenle meslekten bilimcilerin ya da meslekten siyasetçilerin kararlarına bırakılması hiç mümkün değildir" (Arendt, 1994, s. 11).

Faber, Arendt'in düşüncelerinde ekolojik aidiyetin ikinci tanımı olan insan etkinliği olarak ekolojik aidiyet fikri de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Homo faberin etkinlikleri yoluyla araçsallaştırılan doğa, kapitalizm ve totalitarizm yoluyla animal laboransın döngüsel faaliyetlerine indirgenmiş ve bir tüketim nesnesi haline dönüşmüştür. Böylece, doğayla kurulan ilişki, teknolojinin ve bilimin faaliyetlerine, daha temel olarak ise kapitalizmin ortaya çıkardığı tüketici varlıklar olarak insanın gereksinimlerine indirgenmiştir. Arendt'in ekolojik aidiyete yönelik çıkarılabilecek en açık ve belirgin tanımı bu tartışma ekseninde somutlaşmaktadır. İnsan etkinliklerinin en kapsamlı çözümlemesini yapan düşünürlerden biri olan Arendt'in ortaya koyduğu üzere, ekolojik aidiyetimizin yapısı ve içeriği tarihsel, toplumsal ve ekonomik inşa sürecinin bir ürünüdür.

İnsan, bu süreçler yoluyla doğaya yönelik sorumlulukla davranmaya değil; doğayı bir kaynak olarak görmeye başlamıştır: “İnsan eseri dünyanın yaratıcısı homo faber, her zaman doğanın tahripçisi olmuştur” (Arendt, 1994, s. 191)

Faber Arendt’e göre, modern dönemdeki ilk kaşifler “yeryüzünü genişletmek için yollara düştüler, küçültüp bir top haline getirmek için değil”; ona göre yeryüzü mekânını küçülten ve dolayısıyla ele geçirilebilir bir alana dönüştüren şeylerden birisi “modern çağın ilk evrelerine ait haritalar ve deniz seyir belgeleri"dir (Arendt, 1994, s. 342). Arendt (1994) bu durumu insanın kendisi ile çevresi ya da dünya ile yeryüzü arasındaki mesafenin açılması şeklinde tanımlar. Yeryüzü bilinir, sayısallaştırıp ölçülebilir oldukça, başka bir ifade ile bize daha da yaklaştıkça, bizden uzaklaşmıştır. Mesafelerin ortadan kalması, yani yeryüzünün insanın erişimine açılması insan ile yeryüzü arasına “kesin bir mesafe girmesi”yle ve “insanın kendi dolaysız yeryüzü muhitinden yabancılaşması”yla sonuçlanmıştır (Arendt, 1994, s. 343). Dahası “modern çağın ilk zaferi, bu dünya sevgisini[7] yabancılaşmış dünyaya kurban vermek oldu”:

> *Demiryolları, buharlı gemiler ve uçaklarla mesafenin ortadan kalkması ve mekânın küçülmesinden önce haritalar aracılığıyla insan aklının yeryüzüne ait fiziki mesafeyi sayılar, semboller ve modellerden yararlanmak suretiyle yoğunlaştırarak, insanın doğal bedensel duyusu ve idealince ölçülebilecek bir oyluma indirgeme yeteneğinin ortaya çıkardığı çok daha büyük ve etkili bir küçülme söz konusudur. Daha dünyanın etrafını nasıl dolaşacağımızı, insanlığın yaşama alanlarını günlere ve saatlere nasıl sığdıracağımızı bilmeden, yerküreyi oturma odamıza kadar soktuk ve gözlerimizle evirip çevirdik (Arendt, 1994, s. 342).*

Son olarak, insan ve doğa arasındaki ilişkiselliği temele alan ekolojik aidiyete yönelik üçüncü tanım girişimini de Arendt’in felsefesinde tespit etmek olanaklıdır. Bir önceki tanımda ifade edildiği üzere, kapitalizm insanları ardı arkası kesilmeyen bir tüketim döngüsüne sıkıştırarak, doğanın tahribatını meşrulaştırmakta ve animal laboransın biyolojik ihtiyaçlarını sınırsızca giderebileceği bir alana dönüştürmektedir. Homo faberin doğayı nesneleştiren ve araçsallaştıran, doğayı bir kaynak olarak gören etkinliği bir tür tahakküm ve yabancılaşma ile sonuçlanmaktadır (Arendt, 1961). Toker’in vurguladığı üzere, homo faberin etkinlikleri yoluyla “insan olmayan varlıkların insansal varoluş için araçsallaştırılması süreci, bizzat insansal etkinliklerin araçsallaştırılması sürecidir” (Toker, 2005, s. 13). Bununla birlikte, ekolojik aidiyet söz konusu olduğunda, Arendt’in felsefesini önemli kılan en önemli noktalardan birisi budur; insan tüm etkinlik durumlarıyla bir bütünsellik içindedir. İnsan, emek-iş-eylem etkinliklerinin ilişkiselliğinde ve bütünselliğinde kavranmalıdır. Doğadaki bir canlı olarak insan, aynı zamanda hem laborans, hem faber hem de eylem varlığıdır. İnsanın bu varoluşsal potansiyellerinin animal laboransa indirgenmesi, başka bir ifade

[7] Arendt’in Amor Mundi (Dünya Sevgisi) kavramı hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. Coşkun, 2015.

ile, emeğin insan varoluşunun tek hakikati haline gelmesi, onu eylem kurabilme potansiyelinden sadece uzaklaştırmamış (Arendt, 1994), aynı oranda canlı doğadan da koparmıştır. Arendt, üç tür etkinlik (emek-iş-eylem) arasında bir ilişkiselliği, bir sınırı ve bir bağıntıyı kurmuştur. Doğayla kurulan ilişkimiz, Arendt'in tanımlarından hareketle ifade edersek, ancak bu üç etkinlik türü arasındaki bağlantılar doğru kurulduğunda bir tüketim ilişkisi olmaktan çıkabilir ve insanın *dünyasızlaşması* engellenebilir. Daha açık ifade ile, Arendt için önemli olan bu üç tür etkinlik arasındaki ilişkiselliğin anlaşılması ve bununla birlikte bu üç tür etkinliğin başkalığının kavranmasıdır. İnsanı bu üç tür etkinlikten birine indirgeyen, yahut bu üç etkinlik türü arasındaki ilişkiselliği görmezden gelen bakış açısı ve rejimler Arendt'in hedef tahtasında yer almaktadır. Buradan hareketle, insanı bütünlüğünde ve ilişkiselliğinde kavramayı amaçlayan Arendt'in insan ile doğa arasında ontik bir ayrılıştan söz etmediğini ifade etmek mümkündür. İnsan doğan, büyüyen ve sonunda ölen bir varlıktır; doğanın döngüselliğinden ve zorunluluğundan yalıtılmış bir varlık değildir. Fakat ontolojik olarak insan doğadan ayrılır. Bu yine de tam bir kopuş değildir; insan emek ve iş etkinlikleriyle doğayla ve onun döngüselliği ile ilişki içinde olmaya devam eder. Bununla birlikte, doğadan ontolojik olarak ayrılır çünkü insan doğanın sunduklarının ötesinde bir anlam ve özgürlük yaratabilme olanağına sahip bir varlıktır. Arendt'in insanının doğadan ayrılışı insan-merkezci bir üstün ve hakim gelme çabasının dışavurumu değil; insanın anlam arayan yanının gerçekleşebilmesi için kendi alanını inşa etmesi olarak değerlendirilebilir. Bu inşa süreci, insanın dünyası için doğanın tahribatını değil; aksine doğa ile kurulacak ilişkinin yeniden ve politik bir zeminde, sorumluluk zemininde kurulmasını gerektirmektedir. Zira, daha önceki bölümlerde de tartışıldığı üzere Arendt, emek-iş-eylem arasındaki ilişkiselliğin gözetildiği, bir etkinliğin diğerlerine baskın gelmediği, eylemin kamusal alanda söz ve çoğulluk aracılığıyla etkin bir yaşamı mümkün kılabildiği ve dolayısıyla da sorumluluk sahibi, kendi sorunlarına kayıtsız kalmayan, tüm canlıları ve bu canlılığın mekânı olarak doğayı tahakküm altına almayı değil, kendi özgürlük ve anlam alanını kurmayı amaçlayan insanların kurduğu bir dünyanın doğayı ortadan kaldıracak türde etkinliklerden uzak duracağını düşünmektedir. Toker'in (2005) altını çizdiği gibi, insan ile doğanın, insan ile insan olmayan varlıkların adalet zemininde, dolayısıyla da yeni bir ilişki tarzında buluşabilmesinin yolu tahakküm edici bir araçsallaştırmadan kaçınılmasıdır; bu durum insanın ve insan olmayan varlıkların özgürleşmesinin zeminidir. Buna göre, Arendt de toplumsal hayattan elini eteğini çeken, uzay araçlarına binip başka gezegenlere giden insanların yer aldığı bir mümkün hayalin değil; aslında bunlardan çok daha kolay olabilecek bir insanlık olanağının çağrısını yapmaktadır. Çünkü Arendt, nereye gidersek gidelim gittiğimiz yerde yine *kendimiz* ile kalakalacağımızı bilmektedir: ".....yeryüzünden yola çıkmış bu varsayımsal gezginler yine de hâlâ humandır; ama 'doğa'ları hakkında·söyleyebileceğimiz tek şey, hâlâ koşullu varlıklar olduklarıdır, bu koşul şimdi önemli ölçüde kendi

yaptıkları olsa da" (Arendt, 1994, s. 21). Bu Arendt için aynı zamanda mekânsal-dışsal bir yabancılaşmaya da denk gelmektedir[8].

Arendt'in düşüncelerinin doğrudan bir iklim etiği ya da çevre felsefesi olduğunu iddia etmek elbette mümkün değildir. Ancak, felsefesinden hareketle bu alanlara ilişkin bir dizge geliştirmek oldukça mümkündür. Arendt'in düşüncelerinden hareketle, insanın kamusal alana aidiyeti fikrinin önemini vurgulayarak doğa, yeryüzü ve dünya ile ilgili görüşlerini temellendirmekte, bu alanların ilişkiselliğinin ve sınırlandırılmasının önemine dikkatleri çekmektedir. Antroposen ya da kapitalosen tartışmalarında olduğu gibi insanın etkinliklerinin, özellikle modern dönemle birlikte ortaya çıkan tahakküm edici pratiklerin ortaya çıkardığı sorunların altını çizen Arendt, insan ile dünya arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmemizin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Arendt'in düşüncelerinin merkezinde doğa değil, insanın etkinlikleriyle kurduğu dünya vardır. Ancak günümüzde bu dünya doğanın yok edilişinin yegâne faili haline gelmiştir. Yaşanmaz bir hale gelen dünyanın korunması, böylece sadece ekolojik bir ideal değil; politik bir sorumluluk haline gelmektedir. Arendt'e göre etik, insanın kendine karşı sorumluluğu ise, politika da ortak dünyaya karşı sorumluluk olarak tanımlanabilir. Buna göre etik alandaki sorumluluk, eylemlerimizin anlamını düşünmekle ve bu anlam üzerine yargıda bulunarak yaşamakla mümkündür (Arendt, 1971). Politika ise, daha önce söz edildiği üzere, kamusal alanda diğerleriyle birlikte söz katılmak ve eylemde bulunmaktır; politikanın görevi de ortak dünyayı başkalarıyla paylaşabilir ve yaşanabilir kılmaktır (Arendt, 1994).

Sonuç

Başlıca eserlerinde aidiyet kavramını sistemli ya da merkezi bir şekilde ele almamış olmakla birlikte Arendt için, yurtsuzluk, vatandaşlık, sürgünde olma ve genel olarak da politik olan üzerine ileri sürdüğü fikirleri bakımından aidiyet önemli bir alan sunmaktadır. Arendt'in kavramları ekolojik bağlamda doğrudan geliştirilmemiş olsa da, bugün iklim krizi ve çevresel adalet tartışmalarında aidiyet duygusu, yalnızca psikolojik değil, politik bir boyut kazanmıştır. Arendt'in kavramları bu politik boyutu temellendirmek için verimli bir kaynaktır. Arendt'in yaklaşımı, özellikle kamusal alana katılmak şeklinde ortaya çıkan aidiyetin insanlar için taşıdığı önemi yansıtmaktadır. Ona göre insan, ait hissedebileceği bir dünya kurmanın çabası ve arayışındadır. İnsanları çoğulluklarına kör bırakan, onları köksüz-gereksiz hissettiren, sözlerini sessiz, eylemlerini anlamsız kılarken doğayı da nesneleştirerek tüketilebilir ve fethedilebilir bir alana indirgeyen ve sonuç olarak dünyanın zeminini ortadan kaldıran şeyler aynı sorunlardan kaynaklanmaktadır. Doğayı politik bir özne olarak kabul etmeyen, bu bakımdan da ekolojik aidiyet tartışmaları ve çağdaş ekoloji paradigmalarının sunduğu çerçeveden ayrışan Arendt, insanlık durumunu oluşturan etkinliklerin dünya,

[8] Arendt, içsel yabancılaşmayı ise Luther ile birlikte gerçekleşen reform üzerinden okumaktadır. Bu türden bir yabancılaşmanın diğeri ile farklı olduğunu ifade eder. İçsel yabancılaşmannın "yeryüzünün keşfi ve mülk edilişinde içkin olarak var olan dünyadan yabancılaşma ile ne içerik ne de amaç bakımından bir ilgisi bulunmaktadır" (Arendt, 1994, s. 343).

yeryüzü ve doğanın sınırlarını ortadan kaldıracak biçimde genişlemesine yönelik getirdiği eleştiriyle bu söz konusu paradigmalarla ve ekolojik aidiyet fikri ile yakınlaşmaktadır. İnsanın araçsal aklı terk ederek, doğayla daha uyumlu bir varoluş sürdürebileceğini öne süren paradigma ve düşüncelerle modernite ve totalitarizme yönelik getirmiş olduğu eleştirilerle uzlaştırılabilecek Arendt'in düşüncesi, sınırsız kaynak mitine dayanan sınırsız bir tüketim döngüsünün faydacı tutumuna karşı, insanın doğaya yönelik sevgi dolu özenini vurgulayan fikirleriyle de söz konusu paradigma ve düşüncelerle ortaklaşabilir.

Bugün için doğanın tahribatı ve iklim krizi gibi sorunlar karşısında etik ve politik yaklaşımların çoğaltılması gerekliliği açıktır. Arendt'in düşüncesinden hareketle bu sorunlara verilecek yanıt, ne romantik bir doğaya dönüş çağrısı ne de nostaljik bir geçmiş övgüsü olabilir. Onun felsefi katkısı, insanın doğayla ilişkisini doğrudan politik bir zeminde yeniden düşünmeye davet etmesidir. Dünya–yeryüzü ayrımı, emek–iş–eylem farklılaştırması ve köksüzlük ile dünyasızlaşma kavramları, ekolojik aidiyet tartışmalarında kullanılabilecek birer kavramsal araç sunmaktadır. Arendt'in bu ayrımları, insanın yalnızca biyolojik bir varlık olarak doğaya bağlı olmadığını, aynı zamanda söz, eylem ve çoğulluk üzerinden ortak bir dünyaya da köklü biçimde bağlı olduğunu ortaya koyar. Bu çift yönlü bağlılık, ekolojik aidiyetin hem varoluşsal hem de politik boyutlarını görünür kılmaktadır.

Elbette Arendt doğayı politik bir özne olarak tanımaz ve çevre etiği tartışmalarının bugün öne çıkardığı birçok kavram onun düşüncesinde doğrudan yer almaz. Ancak bu mesafelenme, onun çağımızın ekoloji sorunlarına ve tartışmasına katkısını olanaksızlaştırmaz. Aksine, doğayı tahakküm altına alan yaklaşımları sınırlandırması, doğaya yönelik tüketim ve araçsallaştırma eğilimlerini eleştirmesi ve insanın politik sorumluluğunu merkeze alması, ekolojik aidiyetin felsefi temellendirilmesi için verimli bir zemin oluşturur. Bu noktada çağdaş yorumcular Arendt'in sınırları nasıl genişletebileceğini tartışmışlardır. Arendt ile benzer bir noktadan hareket eden Toker (2005), doğaya ve insan olmayan varlıklara yönelik tahakküm ve tahribatı engellemenin politik bir sorumluluk olarak değerlendirilebileceğini ileri sürmekte fakat Arendt'ten farklı olarak doğanın politik bir özne olarak tanınmasının gerekli olduğunu belirtmektedir. Ott (2009) da benzer biçimde Arendt'in ortaya koyduğu insanın dünya kurma kapasitesini, doğayı araçsallaştırmadan, ama onunla birlikte var olmayı sağlayacak bir politik sorumluluğa genişletmeyi önerir; buna göre yapılması gereken, Arendt'in politika tanımını çağın sorunlarını ve değişen dünyanın koşullarını da gözeterek, genişleterek doğayı da kamusal alana dahil etmektir. Buna göre, ikinci olarak doğanın korunmasını kolektif bir politik sorunluluk olarak ele almak gereklidir. Arendt'in politik alan tarifi, böylesine köklü değişikliklere kapalı değildir. O da kamusal alan tartışmasında yapılması gerekeni radikal bir yeniden inşa, köklü bir yeniden kuruluşla tarif eder. Bunun için eyleme, söze ve bir ortak dünya kavrayışına ihtiyaç vardır (Arendt, 1961, 1994). Başkalarını eşitler olarak kabul ederek kurulacak bu çaba, özgürlük ve çoğulluk üzerinden bir dünya anlatısının (yeniden) kuruluşudur. Arendt'in kavramları, ekolojik aidiyetin doğayla onarıcı bir ilişkiyi hem gerektirip gerektirmediğini hem de bu ilişkinin hangi zeminde kurulabileceğini politik alanın yeniden kuruluşu

bağlamında sorgulamamıza imkân verir. Kamusal alanı paylaştığımız insanlarla birlikte, ortak ve anlamlı bir dünya kurmak için doğayla ilişkimizin de iyileştirilmesi gereklidir. Ya da tersinden ifade edersek, doğayla ilişkimizin niteliği politik olarak ortak bir dünyayı kurmamıza bağlıdır. Böylece Arendt için iklim krizi ya da doğanın geri döndürülemez tahribatı sorununun çözümü, teknik ya da romantik bir arayışla değil; politik bir dünyanın insanlar tarafından yeniden kurulmasını gerektirecektir. Buradan hareketle asıl önemli olan, onun kavramlarını bugünün ekolojik krizleri bağlamında yeniden düşünmektir. Böyle yapıldığında, Arendt'in politik alan ve ortak dünya vurgusunun, doğa ile kurduğumuz ilişkinin niteliğiyle doğrudan bağlantılı olduğu görülür: Doğayla ilişkimizin biçimi, kurduğumuz dünyanın biçimini belirler; aynı şekilde, politik dünyanın kuruluş tarzı da doğayla ilişkimizi dönüştürür.

Dolayısıyla ekolojik aidiyet yalnızca bireysel bir duygu ya da etik bir farkındalık olarak değil; ortak dünyanın yeniden kurulması sorumluluğunun ayrılmaz bir boyutu olarak ele alınmalıdır. Başka bir ifadeyle, bugün ekolojik sorunların çözümü teknik çözümlere ya da romantik ideallere indirgenemez; özgürlük ve çoğulluk temelinde yeniden inşa edilecek politik bir dünyanın varlığına bağlıdır. Arendt'in felsefesi bu noktada bizlere önemli bir hatırlatma sunar: İnsan doğayla ne bütünüyle özdeşleşebilir ne de ondan tümüyle kopabilir. İnsan, doğayla arasındaki bu gerilimli bağın farkında olarak, hem biyolojik varoluşunun sınırlarını kabul etmek hem de ortak bir dünyayı sorumlulukla inşa etmek durumundadır. Ekolojik aidiyetin imkânı da tam olarak burada, insanın hem doğaya hem de dünyaya aynı anda ait olmasında yatmaktadır.

Arendt'in düşüncelerini ekolojik aidiyet nosyonu üzerinden tartışmaya açtığımız bu çalışma ile, Arendt'in çağımızın ekolojik sorunlarına ilişkin nasıl bir yanıtı olurdu sorusunu aklımızda tutarak, hem ekolojik aidiyet kavramını hem de bu kavramla ilişkisinde Arendt'in muhtemel önerisini tartışmak hedeflenmiştir. Bu makale, Arendt'in düşüncesi ile ekolojik aidiyet tartışmaları arasında bir kavramsal köprü kurmayı önermektedir. Arendt'in politik sorumluluk ve dünyasallık anlayışı, ekolojik aidiyetin yalnızca bireysel bir duygu değil, ortak dünya ile ilgili bir politik ödev olarak kavramsallaştırılmasına imkân tanımaktadır. Buna göre, Arendt'in düşüncelerinin ekolojik aidiyet tartışmalarına, ekolojik aidiyetin ise Arendt'in kavramlarına doğru açıldığı bir karşılaşmayı görünür kılmak hedeflenmiştir. Arendt'in politik alanın yeniden inşasına dair vurgusu, ekolojik aidiyetin yalnızca etik bir farkındalık değil, politik bir sorumluluk olarak kavramsallaştırılmasına katkı sağlarken; ekolojik aidiyet tartışmaları da Arendt'in düşüncesini doğanın özneleştirilmesi yönünde genişletebilecek bir çerçeve sunmaktadır. Böylece her iki yaklaşım, birbirini dışlamadan, birbirini tamamlayarak çağımızın ekolojik krizleri üzerine düşünmeye imkân vermektedir. Doğaya dönüş ya da romantik bir doğa anlayışı önermeyen Arendt'in düşünceleri, çoğulluğu ve biricikliği ile insanların tarihsellik üzerine kurulu bir dünyada kendilerine, başkalarına ve gelecek kuşaklara karşı duyulan bir sorumluluk içinde davranmasının olanağını sunmaktadır. Ancak böylesine politik bir sorumluluk yoluyla insanın dünyasının kurulması ve doğanın yok edilmekten kurtuluşu mümkün olabilir. Arendt'in felsefi dizgesinde, özgürlüğün alanı, doğanın döngüselliği aşıldığında kurulabilecektir. Tarihselliğin ve anlamın inşa edildiği bu dünya,

doğadan farklı olarak politikanın zeminidir. Başka bir ifadeyle Arendt için doğa, politik alanın dışındaki alandır. Ancak burada Arendt'in sözünü ettiği, modern bilimler ve teknoloji yoluyla gözden çıkarılabilir, insanın fethedip hükmettiği, post-human bir çağa geçilerek arkada bırakılabilir bir doğa tahayyülü değildir. Arendt tam da böyle bir tahayyüle karşı çıkmakta, bu türden bir bakış açısının doğanın ve elbette insanlığın sonunu getireceğini ortaya koymaktadır (Arendt, 1994). Doğaya yönelik sahip olduğumuz ekolojik aidiyet duygusu, daha önce de vurguladığımız üzere, insanlar için çok temel ve hayati bir alandır. Ve bu yanıyla Arendt'in düşüncelerinde bir insan fenomeni olarak ekolojik aidiyetten söz etmek olanaklıdır. İnsanın yapıp etmeleriyle inşa ettiği ve etkinlikleriyle sürdürdüğü yaşamı için ise ekolojik aidiyet tartışması önemlidir. Teknoloji, üretim-tüketim ilişkileri, modern düşünce ve bilimsel yaklaşım yoluyla, her şeyi araçsallaştıran insanın etkinliğinin ortaya çıkardığı sonuç derinleşen ekolojik krizler olmuştur. İnsanın doğayla bağlarını tümüyle koparmayı hedefleyen, neredeyse insanın çevresiyle bağ kurmasını mümkün kılacak bir ekolojik tahribatı ve çağımızda karşı karşıya kaldığımız iklim krizi gibi yaşamsal öneme sahip problemleri ortaya çıkaran etkinlikleri insanın politik ve ontolojik aidiyetlerini ortadan kaldırır. Ancak Arendt'e de hatırlatılması gereken nokta, canlılığı mümkün kılan bir doğanın olmadığı durumda yeryüzünün de dünyanın da var olamayacağıdır. Arendt, insanın bu yok edici potansiyelinin farkındadır: "İnsanlar insan elinden çıkma her nesneyi yok edebilirler, hatta bugün kendi eserleri olmayan şeyi -bu yeryüzünü ve yeryüzü doğasını- bile potansiyel manada ortadan kaldırmaya muktedirler" (Arendt, 1994, s. 318).

Arendt için doğa kendi başına bir anlama sahip değildir. Nazi felaketini yaşamış bir kişi olarak, biyolojik alanın indirgeyici ve sınırlandırıcı döngüselliğine sıkışmış olma durumunu aşmak isteyen Arendt'in, doğa ve doğal olanla arasına mesafe koyması bir bakıma anlaşılır gelebilir. Ancak, doğanın araçsallaştırılmasına karşı çıktığı *dünyasızlaşma* eleştirisi ile doğayı insanın sınırsız tüketimine açan, modern kavrayışa karşı ortaya koyduğu düşüncelerinin doğayı gözeten ve muhtemel ekolojik sorunları engellemeyi hedefleyen bir yaklaşım ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Arendt, *animal laborans* olarak, emek üzerine kurulan bir insanlığın nihayetinde bir üretim ve tüketim varlığına dönüştüğünü belirtir (Arendt, 1994). Bu yolla, yeryüzünün efendisi gibi davranmaya başlayan insan, doğayı katledilebilir bir yere dönüştürmektedir. Ancak Arendt'in İncil'e referansla altını çizdiği üzere "insan yeryüzünün efendisi değil, hizmetkârıdır" (Arendt, 1994, s. 192).

Kaynakça

Abram, D. (1997a). The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World. New York: Vintage.

Abram, D. (1997b). The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-than-human World. Vintage Series. Vintage Books.

Allen, K. A., Kern, M. L., Rozek, C. S., McInerney, D. M. ve Slavich, G. M. (2021). Belonging: A review of conceptual issues, an integrative framework, and directions for future research. Australian Journal of Psychology, 73(1), 87-102. doi:10.1080/00049530.2021.1883409

Arendt, H. (1961). Between past and future: Eight exercises in political thought. New York: Penguin Classics.

Arendt, H. (1971). Thinking and moral considerations: A lecture. Social research, 417-446.

Arendt, H. (1994). İnsanlık durumu. (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim.

Arendt, H. (1998). The Human condition. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H. (2014). Totalitarizmin Kaynakları 3: Totalitarizm. İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, H. (2018a). Zihnin Yaşamı. (İ. Ilgar, Çev.). Seçme Eserler 9. İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, H. (2018b). Thinking without a banister: Essays in understanding, 1953-1975. Knopf Doubleday Publishing Group.

Aristotle ve Lord, C. (2013). Aristotle's politics. Chicago: The University of Chicago Press.

Aydın, A. (2020). Merleau-Ponty'nin bedenlenme fenomenolojisi bilinç ve beden bütünlüğü. Kilikya Felsefe Dergisi, (1), 77-90.

Bauman, Z. (1998). Globalization: The human consequences. Columbia University Press.

Bauman, Z. (2018). Liquid modernity. Cambridge: Polity Press.

Baumeister, R. F. ve Leary, M. R. (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. Psychological bulletin, 117(3), 497-529. doi:10.1037/0033-2909.117.3.497

Berktay, F. (2016). Dünyayı bugünde sevmek: Hannah Arendt'in politika anlayışı. İstanbul: Metis Yayıncılık.

Birmingham, P. (2006). Hannah Arendt and human rights. Indiana University Press. doi:10.2307/j.ctv2wn4cfg

Bookchin, M. (1982). The ecology of freedom. New Dimensions Foundation Naperville.

Bowlby, J. (1969). Attachment and loss: Attachment. Basic Books.

Brennan, A. ve Lo, N. Y. S. (2024). Environmental ethics. E. N. Zalta ve U. Nodelman (Der.), içinde, The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Butler, C. D., Bowles, D. C., McIver, L. ve Page, L. (2014). Mental health, cognition and the challenge of climate change. Colin Butler ve Kerryn Higgs (Der.), içinde, Climate change and global health (s. 251-259). CABI Books. doi:10.1079/9781780642659.0251

Canovan, M. (1992). Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought. Cambridge University Press.

Celidwen, Y. ve Keltner, D. (2023). Kin relationality and ecological belonging: A cultural psychology of Indigenous transcendence. Frontiers in Psychology, 14. doi:10.3389/fpsyg.2023.994508

Choenarom, C., Williams, R. A. ve Hagerty, B. M. (2005). The role of sense of belonging and social support on stress and depression in individuals with depression. Archives of Psychiatric Nursing, 19(1), 18-29. doi:10.1016/j.apnu.2004.11.003

Clayton, S. (2003). Environmental identity: A conceptual and an operational definition. S. Clayton ve S. Opotow (Der.), içinde, Identity and the Natural Environment: The Psychological Significance of Nature (s. 0). The MIT Press. doi:10.7551/mitpress/3644.003.0005

Clayton, S. (2020). Climate anxiety: Psychological responses to climate change. Journal of Anxiety Disorders, 74, 102263. doi:10.1016/j.janxdis.2020.102263

Coates, P. (2013). Nature: Western attitudes since ancient times. John Wiley & Sons.

Cornwell, E. Y. ve Waite, L. J. (2009). Social disconnectedness, perceived isolation, and health among older adults∗. Journal of Health and Social Behavior, 50(1), 31-48. doi:10.1177/002214650905000103

Coşkun, B. (2015). Hannah Arendt'te dünya kavramı ve Amor Mundi. (Yayımlanmamış phd thesis). Maltepe University (Turkey).

Devall, B. ve Sessions, G. (1999). Deep ecology (Nachdr.). Salt Lake City, Utah: Smith.

Durkheim, E. (2005). Suicide: A study in sociology. Routledge.

Esgün, T. G. (2022). Tinin felaketleri: Hegel ve antroposen/kapitalosen tartışmaları. Vira Verita E-Journal: Interdisciplinary Encounters, (15), 27-56.

Foster, J. B. (2022). Capitalism in the anthropocene: Ecological ruin or ecological revolution. NYU Press.

Frankl, V. E. (2019). İnsanın anlam arayışı (Ö. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Okuyan Us.

Fromm, E. (2015). Özgürlükten kaçış: Faşizm, demokrasi ve özgürlük üzerine. Say Yayınları.

Hall, S. (1990). Cultural identity and aiaspora: Identity: Community, culture, difference. Lawrence and Wishart.

Hayes, K., Blashki, G., Wiseman, J., Burke, S. ve Reifels, L. (2018). Climate change and mental health: Risks, impacts and priority actions. International Journal of Mental Health Systems, 12(1), 28. doi:10.1186/s13033-018-0210-6

Heidegger, M. (2017). The origin of the work of art. (J. Young ve K. Haynes, Der.), içinde, Martin Heidegger: Off the Beaten Track (ss. 40-45). Routledge.

Kimmerer, R. W. (2013). Braiding sweetgrass: Indigenous wisdom, scientific knowledge and the teachings of plants. Milkweed Editions.

Kovel, J. (2002). The enemy of nature: The end of capitalism or the end of the world? Fernwood Publishing Limited.

Lee, H., Calvin, K., Dasgupta, D., Krinner, G., Mukherji, A., Thorne, P., Barret, K. (2023). IPCC, 2023: Climate Change 2023: Synthesis Report, Summary for Policymakers. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [Core Writing Team, H. Lee and J. Romero (eds.)]. IPCC, Geneva, Switzerland. doi:10.59327/IPCC/AR6-9789291691647.001

Lévinas, E. (1998). Otherwise than being, or, beyond essence. Duquesne University Press.

Lévinas, E. (2012). Totality and infinity: An essay on exteriority. Springer Science & Business Media.

Loidolt, S. (2017). Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity. New York: Routledge.

Maiteny, P. (2012). Longing to be human: Evolving ourselves in healing the earth. Mary-Jayne Rust ve Nick Totton (Der.), içinde, Vital Signs. Routledge.

Maslow, A. H. (1943). A theory of human motivation. Psychological Review, 50(4), 370-396. doi:10.1037/h0054346

Mayer, F. S. ve Frantz, C. M. (2004). The connectedness to nature scale: A measure of individuals' feeling in community with nature. Journal of Environmental Psychology, 24(4), 503-515. doi:10.1016/j.jenvp.2004.10.001

Merleau-Ponty, M. (1962). Phenomenology of perception. Routledge.

Merleau-Ponty, M. (2013). Phenomenology of perception. London: Routledge. doi:10.4324/9780203720714

Mies, M. ve Shiva, V. (1993). Ecofeminism. Fernwood Publications.

Moore, J. W. (2016). Introduction- Anthropocene or capitalocene?: Nature, history, and the crisis of capitalism. Jason W. Moore (Der.), içinde, Anthropocene or capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism (ss. 1-13). Pm Press.

Naess, A. (2003). The deep ecology movement: some philosophical aspects. Environmental Ethics: An Anthology, 262-274.

Nations, U. (2017). World population prospects: The 2017 revision, key findings and advance tables. New York: United Nations.

Ott, P. (2009). World and earth: Hannah Arendt and the human relationship to nature. Ethics, Place & Environment, 12(1), 1-16. doi:10.1080/13668790902752999

Platon. (2017). Devlet. (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Plumwood, V. (1994). Feminism and the mastery of nature. London: Routledge.

Relph, E. (2008). Place and placelessness. Pion.

Rousseau, J.-J. (2006). Toplum sözleşmesi. (V. Günyol, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Schwartz, B. (1987). The Battle for human nature: Science, morality and modern life. Norton.

Tajfel, H. ve Turner, J. C. (2004). The social identity theory of intergroup behavior. Political psychology: Key readings (s. 293). New York, NY, US: Psychology Press. doi:10.4324/9780203505984-16

Toker, N. (2005). İnsan olmayan varlıklara karşı sorumluluk: Etik mi politik mi? Birikim Dergisi, (195), 11-15.

Tönnies, F. (2019). Cemaat ve cemiyet. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.

Uçar, Ö. (2023). İnsan merkezcilik temelinde iklim krizini anlamak. E. Cengiz ve C. A. Cengiz (Der.), içinde, İklim Krizi Üzerine Felsefi Yaklaşımlar (ss. 231-258). Ankara: Nobel Bilimsel Eserler.

Voice, P. (2013). Consuming the world: Hannah Arendt on politics and the environment. Journal of International Political Theory, 9(2), 178-193. doi:10.3366/jipt.2013.0054

Waterfield, R. (2000). The first philosophers: The presocratics and sophists. Oxford University Press, UK.

Yağanak, E. ve Önkal, G. (2005). Çevre etiği. Felsefe ansiklopedisi. Ankara: Babil Yayınları.

Yuval-Davis, N. (2006). Belonging and the politics of belonging. Patterns of prejudice, 40(3), 197-214.