Joseph R. Des Jardins

ÇEVRE ETİĞİ

Joseph R. Des Jardins



ÇEVRE ETİĞİ

ÇEVRE FELSEFESİNE GİRİŞ

Çeviren **Ruşen Keleş**

İMGE kitabevi

İMGE kitabevi

Joseph R. Des Jardins, (Ph. D., Notre Dame Üniversitesi), Saint Benedict Koleji ile St. John's Üniversitesi'nin birlikte kurdukları Felsefe Bölümü'nde öğretim üyeliği yapmaktadır. Wadsworth Yayınevi tarafından yayımlanan, çok saygın *İş Etiğinin Çağdaş Sorunları* adlı derginin yazarlarından biridir.

Prof. Dr. Ruşen Keleş, 1932'de Trabzon'da doğdu. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler ve Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. 1965'te doçent, 1971'de profesör oldu. Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde iki dönem (1971-1975) dekanlık yaptı. ABD ve Japonya'nın çeşitli üniversitelerinde araştırmacı ve konuk öğretim üyesi olarak bulundu. Ankara Üniversitesi SBF'de, ODTÜ'de, TODAİE'de Kentleşme, Yerel Yönetimler, Kentsel Siyaset, Çevre ve Konut Politikaları konulu dersler verdi. Halen AÜ SBF ve KKTC Doğu Akdeniz Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

İmge Dağıtım

Ankara
Konur Sokak No: 43/A Kızılay
Tel: (312) 417 50 95-96 / 418 28 65
Faks: (312) 425 65 32
E-Posta: dagitim@imge.com.tr

İstanbul
Mühürdar Cad. No: 80 Kadıköy
Tel: (216) 348 60 58
Faks: (216) 418 26 10
E-Posta: kadikoy@imge.com.tr

Joseph R. Des Jardins



Çevre Etiği

Çevre Felsefesine Giriş

Çeviren
Ruşen Keleş

İMGE
kitabevi

İmge Kitabevi Yayınları
Genel Yayın Yönetmeni
Şebnem Çiler Tabakçı

ISBN 975-533-471-8

Özgün Adı
Environmental Ethics
An Introduction to Environmental Philosophy, 1992, 2006

© 2006 Thomson Wadsworth, a part of The Thomson Corporation
© İmge Kitabevi Yayınları, Ruşen Keleş, 2006

Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: Nisan 2006

Yayıma Hazırlayan
Yavuz Alogan

Kapak
Murat Özkoyuncu

Düzelti
Alaattin Topçu - Bülent Duru

Sayfa Düzeni
Yalçın Ateş

Baskı ve Cilt
Pelin Ofset Tipo Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Mithatpaşa Cad. No: 62/4 Kızılay-Ankara
Tel: (312) 418 70 93-94 • Faks: 418 10 46
www.pelinofset.com.tr

İ m g e K i t a b e v i
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10-11 • Faks: (312) 425 29 87
İnternet: www.imge.com.tr • E-Posta: imge@imge.com.tr

Bir yaz sabahı, kent dışında araba kullanırken, dört yaşındaki oğlum sordu: "Baba ağaçlar ne işe yarar?" Babalık görevi yapmak için elime değerli bir fırsat geçtiğini duyumsayıp, ona yavaş yavaş ağaçların canlı varlıklar olarak bir işe yaramak gibi bir sorunları olmadığını, ama başka birçok canlı yaratığa ev işlevi gördüklerini, soluduğumuz havayı yaratmakta ve temizlemekte olduklarını, şahane ve güzel olabildiklerini anlatmaya başladım. "Ama baba" dedi, "ben bilimden anlarım ve senden daha çok şey biliyorum. Çünkü en önemli noktayı unuttun. Ağaçlar insanların tırmanmasına da yarar". Umuyorum ki Michael'a ve Matthew'a ithaf etmekte olduğum bu kitabı yazarken buna benzer daha pek çok gerçeği unutmamışımdır.

İçindekiler

Çevirenin Önsözü 13
Giriş 15
Genel Bakış 17
Dördüncü Baskı 18
Öğrencilere ve Öğretmenlere 21
Teşekkürler 23

I. KISIM
TEMEL KAVRAMLAR

BİRİNCİ BÖLÜM: Bilim, Etik ve Çevre
Tartışma: Çevre Sorunlarının Teknolojik Çözümleri 27
1.1. Giriş: Neden Felsefe? 32
1.2. Bilim ve Etik 37
1.3. Çevre Etiği Nedir? 46
1.4. Özet ve Sonuçlar 49
Tartışma Soruları 49
Ek Okuma 50

IKINCI BÖLÜM: Etik Kuramı ve Çevre
Tartışma: Tehlike Altındaki Türler Neden Korunmalı? 53
2.1. Giriş 56
2.2. Neden Etik Kuramı? 62
2.3. Etik Görelilik 63
2.4. Doğal Yasa Geleneği - *Erekbilim* (Teleoloji) ve Erdemler 66
2.5. Erekbilime Çağdaş Bakışlar 72
2.6. Yararcı Gelenek 78
2.7. Yararcılığa Çağdaş Bakışlar 84
2.8. Deontoloji: Bir Ödevler ve Haklar Etiği 85
2.9. Deontolojik Etiğe Çağdaş Bakışlar 89
2.10. Dinsel Çevre Etiği 91
2.11. Özet ve Sonuçlar 96
Tartışma Soruları 97
Ek Okuma 98

II. KISIM
UYGULAMALI ETİK OLARAK ÇEVRE ETİĞİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: Etik ve Ekonomi: Kamu Topraklarının Yönetimi
Tartışma: Geliştirme mi, Koruma mı? 101
3.1. Giriş 104
3.2. Ormanlar: Koruma mı, El Sürdürmeme mi? 107
3.3. Ulusal Ormanların Yönetimi 112
3.4. Kirlenme ve Ekonomi 122
3.5. Ekonomik Çözümlemede Etik Sorunlar 128
3.6. Maliyet-Yarar Çözümlemesi 133
3.7. Etik Çözümleme ve Çevre Ekonomisi 136
3.8. Özet ve Sonuçlar 145
Tartışma Soruları 146
Ek Okuma 148

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: Gelecek Kuşaklara Karşı Sorumluluklarımız: Sürekli ve Dengeli Gelişme
Tartışma: Nüfus ve Tüketim 149
4.1. Giriş 153

4.2. Nüfus, Tüketim ve Çevre Etiği 154
4.3. Gelecek Kuşaklara Karşı Sorumluluklarımız Var mı? 159
4.4. Gelecek Kuşaklara Neler Borçluyuz? 167
4.5. Tüketim ve Sürdürülebilir Gelişme 183
4.6. Özet ve Sonuçlar 190
Tartışma Soruları 191
Ek Okuma 192

BEŞİNCİ BÖLÜM: Doğal Dünyaya Karşı Sorumluluklar: İnsanmerkezli Etik'ten Çevremerkezli Etik'e
Tartışma: Hayvan Araştırmaları ve Fabrika Çiftçiliği 195
5.1. Giriş 198
5.2. Batı Geleneğinde Ahlaki İlgiye Değer Olma Sorunu . 199
5.3. Eski Çevre Etiği 205
5.4. Ahlaki İlgi Ehliyeti 214
5.5. Ağaçların Ahlaki İlgi Ehliyeti Var mıdır? 220
5.6. Peter Singer ve Hayvan Özgürlüğü Hareketi 225
5.7. Tom Regan ve Hayvan Hakları 229
5.8. Hayvan Gönencinin Etik Sonuçları 234
5.9. Eleştirel İtirazlar 235
5.10. Özet ve Sonuçlar 244
Tartışma Soruları 245
Ek Okuma 247

III. KISIM
ÇEVRE ETİĞİ KURAMLARI

ALTINCI BÖLÜM: Canlımerkezli Etik ve Yaşamın Özsel Değeri
Tartışma: Biyolojik Çeşitlilik 251
6.1. Giriş 254
6.2. Araçsal Değer ve İçsel Değer 258
6.3. Canlımerkezli Etik ve Yaşama Saygı 264
6.4. Etik ve Karakter 269
6.5. Taylor'un Canlımerkezli Etiği 272
6.6. Pratik Sonuçlar 279
6.7. İtirazlar ve Gelişmeler 284
6.8. Özet ve Sonuçlar 291

Tartışma Soruları 291
Ek Okuma 292

YEDİNCİ BÖLÜM: Vahşi Doğal Alanlar, Ekoloji ve Etik
Tartışma: Vahşi Doğal Alanların Yönetimi:
Yellowstone ve Sınır Suları Kano Doğal Alanı 293
7.1. Giriş 298
7.2. Vahşi Doğal Alan İdeali 301
7.3. Vahşi Doğa Efsanesi: Çağdaş Tartışma 311
7.4. Ekolojiden Felsefeye 322
7.5. Ekolojiden Etiğe 334
7.6. Bütüncül Yaklaşımın Türlü Görünümleri 338
7.7. Özet ve Sonuçlar 341
Tartışma Soruları 342
Ek Okuma 343

SEKİZİNCİ BÖLÜM: Yeryüzü Etiği
Tartışma: Yırtıcı Av Hayvanlarının Yaşam Ortamı 345
8.1. Giriş 351
8.2. Yeryüzü Etiği 355
8.3. Leopold'ün Bütüncüllüğü 362
8.4. Yeryüzü Etiğinin Eleştirisi: Olaylar ve Değerler 365
8.5. Yeryüzü Etiğinin Eleştirileri: Bütüncül Etik 372
8.6. Callicott'un Yaptığı Düzeltmeler 383
8.7. Özet ve Sonuçlar 393
Tartışma Soruları 393
Ek Okuma 394

DOKUZUNCU BÖLÜM: Derin Ekoloji
Tartışma: Din Olarak Ekofelsefe 395
9.1. Giriş 401
9.2. Derin Ekoloji Platformu 404
9.3. Ekoloji ve Ekofelsefe 406
9.4. Metafizik Ekoloji 409
9.5. Metafizikten Etiğe 414
9.6. Kendini Gerçekleştirme ve Canlımerkezli Eşitlik 421
9.7. Eleştiriler 427

9.8. Özet ve Sonuçlar 432
Tartışma Soruları 432
Ek Okuma 433

ONUNCU BÖLÜM: Çevresel Adalet ve Toplumsal Ekoloji
Tartışma: Zehirli Atıkların İhracı ve
Dünya Bankası Genelgesi 435
10.1. Giriş 437
10.2. Toplumsal Adalet Kuramları 438
10.3. Mülkiyet Hakları ve Adalet 442
10.4. Çevre Adaleti ve Çevre Irkçılığı 448
10.5. Murray Bookchin'in Toplumsal Ekolojisi 455
10.6. Eleştirel Düşünceler 460
10.7. Özet ve Sonuçlar 466
Tartışma Soruları 467
Ek Okuma 469

ON BİRİNCİ BÖLÜM: Ekofeminizm
Tartışma: Chipko Akımı 471
11.1. Giriş 474
11.2. Ekofeminizm: Bağlantıların Kurulması 479
11.3. Ekofeminizm: Yeni Gelişmeler 488
11.4. Özet ve Sonuçlar 494
Tartışma Soruları 495
Ek Okuma 495

ON İKİNCİ BÖLÜM: Çoğulculuk, Pragmatizm ve Sürdürülebilirlik
Tartışma: Halka Dayalı Koruma 497
12.1. Giriş: Çevre Etiği'nde Anlaşma ve Anlaşmazlık 503
12.2. Ahlaki Çoğulculuk ve Ahlaki Tekçilik 505
12.3. Çevre Pragmatizmi 511
12.4. Sonuç: Sürdürülebilirliğe Yeniden Bakış 518

Sözlük 523
Dizin 529

Çevirenin Önsözü



1970'li yıllardan beri bölgesel, ulusal ve küresel çevre sorunları ülkenin gündeminden eksik olmuyor. Toplumsal, ekonomik, tüzel ve siyasal birçok yönü enine boyuna tartışılan bu sorunlara, en yetersiz ve eksik yaklaşımların yapıldığı alan, kuşku yok ki etik bakış açılarıyla ilgili olanıdır. Oysa, insan davranışlarına bencillikten uzak, topluma ve gelecek kuşakların çıkarlarına öncelik tanıyan bir yön kazandırabilmek, yaşanabilir çevre koşullarını sağlamanın ilk adımı olmalıdır. Çevreyle ilgili tartışmaları dar ve biçimsel sözcük, terim ve kavram düzeyine indiren, konuya yabancı amatör kalemler, böylece ekoloji mi, çevrebilim mi gibi bir kısır döngüden kendilerini kurtarıp gerçeği görebilme şansını elde edebilirler. Birçok gelişmiş Batı ülkesinde, Çevre Etiği ve Çevre Felsefesi gibi derslerin, öğretim izlencelerinde ağırlıklı olarak yer alması boşuna değildir. Ülkemizde, bu alanda, yüksek öğretim kurumlarında ne yazık ki parmakla sayılacak kadar az ders adına rastlanabi-

lir. Kuşkusuz, bu konuya ilişkin kitapların azlığı da bu habersizliğin, ilgisizliğin, bilinç yetersizliğinin bir sonucudur. Joseph R. Des Jardins'in elinizdeki *Çevre Etiği* kitabı, inanıyorum ki bu boşluğun bir ölçüde doldurulmasına yardımcı olacaktır. İnsanın doğal değerler karşısındaki tavır ve davranışlarına yön verebilecek ilkelerin dayanabileceği temel düşünce sistemleri bu kitabın ana temalarını oluşturmaktadır. Evrensel değerleri yalın anlatımlarla yansıtan *Çevre Etiği*'nden öğrenciler, araştırmacılar, öğretim üyeleri ve kamu görevlileri kadar, çevre ile ilgili herkes yararlanabilecekleri ipuçları çıkarmakta güçlük çekmeyeceklerdir.

İmge Kitabevi Yayınları, *Çevre Etiği*'nin çevirisini yayımlamakla topluma önemli bir hizmet daha sunmuş oluyor. Sayın Şebnem ve Refik Tabakçı'yı, bu tür etkinliklere tecimsel bir gözle bakmayan ilgilerinden dolayı kutluyorum. Çevirinin bütün bölümlerini salt yazmakla kalmayıp biçim ve özle ilgili katkılarından yararlanmama olanak veren değerli arkadaşlarım ve meslektaşlarıma olan teşekkürlerimi bu vesileyle sunmak istiyorum: Birsen Yankın, Doç. Dr. Nesrin Çobanoğlu, Dr. Bülent Duru, Doç. Dr. Meltem Yılmaz, Dr. Birol Ertan ve Hayriye Şengün, bu bağlamda emeklerine yürekten teşekkür etmem gereken öğrencilerim, uğraş arkadaşlarımdır. Ama kuşku yok ki çevirinin tüm sorumluluğu çevirenindir. Son olarak, İmge Kitabevi Yayınları Yayın Koordinatörü Zerrin Keskin ve Yayınevinin teknik kadrolarında görev yapan arkadaşlara da teşekkür ediyorum.

Ruşen Keleş
Nisan 2006

Giriş



Birkaç yıl önce bir kış gecesi Aldo Leopold'ün *A Sand County Almanac* adlı kitabını yeniden okudum. Philadelphia'nın banliyösünden kırsal Minnesota'ya taşındığımdan birkaç ay sonrasına rastlıyordu bu. Leopold'ün aşağıdaki sözlerini Şubat ayında okudum:

> Bir çiftlik sahibi olmamanın iki manevi tehlikesi vardır. Biri, kahvaltının bakkaldan, ikincisi de sıcaklığın fırından geldiğini sanmaktır. İlk tehlikeden kaçınmak için, insan, konunun karışıklığa yol açmasını önlemek amacıyla tercihen bakkalı olmayan bir bahçe oluşturmalıdır. İkinci tehlikeden kaçınmak için de, tercihen fırın bulunmayan bir yerde, demir ızgaralar üzerine büyük bir meşe odunu koymalıdır.

Bu alıntı beni, hâlâ kent merkezinde yaşamakta olsaydım daha çok etkilerdi. Sıcaklığın dışarıda sıfırın altında yirmi

yedi derece olması ve benim harıl harıl alevlenmiş bir ateşin karşısında oturmakta olmamın bunda bir payı olsa gerektir. İnsanın bir çiftliğe sahip olmamasının salt iki tane değil, daha çok manevi tehlikeleri olduğunu anladım. Bir başka tehlike de yaşamınızı çalışmalarınızdan koparmakta olmasıdır. O akşam, çevre ve ekoloji konularında ders okutmanın şimdi benim için hem kişisel hem de meslek açısından, kentte olabileceğinden daha büyük bir anlamı olduğunu kavradım. Bu kitap, yaşamımı çalışmalarımla daha çok bütünleştirme konusundaki kararlılığımdan doğmuştur.

Bu kitabın temel amacı çok basittir: Çevre ve ekoloji tartışmalarının ardındaki felsefi konular için açık, sistemli ve geniş kapsamlı bir giriş sağlamak. 21. yüzyılın başlangıcında, insanların yeryüzünün tarihinde daha önce rastlanmamış olan çevre sorunlarıyla karşılaşmakta olduklarını söylemek yanlış olmaz. Yeryüzündeki yaşam, daha çok insan etkinliklerinin bir sonucu olarak altmış beş milyon yıl önceki dinozorlar çağından bu yana en büyük kitlesel yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bulunuyor. Kimi kestirimlere göre, her gün yüzden çok tür tükenmektedir ve bu rakam önümüzdeki birkaç on yıl içinde iki ya da üç katına çıkacaktır. Bu gezegen üzerinde yaşamın sürekliliğini sağlayan hava, su ve toprak gibi doğal kaynaklar alarm verici boyutlarda kirlenmekte ya da tükenmektedir. İnsan nüfusu büyük bir hızla artmaktadır. 2000 yılında 6 milyar olan dünya nüfusu, 2010 yılında bir milyar daha artmış olacaktır. Doğal kaynakların sürekli olarak bozulup tükenme tehlikesi bu hızlı nüfus artışıyla çoğalmaktadır. Gelecek kuşakları tehdit edecek olan zehirli atıklar tüm dünyada artmaktadır. Yeryüzünün vahşi doğal alanları, ormanları, sulak alanları, dağları ve çayırları imara açılmakta, taş yığınlarına dönüştürülmekte, kurutulmakta, yakılmakta ve tükenmeleriyle sonuçlanacak biçimde tah-

rip edilmektedir. Ozon tabakasının tahribi ve sera etkisinin sonucu olarak, insan etkinlikleri gezegenin havasını ve iklimini tehdit etmektedir.

Kültürümüzdeki eğilim bu gibi konuları salt bilimsel, teknolojik ve siyasal sorunlar olarak ele almaktır. Ama bu sorunların bundan çok boyutları da vardır. Bu çevresel ve ekolojik tartışmalar, bizim insan olarak onları nasıl değerlendirdiğimiz, ne türlü yaratıklar olduğumuz, ne türlü bir yaşam sürdüğümüz, doğadaki yerimiz ve kendimizi ne türlü bir doğada geliştirebileceğimiz gibi konularda önemli soruların sorulmasına yol açmaktadır. Kısaca, çevre sorunları önemli etik ve felsefe sorularının sorulmasına neden olmaktadır. İşte bu kitapta bu felsefi sorunlar için sistemli bir giriş sağlanmasına çalışılmaktadır.

Genel Bakış

Son birkaç on yıl içinde, çevre ve ekoloji konularında felsefi yönden ilgi çekici ve önemli birçok araştırma yapılmıştır. Bu kitabın planı, bu süre içinde çevre etiği ve çevre felsefesi alanlarının gelişim seyrini izlemektedir.

İlk iki bölümde, çevre için felsefenin önemi ile kimi geleneksel etik kuramları ve ilkeleri ele alınmaktadır. Üçüncü ve Dördüncü Bölümlerde ise, "uygulamalı etik" modeline uygun düşen konular üzerinde durulmaktadır. Geleneksel felsefe kuramları ve yöntemleri, açıklama ve değerlendirme amaçlarıyla çevre sorunlarına uygulanmaktadır. Bana öyle geliyor ki uygulamalı etik modeli içinde, çevre etiğindeki ilk çalışmalardan çoğu yer alır.

Felsefeciler çok geçmeden geleneksel kuram ve ilkelerin yeni karşılaşılan sorunlara yanıt vermekte yetersiz kaldığını fark ettiler. Buna karşılık olarak, felsefeciler bu geleneksel kavram ve ilkeleri çevre açısından anlamlı olacak biçimde genişlettiler. Daha sonraki üç bölümde ahlaken

korunmaya değer olup olmama konusunun hayvanları, gelecek kuşakları, ağaçları ve başka doğal nesneleri içine alacak kadar genişletilmesi girişimleri incelenmektedir. Bu türlü düşüncelerin çoğunda, geleneksel kuramlar ve ilkeler esas olarak olduğu gibi kalıyor, fakat kapsamı ve sınırları felsefecilerin daha önce ele almadıkları konuları da içine alacak ölçüde genişletiliyor.

Son yıllarda, bu alanda çalışan birçok felsefeci, etik ehliyet konusunu bu ölçüde genişletmenin çevre sorunları ve tartışmaları yönünden yeterli bir felsefi çözüm olmadığı inancını belirtmiştir. Bu düşünürlerden birçoğuna göre, geleneksel etik kuramlar ve ilkeler çevredeki ve ekolojideki tahribatın büyük bir bölümüne yol açan dünya görüşünün birer parçasıdırlar. Onlar için gereksinme duyulan şey metafizik, epistemolojik, siyasal ve de etik kavramlar hakkında yeniden düşünmeyi içeren daha köktenci bir felsefe yaklaşımıdır. Bu noktada, çevre etiği diye bilinen dalın çevre felsefesi olarak tanımlanması daha doğrudur. Son beş bölümde, çok geniş kapsamlı bu çevre ve ekoloji düşünceleri incelenmektedir. Bu görüşler arasında, canlımerkezcilik (bütün canlı varlıkların ahlaki ehliyete konu olması görüşü), çevremerkezcilik (geleneksel çevre yaklaşımlarından daha bütüncül ve ekolojik özü olan yaklaşımlara kayış), Derin Ekoloji, Toplumsal Ekoloji ve Ekofeminizm de vardır.

Dördüncü Baskı

Yeni bir baskı, yazara herkesin gözü önünde yanlışlarını düzeltme fırsatı verir. Bunun bir sonucu, çok daha uzun bir kitap yazma konusunda yazarda güçlü bir eğilimin uyanmasıdır. Ama ekolojinin bize öğrettiği önemli bir ders her değişikliğin bir iyileşme ve her büyümenin de bir gelişme olmadığı gerçeğini göstermesidir. Bu kitabı yazmak-

taki asıl amacım çevre tartışmalarının konusu olan felsefi sorunlara anlaşılır ve kısa bir giriş yapmaktır. Bu kitaptan felsefe dışındaki derslerin de okutulduğu okullarda yaygın olarak yararlanılmakta olmasını, bu amaca ulaşmış olduğumun bir ölçüsü olarak değerlendiriyorum.

Bu baskıda, asıl amacımdan özveride bulunmaksızın, eksikliklerin giderilmesine ve fazlalıkların çıkarılması doğrultusunda hataların düzeltilmesine çalıştım. Ayrıca, bu konudaki yeni gelişmelere uyum sağlamayı denedim ve kitap boyunca birçok yenileştirme yaptım ve örnek olaylar ekledim. Bu yeni baskıda bu kitabı kullanmakta olan öğretim üyelerinden ve öğrencilerden aldığım eleştiri ve önerilere verdiğim yanıtlar da yer almıştır. Bu yoldan bu baskıya katkıda bulunmuş olan cömert insanların hepsine çok şey borçluyum.

İkinci Bölüm etik kuramlarının uygulamadaki önemine ilişkin daha belirgin açıklamalar içeriyor. Felsefi etik kuramları ile çağdaş çevrecilik tartışmaları arasındaki bağları kitabın önceki baskılarında olduğundan daha açık ve yalın olarak anlatmaya çalıştım. Bunu bana, özellikle felsefe bilim dalı dışındaki kimseler önerdiler. Bu felsefi düşüncelerin neden salt soyut kuramlar olmadığını, nasıl yaşamamız gerektiğini göstermek açısından gerçek bir öneme sahip bulunduğunu göstermeye çaba harcadım. Bu nedenle, İkinci Bölüm'e dinsel etik üzerine bir kesim ekliyorum. Son yıllarda çevre konularına dinsel açıdan çok önemli ölçüde artan bir ilgi gösterildiğine tanık olduk. Açıktır ki giriş niteliği taşıyan bir felsefe kitabında dinlerin çevreye yaklaşımı konusundaki bütün ayrıntılara yer verilemez. Bununla birlikte, dinsel etik, ele almamızı gerektiren önemli felsefi sorunlar yaratmaktadır. İkinci Bölüm'de, bu konulardan kimilerini bir giriş niteliğinde olmak üzere sunmaya çalıştım.

Dördüncü Bölüm, son üç baskı esas olmak üzere genişletildi. İlk baskıda, bu bölümde enerji konusu, gelecek ku-

şaklara karşı etik sorumluluk çerçevesinde ele alınmıştı. Daha sonraki baskılarda ise, enerji dışında nüfus ve tüketim konularını da içine alacak biçimde ilgi odağı genişletildi. Bu baskıda ise, bu bölümde sürekli ve dengeli (sürdürülebilir) gelişme konusu da ele alınıyor. Daha önceki baskılarda Üçüncü Bölüm'de bulunan ekolojik ya da sürekli ve dengeli gelişme kesimi bu bölüme kaydırıldı.

Bu baskıda, daha fazla açıklık ve tutarlılık sağlamak amacıyla ayrıca bölümlerin yapısında da kimi değişiklikler yaptım. Eski Beşinci ve Altıncı Bölümleri ahlaki ilgiye değer olma ve ahlaki ehliyet konularının ele alındığı tek bir bölüm halinde birleştirdim. Daha önceki baskıda hayvan hakları konusu doğal dünyanın geri kalan kısmından ayrılıyordu. Bu baskıda hayvanlarla ilgili tartışmanın doğal dünyanın ahlaki ilgiye değer olup olmadığı konusu ile birleştirilmesi sonucunda daha bütüncül bir yaklaşım benimsenmiştir.

Birçok kimse, her ikisi de daha önceki baskılarda On Birinci Bölüm'de bulunan Toplumsal Ekoloji ve Ekofeminizm konularını birbirinden ayırmamı önerdiler. Bu öneriye uydum ve şimdiki Onuncu Bölüm'ü, toplumsal adalet konusunun daha geniş olarak tartışılabileceği ölçüde genişlettim. Dolayısıyla, Toplumsal Ekoloji ile ilgili bu bölüm Murray Bookchin'in savunduğu ayrıntılı görüşlerin daha az tartışıldığı ve daha çok toplumsal adalet, çevre adaleti ve Toplumsal Ekoloji konularının ele alındığı bir bölüm oldu.

Son olarak, daha önce son söz olarak geçen bölümü bu kez çoğulculuğun, pragmatizmin, sürekli ve dengeli gelişmenin tartışıldığı genişçe bir bölüm durumuna getirdim. Son sözü kitaba ilk koyduğumda, çoğulculuk ve pragmatizm gibi konular çevre felsefecileri arasında ciddi bir konu olarak yeni ortaya çıkmaktaydılar. Şimdi bu tartışmayı sürekli ve dengeli gelişme üzerindeki son düşün-

celeri de içine alacak biçimde genişletmeyi denedim. Bana öyle geliyor ki, bir yandan kuramcılar çeşitli çevre düşüncelerinin göreli erdemlerini tartışmayı sürdürürken, hepimiz için esin kaynağı olan çevre tahribatı başını almış gitmektedir. Kanımca, çoğulculuk ve pragmatizm ile ilgili felsefi tartışmalarla sürekli ve dengeli gelişme konusunun acil bir gereksinmeleri vardır; o da bu arada bir şeylerin yapılması zorunluluğudur. Kuramsal konular üzerinde tek bir uzlaşı olmasa bile, bu üç nokta için yanıt arayanlar akla uygun bir biçimde davranmak zorundadırlar.

Öğrencilere ve Öğretmenlere

Böyle bir kitap yazmanın iki zihinsel tehlikesi var. Bunlardan birincisi, öğrencilerin soyut felsefe konularına öğretmenleri kadar ilgileri olduğunu ve onlardan etkilendiklerini varsaymaktır. İkincisi ise, çevre etiğinin muazzam pratik önemini belirtirken, dikkatli ve sağlam bir kavramsal çözümleme yapmanın önemini ihmal etmiş ya da küçümsemiş olmamdır. Bu tehlikeleri birçok yoldan karşılamaya çalıştım.

Her bölüm, o bölümde ele alınacak olan felsefi tartışmalara giriş niteliğinde kullanılabilecek olan bir betimlemeyle başlıyor. Bu tartışmalarda, çağdaş çevre temalarının ön planında yer alan konuların betimlenmesi ve bu konularla ilgili olan temel etik ve felsefe sorularının sorulması yer alıyor. Umuyorum ki kimi sistemli düşünme ve tartışma egzersizlerinden sonra, öğrenciler kendi çevre ve ekoloji görüşlerini geliştirmede felsefi sorulara yanıt arama gereksinmesi duyacaklardır. Her bölüm, ya bölümün gözden geçirilmesine temel olabilecek ya da ilerideki incelemeler için esas olabilecek bir dizi tartışma sorusuyla sonuçlanmaktadır.

İkinci tehlikeyi önleyebilmek için, felsefecilerin nasıl düşündüklerine ve düşün alanında ilerlemelerin nasıl gerçekleştiğine ilişkin doğru bir örnek sağlamaya yetebilecek felsefe tartışmalarını izlemeye çalıştım. Bu kitapta kullandığım birçok temel kaynağı dikkatlice okumanın ve incelemenin yerine konulabilecek bir başka şey yoktur. Ama kitabın niteliği, okurun içinde kaybolabileceği ya da bıkkınlık getirebileceği ölçüde ayrıntıya girilmemesini de gerektiriyordu.

Bu konulara anlamlı bir giriş yapmak ile derinlemesine çözümlemelere yer vermek arasındaki dengeyi kendi derslerimde de sağlama başarısını göstermiş olduğum söylenemez. Öğrenme gereksinmesi duymaya öğrencide istek uyandıracak açık bir çerçeve olmaksızın, öğrenciler çoğu kez felsefe çözümlemelerinin içinde kaybolurlar. Öte yandan, derinlik olmaksızın öğrenciler her sorunun yanıtını bilmekte olduklarına kolayca inanmaya başlarlar. Doğal olarak, dersin genel çerçevesini çizmek için harcanan zaman, çözümlemeleri geliştirmek için ayrılan zamandan alınır. Tartışmalar için harcanan zaman, ormanın değil de ağaçların görülmesi olasılığını ortadan kaldırır.

Bu kitabı bu gerginliğe çare bulmak için yazdım. Birçok öğretmen için kitap bir giriş ve çerçeve sağlamakta, dersteki zamanlarını seçecekleri kimi konular üzerinde daha derinlemesine durmak için kullanmalarına olanak vermektedir. Bunu birçok şekilde yapabilirler: Klasik ve çağdaş temel yapıtları okuyarak, Worldwatch Yayınları gibi görgül kaynakları daha çok inceleyerek, Web sitelerindeki çevre tartışmalarını izleyerek, şimdi her yerde bulunabilen çevreyle ilgili konulardaki mükemmel videoları kullanarak, Sierra Kulübü'nden tutunuz da Önce Yeryüzü adlı örgüte kadar varan eylemci grupların iddialarına yanıt vererek. Bununla birlikte, her öğretmen kendi ders izlencesini kendisi geliştiriyor. Umuyorum ki bu kitap, öğren-

cilerin pratik çevre sorunlarıyla olduğu kadar önemli felsefe konularıyla da temas halinde olmalarına yardım eder.

Teşekkürler

Bu alanda özgün araştırmalar yapmakta olan düşünürlere büyük borcum var. Her fırsatta onların çalışmalarına yer vermeye çalıştım, ama eğer unuttuklarım varsa, bu genel teşekkür yazısının onlar için de yeterli olabileceğini düşünüyorum.

Yıllar boyunca bu kitabı okuyan denetçiler bana doğru, derin görüşlü ve çok yararlı tavsiyelerde bulundular. Kimileri birden çok kez yardım yapmakta istekli oldular. Özellikle adlarını anmak istediklerim, Wisconsin Üniversitesi'nden Claudia Card, Boston'daki Massachusettes Üniversitesi'nden Arthur Millman ve North Florida Üniversitesi'nden Ellen Klein'dır. Her ne kadar onların tavsiyeleri sonucunda kitap çok geliştiyse de sorumluluk yine de benimdir. Holmes Roston ve Ernie Diedrich'in tavsiyelerinden özellikle yararlandım. Ayrıca, daha önceki baskıları gözden geçirmiş olan, Texas Üniversitesi'nden Douglas Drowning'e, Charleston Koleji'nden Ned Hettinger'e, Ohio Devlet Üniversitesi'nden Donald Hubin'e, Colorado Üniversitesi'nden Dale Jamieson'a, Redlands Üniversitesi'nden Kathie Jenni'ye, New Mexico Üniversitesi'nden Donald Lee'ye, Arizona Devlet Üniversitesi'nden Jon McGregor'a, Rochester Teknoloji Enstitüsü'nden Wade Robinson'a, Creighton Üniversitesi'nden William Stephens'a, Saint Olaf Üniversitesi'nden Charles Taliaferro'ya, San Diego Devlet Üniversitesi'nden Eugene Troxell'e ve Howard Üniversitesi'nden Charles Verharen'e teşekkür ediyorum. Yeni baskıyı gözden geçiren, Sacramento'daki California Devlet Üniversitesi'nden Mary Brentwood'a, Michigan

Devlet Üniversitesi'nden Joseph Chartkoff'a, Viterbo Üniversitesi'nden Larry D. Harwood'a, Tufts Üniversitesi'nden Sheldon Krimsky'ye, Richmond Üniversitesi'nden Eugene G. Murakis'e, Güney Dakota Devlet Üniversitesi'nden Greg Peterson'a ve Kansas Üniversitesi'nden Arthur Skidmore'a teşekkür ederim.

Kitabın metninin ilk hazırlıklarından beri, St. Benedict Koleji'ndeki ve St. John's Üniversitesi'ndeki öğrencilerim çalışmalar yaptılar. O sınıflarda hepimiz öğrenciydik. Ve yorumları öz ve pedagoji açısından önemli ölçüde yararlı oldu. St. Benedict Koleji kitabın yazımı sırasında araştırma için mali destek sağladı. Wadsworth Yayınevi ile ilgisi bulunan herkesten bu baskı sırasında da cömert, becerikli ve akıllıca yardım gördüm. Wadsworth Yayınevi'nde en büyük teşekkür borcum Ken King'e, Tammy Goldfield'e, Kelly Zavislak'a, Peter Adams'a, Clay Glad'a, Angela Mann'a, Polly Kummel'e, Jerry Halloway'e, Sara Dovre Wudali'ye ve Linda Ireland'adır. Bu baskı dolayısıyla, mükemmel tavsiyeleri, mesleki katkıları ve destekleri için Lee McCracken'e, Steve Wainwright'a, Aaron Downey'e ve Connie Day'e de teşekkür etmek isterim.

I. KISIM

Temel Kavramlar

BİRİNCİ BÖLÜM

Bilim, Etik ve Çevre



TARTIŞMA

ÇEVRE SORUNLARININ TEKNOLOJİK ÇÖZÜMLERİ

Çağdaş çevre akımının en önemli olaylarından biri 1962 yılında Rachel Carson'ın *Silent Spring* (Sessiz Bahar*) adlı kitabının yayımlanmasıdır. Bu kitap ulusların dikkatini DDT kullanımının ve öteki kimyasal böcek ilaçlarının öldürücü etkilerine yoğunlaştırmıştır. Bu "ölüm iksirleri"nin sürekli ve duraksamasız kullanımı, Carson'a göre, bizi öyle bir noktaya götürecektir ki orada ölüm ve zehirlenme "baharın sesinin" kesilmesine yol açacaktır. Halkın kimyasal kirlenme ve çevrenin korunması konularındaki tavrını çok derinden etkilemiştir bu kitap. Böylece ilk kez çevre sorunlarına teknolojik çözümler üretmenin güvenilirlik ve istenirliği konusunda kamuoyunda çok yaygın bir kuşku yaratılmış oldu.

* Rachel Carson, *Sessiz Bahar*, Çev. Çağatay Güler, Palme, Ekim 2004.

Tarımın başlangıcından beri her ne kadar kimyasal ilaçlar böceklerle savaşım amacıyla kullanılmış ise de İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından gelen on yıllar içinde, kimyasal böcek ilaçlarının keşfi, üretimi ve kullanımında başdöndürücü bir gelişmeye tanık olunmuştur. (Basit olarak, *böcek ilacı,* bir "zararlıyı" ya da istenmeyen bir canlı varlığı öldüren bir ilaç olarak tanımlanabilir. Böcek ilaçlarının hedefi böcekler, bitki ilaçlarının hedefi bitkiler, mantar ilaçlarının hedefi mantarlar vs.dir.) Nüfusun hızla artışı ve buna bağlı olarak tarım ürünleri isteminin çoğalması, çiftçilerin sayısının azalmasıyla birlikte, tarımda verimliliği artırmak için yoğun bir baskı yaratmıştır. Bunun büyük bir bölümü, böcekler yüzünden karşılaşılan ürün kaybını -ki bu kayıp bütün ekili ürünün % 37'sini oluşturmaktadır- sınırlandırmak için kimyasalları kullanmayı gerektirmiştir. *Sessiz Bahar* adlı yapıtın yayımlanmasından önce, kimyasal böcek ilaçlarıyla ilgili olarak bilim adamlarının ve halkın sorduğu tek soru, genellikle bu ilaçların etkinlik derecesiyle ilgiliydi: İstenmeyen böcekleri, insanlara ve ürüne zarar vermeden yok edebiliyorlar mı? Carson'ın çalışmasından sonradır ki böcek ilaçlarını kullanmanın uzun erimli etkilerinin yanı sıra siyasal ve etik sonuçları da ön plana çıkmıştır.

Bu ilaçların ilk bakışta sağladığı yararlar açıktı. DDT ve öteki klorlu hidrokarbonlar gibi böcek ilaçları, sıtma, tifüs ve hıyarcıklı veba salgını gibi hastalıkları taşıyan sinekleri ve öteki böcekleri öldürmekte çok etkiliydi. Böcek ilaçları, aynı zamanda ürün kaybını azaltabiliyor ve bu da çiftçilerin fiyatları artırmaksızın istemi karşılayabilmelerine olanak veriyordu. Kısaca, böcek ilaçları birçok tarım ve sağlık sorununa teknolojik yapılabilirliği olan verimli ve ekonomik bir çözüm oluşturuyordu. Ama öteki sorular -ekolojik, siyasal, etik- o zaman sorulmuyordu bile. Beslenme zinciri üzerinde acaba böcek ilaçları ne gibi etkiler

yapıyordu? Güvenlik ve risk sınırlarını kim belirleyecekti? Acaba elde edilen yararlar riske değer miydi?

Silent Spring (Sessiz Bahar) bilim adamlarını, sanayicileri, çiftçileri ve halkı böcek ilacı kullanmanın uzun erimli çevresel etkilerini incelemeye zorladı. Örneğin, bu kimyasallardan çoğu, çok uzun sürelerle etkilerini sürdürebilmek amacıyla, çevrede dağılmaya dirençli maddeler olarak imal edilmişlerdi. Bunlardan biri olan DDT, suda değil yağda çözünür. Bu nedenle de ekosistemde yalnızca uzun süre kalmanın ötesinde, canlı varlıkların yağ dokularında hem yığılır hem de çoğalır. Bunun bir sonucu olarak, belli bir sudaki en küçük miktarda DDT bile "biyolojik yükseltme" adı verilen bir süreçten geçerek planktonlar gibi mikroorganizmalar içinde birikir. Planktonla beslenen küçük balıkların bünyesinde çoğalırlar ve beslenme zinciri boyunca yukarıya doğru çıktıkça miktarları artar. İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen on yıllar içinde, böcek ilaçlarının kullanımı dramatik bir hızla çoğalınca, beslenme zincirinin üst basamaklarında bulunan birçok kuş -kel kartallar, gezgin şahinler, balık yiyen bir tür şahin ve pelikanlar- ciddi bir tehditle karşı karşıya kaldı. Kuşların vücudunda biriken DDT kalıntıları, kuş yumurtalarının kabuklarındaki kalsiyum miktarının azalmasına yol açtı. Bu da giderek incelen kabukların henüz yumurtadan çıkmamış civcivleri koruyamaması sonucunu doğuracaktı. Bugün bile, PCB ve cıva gibi kimi zehirli maddelerin benzeri biyolojik yükseltme süreçlerinden geçmesi, çok sayıda balığı insanların tüketmesini tehlikeli bir duruma sokmuştur.

Başka türlere verdiği zarar tek görünmez tehlike değildi. Kanıtlar gösteriyor ki uzun dönemde böcek ilaçları, böcekler yüzünden tarımdaki ürün kayıplarını azaltmakta da etkili olmuş değildir. Gerçekten, 1940'lardan beri böcek ilaçlarının kullanımında on kat artış görülmesine karşın, toplam ürün kaybı fiili olarak artmıştır. Bunun nasıl olduğunu açıklayan birkaç etmen var.

İlk olarak, çok az sayıda böcek ilacı, hedef aldıkları böcekleri, onların doğal yırtıcılarını öldürmeden yok edebilecek duyarlılığa sahiptir. Örneğin, bitki parazitlerine karşı kullanılan bir ilaç, aynı zamanda, normal olarak öteki böceklerle beslenen uğurböcekleri ve böcek yiyen başka eklem bacaklıları da öldürebilir. Doğal düşmanları olmaksızın yaşamlarını sürdüren böcekler hızla çoğalırlar. İkinci olarak, yaşamlarını sürdüren ve çoğalan organizmaların, böcek ilaçlarına karşı direnci artar. Gelişigüzel genetik olasılığın sonucu olarak, kimi canlılar doğal olarak belli böcek ilaçlarına karşı dirençli olurlar. Doğal ayıklanmayla, türlerin daha az dirençli olanları doğal öldürücülerle birlikte yok oldukça, bu canlıların sayısı hızla artacaktır. Kısa sürede (pek çok böcek türü için bir kuşağın ömrü birkaç günden fazla değildir) böcekler, böcek ilacını tümüyle etkisiz kılacak genetik bir direnç geliştirebilirler. Sonuç olarak, böcek ilaçları kullanmanın sıklığını ve yoğunluğunu artırmak ya da yeni kimyasallar kullanmak ve bu süreci böylece sürdürmek için güçlü bir özendirici neden vardır.

Kimyasal ve tarıma dayalı sanayilerde böcek ilacı kullanılmasını savunanlar, bunun bir bilimsel ve teknolojik yenilik olduğunu öne sürebilirler. Acaba insanların güvenle kullanabilecekleri ve böceklerle savaşımda etkili olabilecek yeni kimyasal ilaçlar geliştirilebilir mi?

Böcek ilaçlarının aşırı derecede kullanılması ciddi çevre tahribatına yol açan toplumsal hareketlere teknolojinin verdiği yanıtlardan yalnızca bir tanesidir. 1970'li yılların başlarında, bilim adamları Meksika Körfezi'nde Mississippi Deltası açıklarında "hypoxia" adı verilen bir oluşumdan olumsuz biçimde etkilenmekte olan bir alan buldular. Hypoxia, çözünen oksijen düzeyinin denizlerdeki yaşamın sürmesine olanak veremeyeceği ölçüde düşük olması durumunda suda meydana gelen bir olaydır. Bu durum, özellikle nitrojen ve fosfor gibi birçok besin maddesinin, su

yosunlarının aşırı derecede büyümesine yol açması sonucunda, güneş ışığının azalması, su ortamında beslenme olanaklarının kaybolması ve sonuçta da çözünebilen oksijen miktarında önemli ölçüde azalma olması nedeniyle ortaya çıkmaktadır.

1993 yılındaki Mississippi Nehri taşkınlarından sonra bu hypoxia'lı alanın büyüklüğü daha önceki yıllara oranla iki katına çıkmış, miktarı 18.000 kilometre kareye yükselmiş ve 1997 yılına kadar da öyle kalmıştır. 1998'de bu alanın büyüklüğü 13.000 kilometre kareye düşmüş ya da yaklaşık olarak Connecticut Eyaleti kadar olmuştur. Bu alan Batı Yarıküresi'ndeki kıyı hypoxia'larının en büyüğüdür ve dünyadaki en büyük rakipleri de Baltık Denizi ile Karadeniz'de bulunmaktadır.

Meksika Körfezi'ndeki hypoxia olayının önemli ekonomik ve ekolojik etkileri olmuştur. Birçok deniz türünün nüfusu azaldığı gibi, balıkçılık, turizm ve eğlence sanayii de sonuç olarak bu oluşumdan olumsuz olarak etkilenmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nin ticari açıdan en değerli deniz ürünü olan karideslerin % 40'ı Körfez Bölgesinde yakalanmaktadır. Bu yöredeki ticaret ve eğlence amacına yönelik balıkçılığın yıllık iş hacmi 4 milyar dolar değerindedir.

Kuşkusuz, kimi besin maddeleri sağlıklı bir deniz ekosistemi için temeldir. Mississippi boyunca akıp gelen doğal besin yükü, bu yörenin bu denli büyük bir balık üretilen bölge olmasının belki de en önemli nedenidir. Öte yandan, gereğinden çok besleyici madde de hypoxia'ya yol açabilir. Bu artışın sonucu olarak ortaya çıkan hypoxia'nın nedeni, Mississippi boyunca gerçekleştirilen insan etkinlikleridir.

Bilim adamları, Mississippi yoluyla Meksika Körfezi'ne taşınan aşırı besin maddeleri yükünün üç nedenden kaynaklandığını saptamışlardır: Bütün Mississippi boyunca yapılan tarımsal kullanımlardan sızan besleyiciler, nehrin yönlendi-

rilmesi sonucunda akış hızının artması ve nehrin iki yakasındaki doğal bitki örtüsünün ve sulak alanların kaybı.

Bu etkinliklerden her biri insanların gönenç düzeyini yükseltmek amacıyla doğanın düzenini denetim altına almaya yönelmiş teknolojik yeniliklerin doğrudan sonucudur. Artan ölçülerde gübre kullanımı, ABD'de çiftliklerin verimliliğine önemli katkılar yapmıştır. Bu çiftliklerin yarıdan çoğu Mississippi Nehri vadisinde bulunmaktadır. ABD Ordusu'nun istihkam birliklerinin gözetimi altında gerçekleştirilen birçok sulama kanalı ve inşaat etkinliği su taşkınlarının denetlenmesine yardımcı olmuş ve nehir boyunca ticari ulaşımın iyileşmesine katkıda bulunmuştur. Bu iki etkinlik, hem Mississippi'ye taşınan besleyici madde miktarını hem de bunların taşınma hızını büyük ölçüde artırmıştır. Tarımda verimlilik yüzbinlerce hektarlık sulak alanın kurutulmasından ve doğal taşkına maruz vadileri tarımsal alanlar haline dönüştüren öteki etkinliklerden kazançlı çıkmıştır. Ne yazık ki sulak alanların ortadan kaldırılması, aynı zamanda besin maddelerinin Körfez'e dökülmeden önce özümsenip azaltılmasına yarayacak araçları da ortadan kaldırmıştır.[1]

1.1. Giriş: Neden Felsefe?

21. Yüzyıla girerken insanların yeryüzü tarihinde eşi görülmemiş çevre sorunlarıyla karşılaşmakta olduklarını ra-

[1] Meksika Körfezi'ndeki hypoxia sorunu için kullanılan kaynaklar arasında şunlar var: National Ocean Service, National Oceanic and Atmosphetic Administration (http: www.nos.noaa.gov/products/pubshyox.html), The Council for Agricultural Science Technology (http: www.cast-science.org/hypo/hyponr.html) and the Lower Mississippi Conservation Committee, (http: www.lmrcc.org/Library/1297hypoia.html). Bkz. David Pimental, "Is Silent Spring Behind Us?" *Silent Spring Revisited* içinde, der. Gino Marco, Robert Hallingworth ve William Durham (American Chemical Society, Washington, D.C., s. 183.

hatlıkla söyleyebiliyoruz. Büyük ölçüde insan etkinlikleri nedeniyle yeryüzünde yaşam, altmış beş milyon yıl önce dinozorlar çağının sonundan beri en büyük kitlesel yok etme olayıyla karşı karşıya bulunuyor. Kimi tahminlere göre her gün yüzden fazla tür yok olmakta ve bu rakamın önümüzdeki birkaç on yıl içinde iki ya da üç katına çıkması beklenmektedir.[2] Yeryüzünde yaşamı sürdüren doğal kaynaklar -hava, su ve toprak- korkutucu ölçülerde kirlenmekte ve bozulmaktadır. İnsan nüfusu aşırı ölçülerde artmaktadır. 1999'da, dünya nüfusu 6 milyara ulaştı. 1804 yılında dünya nüfusu ilk kez 1 milyara ulaşmıştır. En son 1 milyarlık nüfus artışı ise 12 yılda gerçekleşmiştir. Nüfus artış hızı biraz yavaşlamaktadır. Kestirimler gösteriyor ki bundan sonraki 1 milyarlık artış 15 yılda gerçekleşecek. Doğal kaynakların sürekli olarak değer yitirmesi ve yok olması olasılığı da bu hızlı nüfus artışıyla birlikte artacaktır. Gelecek kuşakları etkileyecek olan zehirli atıklar dünyada giderek artmaktadır. Kimi nükleer atık türleri daha on binlerce yıl öldürücü olmayı sürdüreceklerdir. Yeryüzündeki boş alanlar, ormanlar, sulak alanlar, dağlar, çayırlar imara açılmakta, betonlaşmakta, kurutulmakta, yakılmakta ve yok olacak şekilde kullanılmaktadır. Ozon tabakasının geniş bölümlerinin tahrip edilmesi ve sera gazlarında küresel ısınmaya yol açabilecek önemli bir artışın olması insan etkinliklerinin yeryüzü gezegeninin havasını ve iklimini tehdit ettiğini göstermektedir.

Potansiyel olarak bu ölçüde tehlikeli bir gelecek ile karşı karşıya olan bizler önemli kararlar almak zorundayız. Fakat acaba doğru kararları nasıl vereceğiz? Az önce özetlediğimiz örnek olayların da gösterdiği gibi, bugünkü sorunlarımızdan birçoğu eski kuşakların iyi niyetle vermiş

---

[2] E. O. Wilson birçok yerde buna benzer tahminlere yer vermektedir. Örneğin bkz. "Threats to Biodiversity", *Scientific American* 261 (Eylül 1989), s. 108-116.

oldukları kararlann sonucudur. Gerçekte, o kararlardan çoğunun hem eski hem de bugünkü kuşaklar için çok yararlı sonuçları da olmuştur. Ama çok olumsuz sonuçlar da doğurmuşlardır. İyi niyetle alınan kararlarda olduğu gibi, aldığımız kararların da istenmeyen sonuçlar doğurmayacağından nasıl emin olabiliriz? Bu kararları vermeden önce, geçmişe bakarak eski deneyimleri karar sürecine yansıtmak akla uygun düşer.

Birçok açıdan, felsefi etik de budur. Etik, ne yapmamız, nasıl davranmamız, ne tür insanlar olmamız gerektiğini belirleyebilmek için geçmiş yaşantılarımızı bilinçli olarak bugüne yansıtmamızı gerekli kılar. Bu ders kitabında, bütün felsefe etiğinde olduğu gibi, çevre etiği iki düzeyde ele alınacak: Birincisi, ne yapmamız, nasıl yaşamamız gerektiği konusuna karar verilen pratik düzey; ikincisi de, nasıl karar verdiğimiz ve neye değer vereceğimiz *üstüne düşünmeyi* içeren daha soyut ve akademik bir düzey.

Bu kitapta kılavuz olarak felsefi etiğe dayanıldığı halde, başka kitaplarda sorunların yanıtı bilimde ve teknolojide aranmaktadır. Eğer güvenilir, ucuz ve etkili kimyasal böcek ilaçları üretebilirsek. Eğer daha işlevsel güneş panelleri geliştirip jeotermal enerji potansiyelinden, rüzgâr ve dalga enerjisinden yararlanmayı başarabilirsek. Eğer içten yanmalı motora almaşık olarak hidrojen yakıtlı hücre teknolojisi geliştirebilirsek. Eğer soğuk füzyona egemen olabilirsek. Eğer kirlenmeyi azaltmak üzere ekonomik özendiriciler oluşturabilirsek. Ve eğer dakik bir maliyet-yarar çözümlemesi geliştirebilirsek, doğal kaynakların doğru tahsis edilmesini başarabiliriz.

Bizim kültürümüzdeki pek çok kimse için, özellikle karar oluşturacak konumda olanlar için bilim ve teknoloji çevre sorunlarının çözümünde tek umuttur. Çünkü çevre sorunları çoğu kez ileri teknoloji gerektiren konulardır. So-

runların çözümünü ancak bu konularla ilgili teknik kişilerle birlikte aramak akla daha uygundur. Böcek ilaçlarının etkinliği ve güvenliği konusunu bizlere kimyacılardan daha iyi kim anlatabilir ki? Örneğin, Meksika Körfezi'ndeki hypoxia sorununa çözüm aramak için oluşturulan uzmanlar kurulunda, tarım ekonomisi, mühendislik, bilimsel tarım, hayvan ekolojisi, biyokimya, biyoloji, çevre araştırmaları, tatlısu bilimi, deniz bilimi, oşinografi ve toprak bilimi alanlarının uzmanları vardır.[3] Birçok kişi için, duyguların fazlasıyla rol oynadığı ve tartışmaların çok bol olduğu bir alanda bilim nesnel ve elle tutulur yanıtlar sağlayabildiği içindir ki çevre konularında yardımına başvurulabilecek doğal bir aday bilimdir. Bunun tek almaşığının tartışmalara ve anlaşmazlıklara karamsar bir biçimde teslimiyet olduğu görülmektedir.

Ne yazık ki böylesine "çok çabuk yanıtlar" alınabileceğine ilişkin iyimser bir umutla bilime başvurmak, kötümser bir tavır takınmaktan çok da farklı değildir. Çünkü her iki yaklaşım da kendi dünyaları hakkında karar verecek olan makamı kendi başına bırakan yurttaşlarla ilgilidir. Her ne kadar çabuk yanıt alabilmek amacıyla bilim ve teknolojiye dönmeye değerse de çevre sorunları, ne salt ne de daha çok bilim ve teknoloji sorunlarıdır. Çevre sorunları insan olarak neye değer verdiğimiz, ne tür yaratıklar olduğumuz, ne tür bir yaşam sürdüğümüz, doğadaki yerimizin ne olduğu, nasıl bir dünyada kendimizi geliştirebileceğimiz gibi temel birtakım soruların sorulmasını gerektirir. Meksika Körfezi'ndeki hypoxia sorununu ya da böcek ilaçları sorununu çözebilmek için bilime ve teknolojiye dönmek, bunları niçin yapmakta olduğumuzu düşündükten sonra yapılması gereken bir şeydir.

---

[3] Bkz. *The Council for Agricultural Science and Technology (CAST)*, http://www.cast.org

Çevre sorunları varmayı amaçladığımız hedeflerle ilgili çok önemli etik ve felsefe sorularının sorulmasına yol açmaktadır. Bilim ve teknolojinin, bize, olsa olsa bu amaçlara ulaşabilmek için kimi araçlar sağlaması olasıdır. Batı felsefesi bundan 2500 yıl önce Sokrates'in Atina toplumunu ve bireyin bu toplum içindeki rolünü sorgulamasıyla doğdu. Sokrates, "Küçük bir şeyle uğraşmıyoruz; uğraştığımız şey nasıl yaşamamız gerektiğidir" demiştir. Çevre sorunları, gübre ve böcek ilaçları kullanmak gibi görünüşte zararsız sorunlarla ilgili olsa da nasıl yaşamamız gerektiği konusunda felsefi birtakım soruların sorulmasına yol açmaktadır. Örneğin, acaba çevremizdeki türlü yaşam biçimlerinin korunması bakımından etik bir sorumluluğumuz var mıdır? Kimi canlı organizmaları böcek adıyla tanımlayıp bunları yok etmeye çalışmak yanlış değil midir? Bu tartışmanın neresinde bulunursak bulunalım felsefi varsayımlar yapmamız zorunludur. Yine, acaba kullanılmadan önce böcek ilaçlarının tehlikesiz olduğu kanıtlanmalı mıdır? Ya da bu külfet tehlikeyi haber verenlere mi düşmelidir? Bu sorunun yanıtlanması da etik ve siyaset felsefesi konularına girmektedir.

Etik ve felsefi sorunları dikkate almaksızın bilim ve teknolojiyle (hatta iktisat ve hukukla) yetinmek, çözdüğünden daha çok sorun yaratır. Çevreyle ilgili kararların alınmasını bilim ve teknoloji "uzmanları"na bırakmak, bu kararların nesnel ve değer yargılarından uzak olacağı anlamına gelmez; yalnızca bu konudaki kararın dayandığı değerlerin ve felsefi varsayımların, o uzmanların savundukları değerler ve varsayımlar olduğunu anlatır.

Bu ders kitabı, sağlıklı ve adaletli bir çevre politikasının yaratılmasına felsefenin nasıl katkıda bulunabileceğini gösteren yöntemleri anlatıyor. Bu metnin odaklandığı asıl nokta, çevre sorunlarından doğan etik sonuçlardır. Bu sorunlar nasıl yaşamamız gerektiğine ilişkin temel etik soru-

ların sorulmasına yol açmakla kalmıyor, başka felsefi soruların sorulmasını da gerektiriyor. Etik, felsefenin değerlerle ilgili temel sorunlarını ele alan bir dalıdır. İleride de göreceğimiz gibi, çevre sorunlarının tam bir çözümlemesini yapmak, aynı zamanda, felsefenin başka dallarını ilgilendiren başka birçok soruya daha yanıt aramayı zorunlu kılar. Çevrenin sağladığı yararlarla çevrede yaratılan tehlikelerin tahsisi ve dağılımı gibi konular önemli toplumsal adalet ve siyaset felsefesi sorularının sorulması sonucunu doğurmaktadır. Gelecek kuşaklar, hayvanlar ve diğer canlı türlerle ilgili konular, türler ve ekosistemler gibi soyut birimlerin niteliği önemli epistemoloji ve metafizik sorularının sorulmasına yol açmaktadır.

Bu kitabın dayandığı temel varsayım, çevre politikasının bilimsel laboratuvarlarda, şirketlerin yönetim kurullarında ya da hükümetlerin bürokratik yapıları içinde değil, siyasal ortamlarda belirlenmesi gerektiğidir. Bu nedenle, bu kitabın bir amacı da yurttaşın çok önemli olan bu kamu siyasaları alanında tam katılımcı duruma gelmesine yardımcı olmaktır. Bu tartışmaların gerektirdiği felsefi konularda bilgi sahibi olmak, bu yönde atılacak ilk önemli adımdır.

1.2. Bilim ve Etik

Rachel Carson'un yazılarında da belirtildiği gibi, çevre sorunlarını kimi uzmanlık dallarından çözüm bekleyen salt teknik sorunlar olarak ele aldığımızda risk yüklenmiş oluruz. Bu, kısmen çevre sorunlarının boyutlarının herhangi bir bilim dalına özgü sınırlar içine ender olarak sığdırılabilmesindendir. Örneğin, böcek ilaçlarının yol açtığı kirlenme, tarımı, biyolojinin türlü dallarını, kimyayı, hekimliği, ekonomiyi, siyaset bilimini ve hukuku ilgilendirir. Okyanus hypoxia'sı da eşit bir biçimde farklı disiplin

gruplarını ilgilendirmektedir. Ama bunun gibi değerlerle ilgili sorunlar yaratmayan bir çevre sorunu bulmak da olanaksızdır. Ciddi bir çevre sorununa çarçabuk teknik bir çözüm bulabilme umudu, karşılaşılan sorunun yalnızca dar ve sınırlı bir biçimde anlaşılmasına olanak verir. Carson'un *Sessiz Bahar*'ı işte bu yaklaşımın tehlikelerini gösteriyor. Bu örneklerde görüldüğü gibi, teknolojik ve bilimsel "çözümler" çözebildiklerinden çok daha fazla yeni sorunlar yaratmıştır.

Fakat bilime ve teknolojiye aşırı derecede güvenin tehlikesi bu basit teknolojik karmaşıklığın da ötesine geçmektedir. Çoğunun sandığının tersine, bilim değerlerden bağımsız değildir. Kültürümüzde bilgi ve gerçek konularında bilimi en son otorite sayan köklü bir inanç vardır. Bu, o ölçüde derin ve sorgulanmamış bir konudur ki neredeyse bir kültür efsanesi boyutları kazanmıştır. Bu bilimsel nesnellik efsanesine göre, bilim doğrulamadığı sürece inançlarımızın salt kişisel, öznel, keyfi ve yanlı düşüncelerden ötede bir değeri yoktur. Bu noktanın çok abartılmaması önemli ise de (çünkü bilimin, çevre sorunlarını anlamakta ve çözmekte bize yardımcı olabilecek çok büyük bir gizilgücü vardır) bilim, pek çoğunun sandığı gibi nesnel değerlerden tümüyle arınmış değildir.

Örneğin, birçok çevre tartışmasında ekonomi başat bir rol oynar. Çevreyle ilgili bellibaşlı kamusal politika kararlarının verilmesinde ekonominin güvenilebilecek başlıca araç olduğunu belirtmek yanlış olmaz. Bu güvenin mantığı, ekonomi adı verilen toplumsal bilimin toplumsal maliyetlerle yararların çözümlenmesinde nesnel bir yöntem oluşturmasıdır. Bununla birlikte, bu kitabın Üçüncü Bölüm'ünde, ekonominin çevre politikasındaki rolüne ilişkin derinlemesine bir çözümleme yer almakta ve değer yargılarından bağımsız bir bilim dalı olduğu varsayılan ekonominin büyük ölçüde değer yüklü olduğu gösterilmektedir.

O bölümde ekonominin yarar, mutluluk, maliyet ve özçıkar gibi kavramlarının felsefede ve etikte tartışmalı varsayımlar yapmayı gerektirdiği görülecektir.

Bilimsel nesnellik sorununu tüm boyutlarıyla tartışmanın yeri burası değil. Bununla birlikte, çevre sorunlarının çözümü için bilim ve teknolojiden yardım sağlamaya karar verdiğimizde, bizi duraksamaya yönelten birkaç nokta vardır. Bilim, kimi durumlarda ayrıntılı, dikkatli, kesin ve belgelenmiş bir bilgiye yaklaşım biçiminden başka bir şey değildir. Bilim, bilimle uğraşanların varsayımlarının sayısını azaltmalarını, yanlılığa son vermelerini, vardıkları sonuçların doğruluğunu irdelemelerini ve bu sonuçları eldeki bulgularla sınırlandırmalarını ister. Bu anlamda bilimsel yöntemin yansız, doğru ve ussal bir sonucu güvence altına alan gerçek bir "etiği" vardır. Bilim pratiği bu etiğe uygun düştüğü ölçüde, sonuçlarının ussallığına güvenebiliriz.

Bununla birlikte, bu yöntemin bilimsel pratiği etkileyen gizli varsayımları da bulunabilir. Örneğin, Dokuzuncu Bölüm'de çağdaş bilime fizikten aktarılan modellerin egemen olduğu görüşünü değerlendireceğiz. Bu görüşe göre, belli bir şeyi (örneğin bir özdeksel nesneyi) en iyi biçimde o nesneyi en basit öğelerine (atomlar, elektronlar gibi) indirgeyerek ve bu öğeler üzerinde etkili olan güçleri (örneğin yerçekimi ve elektromanyetik etki) inceleyerek anlayabiliriz. Fakat eleştirilere göre, bu yaklaşım başka bilim dallarının gereklerine uymaz. Ekonomi, toplumbilim ve siyaset bilimi gibi toplumsal bilimler, "toplumu" salt mekanik olarak özçıkar güçlerinin etkisindeki bireylerin toplamına indirgemeleri durumunda gerçeği saptırmış olabilirler.[4] Bizim açımızdan daha da anlamlı olan, kimi biyologların, fizikteki modelin ekosistemlerin incelenmesinde

[4] Jane Mansbridge, *Beyond Self-Interest* (University of Chicago, Chicago, 1990), bu konudaki denemelerin yararlı bir toplamıdır.

yanıltıcı olduğuna inanmalarıdır, indirgemeci eğilim, bir ekosistemin içindeki karmaşık ilişkileri hesaba katmaz ya da saptırır. İndirgemecilik, ağaçlar yüzünden ormanların görülmesine engel olur.

Bunun gibi, mekanik açıklamalarda direnmek ekolojik ilişkileri anlamamızı da önler. Örneğin, hayvanların davranışlarını anlamamızı ilgilendiren tartışmalar kimi zaman mekanik terimlerle ifade edilir. Hayvanların davranışını *ya* çevre koşulları belirler *ya da* bu davranışlar genetik izlenceyle denetlenir. Hangisi olursa olsun, bununla ilgili açıklama değişmez, belirlenimci (determinist), mekanik "doğa yasaları" olarak ifade edilir. Burada da birçok biyolog için bu türlü bir açıklama, hayvan davranışının saptırılmış ve basite indirgenmiş bir biçimini anlatır. En basit canlı bile, kendisinin ve yavrularının çevresinden etkilendiği kadar, kendi çevresini de değiştirebilecek durumdadır.

Biyolojik ve çevreyle ilgili değişiklikler, belirlenimci yasalara göre, gelişigüzel olasılıklarla gerçekleşir gibidir.[5] Buna uygun olarak, mekanik bir hayvan davranışı modeline dayandırılan yaban yaşamı yönetim politikasının farklı sonuçlar doğurması kaçınılmaz olur. Değişmeden çok sürekliliği esas alan bir politikanın önerileri kuralı oluşturur. Demek ki bilimin, kendisini yansızlık ve nesnellik değerlerine bağlamış olmasına karşın, bilimin pratiği sanıldığı gibi her zaman öyle yansız bir yöntem olmayabilir.

Bilim, kimi zaman da bir yol ve yöntem olarak değil, fakat birtakım bilgilerin ve verilerin toplamı olarak anlaşılır. Kuşkusuz, olgular nesneldir ve eğer bilim olguları ortaya çıkarabilirse, bilimsel bilgi nesnel olmalıdır. Bilimsel nesnellik efsanesinin bize inandırdığı da budur. Çevre sorunlarının üstesinden gelebilmek için salt bilimsel verilere

[5] Bilimin ekolojik açıdan mekanik bir eleştirisi için bkz. Daniel Botkin, *Discordant Harmonies* (Oxford University Press, New York, 1990).

dayanacak olursak, ne kadar rahat olabiliriz? Olguların dikkatli, sistemli ve geçerliği kanıtlanmış bir yöntemle saptanmış olduğu varsayılsa bile, olguların ender olarak tüm öyküyü bize bildirdiğinden emin olmalıyız. Çok iyi kanıtlanmış bilimsel olgulara dayanılması, eğer gerekli tam açıklamayı sağlamıyorsa o bilgiler bizim için riskli olabilir. Belki de tüm olguyu kavramanın önündeki en büyük engel, bilimin yanıt bulmadaki güçsüzlüğü değil, soru sormadaki yetersizliğidir. Çevre sorunlarını çözmeye yardımcı olacak bilimsel yanıtlara dayanmadan önce, bilim adamlarının hangi soruları sorduklarını ve sordukları soruların çoğu kez bilim adamlarının dışındaki etmenlerce belirlendiğini hatırda tutmak gerekir.

Örneğin, benim yaşadığım kentteki siyaset önderleri önemli bir sulak alanın ve nadir, çevre açısından duyarlı bir meşe ormanının içinden dört şeritli bir otoyol geçirme önerisiyle karşı karşıya kaldılar. Önerinin ayrıntılarını tartışmadan önce, belediye meclisi, kentin mühendisinin bir inceleme yapmasını ve bir öneride bulunmasını kararlaştırdı. Mühendis yolun yapılması önerisiyle geldi. Çünkü veriler yola gereksinme olduğunu gösteriyordu. Bu durumda, halk ne yapmamız *gerektiği* konusunda bilimsel bir incelemenin ortaya koyduğu *verilere* dayanan bir öneriyle karşı karşıya bulunuyordu. Acaba bu sonuca götüren "veriler" nelerdi? Mühendis, nüfus artış kestirimlerini, barınma yoğunluğunu, trafik sayımlarını ve inşaat maliyetlerini yansıtan grafikler ve sayılarla dolu bir rapor hazırlamıştı. Mühendis çevreye ve yöreye ilişkin kaygılara raporda yer vermiş olmadığını, çünkü bunların bilimsel ve nesnel olarak ölçülmelerine olanak bulunmadığını kabul ediyordu.

Böyle bir durumda ne olacağını düşünün. Toplum, birkaç kaygı doğuran bir kararla karşı karşıyaydı. Bu ilgi konularından bir kısmının ölçülmesi ve bilimsel olarak

sayısallaştırılması olanaklı olmakla birlikte, bir kısmı değildi. Bu durumda, karar vericilerin önünde iki yol vardı. Bilimsel olarak ölçülemeyen ilgi alanlarını bir yana bırakıp yalnızca "bilimsel olgulara" dayanmak ya da bilimi karar vermede elverişli bir hareket noktası olarak yadsımak. Çok rastlanan bu durumda, kamu görevlileri hemen hemen her zaman bilimin sesine kulak verirler.

Uluslararası üne sahip bir enerji uzmanı olan Amory Lovins, bize "alacağınız yanıt sorduğunuz soruya bağlıdır" diyerek aynı noktayı anımsatmaktadır.[6] Lovins bu noktayı geliştirmek için enerji politikası alanından bir örnek veriyor. Enerji sorunumuzu bir sunu (arz) sorunu olarak tanımlarsak, enerji sıkıntısıyla karşılaşacağımız ve yeni kaynaklara gereksinmemiz olduğu sonucuna varabiliriz. Bilim, kaynakların tükenmesi olgularını kanıtlayabilir; bilinen kömür, petrol, uranyum rezervlerini hesaplayabilir; türlü enerji kaynaklarının teknolojik üstünlükleri arasında karşılaştırmalar yapabilir; kömürle, petrolle ve nükleer enerjiyle çalışan enerji santrallerinin maliyet ve ekonomik yararlarına ilişkin kestirimlerde vs. bulunabilir. Böylece türlü enerji üretim almaşıkları hakkında pek çok anlamlı veriler elde edebileceğimizi bekleyebiliriz. Aynı zamanda, bu veriler karşısında belli bir seçeneğin (örneğin, besleyici nükleer enerji reaktörleri) en ussal tercih olarak ortaya çıkacağını bekleyebiliriz. Bu kararın, bilimin nesnel ve yansız olgularına dayandığını haklı olarak söyleyebiliriz.

Ama eğer enerji sorunumuzu bir istem sorunu olarak tanımlarsak, o zaman yanıtlarımız da farklı olur. Sorun bu biçimde tanımlandığında, enerji kullanımı, enerji kaynakları ile enerji kullanımının birbiriyle nasıl bütünleştiği, enerji verimliliği, elverişli teknolojiler vs. konularla ilgili

---

[6] Amory Lovins, "Technology is the Answer (But What Was the Question?)", G. Tyler Miller, *Environmental Science* içinde, 3. baskı (Wadsworth, Belmont, Calif., 1991), s. 56-57.

sorular sormaya başlarız. Bu soruları soran bir bilim adamı evlerin ısıtılması, yalıtılması, elektrik motorlarının verimliliği, aydınlatma, araç ve gereçler, yakıt sakınımı sağlayan otomobiller ya da kitlesel ulaşım, güneş enerjisi vb. ile ilgili soruları büyük bir olasılıkla sormayı yeğleyecektir. Açıktır ki bilgi üretici soruların sağladığı bilgiler kadar, olgusal ve nesnel olan bu soruların sağladığı bilgiler de farklı enerji politikaları oluşturulmasını gerektirebilir. Bu olgular pekâlâ evlerin elektrikle ısıtılmasının, o elektriğin kaynağı temiz ve verimli olsa da almaşık kaynaklara kıyasla ussal olmadığını gösterebilir.

Böylece, bilimsel bakış açısından her ikisi de aynı ölçüde geçerli ve nesnel olan iki tür olgunun, bizi tümüyle farklı politika önerilerinde bulunmaya yönelttiği bir durumla karşı karşıya kalmış oluruz. Verilerden bir bölümü yeni enerji santralleri kurulmasını desteklerken, bir başka bölümü ise uygun teknolojiler kullanılması noktası üzerinde daha çok durulmasını destekler niteliktedir. Böyle bir senaryoda, salt bilimsel veriler hangi yolu tutmamız gerektiği konusunda bize hiçbir şey anlatmaz.

İlerideki bölümlerde veriler ile değerler arasında yolumuzu belirlerken karşılaşacağımız daha genel nitelikteki güçlükleri inceleyeceğiz. Felsefeciler uzun zamandır yeryüzüyle ilgili betimlemelerin, yalnız başına, bizleri yeryüzünün nasıl olması gerektiği konusunda özel sonuçlara varmaya yönelmediğini kabul etmişlerdir. Salt verilerin sunulması ile değerlerin sunulması arasındaki boşluğun tanınması, bu noktada bilime ve teknolojiye aşırı ölçüde bel bağlama konusunda dikkatli olmak için yeterlidir. Çevrebilimcilerin sordukları soruların belirlenmesinde özellikle dikkatli olma gereksinmesi vardır. Eğer sorular sınırlı ise yanıtlar da sınırlı olacak ve toplumun bu yanıtlara dayanarak benimsediği politika önerileri de sınırlı, yetersiz kalacaktır.

Peki, bilim adamları sorularını nereden alıyorlar? Sanıldığı ölçüde alaycı olmayan bir yanıt, bilimsel soruların büyük ölçüde bilimsel araştırmalara mali destek sağlayan kişilerce oluşturulduğudur. Çağdaş bilimsel araştırmalar pahalı çabalardır. Bunları, genel olarak hükümetler ve sanayi destekler. Mali yönden desteklenen projeler, hükümetin ve sanayinin sorduklarına yanıt veren projelerdir. Örneğin, kimya sanayiinde çalışan bilim adamlarının dayanıklı böcek türlerine karşı yeni ve doğal olarak daha pahalı kimyasal böcek ilaçlarının kullanılmasını tavsiye etmeleri bizi şaşırtmamalıdır. Bu koşullar altında yürütülen bilimsel araştırmalar, her zaman hükümetin ve sanayinin istediği yanıtları vermeyebilir; ama çok radikal ölçülerde farklı yanıtlar vermesi olasılığı da ciddi ölçüde sınırlıdır. Lovins'in enerji örneğiyle sürdürürsek, nükleer enerji hakkında bildiklerimizin çoğu ABD hükümetinin desteklediği araştırmaların sonucunda elde edilmiştir. Özel olarak Savunma Bakanlığı nükleer silahları geliştirmek amacıyla milyarlarca dolar harcamıştır. Gerçekten, standart bir nükleer santral tasarımı denizaltıları çalıştıran nükleer reaktörün değişik bir biçimidir. Böylece nükleer enerjiye ilişkin bilgimizin tümüyle başka bir bağlamda alınan siyasal kararlarla doğrudan doğruya ilgili olduğu görülmektedir. (Kimyasal böcek ilaçları hakkındaki bilgilerimiz de böyledir. Bu araştırmaların çoğu iki dünya savaşı içinde kimyasal silahlarla ilgili araştırmalar sırasında başlamıştır.)

Bununla, bu bilgilerin olabileceğinden daha az ussal ya da daha geçerli olduğunu söylemek istemiyoruz. Bununla birlikte, çevreyle ilgili olarak aldığımız kararların, sahip olduğumuz bilgiye ve teknolojiye ve aynı zamanda bilim adamlarının sordukları soruların türlerine bağlı olduğunu kabul etmek zorundayız. Örneğin, son altmış yılda nükleer enerji için harcanan paranın güneş enerjisi araştırmaları için harcanmış olması durumunda, güneş enerji-

si hakkında ne kadar teknolojiye ve bilgiye sahip olabileceğimizi bir düşünün.

Hiçbir şey olmasa bile, düşünce dürüstlüğü, bilim adamlarının uzmanlığının abartılmamasını gerektirir. Bilim nesnellik ve yansızlık istiyor diye bütün bilimsel kullanımların nesnel ve değerlerden arındırılmış olduğu yanılgısına düşmemeliyiz. Bilimsel çalışmalar yansız ve nesnel yöntemlere dayansa, bulguları ussal ve gerçek olsa bile, bilimsel bilgileri pratikte *kullanma* biçimimiz öyle olmayabilir. Çoğu çevre sorunlarının teknik konularla ilgili olmasına bakarak bunların aynı zamanda etik sorular sorulmasına yol açmadıklarını sanma yanılgısına düşmemeliyiz. Kimi zaman bilimi de saran nesnellik efsanesi bu noktaları görmeyi engelleyebilir. Göreceğimiz gibi, çevre felsefesinin işlevlerinden biri almaşık çevre politikalarının dayandığı gizli değerleri açığa çıkarmaktır. Bu, kimi zaman bilim ve teknolojide saklı olan değer varsayımlarını incelemek zorunda bırakır bizi.

Bununla birlikte, bir soyut etik kuramının çevre tartışmalarına çözüm getirebileceğini düşünmek de yanlış olur. Soyut, bilime, teknolojiye ve öteki ilgili dallara dayanmayan etik ve felsefi çözümlemenin çevre sorunlarının çözümüne büyük katkısı olmayacaktır. Çabuk yanıtlar alabilmek için felsefi etiğe başvurmak bilime aşırı derecede bel bağlamak kadar dar görüşlü bir yaklaşımdır.

Dünyamızı nasıl anladığımızı ve dolayısıyla neyi nasıl değerlendireceğimizi, bu dünya hakkında bilimin bize ne söylemekte olduğu biçimlendirir. Karşı karşıya bulunduğumuz çevre sorunlarının çözümünde anlamlı bir ilerleme sağlamak istediğimiz takdirde, tek ciddi seçenek bilim ile etiğin her ikisinin de gerekli olduğunu kabul etmektir. Eski bir felsefi atasözü söylemek istediğimizi çok iyi anlatır: "Etiği olmayan bilim kördür; bilimsiz etik ise boştur." Bu kitapta felsefecilerin böyle bir çevre bilimi ve çevre po-

litikası görüşünü gerçekleştirmenin çeşitli yolları gözden geçirilmektedir.

1.3. Çevre Etiği Nedir?

Genel olarak çevre etiği, insanlar ile doğal çevreleri arasındaki ahlaki ilişkilerin sistemli olarak incelenmesidir. Çevre etiği, ahlak kurallarının insanların doğal dünya karşısındaki davranışlarını yönettiğini ve yönetmesi gerektiğini varsayar. O halde, bir çevre etiği kuramı bu kuralların neler olduğunu, insanların kimlere ve nelere karşı sorumlulukları bulunduğunu açıklamak ve bu sorumlulukların neden haklı olduğunu göstermek zorundadır.

Bu sorulara farklı çevre etiği yaklaşımları değişik yanıtlar verir. Bu yanıtlardan kimilerini kısaca gözden geçirmek bu kitabın genel çerçevesini oluşturmaktadır. Kimi felsefeciler doğal çevreye karşı sorumluluklarımızın dolaylı olduğunu, örneğin kaynakları korumak sorumluluğunun, en iyi biçimde başka insanlara borçlu olduğumuz ödevlerimizle bağlantılı olarak anlaşılabileceğini savunurlar. *"İnsanmerkezli etik"* (Antroposantrik), yalnızca insanın ahlaki bir değere sahip olduğunu öne sürer. Buna göre, her ne kadar doğal dünyaya karşı sorumluluklarımız olduğu söylenirse de doğal dünyaya *karşı* doğrudan bir sorumluluğumuz yoktur.

Çevrecilik akımının ilk on yıllarında insanmerkezli etik yaklaşımı yüzünden hava ve su kirlenmesi, zehirli atıklar ve böcek ilaçlarının kötü kullanılması gibi birçok tartışma ortaya çıktı. Böcek ilaçlarıyla kirletilen besin maddeleri ve kirlenmiş içme suyu insanın gönenci için doğrudan bir tehlike oluşturmaktadır. İnsanmerkezli çevre etiği standart etik ilkelerinin yeni toplumsal sorunlara uygulanmasını gerektirmektedir. Üçüncü Bölüm'de bu yaklaşımın kimi örnekleri verilmektedir.

İnsanmerkezli etiğin bir uzantısı, gelecek kuşakları ahlaki sorumluluklarımızın konusu yapmamız durumunda ortaya çıkar. Bu yaklaşımın insanmerkezli olmasının nedeni, ahlaki açıdan salt insanları ilgi alanına alması, ama sorumluluklarımızı *(henüz)* doğmuş olmayanları kapsayacak biçimde genişletmesidir. Bu genişletme, yalnızca etiği değil, aynı zamanda epistemoloji ve metafiziği de ilgilendiren sorular sormamızı gerektirir. Başkalarına karşı sorumluluklarım hakkında soru sormak elbette anlamlıdır, ama acaba hayatta olmayan ve hiçbir zaman da olmayacak olan kimselere karşı bir sorumluluk taşımam anlamlı olur mu? Örneğin, 100.000 yılında hayatta kalacak insanlara karşı bugün yaşamakta olanların bir sorumluluğu yoksa, nükleer atıkları depolama yöntemimizi değiştirmek gereksinmesini neden duyalım? İlk çevreci akımların vurguladıkları kaynak sakınımı ve nükleer atıkların giderilmesi gibi türlü sorunlara bu etik bakış açısından yaklaşılmıştır. Dördüncü Bölüm'de gelecek kuşaklara karşı sorumluluklarımıza ilişkin türlü felsefi ve etik sorunlar ele alınmaktadır.

Başka felsefeciler insanların dışında kalan doğal nesneler karşısında da doğrudan bir ahlaki sorumluluğumuz olduğunu savunmuşlardır. İnsanmerkezli olmayan etik, hayvanlar ve bitkiler gibi öteki doğal nesnelere de ahlaki bir statü tanır. Bu yaklaşım, genel olarak standart etik kurallarının gözden geçirilmesini ve daha da genişletilmesini gerektirir. Hayvanların etik olarak ele alınmalarına ilişkin tartışmalar ve birçok bitki ve hayvan türünün yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bulunması da insanmerkezli olmayan etiğin en çok bilinen sorunlarındandır. Beşinci ve Altıncı Bölümlerde insanmerkezli olmayan değişik etik sistemleri ele alınmaktadır. Çevre etiğindeki bir başka gelişme de ilgimizin tekil canlılardan (örneğin benekli baykuşlar ya da kızılağaçlar gibi) türler, nüfuslar, ekosistemler gibi topluluklara ya da "bütünlere" doğru kayması-

dır. Bütüncül etik, bütünü oluşturan bireylerden çok (ya da onlara ek olarak) birey topluluklarına (ya da aralarındaki ilişkilere) karşı bir sorumluluğumuz olduğunu kabul eder. Örneğin, bütüncül bir çevre etiği, belli bir türdeki nüfusun tükenmesi tehlikesi söz konusu olmadığı sürece, seçilmiş belli hayvanların avlanmasına izin verebilir. Ekoloji biliminden büyük ölçüde etkilenmiş olan bütüncüllük, bireysel etikten daha ciddi felsefi sorunları olan bir yaklaşımdır. Örneğin, ancak canlıların acı duyabileceği, bilinçli olabileceği yolundaki alışılagelmiş statü ölçütleri, bireylere daha kolay, ama bireylerin oluşturduğu topluluklara daha zor uygulanabilmektedir. Sekizinci-On Birinci Bölümler bütüncül ve insanmerkezli olmayan etiğin sunulmasına, en yeni çevre felsefecilerinin bu konuya nasıl baktıklarına ayrılmıştır. Genel olarak, bu çevre etiklerinin gelişmesi ve gerekçeleri savunucularının epistemoloji, metafizik ve siyaset felsefesi alanlarına doğru kaymalarını gerektirmektedir. İlerideki bölümlerde bu genel çevre felsefelerine bir giriş sağlanmaktadır.

Bu tartışmaya son vermeden yapacağımız son bir uyarı daha var. Birçok felsefecinin, etiğin de bilim ve teknoloji gibi, kimi genel nitelikteki pratik rehberlik işlevi olduğunu düşündüklerini söylemek yanlış olmaz. Birçok kişi, etiğin rolünün, özel durumlara uygulanabilecek olan ve kendilerinden uygulamayla ilgili özgül sonuçlar çıkarabileceğimiz bir genel ilke ya da kuram sağlamak olduğuna inanır. Bu nedenle, örneğin bir etik ilke bizi toplumun mutluluğunu en çoğa çıkaracak biçimde davranmaya yöneltebilir. Dolayısıyla, etik davranış, A ve B gibi iki eylemden hangisinin gerçekte toplam mutluluğu en çoğa çıkarabileceğini belirlemekle ilgilidir. Bunu yapınca, etik yönden sorumlu olan davranışı seçmiş oluruz. Bu yönden bakıldığında, etiğin de bilim gibi nesnel ve doğru sonuçlar verebileceği anlaşılır. Ama acele etmemeliyiz. Çevre de

dahil olmak üzere her türlü etik sorun, ender olarak böylesine doğru kararların verilmesine elverişlidir. Dünya, bizim olmasını istediğimiz kadar basit değildir. Bu kitapta etik açıdan doğru olan yanıtların bir listesi yer almıyor. Bu yaklaşım umuyorum ki doğal çevreyi ilgilendiren birçok etik ve felsefi sorun hakkında daha dikkatli ve sistemli olarak düşünmenize yardımcı olur.

1.4. Özet ve Sonuçlar

Bu kitapta, öykü içinde bir öykü anlatılıyor. Asıl amaç felsefecilerin çevre tartışmalarına yapmakta oldukları büyük çaptaki katkıların gözden geçirilmesidir. Bunlar, çevre bilimleriyle uğraşanlara ve karar vericilere sunulmakta olan felsefi "vizyonlar"dır. Ama öykünün içinde felsefi etiğin, çağımızdaki çevre ve ekoloji bunalımının etkileriyle nasıl karşılaştığına ve konularının genişlediğine ilişkin bir betimleme de vardır. Birçok felsefeci için geleneksel felsefe kuramları çevre sorunlarının çözümünde yetersiz kalmıştır. Dolayısıyla bu kitap, bir sürekli zihinsel etkinlik olarak bizi felsefi etikle tanıştırmaktadır. Bu sayede kitabın okurları edilgin seyirciler değil, fakat etkin katılımcılar olmaya özendirilmiş olacaklardır.

Tartışma Soruları

1. Kimyasal böcek ilaçlarının güvenilir olup olmadığını değerlendirirken, kabul edilebilir risk düzeylerini kim belirlemelidir? "Risk" bilimsel bir olgu mudur, yoksa bir değer yargısı konusu mudur? Bir konuyu değer yargısı konusu yapan nedir?

2. Meksika Körfezi'ndeki hypoxia bölgesi gibi sorunların nasıl ele alınacağına karar verirken, kimi gruplar ve kişiler (o yörede yaşayanlar ya da balıkçılık sektöründe

çalışan yerel emekçiler) başka grup ve kişilerden daha çok yetki sahibi olmalı mıdırlar?

3. *Doğal* ve *doğa* sözcüklerinin çok değişik kullanım biçimlerinden bilebildiğiniz kadarını belirtin. Bunlardan hangileri değer yüklü sözcüklerdir? "Doğal" olan her şey aynı zamanda "iyi" midir? "İnsan doğası" hakkındaki düşünceniz nedir? İnsani varlıklarda doğal olmayan nedir? "Doğal" gübre ile "doğal olmayanlar" arasındaki fark nedir? "Doğal" böcek ilacı diye bir şey var mıdır?

4. İyi bilim ile kötü bilim arasında bir fark var mıdır? Çoğu kez bilimin değer yargılarından arınmış olduğunu duyarız. Bu, doğru mudur? İyi bilimin uygulanmasına ilişkin değerler düşünebilir misiniz?

5. Etik konulardaki usavurma, bilimsel konulardaki usavurmadan nasıl ayrılır? Bilim adamları bilimdeki tartışmalı savları nasıl değerlendirirler? Biz tartışmalı etik savlarını nasıl değerlendiririz?

6. Bir inancı ya da anlatımı nesnel kılan nedir? Bunu özne içinde ya da inançlarla karşılaştırın. Örneğin, bir ağaç hakkında hangi açıklamalar nesneldir, hangileri özneldir?

Ek Okuma

Son yıllarda çevre etiği konusunda pek çok disiplinle ilgili yapıtlar, dev kitaplar ve denemeler arttı. *Environmental Ethics* adlı dergi bu kitapta gözden geçirilen tartışmaları izleyebilmek için hâlâ en iyi kaynak olarak görünüyor.

G. Tyler Miller, *Environmental Science*, 5. baskı (Wadsworth, Belmont, Calif., 1994), ilgili tüm bilimsel konular için ulaşabilecek bir giriştir.

Bu kitabın yayımlanmasından sonra çevre etiği konusunda birkaç antoloji çıktı. Bunlar arasında en iyileri Susan Armstrong ve Richard Botzler'ın *Environmental*

Ethics: Divergence & Convergence (McGraw-Hill, New York, 1993); Louis Pojman, *Environmental Ethics* (Jones ve Bartlett, Boston, 1994); James Sterba, *Earth Ethics* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1995); Donald VanDeVeer ve Christine Pierce, *The Environmental Ethics and Policy Book* (Wadsworth, Belmont, Calif., 1994); ve Michael Zimmerman, *Environmental Philosophy* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1993) ve J. R. Des Jardins, *Environmental Ethics: Concepts, Policy, Theory* (Mayfield, Mountain View, CA., 1999) adlı yapıtlardır.

Uluslararası Çevre Etiği Derneği (ISSE), düzenli bir bülten yayımlayarak çevre etiğiyle ilgilenenlere yayınlar, toplantılar ve etkinlikler hakkında bilgiler sunmaktadır. Holmes Rolston, Colorado Devlet Üniversitesi'nde adı geçen derneğin web sitesi yoluyla ulaşabilecek *<http://www.cep.unt.edu/ISSE.html> The Master Bibliography in Environmental Ethics*'i hazırlamıştır. Bu sitenin başka çevre kaynakları ile pek çok bağlantıları vardır ve Kuzey Texas Üniversitesi'nde, Çevre Felsefeleri Merkezi'nde sürdürülmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

Etik Kuramı ve Çevre



TARTIŞMA

TEHLİKE ALTINDAKİ TÜRLER NEDEN KORUNMALI?

Amerika Birleşik Devletleri'nde en önemli çevre mevzuatının çoğu 1970'li yıllarda çıkarılmıştır. 1970 tarihli (1977'de değiştirilen ve yenilenen) Temiz Hava Yasası, 1972 tarihli (1977'de Temiz Su Yasası olarak değiştirilen ve yenilenen) Federal Su Kirliliği Yasası ve 1973 tarihli Tehlikeye Açık Türler Yasası çevre sorunlarını çözebilmek amacıyla varılan bir ulusal uzlaşmanın parçasıydı. Yasalardan her birini Demokrat Parti ağırlıklı bir Kongre kabul etmiş ve bir Cumhuriyetçi başkan da imzalayarak yasalaştırmıştır.

Bu yasaların hepsinde çevre konularında ortak bir yaklaşım vardır. Çoğunlukla bu mevzuat çıkarılmadan önce

yalnızca kirlenmeden zarar görmüş olduklarını kanıtlayabilen kişiler hava ve su kirlenmesi karşısında tavır alabiliyorlardı. Bu politika, yükü zarara uğramış olan bireyin sırtına koyuyor ve olsa olsa olayın ardından zararın giderilmesine olanak veriyordu. Zararın karşılanması tehdidinin sağladığı özendirici etki dışında, ABD politikası ilk planda kirlenmenin önlenmesi için fazla bir başarı sağlamış değildir. Çünkü tehlike karşısında bulunan türler iyi bir statüye sahip olmadıklarından, bu politika bitki ve hayvan yaşamına verilen zararların önlenmesinde daha da az başarılı oldu.

1970'lerde çıkarılan her yasa, yükü etkin bir biçimde zarar görme tehdidi altında bulunanlardan, zarar verme durumunda bulunanlara kaydıran ölçünler (standartlar) getirmiştir. Yürütme erki, kirlenme olgusunun ortaya çıktıktan sonra giderilmesinden çok, kirlenme henüz oluşmadan ve türler yok olmadan önce bunların doğmasını önlemeye çalışmak amacıyla düzenleyici ölçünler geliştirmiştir. Bu yasaların ahlaki bir en alt düzeyi belirlediğini düşünebiliriz. Özel, resmi ve ticari etkinliklere ancak bu en küçük ölçünlere uyulmak koşuluyla izin verilir.

Son yıllarda çevreyle ilgili düzenlemelerin çok ileri götürüldüğüne ilişkin eleştiriler yapılmıştır. Eleştiriler iki noktada toplanmıştır: Çevre mevzuatı, düzenlemenin ekonomik maliyeti de dahil tüm sonuçlarını dikkate almamaktadır ve bu mevzuat özel mülkiyet sahiplerinin haklarını ihlal etmektedir.

Eleştirmenler, çevre mevzuatının bireyler ve sanayi için pahalı sonuçlar doğurduğunu öne sürmektedirler. Düzenlemeler, pahalı kirlilik denetimi teknolojisinin kullanılmasını gerekli kılıyor, ekonomik gelişmeyi olumsuz etkiliyor, toprak kullanımını denetliyor vs. Bununla birlikte, yukarıda sözü edilen üç temel yasada hiçbir zaman toplam toplumsal yararların masrafına değip değmediği

hesaba katılmıyor. Ok yılanı, benekli baykuş, Amerikan bokböceği ve vadilerde rastlanan mürver böceği gibi belirsiz ve önemsiz yaratıklar adına birçok kamusal ve özel proje ertelenmiş ya da değişikliğe uğratılmıştır. Eleştirileri yapanlar, türleri korumanın bir kamusal görev olduğunu kabul etmekle birlikte, bu amacın ekonomik büyüme ve gelişme erekleriyle dengelenmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Çevre politikasının amacı, kamunun yararlarını en çoğa çıkarmak ve kamuya yüklenecek olan maliyeti en aza indirmek olmalıdır.

Üstelik, bu eleştirilere göre, çevreyle ilgili düzenlemelerin birçoğu bireylerin haklarını ihlal etmektedir. Bu görüşe göre, hükümetin yurttaşların haklarını koruma yükümlülüğü vardır. Ve bu yapılmadığı zaman da devlet, hakları çiğnenenlere tazminat ödemek zorundadır. Son yıllarda birçok eyalet ve Kongre, resmi düzenlemeler sonucunda değeri azalan taşınmaz malların uğradığı kaybın tazminini gerektiren el koyma mevzuatını dikkate almıştır. (Beşinci Anayasa Değişikliği'nde yer alan el koyma maddesinde şöyle denilmektedir: "Özel mülkiyete hakça bir tazminat ödenmeksizin el konulamaz".) Bu kural, devletçe yapılan düzenlemeler sonucunda mülkü değer kaybına uğrayanlara tazminat ödenmesini gerekli kılmaktadır. Bu nedenle, örneğin eğer tehlike altındaki türlerin yaşam ortamlarını korumak amacıyla imarcıların bir konut projesini gerçekleştirmeleri önlenirse, hükümetin bu kişilere, o toprağı imar ettikleri takdirde elde edebilecekleri kazancı ödeme yükümlülüğü vardır. Bu mevzuatı savunanlar, bir hükümet uygulamasının bireylere hak sahibi oldukları bir şeyi vermemesi sonucunu doğurması durumunda, hakkaniyet ve adaletin, hükümetin bu kişilere kayıplarını ödemesini gerektirdiği görüşündedirler.

Özellikle Tehlike Altındaki Türler Yasası (ESA) geniş ölçüde eleştirilmiştir. Kel kartallar, kambur balinalar, ku-

zey ayıları, Kaliforniya akbabaları, somonlar ve boz ayılar gibi belli başlı türlerin korunması için halk büyük ölçüde destek vermiştir. Ama daha az bilinen ve özellikle göreli olarak bilinmeyen ve görülmeyen bitki ve böcek türlerine halk desteği daha azdır. Bu tartışmalar şu sorunun sorulmasına yol açmaktadır: Kimi bitki ya da hayvan türlerini neden korumalıyız?

Tehlike Altındaki Türler Yasası'nı savunanlar bu soruya üç genel yanıt vermektedirler. Bir kez, birçoğu, türlerin korunmasının insanların gönencine ve doyumuna katkıda bulunduğunu öne sürmektedir. Bu savın değişik bir biçimine göre, türlerin yok olması sonucunda, bunların özellikle tarımda ve tıpta sağladıkları birçok yarardan insanlar yoksun kalacak ve bu, aynı zamanda gen havuzunda da bir eksilmeye yol açacaktır. İkinci bir yaklaşıma göre de bitkilerin ve hayvanların kendi yaşam hakları vardır ve insanlar için az yararlı ya da yararsız olsalar bile bu hakka saygı gösterilmelidir. Üçüncü bir yaklaşım ise, doğanın düzeninden yararlanma konusunda bitki ve hayvan türlerinin özsel bir değere sahip olduklarını, yüce bir amaca hizmet ettiklerini ve insanların bu türlere saygılı davranmaları gerektiğini öne sürmektedir. Bu sav kimi zaman belli türlerin ekosistem içinde oynamakta oldukları rol çerçevesinde öne sürülür. Avlayan yırtıcı hayvanlar ile onların avladıkları hayvanlar arasındaki ilişkide olduğu gibi. Bu savın değişik bir biçimi ise, her türün Tanrı'nın yaratığı olarak sahip olduğu benzersiz statü temelinde ele alındığı dinsel ya da manevi anlayışa başvurur.

2.1. Giriş

"Tehlike altındaki türler neden korunmalıdır?" sorusuna verilen bu genel yanıtlarda saklı bulunan üç temel etik ku-

ramı bu bölümde ele alacağız. Her soru etik sorunlar hakkında farklı bir usavurma modelinin bulunduğunu varsaymaktadır. Yararcılık, eylemlerimizin sonuçlarını değerlendiren ve bize toplam toplumsal yararları en çoğa çıkaracak biçimde davranmamız gerektiğini bildiren bir etik yaklaşımdır. Bu yaklaşım, değerlendirmelerini deontolojik etik haklar ve ilkeler çerçevesinde yapar ve bize belli biçimlerde davranmamız gerektiğini, başkalarına kötü davranmaktan kaçınmamızı öğütler. Doğa yasaları etiği ise, etik davranışlara doğal hakların ve doğa hukukunun yön vermesi gerektiğini öne sürer. Bu yaklaşımın değişik bir biçiminde ise, doğanın yasalarının kökeni Tanrı'nın yasalarıdır. Etik kuramların incelenmesi, çevre etiği sorunlarının ve tartışmalarının anlaşılabilmesi açısından yaşamsal önem taşır. Bu kuramlar yalnızca çevre konularına ilişkin düşüncelerin çoğunu içermekle kalmaz, aynı zamanda bu sorularla ilgili çözümlemelerimize de yarar.

Etiğin, haklar, hakkaniyet, adalet ve yarar gibi temel bölümlerini ve dilini kullanmaksızın çevre tartışmalarını incelemek güçtür. Çevre düzenlemelerine karşı olanlar çoğu kez mülkiyet hakları, hakkaniyet ve toplumsal yarar kavramlarına başvururlar. Bunun gibi, çevreciler de doğanın yasaları, doğal vahşi alanların sahip olduğu değerler ve kirlenmenin zararları üzerinde dururlar. Bütün bu tartışmalar, felsefi etikte bulabileceğimiz dikkatli bir çözümlemeyi gerekli kılar. Tarih boyunca, felsefeciler, etik yaşamın sistemli ve geniş kapsamlı incelemelerini geliştirmeye çalışmışlardır. Bizim bu bölümde inceleyeceğimiz etik kuramlar etik davranışları anlamamız, çözümleyebilmemiz, değerlendirmemiz ve yönlendirmemiz için bir temel sağlayacaktır. Bu bölümde bu kuramların anlamı ele alınacak ve bu kitaptaki tartışmalardan birçoğu için önemli olan birkaçı kısaca tanıtılacaktır.

Etik sözcüğü Yunanca gelenek anlamı taşıyan *ethos* sözcüğünden gelmektedir. Bu anlamda etik, *genel inançlarla, tavırlarla ya da alışılmış davranışları yönlendiren kurallarla* ilgilidir. Bu anlamda her toplumun kendine özgü bir etiği vardır. Şöyle ki her toplum geleneksel olanı belirleyen belirli tipik inançlara, tavırlara ve kurallara sahip olacaktır. Bilinçli ya da bilinçsiz olarak, her bireyin davranışını belli inançlar, tavırlar ya da ölçünler yönlendirir. Ama Yunan felsefesinin ilk günlerinden itibaren *felsefi etik*, salt alışılmış olanı doğru olarak kabul etmekle yetinmemiştir. Felsefenin bir dalı olarak etik, bize nasıl yaşamamız gerektiğini gösteren geleneğin akıl süzgecinden geçirilmesini amaçlar. Gerçekten, Batı felsefesinin Sokrates'in Yunan toplumunun geleneksel normlarını yaşamı boyunca eleştirel bir irdelemeye konu yapması sonucunda doğduğunu söylemek yanlış değildir.

Bu eleştirel irdeleme, geriye giderek ve kendimizi olağan deneyimlerimizden soyutlayarak iki düzeyde çözümleme yapmayı gerektirir (belki felsefe hakkında genellikle "gereğinden çok soyut" denilmesinin nedeni de budur). Olağan ve geleneksel deneyimler hakkında hepimizin belirli inançlarımız, tavırlarımız ve değerlerimiz vardır. Felsefe bizden bir adım geriye giderek bunlar hakkında eleştirel olarak düşünmemizi ister: İnandığımız şeylere neden inanıyoruz? Tavırlarımızı değiştirmeli miyiz? Değer yargılarımızda haklı mıyız? Bu ilk soyutlama düzeyinde, alışılagelmiş davranış, neyin *yapılması gerekli* ya da *zorunlu* olduğu konusunda belli bir kural ya da ölçüte başvurularak incelenir. Olağan deneyim ile ilk düzeydeki felsefi soyutlama arasındaki fark, *yapılan* ile (değerlendirilenle ya da inanılanla) *yapılması* (ya da değerlendirilmesi ya da inanılması) *gereken* arasındaki farktır.

Herhangi bir etik çalışmasında karşılaşılan en ciddi sorunlardan ilki ve en önemlisi, bir sorunun etik bir sorun

olarak tanımlanmasıdır. Günlük yaşamımızdaki etik sorunları tanıyabilmek için geriye bakmak zorundayız. Örneğin, *Yeryüzü Etiği* adlı klasik çevre kitabında Aldo Leopold, bize Odysseus'un Troya Savaşı'ndan dönüşünün öyküsünü anlatmaktadır.[1] Odysseus, davranışlarından kuşku duyduğu bir düzine köle kadını astırmıştır. Çünkü Yunanlılar kölelere mal gözüyle bakarlardı ve bunda da ahlaki yönden bir sakınca görmezlerdi. Leopold, etiği, insanın toprakla ilişkisini de kapsayacak biçimde genişletmeyi önerirken bu örneği kullanmaktadır. Tıpkı Odysseus'un köleleri öldürme kötülüğünde etik yönden bir sakınca görmemesi gibi, bizler de toprağın anlamsız bir biçimde tahrip edildiğini göremiyoruz. Leopold'e göre, bir etik sorunun farkına varabilmek için kimi zaman entelektüel bir çaba harcama gereksinmesi duyarız. Tehlike Altındaki Türler Yasası'nın yaratılması daha önceleri bilinmeyen bir etik sorunun halkın dikkatine getirilmesinin bir başka örneğidir. Leopold ve Rachel Carson gibi ünlü çevre yazarlarının en önemli katkısı, daha önce geleneksel tavır, inanç ve değerlerimizle sınırlı olarak ilgilendiğimiz etik ve felsefi konuların farkına varmamıza olanak sağlamış olmalarıdır.

Etik ve çevresel bilincimizin sınırlarının genişletilmesi kitabın bundan sonraki bölümlerinin asıl konusu olacak. Bu, aynı zamanda etik tartışmalarında karşılaşılan bir kısım düş kırıklıklarına da yol açabilir ve bizi etikte gerekli olan dikkatli düşünce çizgisini izlemekten alıkoyabilir. Temelde, çevreyle ilgili tartışmalardan çoğu dünyamızla ilgili değerlerin ve tavırların farklı olmasına dayanır. Çok az şey temel görüşlerimize karşı çıkılması kadar bizi rahatsız eder. Ancak Odysseus gibi etik bir bilgisizlikten

---

[1] Aldo Leopold, "The Land Ethic", *Sand County Almanac with Essays on Conservation from Round River* içinde, s. 237-64 (Oxford University Press, New York, 1949).

mustarip olduğumuz olasılığına açık olmamız gerekir. Felsefi etiğin başlıca amacı, bilgilerimizi sürekli olarak artırmak, görüşlerimizi ve bilincimizi geliştirmek ve geleneksel düşünme yollarında saklı sınırlılıklardan kurtulmamıza yardımcı olmaktır.

Etik yargılar oluşturmak, öğütler vermek, neyin gerekli ya da zorunlu olduğuna ilişkin değerlendirmeler yapmak *normatif etik* ile uğraşmak demektir. İlk düzey soyutlama, pek çok kimsenin etikle birleştirdiği etik usavurma türüdür. Normatif kararlar insan davranışlarına yön verir. "Böcek ilacı kullanımı azaltılmalıdır", "Fabrikalar havayı ve suyu kirletmemelidir", "Yok olma tehlikesiyle karşılaşan türler korunmalıdır", "Nükleer enerji santralleri oturma alanlarına yerleştirilmemelidir". Normatif kararlar, açık ya da kapalı bir biçimde, belirli bir etik davranış ölçüt ya da kuralına bağlanır. Birçok çevre tartışması normatif etik anlaşmazlıklarına yol açar. Bir grup, kereste sanayiinde çalışanların maliyetini yükseltse de benekli baykuşların korunması gereğine inanır. Ama bir başka grup da insanlara çalışabilecekleri iş bulmanın ne idüğü belirsiz bir kuşun yaşamından daha önemli olduğu görüşündedir. Her iki kümede bulunanlar da kanıtlar öne sürerler ve kararlarını destekleyecek birtakım ölçünlere başvururlar. Etik tartışmalar bu düzeyde bol anlaşmazlıklar ve tartışmalar biçiminde bırakılırsa, normatif uyuşmazlıklar can sıkıcı olur.

Bununla birlikte, felsefe normatif etik düzeyinde kalmamamızda ısrarlıdır. Tartışmaların bir sonuca bağlanması, bir kez daha üzerinde uzlaşmaya varılamayan değerleri ve bu uyuşmazlığın ardındaki yarışan etmenleri inceleyebilmek için, kendimizi özgül anlaşmazlıkların dışında tutmamızı ve bunlardan soyutlamamızı gerektirir. Bu, daha soyut olan düşünce çerçevesinde hareket etmek, normatif etikten felsefi etiğe doğru hareket halinde olmak demektir.

Felsefi etik, bir sonraki genellik ve soyutlama düzeyidir. Bu çerçevede, normatif yargıları ve bunları destekleyen nedenleri çözümler ve değerlendiririz. Bu düzey, normatif savlarımızı savunmak ve açıklamak için başvurduğumuz genel kavramlar, ilkeler ve kuramlar düzeyidir. Felsefeciler bu düzeyde kendilerini rahat hissederler ve bu alanda verebilecekleri çok şey vardır. Genel olarak bir normatif yargıyı desteklemek ya da eleştirmek ya da ilgili kavramları aydınlatmaya çalışmak felsefi etiğin özüdür. Bu anlamda çevre etiği felsefenin çevreciliğin büyük bir bölümünü oluşturan normatif yargıları sistemli bir biçimde inceleyen ve değerlendiren bir daldır.

Burada kullanıldığı biçimiyle *etik kuramı* betimsel ve normatif etik yaklaşımlarının doğurduğu felsefi sorunlara sistematik yanıtlar bulma girişimine verilen addır. Bu sorular, hem bireysel ahlaki görüşlerden hem de toplumsal ve kamusal politikalardan kaynaklanır. Bireysel ahlaki sorular arasında ben ne yapmalıyım sorusu bulunmalıdır. Nasıl bir kişi olmalıyım? Nelere değer vermeliyim? Toplumsal felsefe ya da kamusal politikalarla ilgili sorular arasındaysa, en iyi toplumun hangisi olduğu, bir grup olarak hangi politikaları izlememiz gerektiği, bireyin gönencini hangi düzenleme ve uygulamaların koruyup geliştirebileceği, bireyler kendi aralarında anlaşamazlarsa ne olacağı soruları yer almalıdır. Batı felsefesinin ilk günlerinden itibaren, etik içinde, hem bireysel hem de toplumsal ahlakla ilgili sorular yer almıştır. Dolayısıyla, geniş anlamda etik kuram, ahlaki, siyasal, ekonomik, tüzel ve toplumsal soruların felsefi çözümlerini içerecektir.[2]

---

[2] Etik kuramının ve ilkelerinin çevre etiğindeki rolüne ilişkin ölçün haline gelmiş bir anlayışın eleştirisi için bkz. Ken Sayre, "An Alternative View of Environmental Ethics", *Environmental Ethics* 13 (Güz 1991): 195-213. Sayre, burada çıkarsamacı (inferential) etik kuram görüşü adını verdiği şeye karşı çıkmaktadır. Karşı çıktığı, bizim "uygulamalı etik" dediğimiz şeydir.

2.2. Neden Etik Kuramı?

Birinci Bölüm'de genel olarak etiği incelemenin, çevre tartışmalarının tam bir değerlendirmesini yapabilmek için neden zorunlu olduğunu tartıştık. Bu bölümde ise, *etik kuramın* bu açıdan ne anlam taşıdığını inceleyeceğiz.

Çevre etiğinin incelenmesi açısından kuramı anlamlı kılan dört genel neden vardır. İlk olarak, etik kuramları, etik sorunları tartışmak ve anlayabilmek için ortak bir dil işlevi görür. Çevre etiğinde derin ve çok sayıda görüş ayrılığı vardır. Açıktır ki tartışmaları incelemek ve bir sonuca bağlamak için atılacak ilk adım bu uyuşmazlıkları tam ve doğru olarak anlamaktır. Etiğin haklar, sorumluluklar, yarar, ortak yarar gibi temel konuları ve kavramları ile bunların birbiriyle ilişkileri ortak bir anlayış ve diyalog temeli oluşturur. Etik kuramları, çoğu kez özgül tartışmalarda saklı olan ortak inançları ve paylaşılan değerleri açıklığa kavuşturur ve sistemleştirir. Felsefi etiğin dilini öğrenerek daha iyi anlamak, değerlendirmek ve iletişim kurmak olanağı buluruz. Bu da çevre tartışmalarına tam anlamıyla katılabilmemizi sağlar. Felsefi etik, akla dayalı bir diyalog için gerekli olan ortak dilin gelişmesine katkıda bulunur.

İkinci olarak, türlü etik kuramları geleneklerimizde önemli roller oynadıklarından, pek çoğumuzun düşünme biçimlerine de yansır. Etik kuramları öğrendikçe düşünce tarzlarımızdaki örüntüleri ve varsayımları daha iyi tanıyabilir, görüşlerimizi daha iyi yansıtabilir ve onları daha iyi savunabiliriz. Bunlar kadar önemli olan bir nokta da düşünme yöntemlerimizin eleştirel bir incelemesini yapabilecek felsefi bir bakış açısı kazanmamızdır. Bunları açıklı-

---

Sayre gibi, bu kitapta da "çıkarsamacı/uygulamalı" etik kuramının çevresel konulara yaklaşmada en iyi olasılıkla eksik olduğu öne sürülmektedir.

ğa kavuşturarak, sorunları etik sorunlar olarak daha iyi görüp anlayabilecek bir konuma geliriz.

Üçüncü olarak, bir etik kuramın geleneksel işlevlerinden biri rehberlik ve değerlendirme yapmasıdır. Kuramları özgül durumlara uygularken ve özgül tavsiyelerde bulunurken onlardan yararlanırız. Etik, uzun tarihsel çözümlemeler yapmak ve tavsiyelerde bulunmak için yararlanabileceğimiz ussal bir temel sağlamaktadır. Çevre tartışmalarının içine girdikçe, adım başında tekerleği yeniden keşfetmek zorunda kalmamalıyız. Ama görüyoruz ki insanlar etik hakkında alışılmış biçimlerde düşünüyorlar ve pek çoğu standart etik kuramlara dayanıyorlar. Felsefeciler, bu kuramlar yardımıyla düşün güçlerini ve zaaflarını ortaya çıkarmaya çok zaman ayırdıkları için, kuram bilgisi bundan sonraki tartışmalarımızda önemli bir kaynak olacaktır.

Son olarak, kimi yorumculara göre, alışılagelmiş düşünce yöntemlerimize de yansımakta olan bu kuramlar karşılaştığımız çevre sorunlarından kimilerinin nedenini de oluşturduklarından, etik kuramlar konusunda bilgi sahibi olmak önemlidir. Yani çevre etiği uygulamaları, kimi zaman felsefecilerin hararetle savundukları etik kuramlarının kendilerini sorgulama sonucunu doğurmaktadır. Bu nedenle, çevre etiğinin önemli bir bölümü etik hakkındaki felsefe kuramlarının incelenmesini içerir. Böylece, çevre etiği yalnız geleneksel etik kuramından yararlanmakla kalmaz, felsefenin bu dalının gelişmesine de katkıda bulunur.

2.3. Etik Görelilik

Geleneksel etik kuramları gözden geçirmeye başlamadan, felsefi etiğe karşı her zaman yöneltilen bir eleştiriyi ele almak zorundayız. Bazılarına göre etiği öğrenmek gerekli değildir; çünkü etik değerler ve yargılar sonuçta salt kişi-

sel düşünce ve duygu işidir. Bu nedenle, onlara göre, etik tartışmalarının nesnel ve ussal yanıtları bulunamaz. "Etiğin göreliliği" diye adlandırdığımız bu kuşkuculuk genellikle şu soruyla özetlenir: Neyin doğru ya da yanlış olduğunu kim söyleyecek? *Etik görelilik*, nesnel etik yargılar oluşturmanın olanaklı olduğunun yadsınması biçiminde tanımlanır. Göreliliği savunanlar, etik ölçütlerin bireyin duygularına, kültürüne, dinine vb. bağlı olduğunu ya da bunlara *göre belirlendiğini* öne sürerler. Bu nedenle, etik davranışların ya da yargıların neler olduğunu değerlendirmemize yarayacak nesnel ölçütler bulunabileceğini kabul etmezler. Örneğin, bütün etik inanışların bir örf konusu olduğunu savunan bir kişi görelilik yanlısı bir kişidir. Ona göre "Etik, bireysel bakış açısı konusu olan bir şeydir. Dolayısıyla, çevre tartışmalarında 'doğru' ve 'gerçek' yanıtların ne olduğunu bulmaya çalışmak zaman savurganlığıdır."

Görelilik yaklaşımı, etik öğretimi yapanlar için ciddi bir sorun olabilir. Bunun nedeni, bu görüşü reddedebilmemize yeterli felsefi kanıtlara sahip olmamız değildir. Bu daha çok, göreliliğin öğretim üyeleri olarak en önemli görevimiz olan öğrencilerin dikkatli ve bilgili düşünme yeteneklerini geliştirme amacımızı tehdit etmekte olmasından dolayı böyledir. Çoğu kez, görelilik itirazı tam da dikkatli bir akıl yürütmenin gerekli olduğu sırada, etik tartışmanın kritik bir aşamasında öne sürülür. Ne yazık ki birçok kimse görelilik yaklaşımına dikkatli bir felsefi usavurmanın değil, engellenmenin ve zihinsel tembelliğin bir sonucu olarak yönelir. Bir tartışmada dikkatli ve akıllıca bir çözümleme gereksinmesi olduğunda, görelilik savı yanlıları omuzlarını silkerler ve tartışmaya, "Peki neyin yanlış ya da doğru olduğunu kim söyleyecek?" sorusunu sorarak nokta koyarlar.

Bu soruya verilecek yanıt şudur: "Doğru ya da yanlış yargıyı destekleyecek iyi gerekçeleri olan herkes." Hem

normatif hem de felsefi etik, görelilik savını tartışabilmek için kaynak sunmaktadır. Kitabın bundan sonraki bölümleri, akıl yürütmenin olanaklı olduğunu ve dolayısıyla görelilik savının yanlış olduğunu gösteren kanıtlarla doludur. Felsefi etiğin uygulamasını yapmak, zor bir iş olan akıl yürütmeyi etik tartışmalar yoluyla yapmak demektir. Bu kitap, sizleri, bu zor göreve tam olarak katılmaya çağırıyor.

Kuşkusuz, etik göreliliğin reddine yarayan kimi gerekçeler, etik göreliliğin etik okutan öğretim üyeleri için doğurduğu sonuçların ötesine geçer. Bir kez insanların etik konularda farklı görüşlerde olabilecekleri *olgusunun*, nesnel olarak bu konularda görüş birliğine varılamayacağı yolundaki felsefi *görüş* ile karıştırılmaması gerekir. Farklı kültürlerden olan ve farklı kökenlerden gelenlerin pek çok konularda farklı düşüncelerde olmaları salt etik konularına özgü değildir. Ancak salt iki kültür farklı inançlara sahiptir diye doğru yanıt bulunamaz sonucuna varmak da yanlıştır. Örneğin, kimileri dünyanın düz ve evrenin merkezinde olduğunu düşünebilirler. Ama insanlar belli konularda görüş ayrılığı içindeler diye bu inançları değerlendirecek nesnel ölçütlerin olmadığı sonucuna varmak için bir neden yoktur. Farklı kültürler, değerler konusunda farklı eğilimlere sahiptirler diye doğru yanıtların bulunmayacağını düşünmek de yanlıştır. Dünyanın yuvarlak olmadığına inanmak, onu düz hale getirmiyor ki. Nasıl ki cinayetin haklı olduğunu düşünmek onu haklı kılmıyorsa.

Gereğinden çok etik akıl yürütme isteminde bulunmamaya da dikkat etmeliyiz. Bu kitapta ele aldığımız tartışmalardan çok azı etik bir kesinlikle çözüme bağlanabilecek niteliktedir. Eğer etik her türlü kuşkunun ötesindeki bir sonucu "kanıtlamaya" yaramıyorsa, hiçbir nesnel sonuç yoktur gibi bir sonuca varmak isteyenler olabilir. Ne var ki belki matematikte ve başka birtakım alanlarda ge-

çerli sayılabilecek olan bu kanıtlanabilme ölçütü, kuşkusuz etik bakımından elverişli bir yöntem değildir. Nasıl tıp, ekoloji ve meteoroloji gibi bilimler kuşkuya yer bırakmayacak birtakım yargıları kanıtlanabilmeleri koşuluna bağlı olmaksızın oluşturabiliyorlarsa, etik de matematiktekilerden farklı akıl yürütme ölçütlerine sahip olmayı gerektirir.

Son olarak da göreliliğin sonuçlarına değinmeliyiz. Tutarlı bir görelilik savunucusu, arkadaşlığı, sevgiyi, özgürlüğü ve demokrasiyi övmenin; öte yandan ihaneti, adam öldürmeyi, tutsaklığı ve diktatörlüğü yermenin herhangi bir nesnel gerekçesi olmadığına inanmak zorundadır. Görelilik savunucusu, bir diktatörü yermekle, bir kahramanı övmek için nesnel nedenler bulunamayacağı sonucunu kabul etmek zorundadır. Tutarlı bir görelilik yanlısı, etikte ussal inandırmanın ve diyaloğun bulunabileceğini yadsımak zorundadır. Her ne kadar bazı kimseler etik görelilik yanlıları gibi konuşsalar da çok azımız tutarlı görelilik savunucuları gibi yaşamımızı sürdürürüz. Belki de pratik çelişki görelilik savının yadsınması için en anlamlı nedendir.

2.4. Doğal Yasa Geleneği - *Erekbilim* (Teleoloji) ve Erdemler

Çevre etiği açısından anlamlı olan en eski geleneklerden biri *doğal yasa* ya da *erekbilim geleneği*dir. Bu geleneğe bağlı olan etik görüşleri Aristoteles'e (İÖ 4. Yüzyıl) ve Thomas Aquinas'a (İS 13. Yüzyıl) kadar götürebiliriz.

Aristoteles, etik ile bilim arasında bizim bugün yaptığımız açıklıkta bir ayrım yapmamıştır. Aristoteles, biyoloji ve psikoloji öğrenmenin etiğin önemli bir bölümünü oluşturduğunu, çünkü bunun en azından temel insan gereksinmeleri, insanların ortak yetenekleri, olanakları ve gü-

düleri hakkında bilgi edinmeyi gerekli kıldığını düşünmüştür. Öte yandan, Aristoteles, biyoloji bilimlerini bilginin en yüksek düzeyine oturtmuştur. Oysa 21. yüzyılda fizik ve matematiğin yarışta daha önde olduğu görülür. Biyoloji ile etik arasındaki bu yakınlık etik geleneğin çevre konuları bakımından açıklayıcı olabilmesinin bir nedenidir.

Aristoteles için bir şeyi tam olarak anlayabilmek, o şeyin niçin öyle olduğunun *nedenlerini* öğrenmekle olur. Bilim olup bitenleri salt betimlemenin ötesine geçmeyi gerektirir. Bilimsel bilgi, bir şeyin *niçin* öyle olduğunu açıklayabilmemizi zorunlu kılar. Bunu yapabilmek için olgunun dört boyutunu, Aristoteles'in bir şeyin varlığının "dört nedeni" olarak adlandırdığı *maddi, biçimsel, etkin* ve *sonul (nihai) nedenlerini* tanımak zorundayız.

Bir nesnenin maddi nedeni, bu nesnenin neden yapıldığı, konusunun ne olduğudur. Biçimsel neden, bu nesnenin nasıl yapıldığını ve oluştuğunu açıklamaya yarar. Bu nesne acaba aynı maddeden yapılmış olan başka nesnelerden ne yönden farklıdır? Örneğin, bir ağaç ile bir masanın maddi nedenleri, iki durumda farklı biçimlerde bulunan aynı şey, yani odundur. Etkin neden, bir şeyin o duruma nasıl geldiğini anlatır. Marangoz bir odunun masa haline gelmesinin etkin nedenidir. Son olarak, sonul neden de nesnenin amacını ya da özel işlevini anlatır. Masanın sonul nedeni oturup yemek yemeye elverişli bir yer sağlamasıdır. Bir ağacın sonul nedeni ya da özel işlevi, o işi ağaçların görmesinde, ama başka canlı şeylerin görememekte olmasındadır. Hiç kuşku yok ki Aristoteles'i modern biyolojinin sunduğu türde bir açıklama mutlu ederdi; ağaçları çevreleri beslemekte ve onları oduna, keresteye dönüştürmekte ve bir büyüme ve yeniden üretim sürecine sokmaktadır.

Aristoteles'in bilimi daha çağdaş olan bilim anlayışından kısmen ayrılır. Şöyle ki, ona göre, bir nesneyi, o nes-

nenin sonul nedenini ya da özelliğini ya da özel işlevini anlayıncaya değin, tam olarak anlamamıza olanak yoktur. Doğa üzerindeki gözlemlerine dayanarak Aristoteles, bütün nesnelerin bir doğal ve ayırt edici işlevi olduğuna inanmıştır. Bu işlevin amacı, yani neyi amaçladığı (kimi zaman amaç ya da işlev olarak adlandırılır) Yunancada bir nesnenin ereği (*telos*'u) diye bilinir. Bu nedenle de Aristoteles'in bilimi ve etiği çoğu kez *erekbilimsel* bir bilim ve etik diye adlandırılır. Aristoteles'e göre, kimi nesneleri tam olarak ancak onların doğal görev ya da işlevlerini anlayarak tanıyabiliriz.

Örneğin, bir kalbin bilimsel olarak açıklanmasına çalıştığımızı düşünelim. Aristoteles'e göre, ayırt edici işlevinin ne olduğunu anlamaksızın kalbi tam olarak anlamamıza olanak yoktur. Kalbin erekbilimsel açıklaması şu sorulara yanıt arar: Kalbin ayırt edici işlevi nedir? Ya da kalp, vücudun başka organlarından farklı olarak hangi işlevi yerine getirir? Kalbi biz, ancak onun dolaşım sistemindeki işlevini anlamakla öğrenebiliriz. Erekbilimsel bir açıklama, kalbi vücuda kan pompalayan bir organ olarak tanımlar.

Daha çağdaş bir açıklamaya göre ise, kalp, kendisini oluşturan birimler (ya da nesne) yardımıyla tanımlanır: Kas dokusu, hücreler vb. Çağdaş bir eğilim, inceleme konusu olan nesneyi kendisini oluşturan en basit öğelere indirgemek ve bu nesneyi *(biçimsel nedenini)* oluşturan fiziksel, mekanik ve kimyasal güçleri (etkin nedenler) incelemektir.[3]

Aristoteles iki grup temel doğal nesne arasında ayrım yapmaktadır: Canlı olanlar ve canlı olmayanlar. "Yaşam ilkesi" diyebileceğimiz, canlıların özel işlevine *psyche* de-

[3] Aristoteles'in dört nedeni konusunda, kendisinin *Physics* adlı yapıtının 2. ve 3. kitaplarına bakılabilir. Çevrebilimdeki daha mekanik bir modelin kötüye kullanılmasının eleştirisi için de Daniel Botkin's'in *Discordant Harmonies* (Oxford University Press, New York, 1990) adlı kitabına bakınız.

nilir. Bu kavramı ruh olarak da adlandırabiliriz. Böylece, bir vücudun canlı olduğunu söylemek, onun bir ruhu olduğunu söylemek demektir. Aristoteles, sonra da temel yaşam işlevleri olarak üç etkinliği betimlemektedir: Beslenme, duyma ve düşünme. Kimi canlılarda bunlardan yalnız biri ("beslenme ruhu") vardır, kimilerinde ikisi (beslenme ruhu, "acıkma" veya "duyma" ruhu), kimilerinde de üç gücün üçü de (beslenme, acıkma, düşünme) bulunur. Bitkiler yalnızca beslenme ruhuna sahip canlılardır. Bu demektir ki özel (ayırt edici) işlevleri arasında beslenme, büyüme ve üreme gücü vardır. Hayvanlarda, beslenmeye ek olarak acıkma gücü de bulunur. Bunun anlamı, doğal işlevleri arasında duyma, arzu etme ve hareket etmenin yer aldığıdır. Son olarak da, yalnızca insanlar beslenme, acıkma ve düşünme gibi yaşam işlevlerinden üçüne de sahiptirler.

Bu kısa açıklamadan sonra, şimdi de bilimsel olgu ile etik değer arasındaki ayrımın Aristoteles'te neden bugün bazen gördüğümüz kadar belirgin olmadığı konusuna gelebiliriz. Örneğin, kalbin özel işlevini anladığımız zaman iyi bir kalbin ne olduğunu da anlayabiliriz. *İyi* bir kalp, kanı vücuda düzenli, istikrarlı ve sürekli biçimde pompalayan ve bu işlevi uzun bir süre görebilen kalptir. İyi bir kalp özel işlevini iyi gören bir kalptir.

Aristoteles, bu erekbilimsel çerçevenin insanlar dahil bütün nesnelere uygulanabileceğine inanmıştır. Her şeyin bir doğal etkinliği ve işlevi vardır. Nesneler bu işlevlerini iyi olarak yerine getiriyorlar ya da bu geleneğe daha yakın terimlerle, gizilgüçlerini harekete geçirebiliyorlarsa iyidirler. Genel olarak her canlı varlığın kendine özgü bir iyiliğinden söz edilebilir. Herhangi bir canlı için iyilik, doğal işlevini tam olarak görebilmesi veya ruhunu tümüyle harekete geçirebilmesidir. Bu bağlamda, bir bitkinin iyiliği beslenmek, büyümek ve üremek için beslenme işlevini iyi yerine getirebilmektir. Hayvanların iyiliği, bu işlevlerle bir-

likte isteklerine ulaşabilmeleri ve açlıklarını giderebilmeleridir. İnsanın iyiliği ise, bütün bu amaçlarla birlikte, düşünmeye ve tartışmaya olanak sağlayan bir yaşam sürmesindedir.

Bu erekbilimsel sistem 13. yüzyılda Thomas Aquinas'ın yazılarıyla geliştirilmiştir. Aquinas, Hıristiyanlık dinbilimini, Aristoteles'in bilimi ve etiğiyle birleştirmeye çalışmıştır. Belki de Aquinas'ın yazdıkları ve Hıristiyanlıkla bilimin böylece birleştirilmesi sayesindedir ki bu doğal hukuk ve erekbilim etiği Batı düşüncesi üzerinde en büyük etkisini göstermiştir.

Aquinas, Aristoteles'in bilimsel ve etik erekbilimini, doğada ilahi bir planın yürürlükte olduğu biçiminde yorumlamıştır. Aristoteles'in düşünce sisteminde keşfedilen doğanın yasaları, dinsel bir dünya görüşüyle birleştirildiği zaman, doğal dünyayı yaratan tarafından kurulmuş yasalar durumuna gelmektedirler. Tüm doğal nesnelerin özel işlevleri Tanrı'nın planından ve amaçlarından doğar. Bilim her canlı yaratığın doğal ereğini anlar duruma geldikçe, Tanrı'nın amacını anlamamıza da yardımcı olur. Çünkü Tanrı'nın olağanüstü bir iyiliği temsil ettiği varsayılır. Doğada rastladığımız amaçlar da Tanrı'nın amaçlarıdır. Bu nedenle de doğal düzen ahlaki düzene eşit sayılabilir. Doğanın da kendine özgü bir amacı vardır ve doğal düzenin ahenkli bir biçimde çalışması Tanrı'nın planının iyiliğini gösterir. Bu kuramda, doğal yasa ya da doğal hukuk içinde, hem doğada bulduğumuz betimsel düzenlilikler ve hem de bu düzenliliklerin ilahi bir düzenin parçası olmaları nedeniyle, etik olarak izlemek zorunda olduğumuz normatif ve buyruk niteliğindeki kurallar vardır. Doğal gizilgücümüzün bu etik gelenekte açığa çıkması (ki bu, doğanın geride kalan bölümüyle uyum içindeki bir gizilgüçtür) bir birey için en yüksek etik etkinlik biçimidir.

Bu geleneğin sözü edilmeye değer bir yönü de, erdemlerin oynamakta olduğu roldür. Çağdaş etik düşüncenin çoğu (özellikle ilerideki bölümlerde betimlenecek olan yararcılık ve deontolojik etik (haklar ve ödevler etiği) kurallara dayanır ve insan eylemleri üzerine odaklanır. Etiğin amacı, iyi bir yaşam sürdürebilmek için izlememiz gereken kuralları ve ilkeleri belirlemektir. Bu görüşe göre temel etik soruları, "Ne yapmalıyım?", "Nasıl davranmalıyım?" gibi sorulardır. Erdem etiği, eylemler üzerinde, karakter ve alışkanlıklar üzerinde olduğu kadar çok durmaz. Erdem etiğinin sorduğu soru şudur: "Nasıl bir insan olmalıyım?" Aristoteles ve Aquinas'tan kaynaklanan etik gelenek çerçevesinde, erdemler, etik açıdan iyi olan insanın betimlenmesinde kullanılan karakter çizgileri ve özellikler olarak anlaşılmaktadır. Plato için başlıca erdemler cesaret, ılımlılık, adalet ve akıldır. Aristoteles bunlara daha birçoğunu eklemiştir. Cömertlik, gurur, iyi huyluluk, doğruluk, dostluk ve alçakgönüllülük bunlar arasındadır. Hıristiyanlar sadakat, ümitvar olma ve hayırseverlik gibi erdemleri geliştirmeyi amaçlar.

Erdemlere dayanan etik ile daha çağdaş olan kurallara dayalı etik arasındaki başlıca fark, belki de her birinin öz-çıkarların rolünü ve özellikle öz-çıkarlar ile etiğin birbirine nasıl bağlı olduğunu anladıklarını düşündüğümüzde ortaya çıkar. Çağdaş kural temelli kuramlardan çoğu için, öz-çıkar etik sorumluluğun en büyük engelidir. Etik ve öz-çıkar genel olarak çelişir. Etiğin kuralları ve ilkeleri öz-çıkarları sınırlandırır ve insanları, yapmak istemeseler bile yapmaları gerekenleri yapmaya zorlarlar. Ama öz-çıkar, erdemler etiğinde ne o kadar dar biçimde anlaşılır ne de o ölçüde sorun yaratır. Cömert bir kimse bazı kurallar öyle yapmasını gerektiriyor diye bencilliğe karşı koymadığı gibi cömertçe davranmaya da o nedenle karar vermez. Erdem etiği açısından, etik olarak davranan insanların yapmaları

gerekenler ile yapmak istedikleri arasında bir çelişki yoktur. Etik ile öz-çıkar arasında çatışma söz konusu değildir. İyi bir insan cömert, doğru, adil, yardımsever ve alçakgönüllü olmak ister. Bu özellikler öz-çıkarların önünde engel oluşturmaz. Etik ile öz-çıkarlar çatışmadan çok uyuşma durumundadırlar. Her ikisi de, gerçekte, benim kim olduğumu, "kendimi" betimlemekte olduğundan, etik ile öz-çıkar arasında ilk bakışta var gibi görünen çelişki de ortadan kalkar. Etik olarak davranıyorum, çünkü yapmak istediğim şey budur; böyle davranıyorum, çünkü ben böyle bir kişiyim. Karakter oluşumu üzerindeki bu vurgu dikkate alındığında, erdemlere dayanan etiğin, ahlak eğitimi ve ahlak psikolojisi sorunlarıyla özellikle ilgili olduğu anlaşılır. Bir kimsenin doğru alışkanlıkları ve karakter çizgilerini nasıl geliştireceği erdem etiğinin temel konularından biridir.

2.5. Erekbilime Çağdaş Bakışlar

Çağdaş çevrecilikte birkaç tema bu etik gelenekten bize kalmıştır. Örneğin, etik erdemlerin temel bir rol oynadığı birkaç konuyu burada gözden geçireceğiz. Gelecek kuşaklara ilgi, yaşama saygı, tüm canlı varlıklara saygı ve hatta doğa sevgisi hep erdemli davranışların rol oynadığı konulardır.

Doğal iyi düzen temel düşüncesinin dayandığı doğal hukuk çevre tartışmalarında da önemli rol oynamaktadır. Görüşlerini kimi çevrebilimcilerin (ekolojistlerin) bulgularına dayandıran birçok çevreci, doğal çevre-sistemlerin (ekosistem) iyi bir düzen ve uyum içinde olduğunu varsaymaktadır. Bir çevre-sistemin bütün parçaları ve özellikle canlı üyelerinin tümü genel çerçeve içinde ayrı bir yere sahiptir. Her biri kendi çapında doğal düzene katkıda bulunur. Rahatsız edilmeyen doğa iyidir. Ekoloji sorunları, insanların doğal düzene karışmaları ve kendileri dışındaki

doğal nesneleri yalnızca insanlara yaradıkları ölçüde değerli saymaları sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu görüşe göre, dünyanın içinde bulunduğu durum (ya da insanlar karışmadıkça sahip olacağı durum), dünyanın olması gereken durumudur. Bu etik yaklaşıma göre, korumacı ve karışmaya olanak tanımayan genel bir politika uygun politikadır.

Başka birtakım çevreciler de tüm canlı nesnelerin etik statüsünü vurgulamakta ve bu statüyü her canlının kendine *özgü* bir iyiliği olduğu olgusuna dayandırmaktadırlar. Altıncı Bölüm'de Yaşam Merkezli (Biocentric) etiği incelerken bu görüşün değişik bir biçiminden söz edeceğiz. Her ne kadar Aristoteles'in sistemi insanların hayvanlardan, hayvanların da bitkilerden "daha yüksek" olduğu bir ahlaki kademelenmeye olanak tanıyorsa da aynı zamanda bütün canlı varlıkların kendi başlarına iyilikleri olduğunun görülmesine de olanak vermektedir. Bu nedenle de doğal dünya insanların çıkarlarından ve onları kullanmalarından bağımsız bir iyiliğe ve amaca sahiptir. Son olarak, gelecek kuşaklara ilgi duyma, evcil hayvanlar, tüm canlılar ve çevre-sistemler gibi konularda erdemlere dayalı bir yaklaşımı ele alacağız.

Ne yazık ki Aristoteles geleneğine karşı yöneltilen birkaç temel eleştiri, bu yaklaşımın çağımızdaki tartışmalar için önemini azaltmaktadır. Birinci itiraz, bütün doğal nesnelerin kimi kesin ve ayırt edici erekleri (telos) olduğunu yadsımaktadır. Kimi nesnelerin kesin bir amacı ve işlevi olduğu gerçektir. Sandalye, bilgisayar gibi insan elinden çıkan şeyler bunun açık örnekleridir. Bir kalbin ya da kromozomun durumunda olduğu gibi, bir doğal bütünün kimi *parçalarının* da doğal işlevleri olduğu görülebilir. Ancak bir şeyin sistem içinde bir işlevi olması, kendi başına iyi olması demek değildir. Bu bütünlerin kendilerinin bir ereği olup olmadığı açık değildir. Örneğin, bir insan varlığının ayırt edici işlevi nedir? Bir benekli baykuşun

ayırt edici özelliği nedir? Günümüzde, felsefeciler ve bilim adamları, bir doğal amaç ya da plan olduğunu varsaymaksızın da doğal nesneleri tam anlamıyla anlayıp açıklayabileceklerini düşünmüşlerdir.

İkinci itiraz, bir şeyin salt doğal olduğu için iyi olduğu sonucuna varılmasına karşıdır. Çünkü ölüm, hastalık ve doğal afetlerin yol açtığı acı ve ıstırap gibi bazı doğal oluşumlar kötü oldukları için; doğaya başvurmaya gerek kalmadan, birtakım gerekçeler bir şeyin neden iyi olduğunu gösterebilmelidir. Örneğin, HIV virüsünün özel ayırt edici işlevine bakarak virüsün iyi olduğu sonucuna varmak çok büyük bir adım olurdu. Doğal hukuk geleneğinde, doğal olan ile iyi olan arasındaki ilişkiyi açıklamak için çoğu kez yapılan açıklama ilahi bir plana dayanmaktadır. Bununla birlikte, bu açıklama felsefi tartışmaya kesin olarak son vermektedir; çünkü ilahi bir yaratıcının var olduğunu varsayan kimseler için bir değer taşımaktadır. Başka dinsel geleneklere bağlı olanlar ya da olağanüstü iyi bir yaratıcının var olduğuna inanmayanlar için bir ağırlığa sahip değildir.

Normatif değerlendirmelerin yalnızca doğal olgulara dayandırılamayacağına ilişkin sav, çoğu kez, 18. yüzyılda yaşamış olan İskoçyalı Felsefeci David Hume'un adına bağlanır. Kendi yöntemini açıkça Sir Isaac Newton'un çalışmaları doğrultusunda biçimlendiren Hume, ancak dikkatlice yapılacak görgül gözlemler yardımıyla, kendisinin olgu konuları adını verdiği ussal inançlar ile "safsata ve hayalcilik" arasında bir ayrım yapılabileceğini düşünmüştür. Her ne kadar bilim bize doğaya ilişkin olarak bilebileceğimiz her şeyi verirse de doğadan normatif değerlendirmeler çıkarabilmemiz için bir temel sağlamaz sonucuna varmıştır. Görgül bilim olgusal konularla ilgili olarak değerlendirmeye bilimsel ve ussal bir temel sağlayabilir; ama normatif değerlendirmelerin kendileri için bilimsel ve

görgül bir gerekçe bulunamaz. Normatif sonuçların doğal olgulardan çıkarılamayacağına ilişkin sava "dır/olmalıdır" ya da "olgu/değer" boşluğu adı verilmiştir ve bu erekbilimsel etiğe yöneltilen en ciddi eleştirilerden biridir.

Son olarak, çağdaş evrimsel bilim, doğal yasa geleneğine karşı dikkate değer ve aşılması olanaksız bir üstünlük sağlamaktadır. Doğal ayıklama süreci hiçbir amaca, ereğe başvurma gereği olmaksızın doğadaki belirgin düzenin açıklamasını yapmaktadır. Doğadaki düzen ilahi bir plandan değil, gelişigüzel değişim ve doğal ayıklama süreci yoluyla, türlerin kendi çevrelerine uyum sağlamaları sonucunda ortaya çıkmaktadır. Örneğin, doğal yasayı savunan biri, zürafanın boynunun uzun olmasını (veya öyle yaratılmış olmasını) bu hayvanın yerden yüksekte bulunan besin maddelerine ulaşabilmesini sağlamak amacıyla açıklar. Oysa, doğal ayıklama kuramı savunucusu, zürafanın uzun boynunun, bir ağacın tepesindeki yapraklara uzanmasını sağlamak için değil de uzun boynu sayesinde bu yapraklara ulaşıp kendisiyle yarışan yaratıklara kıyasla çevresine daha iyi uyum sağlayabilmesine yaradığını savunur. Uzun boynun kendisi gelişigüzel evrimsel değişimin bir sonucudur. Böylece, erekbilimin amaçlarla ilgili söylemi, fizik bilimlerin daha mekanik olan söylemine indirgenebilir. Bu görüşe göre, bugün yaşadığımız dünya yüz milyonlarca yıldır süregelen gelişigüzel evrimsel değişmenin sonucudur. Doğa ne iyi ne de kötüdür. Ne ise odur.

Ama doğal hukuk geleneğinin çekiciliği varlığını koruyor. Çağdaş biyologlar doğal dünyadan söz ederken erekbilimsel sınıflandırmaları sık sık kullanırlar. Bir Darwinci çerçeve içinde bile, bilim adamları ve felsefeciler işlev, amaç, erek ve tasarım gibi kavramları kullanırlar.[4]

[4] Bu tartışmaları izlemek isteyen okurlara şu kaynaklara bakmalarını öneririm: Colin Allen, Marc Bekuff ve Georges Lavder, der., *Nature's Purposes: Analyses of Function and Design in Biology* (Cambridge, Mass.: MIT Press,

Biyolojik bilimlerde çoğu zaman amaç, erek ya da işlev gibi kavramlara başvurulur. Şu örneklere bakınız: "Karaciğerin amacı kandaki atığı temizlemektir." "Erkek kuşların parlak renkli tüylerinin ereği dişi kuşları çekebilmektir." "Yırtıcı türlerinin işlevi av hayvanları nüfusunu denetleyebilmektir." "Sulak alanlar sel baskınlarının ve su süzme sistemlerinin denetlenmesi işlevini görür." Çağımızın sorunu, bu türlü çıkarsamaların meşru olup olmadığını ve bunun etik ve normatif öneminin ne olduğunu belirleyebilmektir.

Birçok gözlemci bir değer yargısına varabilmek için doğal olgulardan çıkarsamalar yapılmasına karşı tavır almakta direnmektedir. Yaklaşımlardan biri, biyolojik bilimlerde alışılmış ve yaygın olan işlevsel dilin, daha önce yaşanmış olan nedenler yardımıyla tümüyle açıklanabileceği yaklaşımıdır. Bu nedenle, her ne kadar böbrekler, tüyler, yırtıcı av hayvanları, sulak alanlar ve hatta uzun boyunlar belli bir işlevi yerine getirebiliyorlarsa da bu işlevleri önceden var olan bir amaç ya da tasarlama doğrultusunda yerine getirmiyorlar. İşlevlerin kendileri yalnızca daha önceki evrimsel ve biyokimyasal süreçlerin sonucudur. Bu olgulardan değerlerle ilgili sonuçlar çıkarmak bilinçaltında saklı bir değer öğesinin varlığını gerektirir. Örneğin, bir kimse yalnızca uyum sağlamanın ve yaşamayı sürdürmenin iyi olduğunu düşünürse, parlak tüylerin erkek kuşlar için, uzun boyunlu olmanın da zürafalar için iyi şeyler olduğu sonucuna varabilir.

Böyle bile olsa, uyum sağlamanın ve yaşar kalmanın iyi şeyler *olduğunu* ve dolayısıyla biyolojik olgulara daya-

---

1998); David Buller, der., *Function, Selection, and Design* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1999); ve David Hull ve Michael Ruse, der., *The Philosophy of Biology* (New York: Oxford University Press, 1998). Özellikle, Hull'ın kitabını okuyanlar, Ernst Nagel'in yazdığı "Teleology Revisited" ve Mark Bedau'nun yazdığı "Where is the Good in Teleology?" bölümlerine bakmalıdırlar.

narak normatif sonuçlara ulaşmanın akla uygun olduğunu varsaymak ussal görünmemektedir. Bir türün, kendisine saldıran yırtıcı hayvanlardan kaçabilmek ya da saklanmak için bir uyum gücü geliştirmesinin o tür için iyi olduğu sonucuna varmak akla uygundur. Bir zürafanın boynunun uzun olması iyidir; kanı etkin olarak süzemeyen bir böbrek de kötü bir böbrektir. Altıncı Bölüm'de, canlımerkezli etiğin geliştirdiği bu tür erekbilimsel usavurmanın değişik bir biçimini inceleyeceğiz.

Çağımızda tartışmalar sürüyor. Bu tartışmaları değerlendirmek işlev, amaç, tasarlama ve erek gibi kavramlar arasında dikkatli bir ayrım yapmamızı gerekli kılar. Bilimde kullanıldıkları zaman, bu kavramlardan her biri bir olguyu (böbrekler, uzun boyunlar, parlak tüyler, yırtıcı av hayvanları, sulak alanlar), gelecekteki bir durum ya da etkinlik açısından (kanın süzülmesi, yükseklerdeki besin maddelerine uzanabilmek, karşı cinsten bir eşi çekebilmek, av hayvanlarını denetleyebilmek, taşkın sularını özümseyebilmek) açıklamayı gerektirir. Her erekbilimsel açıklamanın temeli budur. Ama şu soru hep ortadadır: Bu ileriye dönük açıklamalar acaba bilimsel yönden geçerli midir? Öyleyse, acaba, gelecekteki bu duruma ulaşmak ya da o etkinliği yerine getirmek her zaman iyi bir şey midir? Gelecekteki bir duruma ulaşmayı ya da böyle bir durumu amaçlamayı içeren bir kavramın özünde bir değer var mıdır? Eğer öyleyse, bu değer acaba etik yönden iyi bir şey midir?

Çoğu çağdaş bilim, özellikle fiziğin ve mekaniğin etkisi altında gelişmiş olan bilim, meşru bilimsel açıklamaların sadece eskiden var olan kimi nedenlerle bağlantılı açıklamalar olduğunu öne sürer. Dolayısıyla, kimileri biyolojik bilimlerde erekbilimsel açıklamanın meşruluğuna itiraz ederler. Başka kuşku sahipleri ise, kimi erekbilimsel açıklamalar meşru olsa bile, bundan değerlerle ilgili her-

hangi bir sonuç çıkarılamayacağını savunurlar. Daha başkaları da, her ne kadar biyolojik olgulardan değer yüklü sonuçlar çıkarılabilirse de, bu değerlerin nitelikli ve koşullu değerler olduklarını öne sürerler. Yaşar-kalmanın (yaşamda kalmanın) *eğer* iyi bir şey olduğu varsayılırsa, ya da *eğer* uyum çabası iyi ise, o zaman insan belli özelliklerin belli türler için iyi olduğu sonucuna varabilir. Fakat, HIV örneğinde de görüldüğü gibi, yaşar-kalma ve uyum sağlayabilme her zaman için *etik yönden* iyi şeyler değildir. Bir tür için iyi ya da bir birey için iyi, her zaman etik iyiliğe eşit değildir. İleride deontolojik etik bölümünde de göreceğimiz gibi, birçok felsefeci etik kuralların ve iyiliklerin koşulsuz ve kesin olmaları gerektiğini savunmaktadır.

Bu nedenle, her ne kadar doğal yasa geleneği doğa ile etik arasındaki ilişkiler hakkında düşünmek ve akıl yürütmek için bir çerçeve sağlıyorsa da doğal yasanın önemli felsefi itirazlarla karşılaştığı da açıktır. Bu kısa gözden geçirme, bu yaklaşımın çağdaş çevre sorunlarına uygulanması sırasında, daha sonra göreceğimiz düşünceleri değerlendirmekte bize yardımcı olacaktır.

2.6. Yararcı Gelenek

Çevre etiği incelemelerimizde yararlı olan ikinci etik gelenek *yararcılık*tır. Bu geleneğin klasik anlatımlarını Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'in 19. yüzyılda yazdıklarında buluruz. Ancak yararcılık bugün de etkisini sürdüren bir kuramdır.[5] Bu bölümün başındaki tartışmalarda da görül-

[5] Yararcılığın klasik anlatımı için bkz. Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* ve John Stuart Mill, *Utilitarianism*. Yararcılığın çağdaş bir savunması için bkz. J. J. C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge University Press, Cambridge, England, 1973).

düğü gibi, yararcı akıl yürütme özellikle ekonomide, kamusal politikada ve devlet müdahalesinde etkilidir. Bunun anlamı, yararcılığın çevre politikasında önemli bir rol oynamakta olmasıdır.

Genel anlatımla yararcılık, bize genel yararı en çoğa nasıl çıkaracağımızı ya da en çok sayıda insan için en büyük iyiliği nasıl yaratacağımızı gösterir. O halde, yararcı kuram iki öğeye dayanmaktadır: İyinin ne olduğunun tanımı ve bütün eylemlerin ve kararların bu tanıma uyup uymadığına karar vermemize yarayacak bir kural. Bu kural, belli bir eylemin *sonuçlarına* bakarak o eylemin bu sonuçlar açısından etik durumunu değerlendirmemiz gerektiğini bize söyler. Eğer söz konusu eylem iyi olan sonuçları en çoğa çıkarma doğrultusunda bir etki yapıyorsa, etik yönden doğru bir eylem; yapmıyorsa, etik açıdan yanlış bir eylemdir.

Sonuç olarak, yararcılar iki temel değer arasında bir ayrım yaparlar; kendi başına bir değer olarak değerlendirilen iyi ve bu iyi ile olan ilişkileri açısından değerlendirilen diğer her şey. Böylece, bütün eylemler ve kararlar, sağladıkları yararlar ya da iyi sonuçlar yaratmadaki yararlılıkları açısından bir değerlendirmeye konu yapılmış olmaktadır. Bu ayrım, kimi zaman *özsel* (intrinsic) ve *araçsal (instrumental) değer* terimleri kullanılarak yapılmaktadır. Yararcılar, bir özsel değer savunması (örneğin, zevk ve mutluluk gibi) yapmakta ve sonra da başka her şeyi ve etkinliği, o değerin en uygun miktarını sağlamaya ne ölçüde yaradıkları yönünden değerlendirmektedirler.

Kuşkusuz yararcılarınkine ters düşen bir yaklaşım, bütün başka değerlere temel oluşturacak bir iyilik kavramını başarıyla tanımlamaktır. Eğer bu iyi kavramı böyle bir işlev görecekse, bunun *nesnel* (özel insan çıkarlarından bağımsız bir iyi) ve *evrensel* (herkes için ve her zaman geçerli bir iyi) olması gerekir. İyiyi nasıl betimlemek-

te olduklarına bakarak yararcılığın değişik türlerinden söz edilebilir.

Aşağıdaki etmenler yönünden yararcılığın iki türünden söz edilebilir: Birinci tür yararcılık, zevkin ya da hiç değilse acı yokluğunun, kendi başına bir değer taşıyan biricik iyi olduğunu varsayar. Zevk alma ve acı duymama, evrensel olarak arzu edilen durumlardır. Acı duymayı arzu eden veya zevk almayı sevmeyen bir kimsenin genel olarak akıldışı davrandığından kuşku duyulur. Nesnel olarak iyi ve evrensel anlamda değerli bir durumu anlatması yönünden zevkin tartışmalı bir aday olduğu söylenebilir. Yararcılığın bu türüne *hazcı yararcılık* adı verilir.

Yararcılığın ikinci türü, iyiyi, arzularımızın doyuma ulaşmasından kaynaklanan mutluluk olarak görür. Bu görüşe göre, insanlar istediklerini elde ettikleri ve arzuları doyuma ulaştığı zaman mutlu olurlar. Çok sayıda insanın arzularından olabildiği kadar çoğunu elde ettiği bir dünya etik yönden en iyi dünyadır. Bu anlayışın çağdaş savunucuları, bunu insanların arzularını seçmekte ve sıralamakta özgür bırakılmaları gereğini de ekleyerek daha da geliştirirler. Kimi zaman *tercih yararcılığı* da (preference utilitarianism) denilen bu yaklaşım bizi olabildiği ölçüde çok sayıda tercihi karşılamaya yöneltir. Üçüncü Bölüm'de de göreceğimiz gibi, bu etik kuramın serbest piyasa ekonomisi kuramıyla yakından bağlantısı vardır ve bu nedenle de çevre politikası açısından önemli sonuçları vardır.

Yararcı düşünceye karşı birkaç olağan itiraz öne sürülebilir. Bunların kimilerini gözden geçirmek yararlı olacaktır. Birinci grup itirazları, *ölçme* sorunları olarak adlandırabiliriz. Yararcılık, esas olarak bir ölçme ve karşılaştırma süreci içerir. "Genel iyiliği en çoğa çıkarmak" ve "en çok insan için en büyük iyilik" gibi anlatımlar zorunlu olarak ölçmeyi, karşılaştırma yapmayı ve sayısallaştırmayı gerektirir. Bununla birlikte, esas itibariyle niteliksel olan

bir şeyi nicelleştirmeye kalkıştığımızda bir sorun doğar. İyi, yararcılarca özsel bir değere sahip olması gereken bir şeydir. Oysa, özsel değer sayılabilen, ölçülebilen ve karşılaştırılabilen bir şey olmayabilir.

Bu düşünceler, birkaç ciddi felsefi sorunun doğmasına yol açmaktadır. Birincisi zevk, mutluluk, arzu vb. şeylerin nicelleştirilmesi olanağına yöneltilen itirazdır. Bütün zevklerin ve arzuların nitelik açısından aynı olduklarını mı varsayacağız? Bütün zevkler eşit mi oluşur? Temiz havayı solurken aldığım zevkle, sizin sigara içmekten aldığınız zevk eşit midir? Değilseler, bunları nasıl ölçeceğiz? Ölçerken hangi ölçütü kullanacağız? Tercih yararcılığı bu sorunu kısmen arzuların tersine, tercihler arasında bir sıra düzeninin bulunduğu gerekçesiyle çözmeye çalışır. Hem çalışmamı tamamlayabilmek hem de tatil yapabilmek için tatili çalışmak amacıyla *tercih edebilirim*. Bununla birlikte, böylece her ne kadar bir bireyin arzuları arasında bir karşılaştırma yapmanın kimi sorunları aşılabilirse de birbirine zıt arzuları olan iki kişi (ya da başka bir değer) arasında karşılaştırma yapmakta bu yöntem işe yaramaz.

Bundan ikinci bir sorun daha doğmaktadır. "İyinin" nicelleştirilmesi güç olduğundan, yararcılar, iyinin yerine ölçülebilir bir şey koymak eğilimindedirler. Örneğin, diyelim ki en çoğa çıkarmak arzusunda olduğumuz toplumsal amaç olarak sağlıklı olmayı alıyoruz. Bu durumda, çeşitli kirlilik önleme kararlarının doğuracağı sağlık sorunlarını nasıl ölçebilecek ve karşılaştırabileceğiz? Uygulamada sağlık yerine, yaşamda kalma beklentisi (life expectency), bebek ölümleri, kazalarda yaralanma oranları, kişi başına sağlık harcamaları gibi ölçülebilir kimi etmenleri koymak insana kolay gelebilir. Her ne kadar bu ölçütler bize sağlık hakkında bir bilgi verirlerse de öykünün tümünü bize anlatabilecek durumda değildirler. Üstelik uygulamada sağlığın asıl amacını unutup sonul amaç arasında bu ölçülebi-

len etmenlere yer vermek kolay olmaktadır. Bu, iyinin yerine konabilecek en kolay sayısallaştırılabilecek şeyin para olduğunu anladığımız zaman, bu sorun daha başka önemli soruların sorulmasına yol açar.

Bu yaklaşımı eleştirenler, bu durumun tam olarak çevre düzenlemelerinin yarar-maliyet çözümlemelerine konu yapıldığı zaman ortaya çıktığını öne sürerler. Çünkü düzenlemeleri yapanlar, sağlığın kendisinin değerini ölçebilecek durumda değildirler. Bu nedenle de sağlıkla bağlantılı değişik ekonomik etmenleri ölçerler ve sonra da sağlığın maliyeti ile kirlenme kaynağını ortadan kaldırmanın maliyeti arasında karşılaştırma yaparak örnekler üzerinde karar verirler.

Son bir ölçme sorunu da hesaba katılacak kişilerin *sayısı* ile kimlerin kişi sayılacağını gösteren *aralık* söz konusu olduğunda ortaya çıkmaktadır. Kuramsal olarak yararcı, belli bir eylemden etkilenen her türlü zevk ya da mutlulukla ilgilenmelidir. Uygulamada bu, olanaksızdır. Bir eylemin bütün sonuçlarını bilmemize olanak yoktur. Yararcılar arasındaki eğilim, beklenen sonuçların yalnızca en yakın çevrede bulunan insanlarla sınırlı olmak üzere hesaba katılmasıyla yetinmektir. Ayrıca, bir eylemin, örneğin gelecek kuşakların ya da başka ülkelerin insanları ya da hayvanlar (zevk ve acı duyma deneyimlerine sahip olanlar) üzerindeki etkileri de çoğu kez dikkate alınmaz. Bu sınırlılıklardan her birinin çevre açısından önemli sonuçları vardır.

Buraya kadar öne sürülmüş olan itirazlar, yararcılık ilkelerinin uygulanmasıyla karşılanabilir. Daha başka eleştiriler, kuramın kendisine karşı daha dolaysız itirazları içermekte ve yararcılığın düzeltilmesi yerine terk edilmesini amaçlamaktadır.

Bu itirazlardan biri, yararcı değerlendirmelerin geçici niteliğiyle başlar. Yararcılara göre, hiçbir eylem kendi için-

de ve kendi başına doğru ya da yanlış değildir. Bir eylemin etik statüsü daima başka bir şeye, sonuçlarına bağlıdır. Doğru ve yanlış her zaman bağlama ve bu nedenle de bireyin denetim alanı dışındaki etmenlere bağlıdır. Fakat açıkça belirtmek gerekirse, etik bakımdan doğru olan karar ilke kararı olarak, sonuçlarından bağımsız olarak verildiğinde, bu tür bir akıl yürütmenin önemli bir etki alanını göz ardı edeceği belirtilebilir. Öyle zamanlar olur ki sonuçları genel anlamda kötü de olsa belli bir eylemi etik yönden iyi olarak değerlendirebiliriz. Yararcılık bu gibi dikkate değer durumları hesaba katmadığı için, eleştirmenler bu kuramın olsa olsa eksik olduğunu öne sürerler.

Bu noktayı iki örnekle aydınlatabiliriz. Öyle bir durum düşünelim ki bir arkadaşıma ihanet ettiğimde, bundan önemli ve iyi sonuçlar doğmuş olsun. Yine düşünelim ki bu arkadaş, benim ona ihanet etmiş olduğumu hiç bilmeyecek. Böyle bir senaryo çerçevesinde, yararcı karar bu arkadaşa ihanet etmeyi haklı sayar. Bununla birlikte, eleştirmenler, bu ihanet eylemiyle önemli bir etik ilkesinin ("arkadaşlarınıza ihanet etmeyin") çiğnendiğini, sonuçları kötü olmasa bile bunun yapılmaması gerektiğini öne sürerler.

İkinci örneği, bilinen bir çevre tartışmasından verebiliriz. Son yıllarda pek çok çevreci Kuzeydoğu Pasifik bölgesindeki eski ormanlık alanlardaki kütük kesme etkinliklerini önlemek için savaşım verdiler. Bu türlü yerleşmeler, türü tükenme tehlikesiyle karşı karşıya bulunan benekli baykuşların yaşam ortamları için bir tehdit oluşturuyordu. Benekli başkuşun bu koşullarda nesli tükenebilirdi. Öte yandan kereste endüstrisinin gelişmesinden önemli toplumsal yararlar elde edilebiliyor. Baykuşun bilinen bir *yararı* olmadığı ve de topluma herhangi bir biçimde katkıda bulunmadığı için, yararcı bir hesaplamayla kütük kesmeye

izin verilmesi gerekir. Bununla birlikte, çevreciler, belli bir türün varlığına son verilmesinin, bu yararlı toplumsal sonuçlarda bir artışa yol açsa bile yanlış olduğunu öne sürmüşlerdir.

2.7. Yararcılığa Çağdaş Bakışlar

Bu bölümün başında, etik kuramın incelenmesi gerektiğini, çünkü başka nedenlerin yanı sıra günlük düşünme ve akıl yürütme eylemlerinde kimi standart kuramların bir çerçeve oluşturduklarını öne sürmüştük. Yararcılık konusunda bu, çok daha doğrudur.

Çoğu durumlarda, Kuzey Amerika ile Batı Avrupa'nın birçok yerinde yararcılık, kamusal politikaların ve birçok küresel politikanın saptanmasında resmi olmayan bir etik kuramdır. Çevre tartışmalarında çoğu zaman yararcı terimler kullanılır. Temiz Hava Yasası, Temiz Su Yasası ve Tehlike Altındaki Türler Yasası hakkındaki son siyasal tartışmalar bunun örnekleridir. Bu da nükleer santrallere ve benekli baykuşun korunmasına ilişkin kamusal politika kararlarına benzemektedir.

Yararcı düşünce biçimini bu kitabın iki yerinde açıkça ele alacağız. Bunu izleyen bölümde, piyasa ekonomisinin çevre konuları üzerindeki önemli etkisine bakacağız. Piyasaya dayalı politikaların çoğunun ardındaki düşünce toplam mutluluğu en çoğa çıkarmakta yararcılığı kullanmaktadır. İleride de göreceğimiz gibi, bu savlar tartışmalıdır. Beşinci Bölüm'de, hayvanların gönenci için etik düşüncenin yararcı bir çözümlemesini inceleyeceğiz. Kısmen Jeremy Bentham'dan esinlenerek, kimi çağdaş hayvan gönenci savunucuları, hayvanların duydukları eziyet ve acıların, en çok sayıda yaratığa en büyük iyiliğin sağlanmasındaki yararcı hesaplamalara dahil edilmesini öne sürmektedirler.

Bu iki özgül konunun ötesinde, yararcı düşünce, birçok çevre konusunda ve özellikle toplumsal politika konularında yer etmiştir. Çıkarların çatışmakta olduğu her durumda ve her çıkarın eşit olarak işlem gördüğü durumlarda, en uygun sonuca varabilmek için, yarışmakta olan çıkarlar arasında denge sağlamayı amaçlayan yararcı arzu etik bir yaklaşımdır. Kamu yararına hizmet etmekle görevli olan kamu görevlileri, her zaman kaçınılmaz olarak politikaları yararcı gerekçelere dayandırırlar. Yararcılığa bu kısa giriş, size böyle bir durumla karşı karşıya kaldığınızda bu düşünceyi tanımanıza yardım etmelidir. Bu kesimin yazılmasındaki amaç, bu yaygın kamusal felsefenin örtülü gücü ve içsel tehlikeleri hakkında duyarlı olmanızı ve bu geleneksel etik kurama dayanan çevre politikasını daha iyi anlamanızı sağlamaktır.

2.8. Deontoloji: Bir Ödevler ve Haklar Etiği

Ele alacağımız son etik gelenek, bir eylemin sonuçlarından çok, dayanmakta olduğu ilkeye ağırlık vermektedir. Bu görüşe göre, etiğin temel kavramları ödevleri ve hakları içermektedir. (Bu, etik yaklaşıma Yunancadaki *ödev* sözcüğünden gelen "deontoloji" denilmektedir.) Bu görüşün klasik felsefi savunması 18. yüzyıl Alman Filozof Immanuel Kant'ın yazılarında bulunabilir.[6]

Yararcılığa karşı yöneltilen eleştirilerden birini anımsayalım: Bu görüş, eylemlerimizin etik kurallara uygun olup olmadığını kendi denetimimiz altında olmayan etmenlere dayandırıyordu. Eylemlerim, sonuçlarına bakarak değerlendirilmektedir. Ama eylemlerimin sonuçlarını tah-

[6] Kant'ın etikle ilgili görüşlerini, özellikle *Groundwork for the Metaphysics of Morals*'de (der. James Ellington, Indianapolis, Ind.; Hackett, 1993) bulabilirsiniz.

min etmek ve denetlemek olanağına sahip olmadığım kesindir. Böylece, etik kuramın, insanları denetleyemedikleri şeylerden dolayı sorumlu tutmakta olduğu görülmektedir. Bu ise, etiğin temel kurallarından biriyle çelişir. İnsanlar ancak kendi güçleri içinde olan şeylerden dolayı sorumlu tutulabilirler. Ya da çok kullanılan bir anlatımla *yapmalıdır, yapabilir* demektir.

Kant'ın etiği, denetleyebildiğimiz şeylerden dolayı sorumlu tutulabileceğimizi öne sürmekle başlıyor. Kant'a göre, bu demektir ki etik eylemlerimizi dayandırmayı yeğlediğimiz (onun "kurallar" olarak adlandırdığı) ilkeler üzerinde odaklanma zorunluluğu vardır.

Bu ilkelerin, eylemlerimizi kastetmekte olduğu söylenebilir. Kantçı ilke, niyetlerimizden dolayı da etik yönden sorumlu tutulmamızı gerektirir. Rasyonel (akıllı) varlıklar olduğumuzu ve yalnızca içgüdülerimizle ya da koşullandırma sonucunda davranmadığımızı varsayarsak, o takdirde eylemlerimizden sorumlu tutulabiliriz. Böylece, Kant demek istiyor ki niyetlerini serbestçe oluşturabilen ve bunlar doğrultusunda eylemlerini açıkça belirleyen rasyonel varlıklar olduğumuz için etik varlıklarız. Ahlaki varlıklar olma konumumuz, özgür ve rasyonel varlıklar olmamızdan kaynaklanmaktadır.

Peki ama hangi niyetlerimizin etik yönden doğru, hangilerinin etiğe aykırı olduğunu nasıl belirleyeceğiz? Kant'a göre, eylemimizi dayandırdığımız ilke ya da kural ussal olduğu sürece, etik bir davranış sergiliyoruz demektir. Başka konulardaki ussallık gibi, etikte de ussal bir ilke kolayca kabul edilebilir niteliktedir ve bütün öteki aktörler için bağlayıcıdır. Yani ussal bir ilke, kategorik ve evrenselleştirilmiş bir ilkedir. Temel etik ödev, ki buna Kant *kesin buyruk* (categorical imperative) adını veriyor, bütün ussal varlıkların kabul edebilecekleri biçimde davranmaktır.

Kant, bu temel etik ödevin pek çok değişik biçimlerde ifade edilebileceğine inanmıştır. Kesin buyruk, aynı zamanda kişilere kesinlikle salt *araç, nesne* olarak değil, fakat *amaç* ve *özne* olarak davranmamayı gerektirmektedir. Bu nedenle, insanlara rasyonel ve özerk varlıklar olarak davranmaya etik açıdan mecburuz. Kimseye kendi amaçlarımız için kullanabileceğimiz bir nesne olarak bakmamalıyız. Kişiler kendi amaçları ve niyetleri olan öznelerdir. Bu nedenle de kendi kararlarını kendi başlarına verebilmelerine saygılı olmak için bir ahlaki yükümlülüğümüz vardır.

Böyle olunca, temel etik görevimizi kesin buyruk belirlemiş oluyor: İnsanlara karşı araç ya da nesne olarak değil amaç olarak davranmak. Bununla birlikte, başkaları da bana aynı biçimde davranmak zorunda olduklarından, kesin buyruk, aynı zamanda bir temel etik *hakkımız* da olmaktadır. Herkes gibi, benim de kendime karşı bir araç değil, fakat amaç olarak davranılmasını isteme hakkım vardır. Kendine özgü erekleri ve amaçları olan rasyonel ve özgür bir varlık olarak kullanmadığım sürece bu amaçlarımı gerçekleştirmek için çalışabilirim. Bu düşüncelerin ışığı altında, bu etik geleneğin asıl değeri, başkalarına, onların eşitlik ve özgürlük haklarına saygılı olmaya verdiği söylenebilir. Bu temel hakların ve görevlerin hepsi özgür ve rasyonel davranabilen varlıklar olarak doğamızdan kaynaklanmaktadır.

Haklar ve ödevlerle ilgili bu tartışma, yararcı düşünce biçiminin temel eksikliklerinden birini anlamamıza da yardımcı oluyor. Davranışların sonuçları üzerinde odaklanan yararcı düşünce, etik karar verme süreçlerinde ahlak ilkelerinin oynayabileceği rolü ihmal etmektedir. Kant'a göre, ilkeye bağlı olarak davranmak kesin buyruğa uygun olarak davranmaktır. Örneğin adalet ilkesi, başkalarına karşı olan ödevlerimizi yerine getirmemizi gerekli kılmak-

tadır. Adalet ilkesi, başkalarının haklarına her zaman ve her koşulda saygılı olmamızı gerektirmektedir. (Bu buyruğun "kesin" olarak adlandırılmış olmasının nedeni de budur.) Öte yandan yararcılık, başkalarına karşı ödevlerimizi yerine getirmemizi ve onların haklarına saygılı olmamızı, *yalnızca* böyle davranmamız durumunda toplam iyi sonuçların en çoğa çıkabilmesi koşuluyla gerekli saymaktadır. Fakat Kant'a göre bu, tam bir adaletsizlik örneğidir: Ödevlerini yerine getirmeyi ve haklara saygılı olmayı, yalnızca bu davranıştan yararlı sonuçlar doğmasına bağlamak adaletsizliktir.

Haklar toplumsal yararı geride bırakabilir.[7] Eğer iyi bir şeye hakkım varsa (veya zararlı bir eyleme karşı korunmak hakkına sahipsem) beni bu hakkımdan yoksun kılmak (ya da beni o zarardan korumamak), böyle bir davranış sonuçta genel toplumsal iyiliğe katkıda bulunacak olsa bile yanlıştır. Son zamanlarda Tehlike Altındaki Türler Yasası'nın üzerindeki tartışmaların bir anlamı da budur. Eğer özel mülkiyet hakkına sahipsem, salt tehlike altındaki bir türe yaşam ortamı sağlanması için malımın elimden alınması, bu toplumun arzularına yanıt verecek olsa bile yanlıştır. Zoralımla ilgili yasalardan yana olanlar, birçok çevre yasasının, genel mutluluğu en çoğa çıkarmak gibi bir yararcı amaca hizmet etmek uğruna bireylerin haklarını çiğnedikleri görüşündedirler. Bu görüşe göre, böyle eylemler toplumsal adaleti bozar.

Bu düşüncelerin Batı'nın etik ve siyasal düşüncesi üzerinde derin etkileri olmuştur. Bu düşünceler, demokrasi ve siyasal özgürlüklerle ilgili temel kavramlara yansımıştır. Her bireyin özgür ve rasyonel bir varlık olarak onurunu ciddi biçimde dikkate almayan bir etik kuramın önemli ölçüde felsefi bir savunmaya gereksinmesi vardır.

---

[7] Bu görüşün güzel bir sunumu için bkz. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1977).

2.9. Deontolojik Etiğe Çağdaş Bakışlar

Bir haklar ve ödevler etiğinin sezgisel önemi açık olmakla birlikte, çağdaş deontoloji etiği üzerinde de tartışmalar yok değildir.

Kimi eleştiriciler, Kant'ın etik geleneğinin önemli değer yargıları oluşturmaya elverişli bir temel sağlamadığı görüşündedirler. Başkalarına karşı doğru davrandığım sürece (bunu salt başkalarını yalnız bırakarak da yapabilirim) yaptığım tercihleri değerlendirmeye yarayacak etik bir ölçü kalmaz elimde. Bu görüşe göre, değer sorunları salt kişisel seçim ve tercih konusu olmaktadır.

Kimi eleştiricilere göre de bu deontolojik gelenek neyin iyi, değerli ve denenmeye değer olduğunu belirlemeye yarayacak bir ölçü sağlamamaktadır. Gösterişçi tüketime dayandırılan bir yaşam serbestçe tercih edilmiş ve başka özerk öznelerin onurunu zedelememek koşuluyla, ekolojik yönden çok daha kabul edilebilir olan bir yaşam biçiminden, etik olarak ne daha iyi ne de daha kötüdür. Başkalarıyla yarışmaya dayanan veya kimsesizlik ve yalnızlık içinde geçen bir yaşam dostluğa, dayanışmaya ve toplu halde olmaya dayanan bir yaşama kıyasla etik yönden daha kötü değildir.

Bu eleştirinin başka bir biçimine göre de haklardan söz etmek "istekler"den söz etmenin örtülü bir biçiminden biraz farklıdır. Eğer insanlar bir şeyi yeterince şiddetle arzu ediyorlarsa, bu isteklerini "haklı" olarak tanımlayarak doğrulamayı denerler. Bunun sonucunda haklarda bir patlama ortaya çıkar ve toplum, her biri kamu yararı ve toplam genel yarar karşısında hak iddiasında bulunan çok sayıda çıkar kümesinden oluşan bir bütün durumuna gelir.

Kimi başka eleştiri sahipleri de onun etik geleneğinde çok güçlü bir insanmerkezci ya da antroposantrik yanlılık

görürler. Bu eleştiriye göre, rasyonel varlıklar oldukları için insanlara bir amaç gözüyle bakmanın bir adım ötesi, rasyonel olmayan varlıklara karşı salt araç olarak davranmaktır. Bu etik gelenekte özgür ve rasyonel olmayan herhangi bir şeye karşı etik sorumluluk duyulması gereğine ilişkin fazla bir şey yok. Bu nedenle de bu, başka canlıları ve çevreyi salt kendi amaçlarımız için birer araç olarak kullanmaya haklılık kazandıran bir yaklaşımdır. Sonuç olarak bütün bunlar özne değil, fakat mükemmel nesne örnekleri olmaktadır. Bu eleştirilerden kimilerine ilerideki bölümlerde daha geniş yer ayıracağız.

Bu bölümün başlarında, etiğin, geleneksel olarak hem bireysel ve ahlaki soruları (Ne yapmalıyım? Ne türlü bir insan olmalıyım? gibi) hem de toplumsal adalet ve kamusal politikalarla ilgili soruları (Toplumumuzu nasıl yönetmeliyiz? Hangi toplumsal ve siyasal kurumlar daha adildir? gibi) içerdiğine değinmiştik. Bunların doğal yasa, yararcılık ve Kant'ın deontolojisi gibi etik çağdaş siyasal düşünceyi önemli ölçüde etkilemiş olduklarını kabul etmeliyiz. Gerçekten, bu felsefe kuramlarının çoğunun çağdaş toplumsal ve siyasal düzenlemeler için düşünsel ve etik bir çerçeve sağladığını görmek doğru olur.

Hem klasik yararcılık hem de Kant'ın deontolojisi bireysel özgürlükleri ve kişisel hakları güçlü bir biçimde koruyan demokratik yönetim biçimlerinin gelişmesinde özellikle etkili olmuşlardır.

Kant'ın yaklaşımının en büyük sorunu "doğru istekleri" tanımlamak ve savunmaktır. Haklarımız nelerdir? Nereden kaynaklanırlar? Kimler ya da neler hak sahibidirler? Kime ya da neye karşı ödevlerimiz vardır? Birbiriyle çelişen hak isteklerini nasıl bağdaştırabiliriz? Böyle sorular, birçok biçimde çok sayıda önemli çevre tartışmalarını gölgede bırakır. Haklar ve ödevlerle ilgili savları içeren konuların kısaca gözden geçirilmesi, bu yaklaşımın etikte ne

denli ağır bastığını ve bu etik kuramın anlamının neden önemli olduğunu gösterir. Kirletmenin yanlış olduğu düşünülür; çünkü masum insanların haklarının çiğnenmesine yol açar. Vahşi doğal alanların korunması tartışılır; çünkü özel mülkiyet haklarıyla çelişir. Kaynakları, gelecek kuşaklara karşı bir ödevimiz olduğu için korumalıyız. İnsanların hayvanlara ve başka canlı varlıklara karşı da ödevleri var mıdır? Tüketime ağırlık tanıyan bir yaşam biçimi azgelişmiş bölgelerde yaşayan insanlara karşı olan toplumsal adalet ödevlerimizin yerine getirilmemesi demektir.

2.10. Dinsel Çevre Etiği

Artan çevre bilinci felsefi etiğin ötesine geçerek çevreye dinbilimsel ve dinsel yaklaşımlar konusunda önemli sayıda çalışmaların kazandırılmasına yol açmıştır. Yeryüzünde dinsel hâkimiyet insanlar ile doğal çevreleri arasındaki etik ilişkiye de yönelmiştir. Tarihsel olarak dinin çevre üzerindeki etkisi karışık niteliktedir. Kimi gözlemciler kimi dinsel tavırların çevre tahribatının temel nedenleri arasında yer aldığını öne sürmüşlerdir.[8] Bununla birlikte, çok sayıda dinbilimci ve dini inanç sahibi kişi, yeni ve daha sorumlu bir çevre etiği için düşünsel ve etik kaynaklar bulmak amacıyla dinsel gelenekleri yeniden incelemektedirler.

Kuşku yok ki tek bir "dinsel çevre etiğinden" söz etmek hata olur. Sayısız dinler ve akımlar vardır ve bu zengin çeşitlilik içinde çevre konusuna yaklaşma girişiminde bulunmak, giriş niteliğindeki bir felsefe kitabının boyutlarını aşar. Üstelik, *felsefi* etiği *dinsel* etikten ayırt eden eski

[8] Özellikle bkz. Lynn Whyte'ın savları için: "The Historical Roots of our Ecological Crisis", *Science* 155 (10 Mart 1967): 1203-1207. Whyte'ın görüşlerini daha derinlemesine olarak 5. Bölüm'de ele alacağız.

bir gelenek vardır. En azından Sokrates'in zamanından beri, Batılı felsefeciler etik savlarını dinsel düşüncelere dayandırmakta duraksama içinde olmuşlardır. En büyük kaygı konusu, dine dayalı etiğin çözümlemeleri ussal çözümlerin dışına taşıması olasılığıdır. Felsefi etik tüm ussal insanları evrensel olarak bağlamayı amaçlar; oysa dinsel etik yalnızca değerlerin ardındaki dinsel varsayımları paylaşanlar için bağlayıcıdır. Eğer dine dayalı bir etik yalnızca dinsel hareket noktalarını benimsemiş olan kimseler için bir haklılık sağlayacaksa, o zaman bu dinsel etiğin dinsel inanç sahipleriyle olan ya da onların kendi aralarındaki uyuşmazlıkları çözmesi beklenemez. Bu durumda, etik sonuçlar çıkarmamıza yarayacak evrensel ve ussal bir temelden yoksun kalmış oluruz. Sokrates'in *Euthyphro* diyaloğunda öne sürmüş olduğu gibi, eğer dini inanç sahipleri inancı olmayan kimselere inançlarını kanıtlayabilirlerse, o zaman zaten dine başvurmanın anlamı kalmaz; ama eğer inanç sahibi o inançları kanıtlayamazsa, o zaman da inanç sahibi olmayanın elinde onları kabul edebilmesi için bir dayanak bulunmayacaktır. Her iki durumda da etik sonuçların dinsel inançlara dayandırılması yetersiz görünmektedir.

Bununla birlikte, dinsel etik, doğal çevre üzerindeki farklı bakış açılarını anlamaya yardımcı olabilecek önemli bir kaynak sağlar. Bunun kadar önemli olan bir nokta da, dinsel etik ilkelerinin çevre güdülenmeleri için bir kaynak oluşturmalarıdır. Etik hem etik inançların *haklılığını göstermek*, hem de etik davranışları *etkilemek* için gerekçeler sağlar. Dinsel çevre etiği evrensel bir haklı çıkarma çabasının temeli olamasa bile, dinsel geleneklerin kendi içlerinde hem haklı çıkarma hem de etkileme amacıyla kullanılabilirler. Bu gerçekler, çevre etiği çerçevesinde yazılan bir felsefe kitabında kimi din konularının kısaca ele alınmasına yetmektedir.

Tanrı'nın Yarattıklarının İyiliği

Doğal dünyayı iyiliğin ve iyiliksever Tanrı'nın eseri olarak gören her dinsel yaklaşım doğal dünyayı kendi başına iyi sayma eğilimindedir. Örneğin, yaratılışın İncil'deki öyküsünde, tüm varlıkları yarattıktan sonra, Tanrı, "Bunun iyi olduğunu görür" (Gen 1:25); ve "Yaptığı her şeyin iyi, gerçekten iyi olduğunu gördü" (Gen 1:31) denilmektedir. Bu anlayış, doğal dünyanın salt araçsal bir değere sahip olduğu ya da yalnızca insanlar onu öyle algıladıkları zaman değerli sayılabileceği görüşüne ters düşmektedir. Doğal dünya, nesnel olarak ve insanların yargılarından bağımsız olarak iyidir. Bu yönden bakıldığında, insan Tanrı'nın yarattıklarına saygılı davranmakla Tanrı'nın kendisine de saygı göstermiş olur.

Böylesine dinsel bir bakış açısı Tanrı'nın doğal yasalarının doğal teleoloji (erekbilim) olarak yorumlanmasıyla da bağdaşan bir yaklaşımdır. Tanrı'nın ne yaptığını bilen (porposine), zeki ve iyiliksever olduğu varsayılınca, insan kolayca yaratılışın bir doğal düzeni bulunduğunu ve bu düzenin iyi olduğunu varsayar.

Tanrısal Olanın Doğada Bulunması

Dinsel etikten alınan ikinci bir sava göre, insanlar kendilerini insanlık kültür ve uygarlığından soyutladıkları zaman Tanrı'ya yaklaşmış olurlar. Himalaya dağlarının en yüksek yerlerinde yaşayan Buddhist "keşiş"lerden eski Hıristiyan çilecilerine, 19. yüzyıl romantiklerine, Yerli Amerikan pratiklerine ve John Muir'in bir sekoya korusunu katedral olarak betimlemesine varıncaya değin pek çok yaklaşım, insan toplumundan uzaklaşmanın Tanrı'ya yaklaşmak olduğunu varsaymıştır. Çünkü Tanrı doğal dünyayı, insanlar da toplumları yarattıkları için, insan kendini toplumdan

soyutlayıp yaradılışı denemekle Tanrı'ya daha çok yaklaşmış olacaktır. Çoğu kez, bu görüşler dinsel ruhsallıkla birlikte bulunur. Bu, dine öylesine bir yaklaşımdır ki dinsel öğreti ve dinbilimden çok, dinsel deneyim ve yaşam üzerinde odaklanmaktadır. Bu ruhsal yaklaşım, bu nedenle doğanın bir sığınak ve dinsel pratikler için bir olanak olarak algılanmasına sıcak bakar.

Yaşama Saygı ve Yaşamın Değeri

Birçok dinsel yaklaşım, salt insan odaklı bir anlayıştan uzaklaşıp herhangi bir canlının ya da tüm canlıların içsel bir değeri olduğunu benimsemek için, "yaşamadan yana" tavırlarını genişletmek üzere, yaşama verilen değere olan bağlılıklarını gözden geçirmektedirler. Örneğin, her ne kadar Hıristiyanlık çoğu zaman yaşama temeline dayalı bir etiğe vurgu yapmaktaysa da bu yaklaşım daha çok bunu insan yaşamı çerçevesinde algılamayı yeğlemiştir. Hıristiyan olsun, başkaları olsun, birçok inanç sahibi, *tüm* yaşamın değerli sayılması gerektiğini öne sürmektedir. Örneğin, ilk Hıristiyanlardan Assisili Francis, açıkça bitkiler ile hayvanları da içeren bir canlılar etiğini savunmuştur. Altıncı Bölüm'de, böyle bir yaşamı temel alan ya da canlımerkezli etiğin felsefi biçimlerini ele alacağız.

Toplumsal Adalet Bakanlıkları

Birçok dinin, inanç sahiplerini kötülüklere karşı çıkarak ve korunmaya muhtaç olanlar için çalışarak genel iyiliğe hizmet ve iyiliksever bir Tanrı'ya tanıklık etmeye çağıran yönleri vardır. Örneğin, birçok Hıristiyan yoksullara yardım ederek, muhtaç kesimleri koruyan ve onlara yardım eden toplumsal politikaları savunarak İsa'ya öykünür. Dinsel etik içindeki bu toplumsal adalet geleneğinin çev-

resel adalet için başlıca iki sonucu vardır. Onuncu Bölüm'deki çevresel adalet tartışmasının da açıklayacağı gibi, çoğu kez çevre kirlenmesinden ve bozulmasından en çok zarar görenler, gerçekten, kendi çıkarlarını en az savunabilen kimselerdir. Yeryüzündeki yoksullar çevre yükünün en büyüğünü taşımakta ve çevrenin sağladığı yararların en azını elde etmektedirler. Yoksullara hizmet etmek için yapılan bir dinsel çağrıya yanıt verenler, çoğu kez, temiz hava ve su, verimli tarım toprağı, sağlığa uygun besin ve açık alan gibi çevresel adalet ve çevresel sorunlar için eylem yapan kimselerdir.

İkinci olarak, bu toplumsal adalet geleneği içinde, birçok gözlemci, toplumsal baskının ve çevre tahribatının alışılagelmiş toplumsal uygulamalardan ve tavırlardan kaynaklandığı sonucuna varır. Derin Ekoloji, Toplumsal Ekoloji ve Ekofeminizm gibi çevre felsefeleri; maddecilik, sanayileşme, tüketimcilik ve babaerkillik gibi birçok çağdaş eğilime, çevre tahribatının nedenleri arasında yer vermektedirler. Kimi gözlemcilere göre, aynı tavırlar, bir sınıfın - zengin, erkek, ayrıcalıklı - başka bir sınıf - yoksul, kadın, ayrıcalıksız - üzerindeki hâkimiyetini güçlendiren genel bir dünya görüşünün bir parçasını oluştururlar. Bu nedenle, toplumsal adalette kararlı direniş, hem toplumsal baskının hem de çevre tahribatının temelindeki nedenlerle uğraşmayı zorunlu kılacaktır.

Emanetçilik

Son olarak, birçok dinde, insanların doğal dünyaya karşı sorumluluklarını, insanlara bir yaratıcı tarafından emanet edilmiş kaynakların emanetçisi gözüyle bakan bir anlayış da saklıdır. Bu açıdan bakıldığında, doğal dünya, insanların kullanımı için sağladığı kaynaklar açısından değerlendirilir. Ama bu dünya Tanrı'nın bir armağanı olan kaynak-

ların takdir, sevgi ve saygı ile kullanılmasını gerektirir. Tahrip etme, değerini azaltma (desecration) ya da kaynak savurganlığı Tanrı'nın cömertliğine ve iyiliğine saldırı sayılır. Emanetçilik düşüncesi, insanların, Tanrı tarafından yaratılanları tahrip etmelerini değil, besleyip korumalarını gerektirir. Yahudi ve Hıristiyan gelenekleri arasındaki çoban (shephera) metaforu, çoğu kez emanetçilik kavramının açıklanmasında kullanılır. İyi çoban sürüyü besler, gözetir ve korur, aynı zamanda da onu beslenme ve yün kaynağı olarak kullanır. Çoban koyunlarına özenle bakar. İnsanlar da doğal dünyaya öyle bakmalıdırlar. İnsanların dünya üzerinde egemenlik hakları vardır. Ama bu haklarını onu tahrip etmek, yıkmak için kullanamazlar. Egemen olmak demek, tahakküm kurmak demek değildir. Bu emanetçilik yaklaşımı, doğal kaynakların korunması, sürekli ve dengeli ekonomik gelişme ile uyumlu bir yaklaşımdır. Bu iki konuyu ileride ele alacağız.

2.11. Özet ve Sonuçlar

Bu kitabın felsefeciler, bilim adamları, çevreciler ve yurttaşlar arasında sürüp giden bir tartışmayı sunmakta olduğu düşünülebilir. Tartışma bir süredir devam ediyor. Ama bir sonuca ulaşılabilmesi için daha uzun bir zamana gereksinme olduğu açıktır. Bu ilk bölümlerin, tartışmanın asıl katılımcılarından bazılarına ve tartışmayı başlatan nedenlere bir giriş niteliğinde olduğunu düşünebiliriz. Burada, aynı zamanda, katılımcıların kullanmakta oldukları söylem ile geçmişte söylenenlerin bir bölümüne de yer verdik.

Felsefeciler henüz son sözü söylemiş değiller. Artık bu felsefe kurum ve kavramlarının salt çevre sorunlarına uygulanmalarına sıra geldiğini sanmayınız. Giriş bölümünün ardından kendinizi bu tartışmaya katılan bir kişi ola-

rak görmelisiniz. Tartışmaya katılın: Öğrenebildiğinizi öğrenin, elinizden geldiği ölçüde ve zamanı geldikçe katkıda bulunun ve tartışmayı çok çabuk sonuçlandırmayın.

Tartışma Soruları

1. Toplumun nükleer enerjiden yararlandığı hesaba katılırsa, bu yararlarla birlikte ortaya çıkan yüklerin paylaşımını nasıl yapmalıyız? Acaba nükleer atıkların depolandığı yerler enerjinin elde edildiği yer mi olmalıdır? Yoksa, orası büyük bir kent merkezi de olsa, depolar enerjinin kullanıldığı yere mi yerleştirilmeli? Veya o yörede yaşayanlar nükleer enerjiden yararlanmıyor olsalar bile, depolar risklerin en az olduğu yere mi yerleştirilmelidir?

2. Aristoteles, tüm doğal varlıkların belli bir doğal ve özel işlevle birbirlerinden ayrılabileceklerini belirtmiştir. Bu yaklaşımı ekosisteme uygulayabilir miyiz? Böyle ekolojik verilerden yola çıkarak, ne yapılması gerektiği konusunda normatif sonuçlara varabilir misiniz? Böyle yararcı hesaplar akla uygun mudur? Evetse neden, hayırsa niçin? Bir ekosistemin farklı öğeleri o sistem içinde farklı işlevler görebilir mi?

3. Çevreyle ilgili pek çok tartışmanın konusu istihdam ile çevrenin korunması arasındaki ilişkidir. Örneğin, Kuzey Pasifik'teki benekli baykuş çoğu kez istihdam ile baykuş arasındaki bir tercih çerçevesine oturtulur. Bu tür yararcı ilişkiler akla yatkın mıdır? Olanaklı mıdır?

4. İncil'deki yaradılış öyküsünde, Tanrı'nın denizdeki balığı, gökteki kuşları, sürüyü, yeryüzündeki bütün vahşi hayvanları ve dünyada sürünen sürüngenleri yönetmek için insanları yarattığı, bütün başka canlı yaratıklar üzerinde insanlara "egemenlik" hakkı tanıdığından söz edilir. Kimileri bunu, insanların doğal dünyaya "hükmetmek" ve onu denetlemek hakkına sahip oldukları biçiminde yo-

rumlamışlardır. Başkaları ise, insanların, Tanrı tarafından yaratılanların emanetçisi, koruyucusu olmaları gerektiğini öne sürmüşlerdir. Her iki görüşün nedenleri hakkındaki düşünceleriniz nelerdir?

Ek Okuma

Bu bölümün dipnotlarında yer alan kaynaklar, her ne kadar Mill ve Bentham, felsefeci olmayanlar için ilk okunacak parçalar olsa da, bir etik kavram incelemesine başlamak için en iyi kaynaklardır. Aristoteles, Aquinas ve Kant'ın rahatça okunabilmeleri için daha önce çok şey okumak gerekir. Bununla birlikte, çok sayıda yardımcı ikincil kaynak ve kitap vardır.

James Rachel'in, *The Elements of Moral Philosophy*'si, 2. bas. (New York: McGraw-Hill, 1993) yararlı bir inceleme metnidir.

Tim Robinson'ın, *Aristotle*'ı (Indianapolis: Hackett, 1995) Aristoteles'in felsefesine net bir giriş sağlar.

Peter Wenz, *Environmental Justice*'de (Albany: State University of New York Press, 1988) çevre konularına etik kavramından çok toplumsal adalet açısından bir giriş yapmaktadır.

II. KISIM

Uygulamalı Etik Olarak Çevre Etiği

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Etik ve Ekonomi: Kamu Topraklarının Yönetimi

TARTIŞMA

GELİŞTİRME Mİ, KORUMA MI?

Amerika Birleşik Devletleri'nin tüm topraklarının hemen hemen üçte biri kadar olan yaklaşık 242.820.000 hektarlık bir alan kamusal toprak olarak sınıflandırılmıştır. Nevada eyaletinde tüm toprakların % 83'ü, Alaska'da % 68'i ve California'da % 44'ü kamusal toprak niteliğindedir. Bu toprakları yöneten kamu kuruluşları da bu toprakların kullanım amaçları kadar çeşitlidir. Federal düzeyde, toprakların yönetimini, başka kuruluşların yanı sıra Toprak Yönetimi Dairesi, ABD Orman Yönetimi, Ulusal Parklar Yönetimi, Ulusal Okyanuslar ve Atmosfer Yönetimi, Ordu Mühendislik Yönetimi, Savunma Bakanlığı, Enerji Bakanlığı, Toprak Kazanımı Dairesi üstlenmişlerdir. ABD kamusal toprakların yaklaşık dörtte üçünü oluşturan bö-

lümünün 105.222.000 hektarını Toprak Yönetimi Dairesi, 76.083.600 hektarını da ABD Orman Yönetimi yönetmektedir. Bu federal hükümet kuruluşlarına ek olarak, çeşitli eyalet, kent ve yerel yönetim de federal hükümetin görev alanı dışındaki toprakların yönetimini üstlenmişlerdir.

Bir toplumun doğal dünyaya verdiği önem açık olarak, kamusal toprakların yönetimiyle görevli olan kuruluşların verdikleri kararlarda ve bu kararlara varabilmek için yaşanan süreçte görülür. Kamunun çıkarlarına hizmet etmekle görevlendirilmiş olan resmi kuruluşlar kamu topraklarının uygun bir biçimde kullanılmasıyla ilgili yarışmacı ve çelişen istekler arasında denge sağlamak zorundadırlar. Hiç kuşkusuz, ekonomik çözümleme, bu türden kararları verebilmek için kullanılan en yaygın araçtır.

ABD Orman Yönetimi'nin görevi, ulusal ormanların "eğlenme ve dinlenme, atıcılık, kereste, su sağlama, yaban yaşamını koruma ve balık tutma" gibi amaçlarla kullanılmasını sağlamaktır. Bu sorumluluk yönetimin başlıca tüzel görevidir. Bununla birlikte, Tarım Bakanlığı'na bağlı bir birim olarak Orman Yönetimi, yönetiminden sorumlu olduğu araçları salt ürünlerinden yararlanılacak bir kaynak olarak görmektedir. Uygulamada, Orman Yönetimi'nin karşı karşıya bulunduğu en büyük sorun, kereste sanayinin ve çeşitli eğlenme-dinlenme işlevleri bakımından korumacıların, imarcıların ve çiftçilerin çıkarları arasında gerçek bir dengenin nasıl kurulabileceği noktasında toplanmaktadır. Son yıllarda, ülkenin iç kesimlerine ulaşabilmek için yapılan ticari ve eğlence amaçlı yollar, üzerinde yoğun tartışmaların yapıldığı özel bir konu olmuştur. Ama yarışan kamusal çıkarlar arasında denge sağlama gereksinmesi, kamusal toprakların yönetimine ilişkin bütün çevre tartışmalarının merkezinde yer almıştır. İlk ve en klasik tartışmalardan biri 1960'lı yıllarda yaşandı.

1960'lı yıllarda Orman Yönetimi, kullanılmayan boş bir alan olarak gördüğü California'nın Sekoya Ulusal Parkı yakınındaki büyük bir alanı kaplayan Mineral King Vadisi'ni eğlenme ve dinlenme amaçlarıyla kullanıma açmak üzere ihale başvurularını kabul etmeye başladı. Ocak 1969'da Orman Yönetimi, Walt Disney İşletmeleri tarafından Mineral King'in bir kayak merkezi olarak geliştirilmesine ilişkin planı onayladı. Planda, vadide gelmesi öngörülen on dört bin ziyaretçiyi barındırabilecek moteller, lokantalar, otoparklar ve başka yapılar oluşturulması öngörülüyordu. Dağın yamacına da kayakların, kayak asansörlerinin ve bir raylı hava hattı ile telefon vb. hatlarının kurulması planlanmıştı. Disney aynı zamanda, Sequoia Ulusal Parkı'nı kateden 20 mil uzunluğunda bir karayolu ile bir yüksek voltajlı enerji hattının da kurulmasını gerçekleştirebilecekti.

Sierra Kulübü bütün bu planlara itiraz etti ve Mineral King Vadisi'nin ticari amaçlarla geliştirilmesini önlemek için Federal Mahkeme'de dava açtı. Sierra Kulübü, sadece bu doğal güzellikler alanının özgün durumunda korunması hedefi ile tutarlı olan eğlenme amacına yönelik kullanımları onaylamıştır. ABD Orman Yönetimi'nin kararını eleştirenler, görüşlerini destekleyen birçok sav öne sürmüşlerdir. Orman Yönetimi'nin estetik ve ekolojik etmenler ile ekonomik etmenlere eşit ağırlık verdiğini öne sürmüşlerdir. Ayrıca hayvanların, bitkilerin, nehirlerin ve dağın göz ardı edildiğini de savunmuşlardır.

ABD Orman Yönetimi de kendi kararını savunurken, kamusal toprakların en iyi biçimde nasıl kullanılacağına karar vermenin kamu kuruluşlarının işi olmadığını öne sürmüştür. Kamu görevlileri halk adına karar vermemeli, kamuoyunu izlemelidirler. Kamusal toprakları satışa çıkarmakla, hükümet, halkın gerçekten neyi istediğine piyasanın karar vermesini olanaklı kılmaktadır. İmar hakları-

nın en yüksek fiyatı ödemeye hazır olanlara satılması, daha çok sayıda yurttaşın arzu ettiklerinin daha çoğunu elde etmelerine fırsat verir. Böyle olduğu içindir ki piyasanın tercihi, Walt Disney İşletmeleri planının, Sierra Kulübü'nün almaşık önerisinden daha rasyonel olduğu doğrultusunda gerçekleşmiştir. Planlanması düşünülen dinlenme yerini her gün ziyaret etmesi beklenen on dört bin ziyaretçi, bu bölgeyi normal koşullarda kamping, uzun yürüyüş, avcılık ve balıkçılık gibi amaçlarla kullanacak olanlardan çok daha fazla sayıdadır. Ayrıca, kayakçıların, kayak için ödemeye hazır oldukları miktarın, vahşi yaşam hayranlarının vahşi doğanın güzelliği için ödemeye istekli oldukları miktardan daha büyük olması; kayak isteğinin vahşi doğa isteğinden daha yoğun ve yaygın olduğunu göstermektedir. Bunun kanıtı, Walt Disney'in, Disneyland'den elde ettiği kazancın, Sierra Kulübü'nün kendi önerdiği kullanımdan çıkarmayı umduğu kazançtan büyük olmasıdır. Eğer daha çok sayıda insan vahşi doğal alan için olandan daha fazlasını kayak sporları için ödemeye hazırsa, bundan şu sonucu çıkarabiliriz: Daha çok kişi kayak sporlarına vahşi doğal alanlardan daha çok değer vermektedir. Demokratik bir yönetim için, ekonomik pazar yurttaşların isteklerini yansıtan uygun bir ölçüdür.

3.1. Giriş

İlk iki bölümde sunulan felsefi çerçeve, 1970'lerden beri çok sayıda kamusal politika konularına uygulanmıştır. "Uygulamalı Etik"in tıp etiği ve ticaret etiği gibi alanlardaki kamusal tartışmalara olumlu eylem, ekonomik adalet, çocuk düşürme ve nükleer silah yarışı gibi konulara katkısı olmuştur. Bu nedenle, çevre sorunlarına ilişkin felsefi çalışmalardan çoğunun etik konuların tanımlanmasında, açıklanmasında ve bu sorunların etik kuramları ve

ilkeleri açısından çözümlenmesinde uygulamalı etik yönetimini izlemiş olmaları şaşırtıcı gelmemelidir. En azından daha başlangıçta, etiğin özgül çevre sorunlarına uygulanmasının, etiğin kendisini etkilemediği sanılmıştır. Bu uygulama, uygulanan etik kuramı ve ilkelerini değiştirmeye çok az katkıda bulunmuştur.[1]

Uygulamalı etik çoğu kez kamusal politika tartışmalarında ekonomi ve piyasa çözümlemelerinin kullanılmasına dayanmıştır. Ekonomi, hiç kuşkusuz, politika çözümlemesi yapanlar, yönetimlerde karar verenler ve özel kesimde çalışan uzmanlar için en yaygın kullanılan araçtır. Bu bölümde felsefecilerin, felsefi etiği ekonomik çözümlemeye uygulayarak çevre tartışmalarına yapabilecekleri katkı incelenmektedir. Daha açık söylemek gerekirse, ulusal parkların korunması, suyun ve havanın kirlenmesine ilişkin tartışmalarda ekonomik çözümlemenin nasıl önemli bir rol oynamakta olduğunu incelemekteyiz. Bizim felsefi değerlendirmemize göre, çevre tartışmalarını bir çözüme bağlamak üzere ekonomik çözümleme yönteminin gözü kapalı olarak kullanılması ciddi sorunlar yaratır.

Çevre tartışmalarında ekonominin önemli bir rol oynamasında şaşılacak bir şey yoktur. Örneğin, pek çok çevre sorununun esas olarak ekonomi sorunu olduğu görülür. Pek çok çevre sorunu kolayca ekonomik terimlerle ifade edilebilir: Kıt kaynakların dağılımı, risklerin ve yararların paylaştırılması, yarışan çıkarlar, arzu edilen malla-

---

[1] Bkz. Richard Momeyer, "Philosophers and the Public Policy Process", *Journal of Medical Philosophy* 15 (Ağustos 1990): 391-409 ve Loretta Kopelman, "What is Applied about Applied Philosophy'?", *Journal of Medical Philosophy* 15 (Nisan 1990): 199-218. Momeyers, salt kavramları belirleyip açıklığa kavuşturmak ve savları çözümleyerek felsefecilerin (uygulamalı etik alanındaki) özel normatif sonuçları savunarak, kamusal politika tartışmalarında aktif olmaları gerektiğini söylemektedir. Kopelman, ne zaman ilkeler ve kavramlar belirli konulara uygulanırsa, bunların süreç içinde değiştiğini öne sürer. Bu nedenle de uygulamalı etik başka ve daha kuramsal etik yaklaşımların türevi olarak görülmemelidir, der.

rın üretimi vb. Üstelik, çevrenin tahribine yönelik pek çok olguyu ekonomik nedenlere de bağlayabiliriz. Bunu anlayabilmek için Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinde İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana çevrenin korkunç biçimde tahrip edilişini gözden geçirmemiz gerekir.[2]

Ekonominin çevre açısından anlamı, ABD'nin çevre politikalarını ekonomik açıdan çözümleyen bir kitabın önsözünde gayet iyi özetlenmiştir:

> Son on yılın (1968-1978) önemli bir toplumsal gelişmesi, ekonominin başıboş bırakılması durumunda bundan çevrenin çok zarar görebileceğinin genel olarak anlaşılması olmuştur... Ekonomistler "piyasa başarısızlığı" adı verilen bu kesinliğin uzun süredir farkındaydılar... Ekonomistlerin bu genel sorunlar kümesiyle ilgilenmeleri doğaldır. Nasıl çevre sorunları hakkında halkın bilinci yaygınlık kazanmışsa, çevrenin iyileştirilmesinin de daha çok kaynak ve daha çok özveri gerektirdiği giderek anlaşılmaktadır. Demek oluyor ki ister yasa koyucu çevreyi doğrudan düzenleyici işlemlerle korumaya karar versin, isterse ekonomik sistem içindeki milyonlarca karar vericinin davranışlarını etkileyen ekonomik özendiriciyi değiştirmeyi tercih etmiş olsun, ortada ekonomik bir sorun vardır.[3]

O halde, çevre sorunları çoğu kez ekonomistlerin hüner ve uzmanlıklarını gerektiren ekonomik sorunlar olarak anlaşılır.

---

[2] Eski Sovyetler Birliği'nde çevre tahribatına ilişkin doğru bir betimleme için bkz. Murray Feshbach ve Alfred Friendly, *Ecocide in the U.S.S.R.* (Basic, New York, 1992).

[3] Paul Portney vd., *Current Issues in U.S. Environmental Policy* (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978).

3.2. Ormanlar: Koruma mı? El Sürdürmeme mi?

Amerikan çevrecilik tarihinin en önemli anı, 20. yüzyılın ilk on yılıdır. O döneme özgü tartışmaların başında, California eyaletindeki Yosemite Ulusal Parkı yakınındaki Hetch Hetchy Vadisi'nde bir baraj ve bir rezervuar kurma önerisi gelir. San Francisco'nun su istemi Hetch Hetchy Vadisi'ndeki sellerin planlanmasını zorunlu kılmıştır. En eski Amerikan çevrecilerinin en tanınmışlarından olan Gifford Pinchot ve John Muir, çevre alanında birbirine zıt iki ayrı dünya görüşünü simgeleyen bu tartışmaların merkezinde yer alan iki önemli kişidir.

Gifford Pinchot, ABD Orman Yönetimi'nin başıydı. Hem ABD'de mesleki yönden ormancı olarak eğitim görmüş ilk kişi hem de Başkan Theodore Roosevelt'in en yakın arkadaşlarından biri ve danışmanıydı. Pinchot korumacılık akımının kurucusu ve önderiydi. Bu akım akıllıca kullanılabilmeleri ve tüm yurttaşlarca denetlenebilmeleri için ormanlık alanların korunmaları gerektiğini öngörüyordu. Pinchot, ulusal ormanların bilimsel olarak yönetilmesini savunan ilk kişiydi. Onu yönlendiren ilke, kamusal toprakların halkın gereksinmelerine ve kullanımına sunulmak üzere var oldukları inancıydı.

> Orman politikamızın hedefi, ormanların güzel oldukları için (...) ya da vahşi yaratıkların (...) sığınağı oldukları için değil de mutlu yuvalar oluşturdukları için korunmalarıdır.[4]

Pinchot, şunu da söylüyordu:

---

[4] Samuel Hays, *Conservation and the Gospel of Efficiency* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1959), s. 41-42.

> Ormancılık, orman bilgisidir. Özellikle ormanların yoksullaşmadan ve tahrip edilmeden verebilecekleri hizmeti verebilmelerini sağlayacak biçimde yönetilmeleri sanatıdır. (...) Ormancılık, ormanlardan insan için verebileceklerini üretme sanatıdır.[5]

Pinchot, San Francisco su deposunun yapımı planını desteklemiştir. Hetch Hetchy'de baraj yapımı milyonlarca insana gereksindikleri suyu sağlayacaktı. Bu, doğal kaynağın en verimli biçimde kullanılması anlamına geliyordu.

John Muir ise, Sierra Kulübü'nün kurucusu ve doğayı doğa için koruma akımının en tanınmış temsilcisiydi. Muir, Hetch Hetchy Vadisi'nin olduğu gibi korunmasını istiyordu. Ona göre, tüm doğal kaynakları günün birinde insanlarca tüketilecek birer mal olarak görmek ciddi bir yanlıştı. Muir, vahşi doğallığın manevi ve estetik değerini olduğu kadar öteki tüm canlıların sahip oldukları özsel değeri de savunmuştur.[6] Ona göre, Hetch Hetchy olduğu gibi korunmalı, onun değerini azaltacak insan etkinliklerine fırsat verilmemelidir.

İşte, bu eski tartışma, Amerikan çevreciliğindeki iki başat dünya görüşünü simgelemektedir. İnsan için korumacılar, doğal çevreyi sömürülmekten korumayı, bundan insanlar uzun dönemde daha çok yararlansınlar diye isteyenlerdir. Korumayı koruma amacıyla isteyenler ise, çevreyi, onu bozan ve değerini azaltan her türlü insan etkinliğinden sakınmak arzusunda olanlardır. Bunların amacı, vahşi doğayı doğal durumunda, bozulmamış koşullarda tutmaktır. Bu tartışma, yarım yüzyıl sonra, Pinchot'nun başında bulunduğu ABD Orman Yönetimi'nin, Mineral

---

[5] Gifford Pinchot, *The Training of a Forester* (J. B. Lippincot, Philadelphia, 1914), s. 13.

[6] Bkz. Michael Cohen, *The Pathless Way* (University of Wisconsin Press, Madison, 1984), John Muir üzerine yardımcı bir çalışma. 6. ve 7. Bölümler özellikle Muir'in düşüncesinin birçok etik yönüne ışık tutmaktadır.

King Vadisi'ne ilişkin olarak Muir'in Sierra Kulübü'yle kapışmasında da yinelenmiştir.

Korumacılık izlencesinin etik bir temeli olduğu açıktır. Ve yararcı bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Doğal çevre insan gereksinmelerine yanıt vermenin bir aracı olarak elbette değerlidir. Yani doğal kaynakların bir araçsal değeri vardır. Ve en büyük toplam iyiliğe nasıl yararlı olacaklarsa o biçimde kullanılmalıdırlar. Pinchot, işletmeksizin olduğu gibi bırakıldıkları zaman bu kaynakların savurganca kullanılmış olacaklarını öne sürmüştür.

Öte yandan, koruma uğruna korumacılar (preservationists) kendi amaçlarını destekleyecek iki tür nedene dayanmışlardır. Bunlardan biri, vahşi doğanın bir dinsel esin kaynağı, modern yaşamdan bir kaçış yeri, estetik deneyimler kazanılan bir yer vb. olarak taşıdığı araçsal değerdir. Bu bağlamda, vahşi doğayı el sürülmemiş bir durumda bırakmak insanların çıkarlarına da uygundur. Fakat koruma uğruna korumacılardan kimileri, vahşi doğanın özsel bir değere sahip olduğunun kabul edilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Vahşi doğayı yalnızca insanlar kullansınlar diye değil, kendi başına bir değeri olduğu için korumalıyız. Dolayısıyla, koruma uğruna korumacılar vardıkları sonuçları savunmak için hem yararcı hem de deontolojik düşüncelere başvurmuşlardır.

Çağımızın gözlemcileri, bu tartışmada Muir'i kolayca çevreci, Pinchot'yu ise çevre düşmanı olarak adlandırabilirlerdi. Ama böyle yapmak doğru olmaz. Pinchot'nun tavrı o zaman için ilerici bir tavırdı. Bu nokta üzerinde kısaca durmakta yarar vardır.

Amerika tarihinin büyük bir bölümü için, bu ülkede ormanlar ve vahşi doğal alanlar aşılması gereken bir tehdit ve fethedilmesi gereken düşman toprağı gibi görülmüştür. Avrupalıların Kuzey Amerika'ya yerleştikleri ilk dört yüzyıl boyunca imgeler aynıdır. İnsan doğaya karşıdır. Sınır

geri çekilecek, doğa fethedilecekti. Vahşi doğada yaşamak güçtü. İnsanlar eğer yaşayacaklarsa, doğanın güçlerine karşı savaşım vermek ve onları yenmek zorundaydılar. Doğa, denetim altına alınması ve sömürülmesi gereken bir düşman olarak görülmüştür.

ABD 19. yüzyılın ortaları ile sonları arasında bu işlevleri yerine getirmekte oldukça başarılıydı. Amerika'nın doğal güzelliklerinden pek çoğu kullanıma açılabilmişti. Bu çok hızlı sanayileşme ve kentleşme döneminde, doğa genel olarak yenilgiye uğratılması gereken bir düşman olmaktan çok, Amerikan ekonomisini besleyecek tükenmez bir kaynak olarak algılanmıştır. Bunun çoğu kez anlamı, doğal kaynakların, Amerikan sanayiinin büyük bir bölümünü tekeline almış olan mutlu bir azınlığın olağanüstü servet sahibi olmalarına katkıda bulunmasıdır.

Pinchot'nun korumacılık akımı, bırakınız yapsınlar düşüncesine karşı savaşım veren daha genel ilerici bir akımın, 19. yüzyıl Amerikan ekonomik yaşamının çoğuyla özdeşleşmiş olan tekelci Toplumsal Darvincilik akımının bir parçasıdır.[7] Başkan Roosevelt ve başka ilericilerle birlikte, Pinchot doğal kaynaklardan yalnızca çok sayıda taşınmaz

---

[7] Bu, korumacılık akımının çok basit bir yorumudur. Almaşık bir görüş, Samuel Hays tarafından *Conservation and the Gospel of Efficiency* adlı kitapta savunulmaktadır (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1959). Hays diyor ki Amerikan iş çevreleri korumacılık akımını desteklemiştir. Ona karşı savaşım vermektense, onunla daha çok ve uzun erimli işbirliği yapmakta ekonomik çıkar görmüşlerdir. Pinchot'nun yazdıkları, bana çok güçlü bir sanayi karşıtı izlenim veriyor. Pinchot konusunda okuduklarımı doğrulayan bir yorum için bkz. James Bates, "Fulfilling American Democracy: The Conservation Movement, 1907-1921", *Mississippi Valey Historical Review* 44 (Haziran 1957). Bununla birlikte, 20. yüzyıl başlarında Amerikan sanayiinin korumacılık akımını destekleyip desteklemediği çok anlamlı değildir. Pinchot'nun ilericiliği kaynakların derhal ekonomik amaçlarla sömürülmesi yolundaki 19. yüzyıl anlayışına yönelmiştir. Çevreciler için ortak bir temel arayan daha pragmatik bir yorum için bkz. Bryan Norton, *Toward Unity among Environmentalists* (Oxford University Press, New York, 1991), özellikle 2. Bölüm.

malı özel mülkiyetlerinde bulunduran zenginlerin değil, bütün yurttaşların yararlanmaları gerektiğini savunmuştur. Hükümetlerin politikası savurganlığı önleyerek, tekelci denetimi sınırlandırarak, çoğunluğa ekonomik olanaklar sağlayarak ve fiyatları düşürerek bu amaca hizmet etmelidir.

Pinchot'nun ilerici korumacılığı Bentham ve Mill gibi 19. yüzyıl yararcılarının ilericiliklerine denk düşüyordu. İktisat politikası da dahil, hükümet politikası yalnızca bir azınlığa değil, tüm yurttaşlara en çok çıkarı sağlamaya yönelmeliydi. Pinchot'nun deyişiyle,

> Ormanların ele alınmasında, ormancıların temel düşüncesi, ormanların insanlar için en büyük yarar sağlamasını özendirmek ve sürdürmektir. Amacı, en uzun süre içinde, en çok sayıda insana en büyük yararın sağlanmasına yardımcı olmaktır. (...) Öngörü ve sağduyuyu diğer doğal kaynaklar gibi ormanlara da uygulamak doğal ve kaçınılmazdır. (...) Bunu başlangıçtan beri korumacılık akımının başlatılmasından sorumlu olanlar görmüşlerdir. Doğal gelişme zamanla ulusal verimlilik için planlı ve düzenli bir gelişmeye yol açar. Bu ise savurganlığı önler ve uzun erimde, en çok sayıda insana en büyük iyiliği sağlayarak sahip olduğumuz tüm kaynakların en iyi kullanımına yol açar.[8]

Görüldüğü gibi, Pinchot'nun korumacılık akımı, yararcılık geleneğine tıpatıp uygun düşmektedir. Kamusal politika, "en uzun erimde en çok sayıda insana en çok iyiliği sağlayana" yönelmelidir. Yararcılık geleneğine koşut olarak Pinchot, bu amaca hizmet edecek yararcıların yönetecekleri politikalar için uzman çalıştırılmasını özendirmiştir. Yararcı düşünce hesap edebilen, ölçebilen, karşılaştırma ve tahmin yapabilen, çeşitli politika tercihlerinin sonuçla-

[8] Pinchot, *Training of a Forester*, s. 23-25.

rını etkileyebilen uzmanlara, özellikle toplumbilimcilere bel bağlamayı özendirir. Yararcılar kamusal gönenci en yüksek derecede doyurma amacını benimsemişlerdir. Bu nedenle, karar verici durumda olanlar, hangi politika tercihlerinin sonuçta bu hedefe kendilerini en çok yaklaştıracağını belirleyecek profesyonel yöneticilerden yararlanırlar. Pinchot'nun profesyonel ormancılar için öngörmüş olduğu rol de budur zaten. Bu, günümüzdeki çevre politikası tartışmalarında ekonomistlerin ve öteki toplumbilimcilerin oynadıkları rolün esas itibariyle aynısıdır. Bu konuyu biraz daha geniş biçimde irdeleyebilmek için, şimdi bu uygulamanın daha çağdaş olan bir biçimi üzerinde duralım.

3.3. Ulusal Ormanların Yönetimi

1980'lerin ortalarında, Pinchot'nun yönetimindeki ABD Orman Yönetimi 77 milyon hektar genişliğinde bir ormanlık alanı kapsayan 156 ayrı ulusal parkın yönetimini üstlenmiş durumdaydı. Bu birim, Amerikan Tarım Bakanlığı bünyesindeki en büyük birimdi. Otuz binden fazla kamu görevlisi çalıştırıyordu.[9] Yüz yıllık tarihinde, ABD Orman Yönetimi birçok değişiklik geçirmiştir. 1897 tarihli Kamu Yönetimi Yasası'na göre Ulusal Orman Rezervleri Yönetimi'nin görevi "sürekli olarak kereste arzı sağlamak" olarak tanımlanmıştır. Elli yıl boyunca, ABD Orman Yönetimi, bu görevini daha çok yangınla savaşım, araştırma ve diğer olağan görevler yardımıyla yerine getirmiştir. İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda konut isteminin artışı ve özel mülkiyetteki kereste sunumunun azalması ormanların kereste satışı amacıyla yönetilmesi konusuna büyük bir

[9] ABD Tarım Bakanlığı, Orman Yönetimi, *1987 Bütçe Açıklama Notları* (Orman Yönetimi, Washington, D.C., 1986), s. 2.

önem verilmesine yol açtı. Daha sonra 1960'ta Kongre, Çok Amaçlı Kullanımı Sürdürme Yasası'nı çıkardı. Buna göre, ABD Orman Yönetimi, ormanları "dinlenme ve eğlenme, otlak, kereste, su sağlama, yaban yaşamı ve balıkçılık amaçlarıyla" kullanılmak üzere yönetecekti. Her ne kadar çok yönlü kullanım amacı yönetimin başlıca yasal görevi olmayı sürdürüyorsa da uygulamada, günümüzde yaptığı işin çoğu kereste üretiminden, kesimden ve satıştan ibarettir.

Görevinden kaynaklanan tartışmalı bir etkinlik, kerestelerin bulunduğu yerlere ulaşımı sağlamak üzere ormanlık alanda yol yapımıdır. Her ne kadar ABD Orman Yönetimi çoğu kez bu yol yapım projelerini çok amaçlı kullanım gerekçesiyle savunmaktaysa da (çünkü bu yollar hem eğlenme-dinlenme yerlerine hem de kereste şirketlerine ulaşmada kolaylık sağlamaktadır) eleştirenler, yolların ve özendirdikleri ağaç kesiminin çevreye önemli ölçüde zarar vermekte olduğunu öne sürmektedirler.[10] Bu kişiler, Orman Yönetimi'ni el sürülmemiş ormanlık alanları tahrip etmekle, çok yaşlı ağaçların kaybına yol açmakla, yaban yaşam alanının kalitesini bozmakla ve türü tükenme tehdidi altında olan canlıları yok etmekle suçlamaktadırlar.

Kuşkusuz çok amaçlı bir kullanım politikasını uygulamaktan sorumlu olan bir devlet bürokrasisinin, kendisiyle rekabet edenlerin eleştiri odağı olması olasıdır. Kereste sanayicileri, yeterli miktarda yüksek kaliteli ormanın kendi kullanımlarına açık olmadığı inancındadırlar. Çevreciler, kereste tüccarlarının çıkarları uğruna gereğinden çok ormanın feda edildiğini öne sürmektedirler. Otlakçılık yapanlar daha çok ormanlık alanın açılmasına izin veril-

[10] Yolların çok amaçlı kullanım politikasını desteklemekte olduğu savına ilişkin bir savunu olarak bkz. ABD Tarım Bakanlığı, Orman Yönetimi, *National Forest Road for all Uses* (U.S. Department of Agriculture, Milwaukee, 1985), s. 2.

mesini istemektedirler. Avcılar ve olta balıkçıları yaşam alanlarının kaybolmakta olduğundan yakınmaktadırlar.

Her ne kadar ABD Orman Yönetimi, bazılarının tahminlerine göre, 42 milyar dolardan daha fazla değerde bir orman varlığını yönetmekteyse de yönetimin vergi yükümlüsüne her yıl yüklediği yük 1 milyar dolardır. Bu eleştirileri yapanlardan birine göre,

> Varlıklar yönünden, Orman Yönetimi *Fortune* dergisinin hazırladığı ülkenin en büyük 500 şirketi içinde ilk beş arasında yer almaktadır. Bununla birlikte, ticari gelirler yönünden, Yönetimin sırası 290'dır. Net gelirler bakımından ise, Orman Yönetimi iflas edenler kümesine konabilir.[11]

Bizim buradaki amacımız ABD Orman Yönetimi'nin ayrıntılı bir eleştirisini yapmak değildir. Amaçlarımız açısından, ulusal ormanların yönetimi konusunda ciddi çevre tartışmalarının yapıldığını görebilmektir. Asıl ilgimiz -uygulamalı etiğin önemini görmek- kimi çevreci eleştirmenlerin tavsiye ettikleri gibi, bugünkü politikaların ve almaşıklarının bir değerlendirmesini yapmaktır.

Daha önce de belirtildiği gibi, Amerikan Orman Yönetimi'nin asıl görevi, türlü kümelerin çıkarlarına hizmet etmektir. Yararcılığın amaçlarıyla tutarlı olarak Yönetim, bu çıkarlar arasında olabildiği ölçüde çok insanı mutlu edecek biçimde bir denge kurmaya çalışmaktadır. Bu anlamda sonuç ya da amaç bellidir ve sorun bu amaca ulaşmayı sağlayacak en iyi araçları bulabilmektir.

Bu sorunun yanıtının bulunmasında iki almaşık araç yarışma halindedir. Birincisi, Pinchot'nun yaklaşımıyla tutarlı olarak, ABD Orman Yönetimi'nin kamusal politika ve

---

[11] Randal O'Toole, *Reforming the Forest Service* (Island Press, Washington, D.C., 1988), s. 14.

orman uzmanlarına danışabilmesidir. Bu kişiler uzmanlıklarını ve bilgi birikimlerini uyuşmazlıkların çözümünde, farklı çıkarlar arasındaki dengenin sağlanmasında ve toplam yararın artırılmasında kullanırlar. Öte yandan ABD Orman Yönetimi, ormanların en verimli biçimde kullanılabilmesi için, serbest rekabete dayanan serbest piyasanın oyun kurallarına dayanmayı yeğleyebilir. Piyasaların nasıl çalıştığına ilişkin kısa bir açıklama, bu noktada bize yardımcı olur.

Bir serbest piyasa çözümlemesinin, bu bölümün başında sözü edilen Mineral King Vadisi konusunu nasıl değerlendireceğine bakalım. Vadinin kullanımı, Walt Disney Şirketi gibi burası için en yüksek fiyatı ödemeye hazır olanlara bırakılabilir. Disney, bu araziyi satın alıp geliştirecek sermayeyi bulabilir. Çünkü yatırımcılar, Disney'in yaptığı öneriden bir kazanç elde edebileceklerine ve yatırımlarını faiziyle geri ödeyebileceklerine inanıyorlar. Aynı yatırımcılar, Sierra Kulübü'nün önerisini desteklemekten yana değiller. Çünkü Sierra Kulübü'nün yatırımcı sermayesini geri ödeyebilecek kadar para kazanabileceğine inanmak için ellerinde fazla gerekçe yok. Ama kuşkusuz, her ikisi de ancak tüketicilere (yurttaşlara) fiyatını ödeyebilecekleri malları sunabildikleri takdirde kazançlı olabilirler. O halde Disney'in kâr elde edebileceği, Sierra Kulübü'nün ise edemeyeceği gerçeği, açıkça gösteriyor ki daha çok sayıda insan el sürülmemiş doğada birtakım etkinlikler yapmaktan çok kayak tesislerini yeğlemektedir.

Bu nedenle, daha çok kişi kayağı vahşi doğaya yeğler. Dolayısıyla, Mineral King Vadisi'ni bir kayak merkezi olarak geliştirmek daha çok sayıda insana istediklerini sağlayabilir. Serbest piyasa savunucularına göre, bu kıt kaynakları tahsis etmenin en etkili yolu (yani mümkün olan en çok sayıda insana, istedikleri şeyden mümkün olan en ço-

ğunu verebilmek) bu işin yarışmacı, açık ve serbest piyasanın kurallarına bırakılmasıdır.

Klasik serbest piyasa ekonomisine göre, hile ve yolsuzlukları önleyebilecek çok küçük resmi düzenlemeler kendi başlarına bu amaca ulaşılmasını sağlayabilir. Fakat pek çok çağdaş ekonomist, özellikle "çevre ekonomisti" diye bilinenler bu görüşe katılmıyorlar. Bunlar, piyasaların uygulamada kuramın öngördüğü hedeflere ulaşmakta başarısız olacağını düşünüyorlar. Böylece, çevre politikasına yeni bir uzman tipi biçim vermelidir. Öyle bir uzman ki ekonomi okumuştur ve ideal bir piyasanın işleyişini düzenlemek için nelerin yapılması gerektiğini bilir. Her ne kadar ideal piyasalar gerçek dünyada yoksa da çevre ekonomistleri, gerçek yaşamdaki piyasaların ideal piyasalarda elde edilebilecek sonuçlara yaklaşmasına yardımcı olabilirler. Bu çevre ekonomistlerinden biri Randal O'Toole'dur.

O'Toole, ABD Orman Yönetimi'nin sürekli eleştirisini yapmıştır. *Orman Hizmetinin Yeniden Düzenlenmesi* adlı kitabında, bu yönetimin beş yıllık etkinliklerini özetlemektedir:

> Ülkenin her yanındaki ulusal ormanları gezdim ve çevrenin çok pahalı bir biçimde büyük çapta tahrip edildiğine tanık oldum. Para kaybettiren kereste satışları, vergi yükümlülerine yılda 250-500 milyon dolara mal olmaktadır. Bu satışlardan çoğu kıt eğlenme fırsatlarını azaltmakta, doğadaki türleri azaltma tehlikesiyle karşı karşıya getirmekte, suları ve balıkların yaşam ortamını kirletmektedir.[12]

Bu zorluklara karşın, O'Toole tavsiyelerini yaparken iyimserdir:

---

[12] *Agy*, xi.

> Ekonomik araştırmalarım beni Amerikalıların istedikleri her türlü doğal güzelliklere, keresteye, yaban yaşamına, balıklara ve diğer orman kaynaklarına ulaşabileceklerine inandırmıştır. Bu kaynaklardan her birinde görülen yetersizliklerin nedeni, Orman Yönetimi'nin bunları piyasa fiyatı üzerinden satmaktaki başarısızlığıdır.[13]

O'Toole'un ABD Orman Yönetimi'nin sorunlarına koyduğu tanı, ekonomik çözümlemelerle aynı doğrultudadır ve ekonomik çözümlemenin çevre tartışmalarında nasıl kullanıldığına ilişkin güzel bir örnektir.

ABD Orman Yönetimi geniş bir devlet bürokrasisi örneğidir. Gelirler ile giderleri arasında denge kurması için ya hiç ya da çok az neden vardır. ABD Orman Yönetimi'nin politikaları sonucunda yaratılan ekonomik ve çevre sorunlarının nedeni, "bilgisizlik ve kötü niyet değil, ilgi duyulabilecek özendiricilerin yokluğudur". O'Toole, "Etkin olmayan yönetimin ve çevre tartışmalarının kendi başlarına sorun olmayıp sadece ABD Orman Yönetimi bünyesindeki belli başlı kurumsal bozuklukların göstergeleri olduğunu göstermeye çalışmaktadır."[14] Genel olarak belli başlı kurumsal bozuklukların hepsi ABD Orman Yönetimi'nin, gerçek bir serbest piyasa içinde özel ve kâr amacı güden ekonomi yasalarına göre çalışmamakta olmasından kaynaklanmaktadır.

O'Toole'un çözümlemesi, "insanların kararlarının, karar vericileri etkileyen özendiricilerden büyük ölçüde etkilendiğine ilişkin temel ekonomik varsayıma dayanmaktadır".[15] ABD Orman Yönetimi'nin günümüzdeki uygulamaları, sadece "bütçenin artırılması için" özendiriciler sağlıyor. Yoksa Amerikalılara, "Doğal güzellik, kereste, yabanıl

---

[13] *Agy*, xii.
[14] *Agy*, xi, 7.
[15] *Agy*, 101.

yaşam, balık ve arzu ettikleri diğer orman kaynakları için fazla özendirici sağladığı söylenemez". Ekonominin yasaları bize gösteriyor ki "özendiriciler değişirse kararlar da değişir".

ABD Orman Yönetimi'ndeki kötü yönetimin kaynakları nelerdir? Esas olarak iki kaynaktan söz edilebilir. Amerikan Orman Yönetimi'nin asıl sorumluluğu Kongre'ye karşıdır. Kongre gibi, onun da kararları, birbirleriyle yarışan ve kimi zaman da çelişen çıkar kümelerinin işlemleri arasında bir denge kurmaktır. Kuzeydoğu Pasifik'te benekli baykuşların korunmasına ilişkin son tartışmalar, ABD Orman Yönetimi'nin karşılaştığı tartışmalı kararların örneklerinden biridir. Bu çerçevede, ABD Orman Yönetimi için başlıca özendirici, bu çıkar kümelerinin çıkarlarını olabildiği ölçüde tatmin etmektir. Bunu yapmak uzun erimli, rasyonel ve etkili bir politika ile tutarlı bir uygulamayla çelişse de... Başarısını yasaların kalitesiyle değil, fakat yeniden seçilebilme şansıyla ölçen Kongre gibi, Orman Yönetimi de başarısının ölçüsü olarak bütçe tasarruf oranlarından başka bir ölçü kullanmamaktadır. Bütçe rakamları olduğu gibi korunur veya artırılabilirse, ABD Orman Yönetimi temsil etmekte olduğu kimselerin istemleri arasında uygun bir denge kurmuş olduğu sonucuna varabilmektedir.[16]

Amerikan Orman Yönetimi'nin kötü yönetilmesinin ikinci kaynağı bütçesidir. Bütçe gelirlerinin çoğu kereste satışlarından elde edilmektedir. Bunun bir örneği, 1930 tarihli Knutson-Vandenberg Yasası'dır. Bu yasa, Yönetime, kereste satışlarından elde edilen gelirin ağaçlandırma işlerinde kullanılması olanağını veriyordu. Parlamento'nun

---

[16] O'Toole, bu iddiayı güçlendirecek daha ayrıntılı bir çalışmadan söz ediyor. Bkz. Ronald Johnson, "U.S. Forest Service Policy and its Budget", *Forestlands: Public and Private* içinde, der. Robert Deacon ve Bruce Johnson (Pacific Institute for Public Policy Research, San Francisco, 1985), s. 103-33.

düşüncesine göre, bu yaklaşım vergi yükümlüsüne yeni külfetler yüklemeksizin istenen amaçlara ulaşma olanağı verebilirdi. Bununla birlikte, bu uygulama, Amerikan Orman Yönetimi'nin bütçesini toplanacak kereste gelirlerine dayalı duruma getirdiğinden, maliyet fiyatının altındaki kereste satışlarından elde edilen gelirler de dahil uygulama kerestenin ne pahasına olursa olsun satılması için bir özendirici etki yapabilir. Yoksa Amerikan Orman Yönetimi kereste gelirleriyle ya da maliyetiyle ya da satışlarıyla ormanların başka kullanım biçimleri arasında bir denge kurmak için herhangi bir özendirici etkiye sahip değildir.

Demek ki O'Toole'un görüşüne göre, klasik ekonomik çözümleme, Amerikan Orman Yönetimi'nin ulusal ormanları ekolojik yönden yeterli biçimde koruyamamasının nedenini açıklamıştır. Bürokrasi o şekilde örgütlenmiştir ki yöneticiler, yalnızca bütçe gelirlerini artırmak için özendiricilere sahiptirler. Kısaca ABD Orman Yönetimi, bir serbest piyasa çerçevesinde çalışmamaktadır. Amerikan Orman Yönetimi'nin hastalıklarına konulan tanı budur. Peki, tedavi çareleri nelerdir?

Çevre ekonomisinin tavsiyesi, "Orman hizmetlerinin pazarlanması"nı gerektirmektedir. Yani Amerikan Orman Yönetimi'nin kararları yarışmacı bir piyasada para kazanmayı amaçlayan özel sektördeki işletme yöneticilerinin aldıkları kararları etkilemek olmalıdır. Piyasa ekonomisinin yasaları halkın değişik istemlerini en iyi biçimde karşılayacak kararların alınmasına yol açacaktır. Piyasa, "çoğu orman kaynaklarının en iyi üretimini ve orman alanlarının en etkin tahsisini" sağlayabilir. Piyasa, Amerikalılara "istedikleri her türlü doğal güzelliği, keresteyi, yaban yaşamını, balıkları ve diğer orman kaynakları"nı sağlayacaktır.

Bu tavsiyeyi Pinchot'nun Amerikan Orman Yönetimi'ne ilişkin tavsiyesiyle karşılaştırmak ilginçtir. Her ikisi de arzu edilir sonuç üzerinde görüş birliği içindedir. Or-

manlık alanları en çok sayıda insana en çok sayıda iyiliği sağlayacak biçimde kullanmak. Böylece, her ikisi de bireylerin tercihlerini en üst düzeyde tatmin etmek biçimindeki yararcı amacı benimsemektedirler. Ormanlar herkese istediklerinin en çoğunu verebilmelidir. Buna karşılık, bu yaklaşımlar, bu amaca ulaştırabilecek doğru yöntemlerin neler olduğu konusunda birbirinden ayrılmaktadır. Pinchot, doğru politikayı belirleme işini ormancı bilim adamına ve diğer uzmanlara bıraktığı halde, O'Toole bu hedefe ulaşmak için rekabetçi, serbest ve açık piyasanın oyun kurallarına güvenmektedir. Pinchot'nun ormancısından farklı olarak, ekonomistin rolü asıl politika kararlarını vermek değil, fakat piyasa kurallarının önündeki engellerin kaldırılmasına yardımcı olmaktır. Ekonomik pazar isteklerin en üst düzeyde doyurulabilmesine ilişkin yararcı amaca ulaşabilmek için en elverişli araçtır.

O'Toole, yeni kaynak iktisatçılarından özellikle John Baden ve Richard Stroup gibilerinin adlarını, tavsiyesini desteklemek üzere anmaktadır.[17] Bu iktisatçılara göre, doğal kaynaklara, uzmanlar tarafından kamunun gönenci için kullanılabilecek "kamu malları" gözüyle bakmak bir hatadır. Bunun yerine, "her yurttaş payına düşen kamu topraklarından ve üzerindeki kaynaklardan yararlanabilmelidir". Kaynaklarla ilgili kararları hükümetin bürokratlarına bırakıp onlardan kamu yararı için karar vermelerini istemekle, biz "kültürün, insanları, kamu yararını bireysel yarar haline getirecek şekilde yenileyebileceği"ni varsaymış oluruz.[18]

---

[17] Özellikle bkz. Richard Stroup ve John Baden, *Natural Resources: Bureaucratic Myths and Environmental Management* (Pacific Institute for Public Policy Research, San Francisco, 1983). Yeni kaynak ekonomistleri, neoklasik ekonomiye dayanarak politika çözümlemeleri ve öneriler yapmaktadırlar. Çoğu çevre sorunlarının piyasanın bozukluklarından kaynaklandığını öne sürerek rekabetçi bir serbest piyasanın işleyişini etkileyecek politikalar öne sürmektedirler.

[18] *Agy*, s. 7. 29.

Bu iktisatçılar, piyasanın bu türlü kararların verilebilmesi için en adil ve ussal araç olduğunu öne sürmektedirler. Piyasa bir karardan etkilenecek olanların karar alma sürecine katılmalarını ister, ki bu da kararı daha adaletli kılar. Her bireyin kendi bencil çıkarlarının etkisinde olduğu varsayılırsa, bu yaklaşım daha da ussal bir nitelik kazanır. Piyasa yasalarının göz ardı edilmesi, "ABD'de bu yüzyıl içinde görülen en büyük çevre yıkımına yol açmıştır".[19]

Daha açık konuşmak gerekirse, Amerikan Orman Yönetimi'nin kararları piyasayı nasıl değiştirecektir? Amerikan Orman Yönetimi, kaynakları, bir özel kişinin kendi öz malını yönettiği gibi yönetmelidir. Özel mülk sahipleri, mallarını kendi özel çıkarlarını en çoğa çıkarabilmek amacıyla kullanırlar. Baden ve Stroup şöyle yazıyorlar:

> Eğer Buffalo onu öldürünceye değin benim değil ise ve eğer canlı hayvan üzerindeki çıkarımı bir başkasına satmıyorsam -özgecilik dışında- başkalarının o canlı hayvanın üzerinde bir çıkarı olup olmadığını düşünmem için hiçbir özendiricim yok demektir. Onunla istediğim gibi meşgul olabilirim. Ama eğer Buffalo benim ise, onu satabilirim. Ve başkalarının hayvanın değeri hakkındaki tahminleri beni ilgilendirir. Bu hayvanı ancak kendi ekonomik yıkımımı göze alarak kötü kullanabilirim.[20]

Orman Yönetimi ulusal ormanların kullanılmasından para kazanmalıdır. Ekonominin yasalarına göre kâr, bir kararın istemi etkili bir biçimde karşıladığının açık kanıtıdır. En yüksek kâr, bir kaynağa en yüksek değeri biçen kimsenin ve onun için en yüksek fiyatı ödemeye hazır olanın o kaynak üzerinde denetimi olması demektir. Bu nedenle

---

[19] O'Toole, *Reforming the Forest Service*, s. 190.

[20] Baden ve Stroup, *Natural Resources*, s. 14.

O'Toole, tüm Amerikan Orman Yönetimi etkinliklerinin genel gelirlerden değil, bu etkinliklerden elde edilecek gelirden karşılanmasını tavsiye etmektedir.

Bu, bir kere kerestenin maliyet fiyatının altında satışa sunulmamasını gerektirir. Kereste elde etme haklarını serbest piyasada ulusal ormanlara satmak, o hakların maliyetini yükseltir. Ekonominin sunum ve istem yasalarını izleyerek bu kereste talebini azaltır ve vahşi doğanın yaban yaşamının korunması ve dinlenme kullanımları için var olan alanların artmasına yol açar. Ulusal ormanları vahşi doğal alanlar olarak ya da eğlence amacıyla kullanmak isteyen bireyler, kuşkusuz bunlar için gerekli fiyatı ödemek zorundadırlar. Bu "kullanıcı harçları", gerçekte ormanlar, kereste, vahşi doğa ve eğlenme alanları için yarışmakta olan kullanıcıların, bunlardan yararlanma haklarını kullanabilmek için daha çok para ödemeye hazır olacakları anlamına gelmektedir. Ormanlardan elde edilen kazancın en yüksek düzeye çıkarılması için, Amerikan Orman Yönetimi bu yarışan çıkarlar arasında bir denge kuracaktır. Kaynağa en yüksek düzeyde değer biçen küme onun için en yüksek fiyatı ödemeye hazır olacak ve dolayısıyla onu en etkin biçimde kullanmış olacaktır. Piyasa, rekabet durumundaki tüketici istemlerini en uygun biçimde doyurmaktadır. Amerikalılara, "arzu ettikleri her türlü vahşi doğayı, keresteyi, yaban yaşamını, balıkları ve diğer kaynakları" sağlamaktadır.

Bu görüşün etik sonuçlarını incelemeye geçmeden önce, hava ve su kirlenmesi için de benzer bir ekonomik çözümlemeyi gözden geçirelim.

3.4. Kirlenme ve Ekonomi

Su ve hava kirliliği karşı karşıya bulunduğumuz en acil çevre sorunlarıdır. Dünyanın her yanında çok az sayıda insan, hiç değilse yaşamlarının bir anında su ve hava kir-

lenmesinden etkilenmemiş olabilir. Fakat Kongre'deki su tartışmalarının da gösterdiği gibi, her ne kadar insanlar sorunun varlığı üzerinde görüş birliği içindeyseler de çözüm konusunda geniş ölçüde fikir ayrılıklarına sahiptirler.

Kirlenme konularındaki sorun kısmen amacın tanımlanmasında yatmaktadır. Herkes temiz su ve temiz hava aramaktadır. Ama gerçekten acaba *temiz* olan nedir? Ve bunu elde edebilmek için nelerden vazgeçmek zorundayız? Mutlak olarak mikropsuz olan su yalnızca laboratuvarlarda bulunmakta, ama doğada hiçbir yerde bulunmamaktadır. Atmosferde nitrojen (% 78) ve oksijen (% 21) ile birlikte daha birçok gaz, su ve katı cisim vardır. Temiz olmanın ölçüsü ne kadar temiz olmaktır?

Belki bu sorunun tek yanıtı, suyun ve havanın insanların tüketimi için güvenilir olmaları ölçüsünde temiz sayılabileceğidir. Ama güvenilirlik, ya hep ya hiç sorunu değildir. Güvenilirliği belirlemek için riskleri belirlemek, betimlemek ve değerlendirmek zorundayız. Güvenilirliği belirlemek için, riskler ile yararlar arasında denge kurmalıyız. Bu, çeşitli alanlarda her gün yaptığımız bir iştir. Kalabalık bir caddede karşıdan karşıya geçmek tehlikesiz midir? Ya araba kullanmak? Kimyasal koruyucular içeren besin maddelerini yemek güvenli midir?

Öyle görülüyor ki bir şey, riskleri kabul edilebilir ölçülerde olduğu ve sağladığı yarar potansiyel maliyetinden yüksek olduğu zaman güvenli sayılabilir. Böylece, formüle edildiği takdirde, kirlenme sorunlarını neden ekonomik sorunlar olarak ele aldığımızı görebiliriz. En az maliyetle en çok yararları sağlayabilmek için kaynaklar acaba nasıl tahsis edilmelidir? Çeşitli düzeylerdeki kirlenmelerin maliyet ve yararları nelerdir?

William Baxter'in çevre ekonomisinde klasik bir kaynak olarak bilinen *People or Penguins: The Case for Optimal Pollution* (İnsanlar veya Penguenler: Optimal Kirlenme) adlı kitabında kirlenmenin piyasa ekonomisine da-

yalı bir ekonomik çözümlemesi yapılmaktadır, ki bu çözümleme O'Toole'un ormanların korunması çözümlemesine koşuttur.[21] Baxter'in sözleriyle,

> Bir kirlenme sorunu veya çevre sorunu vardır demek, hiç değilse zımni olarak bir ya da daha çok kaynağın insan doyumunu en çoğa çıkaracak biçimde kullanılmadığını belirtmektir. Bu açıdan, hiç değilse çevre sorunları ekonomik sorunlardır ve ekonomik çözümleme yöntemini uygulayarak konunun özünü daha iyi anlayabiliriz.[22]

Baxter, çözümlemesine temel bazı varsayımları gözden geçirmekle başlıyor. Bireylerin özgürlüğünü, bir kimsenin eylemlerinin "başka insanların çıkarlarını" bozmaması koşuluna bağlıyor. "Savurganlığın kötü bir şey olduğunu" ve dolayısıyla "insanlara sağladığı doyumdan daha az verim getirecek biçimde kullanılan her kaynağın" savurganca kullanıldığını varsaymaktadır.[23] Aynı zamanda, insanların her değerin kaynağı olduğunu ve çevre politikalarının "insana yönelik" olması gerektiğini de varsaymaktadır.

Bu noktayı, böcek öldürücü DDT kullanımı sonucunda penguenler için yaratılan tehdidi açıklarken şöyle vurguluyor:

> Benim ölçütlerim penguenlere değil, insanlara yöneliktir. Penguenlere, şeker kamışlarına ya da jeolojik kalıntılara verilen zararlar en azından anlamsızdır. Benim ölçütlerimde, insan daha ileri gidebilir ve diyebilir ki: (...) Penguenler önemlidir; çünkü insanlar onları kayaların üstünde yürürken zevkle seyretmektedirler. Penguenleri, penguen oldukları için korumakta hiçbir çıkarım yok.[24]

---

[21] William F. Baxter, *People or Penguins: The Case for Optimal Pollution* (Columbia University Press, New York, 1974).

[22] *Agy*, s. 17.

[23] *Agy*, s. 5.

[24] *Agy*.

Bu varsayımları kullanarak Baxter, kirlenmenin ekonomik çözümlemesini yapmaktadır. "Doğal iyilik" koşullarında havanın ve suyun bulunduğunu yadsıyarak, "temiz hava ve su için normatif bir tanımın olamayacağını, dolayısıyla insan gereksinmelerine gönderme yapılması dışında, kirli havanın ya da kirlenmenin tanımının yapılamayacağını" savunmaktadır.[25] Daha önceki risk tartışmalarına benzer bir çabayla Baxter, "temiz havanın ve suyun insanlarca kabul edilebilir temizlikte olması gerektiği"ni öne sürüyor. Gereğinden fazla kirlenme toplum tarafından kabul edilemez sayılabilir; fakat çok az kirlenme de aynı şekilde değerlendirilebilir. Her türlü kirleticiden arındırılmış hava ve su arzu *edilebilir*, ancak maliyetleri çok yüksek olabilir. Esas olarak toplum uygun bir riskler dengesine ve "optimal bir kirlilik düzeyine" sahip olmak ister. Bu optimal düzey, duyarlı bir biçimde örgütlenmiş toplumun düşünerek ve bilerek yeterli bulduğu ve üyelerine en büyük doyumu sağlayan miktarı anlatır.[26] Çoğu ekonomik düşünceyle tutarlı olarak Baxter, serbest ve rekabetçi bir piyasanın bu "mümkün olan en büyük insani doyum"u sağlayabileceğine inanmaktadır. Bu, nasıl olmaktadır?

Baxter bize, aldığımız kararlardan birçoğunun hem olumlu hem de olumsuz yönü olduğunu anımsatmaktadır. Eğer bir şeyi yapmayı yeğlersem, bu, bir başka şeyden vazgeçmemi gerektirir. İzlenen her olanak yitirilen başka olanakların yerini alır. Bu, *maliyetin* klasik ekonomideki anlamıdır. Bir şeyin maliyeti, onu elde etmek için vazgeçilen değere eşittir. Baxter'in verdiği örneği kullanacak olursak, bir baraj inşa etme tercihini yaptığımız takdirde barajın yapımında kullanılan kaynaklar, artık hastane, olta kamışı, okul veya elektrik yapımında kullanılamaz. O halde baraj inşa etmenin maliyeti, o kaynakların almaşık bi-

[25] *Agy*, s. 8.
[26] *Agy*.

çimlerde kullanımları (emek, yapı gereçleri, teknolojik hüner, sermaye, enerji) halinde kaybolan değere eşit demektir.

Buna uygun olarak, su ve hava kirlenmesini azaltmanın maliyeti, bu amacı gerçekleştirmekten vazgeçmemiz durumunda gereksinme duyacağımız başka malların değeri olarak anlaşılmalıdır. Kısaca, tercih yapmak zorundayız. Kirlenmeyi azaltmak için ayrılacak her kaynak, artık çamaşır makineleri, hastaneler, B-1 bombardıman uçakları ve başka şeyler için ayrılacak kaynaklarda bir azalma demektir. Kendi haline bırakılırsa, sonuç insanların doyumunda bir artış olduğu sürece -elde edilen yararlar ek giderlerden daha fazla olduğu sürece- bu tercihi piyasa yapacaktır. Optimal kirlilik düzeyi, kirlenmeyi azaltmak üzere yapılacak bir sonraki tercihin toplam doyumda bir *azalmayla* sonuçlandığı noktadaki değerdir. Bu, kirlenmeyi azaltmak için kullanılan kaynakların, başka bir amaçla kullanılmasına oranla, toplum için daha büyük bir değere sahip olduğu noktadır.

Bu sürecin nasıl işlediğine ilişkin bir örnek verelim. Varsayalım ki kentin içme suyundaki kirlenmenin düzeyi, sağlık görevlilerinin tavsiye ettikleri sınırın biraz üstünde. Kirlilik düzeyini tavsiye edilen sınıra indirmek belli bir maliyet gerektirmektedir. Bir başka deyişle, bu projeye yöneltilen vergi paraları yeni bir okulun inşa edilmesi, yol yapımının finansmanı ve başka bayındırlık projeleri için kullanılmayacaktır. Varsayalım ki bu kent, bunu yapmakla elde edilecek yararların giderlerden daha çok olacağına karar vermiştir. Kentte yaşayanlar, kaldırımlarının yenilenmesindense içme sularının temiz olmasını yeğlemiş ve tercihlerini bu yönde yapmış olsunlar. Böyle bir karar, statükonun korunmasına ya da başka almaşıklara oranla, toplumun isteklerinin daha çok doyurulmasıyla sonuçlanır.

Şimdi, bu kent tümüyle temiz ve her türlü kirlilikten arındırılmış içme suyuna sahip olmayı arzu edebilir. Bu amaca ulaşmanın maliyeti çok daha yüksektir. Çünkü başka birtakım projelerden de vazgeçmek ve vergi oranlarını yükseltmek gerekebilecektir. Kent, büyük olasılıkla bu tercihlerinden ne zaman vazgeçeceğine karar verecektir. Bu nokta, sınırlı ölçüde iyileştirilen su kalitesinin maliyet artışına değmeyeceği ve bu amaca ulaşmak için başka mallardan da vazgeçmenin göze alınamayacağı bir noktadır. Bu noktada, daha temiz su elde edebilmek için alınacak bir karar topluluğun elde edeceği doyumda net bir *azalmaya* yol açacaktır.

Klasik ekonomiye göre, farklı ve yarışan toplum istekleri arasındaki denge noktası kamusal politika kararlarının amacı olmalıdır. Bu nokta, optimal doyuma ulaşıldığı noktadır. İnsanlar bu noktada başka herhangi bir kaynak tahsisi durumundakine kıyasla istediklerinden daha çoğuna sahip olacaklardır. Bu, "optimal kirlilik düzeyi"dir.

Baxter, bunun "işe yaramayacak ölçüde genel ve soyut" olabileceğini kabul eder.[27] Bununla birlikte, bu soyutlama, hiç değilse kuramda serbest, açık ve yarışmacı bir izlencenin oyun kuralları sonucunda ortaya çıkan durumu doğru olarak yansıtmaktadır. Ekonomik çözümleme bize gösteriyor ki insanlar mal ve hizmetleri serbestçe alıp verme olanağına sahip iseler, rekabet birçok tercihin yapılmasına olanak veriyorsa ve bu kişiler de kendi gönenç düzeylerinin yükselmesine önem veriyorlarsa, bunun doğal sonucu isteklerin en uygun biçimde doyuma ulaşmasıdır. Bu süreç sayesinde daha çok sayıda insan, istediklerini başka herhangi bir ekonomik düzenlemede olduğundan daha çok elde edebilir. Baxter'e göre,

---

[27] *Agy*, s. 27.

> Bir toplumdaki bireyler kendileri için karşılıklı olarak uygun kaynak kullanımını seçme konusunda özgürseler, o takdirde hiç değilse kuramsal olarak toplumun kaynakları olabilecek en çok doyumu insanlara sağlayabilecek biçimde kullanılmış olur.[28]

Baxter'in kirlenme sorununa çözümü, O'Toole'un ormanların korunması konusundaki çözümü gibi, serbest piyasa kurallarında yatmaktadır. Her ikisinde de ekonomik çözümleme ve yöntem, çevre hastalıkları için bir tanı sunmaktadır. Her ikisi de bu hastalıkların tedavisi için özel bir reçete vermektedir. Ekonomisini serbest piyasanın ilkelerine göre biçimlendiren bir toplum tüm çevre sorunlarını başarıyla çözebilir.

3.5. Ekonomik Çözümlemede Etik Sorunlar

Bu savların çözümlemesine geçmeden önce, söz konusu sorunlar hakkında açık bir fikir sahibi olmak zorundayız. Uygulamada etiğin ilk adımı, önümüzde bulunan etik sorunları tanımak ve açıklığa kavuşturmaktır. Birinci Bölüm'de tartıştığımız üzere, ekonomi gibi teknik ve nesnel bilim dallarına başvurmak tartışmalı çevre sorunlarıyla karşılaşıldığı zaman çekici bir çözüm olabilir. Bunun nedeni, kısmen, çoğu kez bilimsel ve teknik disiplinleri saran değer ve siyaset tartışmalarında bulunmayan nesnellik düşüncesinde yatar. Bu görüşe göre, bilimsel yöntem sorunlarımıza kesin ve nesnel çözümler sağlar. Ekonomi gibi bilimler, bu görüşe göre yansızdır. O halde, bizim etik çözümlememiz için yararlı bir başlangıç, bu ekonomik çözümlemelerin değer yüklü varsayımlardan nasıl geniş ölçüde etkilendiğini göstermektir. İlk adımımız, ekonomik çözümlemenin değer yüklü bir çözümleme olduğunu ortaya koymaktır.

---

[28] *Agy.*

Klasik ekonomik çözümlemenin etik çerçevesi, *amaçlar* ve *araçlar* bağlamında anlaşılabilir. Ekonomi politikasının amacı, bireysel arzuların en üst düzeyde doyuma kavuşturulması veya en çok mutluluktur. Serbest ve rekabetçi bir piyasa mekanizmasının bizleri bu amaca ulaştırabilecek en iyi etik araç olduğuna inanılmaktadır.

O'Toole ve Baxter gibi kişilerin çalışmalarında da görüldüğü gibi, çevre sorunlarının ekonomik çözümlemesi esas itibariyle *yararcı* bir etiğin varlığına dayanır. Sonul politik amaç, genel yararı en çoğa çıkarmak, yararcı bir amaca hizmet etmektir. O yararın özel olarak anlaşılması ve bu amaca ulaşabilmek için savunulan özel araçlar, bu görüşlere bir *tercih yararcılığı* biçimi kazandırmaktadır. Bu görüşleri daha yakından görelim.

Belki Gifford Pinchot, politikalarının yararcı amaçlarını belirtmekle çok açık davranmıştır. Orman Yönetimi, "en uzun sürede en çok sayıda insan için en büyük iyiliği" sağlamak amacını gütmüştür. O'Toole, daha az açık olmakla birlikte, daha az yararcı değildir. Tavsiyeleri, Amerikalılara isteklerinin en üst düzeyde karşılanması olanağını vermeyi amaçlamıştır. Baxter'in tavsiyeleri, kaynakların "insanların doyumunu en çoğa çıkarmak üzere kullanılması"nı sağlamayı amaçlamaktadır. Böylece, her ikisinin de çevre politikalarını, kimi yararlı sonuçlar doğurma yetenekleri açısından değerlendirdikleri görülmektedir.

Pinchot, bilimsel yönetim tekniklerinin bizi bu amaca en iyi şekilde ulaştırabileceğine inanmıştır. O'Toole ve Baxter ise, piyasa kurallarının var olan en iyi araçlar olduğunu öne sürmektedirler. Piyasaya güven duymanın nedenleri daha çok değer yargıları oluşturmayı gerektirmektedir. Piyasalar halkın bugün belirtmekte olduğu isteklere öncelik tanırlar. Yoksa başkalarının (örneğin ormancıların) belirttikleri ya da varsaydıkları çıkarlara değil... Yani yararcılığın piyasa versiyonu, birisi için neyin iyi olduğu-

nu belirlemenin en iyi yolunun o kişinin ne istediğini anlamak ve bunu öğrenmenin en iyi yolunun da bu kişinin isteğinin karşılığı olarak piyasalarda ne gibi bir fiyat ödemeye istekli olduğunu öğrenmektir.

İnsanların ne istediklerini belirlemenin en iyi yönteminin piyasa olduğunu söylemek, yalnızca bunun en etkin yol olduğunu (her ne kadar ekonomistler için kesin olarak öyleyse de) söylemek değil, aynı zamanda bunun etik yönden de en iyi yöntem olduğunu söylemektir. Kamusal politikaların önceliği neden piyasada belirtilen tercihler *olmalıdır?* O'Toole'da ve Baxter'da bu soruya verilebilecek üç felsefi yanıt bulabiliriz.

Birincisi, piyasa yararcılığının bireylerin özgürlüğünü artırdığı düşüncesidir. Baxter'e göre, "yaptıkları başkalarının haklarına zarar vermemek koşuluyla herkesin dilediğini yapmakta özgür olması"... "uygarlığımızın temel ilkesidir".[29] Çevre sorunları için önerdiği piyasa çözümlerinin bu ölçütten "kaynaklandığı"nı öne sürer. O'Toole, piyasanın bireylerin özgürlüğünü koruduğunu, çünkü her etkinliği destekleyen ve ona katılmak isteyenlerin bunu gönül rızasıyla yaptıklarını söyler.[30] Piyasa devlet düzenlemelerine tercih edilmelidir; çünkü örneğin kamusal işlemler "zorlayıcı etkinliklere" dayanır. Böylece, O'Toole ve Baxter, Pinchot'nun uzmanlara güvenini, bireylerin tercih özgürlükleri için bir tehdit olarak gördüğünden dolayı reddetmektedirler.

Piyasa çözümlerini destekleyen ikinci bir neden, özel mülkiyet haklarının değerine duyulan saygıyla ilgilidir. O'Toole diyor ki, "Piyasa özel mülkiyete dayanır... Piyasanın çalışabilmesi için kaynaklar üzerindeki özel mülkiyet haklarının serbestçe el değiştirmesi gerekir... Piyasa, haklara hem özel olarak sahip olunabildiği hem de haklar ko-

[29] *Agy*, s. 2.
[30] O'Toole, *Reforming the Forest Service*, s. 189.

laylıkla el değiştirebildiği zaman çalışabilir". Gerçekten, "yaban yaşamının korunamaması gibi, hava kirlenmesi gibi, kalitesiz içme suyu gibi çoğu çevre sorunları mülkiyet haklarının devredilememesinden kaynaklanır".[31] Bu nedenle, kamusal politika sorunlarına piyasa yoluyla bulunacak çözümler ancak özel mülkiyet haklarının tanındığı bir toplum için geçerli olabilir.

Son olarak, piyasa çözümleri insan doğasına ilişkin kimi felsefi varsayımlarla da tutarlıdır. O'Toole, Amerikan Orman Yönetimi'nin önemli bir sorunu olarak "ilgi duyulacak özendirici etmen eksikliği"ni göstermektedir. Demektedir ki, "Temel ekonomik varsayım, halkın verdiği kararların güçlü bir biçimde, karar vericileri etkileyen özendiricilerden etkilenmekte olduğudur". Ve "özendiricileri değiştirdiğimiz takdirde, kararları da değiştirebiliriz". Gerçekten bu, çok doğru görünmektedir. Peki ama bu özendiriciler nelerdir? Bunun yanıtını O'Toole'un, yeni kaynak ekonomistleri Baden ve Stroup'un, Pinchot'nun piyasa karşıtı çözümlerine karşı ortaya koydukları nedenlerden söz ederken yazdıklarında buluruz: Örneğin ulusal ormanlar, kamunun görevlendirdiği bilimsel ormancıların, kamu yararına en iyi hizmet edecek yönetim yöntemini nesnel olarak belirleyebilecekleri düşüncesiyle oluşturulmuştur. Fakat Stroup ve Baden diyorlar ki yöneticilerin bencil olmadıklarını varsaymak için, "kültürün insanları da kamu yararını bireysel yarara dönüştürebilecek biçimde değiştirebildiğini" varsaymak gerekir. Oysa, "özel mülkiyet hakkını inceleyen kuramcılar, karar verme durumunda olan kişilerin -hangi durumda olurlarsa olsunlar- kendi çıkarlarını en çoğa çıkarmayı düşündüklerini varsaymaktadırlar".[32]

---

[31] *Agy*, s. 188-90.
[32] *Agy*, s. 190.

İnsan yaradılışı hakkındaki temel varsayım, insanların, salt değilse bile, daha çok bireysel çıkarları doğrultusunda davrandıklarıdır. Öznel çıkar, geleneksel yararcı anlayışa göre, kendi "doyumlarımızı" ya da "yararlarımızı" en çoğa çıkarmak biçiminde anlaşılır. Özgecilik ya da başkalarının çıkarlan doğrultusunda hareket etmek, insan yaradılışında "değişiklik yapılmasını gerektirir". Baxter'in sözleriyle,

> Bu tutuma karşı çıkılarak denilebilir ki eğer her insanın bir önem birimini temsil ettiği varsayılır ve başka hiçbir şeyin onun için önem taşımadığı kabul edilirse; bu, insanların çok bencil davrandıklarını gösterir. Bu, tartışılmaz ölçüde bencil bir durumdur. Bununla birlikte, birkaç açıdan bunun çözümleme için savunulabilir bir başlangıç noktası olduğunu düşünüyorum. Bir kez, hiçbir başka durum, pek çok kimsenin gerçekte düşündüğü ve davrandığı yönteme, yani gerçeğin kendisine bu denli uygun değildir.[33]

Bu nedenle, bu bölümde yaptığımız ekonomik çözümlemelerin ardında bireysel özerkliğe, özel mülkiyet haklarına ve insan doğası hakkındaki felsefi varsayımlara saygıyı buluyoruz. En çok sayıda insana en büyük iyiliği sağlama biçimindeki açık yararcı amaç doğrultusunda, bu bağlılıklar ekonomik çözümlemenin etik ve felsefi niteliğini açıkça göstermektedir. Genel düşünme doğrultusuna karşın, ekonomik çözümleme ve yöntembilim bize çevre tartışmaları hakkında etik yönden yansız yanıtlar verme iddiası taşımıyor.

Bu tavsiyeler, açıkça, çeşitli değer sorunlarına ilişkin felsefi varsayımlara dayanır. Bu nedenle, bu türlü bir çözümleme felsefi etiğin sınırları içinde kalmaktadır. Uygu-

[33] Baxter, *People or Penguins*, s. 5.

lamalı etik modelini izleyerek, şimdi, bu çözümlemelerin haklı yanıtlar ve tavsiyeler sağlayıp sağlamadıkları sorusunu sormak zorundayız.

3.6. Maliyet-Yarar Çözümlemesi

Almaşık eylem biçimleri arasında bir tercih kararı verme yöntemi olarak maliyet-yarar çözümlemesi, pek çok ekonomik çözümlemenin temel bir aracıdır. Bu teknik, hem O'Toole'un hem de Baxter'in değerlendirmelerinde kapalı olarak vardır. Teknik, aynı zamanda ABD Kongresi'nde, Temiz Hava Yasası, Temiz Su Yasası ve Soyu Tehdit Altındaki Türler ile ilgili kamusal politika tartışmalarında ve de zoralım mevzuatı ile kaynakların akıllıca kullanımı akımının da merkezinde yer almaktadır. Eleştirmenlere göre, bütün çevre yasaları resmi düzenlemelerde yarar-maliyet çözümlemesinin kararlara sokulmasını sağlamalıdır. Örneğin, Soyu Tehdit Altındaki Türler Yasası'nı eleştirenler, koruma amacıyla benekli baykuşların yakalanmasını yasaklamadan önce, devlet yetkilerinin baykuşu koruma altına almanın sağlayacağı yararların, uygulamanın avcılara, kereste şirketlerine, yerel topluluklara ve diğerlerine getireceği maliyetlerden daha fazla olacağını kanıtlamaları gerektiğini öne sürdüler.

Savunucularına göre, maliyet-yarar çözümlemesi belli bir adımın atılmasından önce açık ve basit bir başka adımın daha atılmasını gerektirmektedir: O eylemin sağlayacağı yararların maliyetinden yüksek olduğunun gösterilmesi. Fakat maliyet-yarar çözümlemesi göründüğü kadar basit ya da değerlerden bağımsız değildir.

Maliyet-yarar çözümlemesi bazen "maliyet etkinliği" (cost-effectiveness) adı verilen kavramdan farklıdır. Bu ayrımı yapmak önemlidir. Maliyet etkinliği, bizi belli bir amaca ulaşabilmek için en etkili yolu izlemeye yöneltir.

Bu nedenle, basit bir örnek vermek gerekirse, diyebiliriz ki içme suyunun kirliliğini azaltmak istiyorsak, bir maliyet etkenliği yöntemine başvurup merkezi su arıtma tesisinin göreli maliyeti ile evlerdeki musluklara filtre takmanın maliyetini karşılaştırmamız gerekir. Hangi yöntem daha etkin ise, yani hedefe bizi en düşük maliyetle ulaştıracak ise o almaşığı seçmeliyiz.

Maliyet-yarar çözümlemesi belli bir amacın, o amaca ulaşmanın maliyeti karşısında izlenmeye değer olup olmadığını bize gösterir. Bu stratejide, kararlarımızın hem amacı hem de araçları ekonomik çözümlemenin konusu olmalıdır. Maliyet etkinliğini maliyet-yarar yönteminden ayırt ettiğimiz zaman, maliyet-yarar çözümlemesine günlük yaşamda başvurmanın maliyet etkinliği yöntemiyle karıştırılmasının sonucu olduğunu daha iyi anlarız. Aşağıdaki örneğe bakalım.

Bir çocuğa bir hastalık tanısı konulduğunu ve iyileşmesi için hepsi de aynı ölçüde etkili tedavi yolları bulunduğunu varsayalım. Maliyet etkinliği bizi en ucuz yöntemi seçmeye yöneltir (örneğin yeni marka bir ilacı seçmek). Öte yandan, bir maliyet-yarar çözümlemesi, yararları (çocuğun sağlığı) maliyetlerle karşılaştırmamızı ve yararları en çoğa çıkarabilen almaşığı seçmemizi gerektirir. Çocuğun sağlık durumunun, masraflara değip değmediği sorusunu sormamız gerekir. Bu (üzücü) soruyu bazı durumlarda sormak gerekli olsa da bu, hiçbir şekilde aşikâr ve sağduyunun öngördüğü bir şey değildir.

Bu noktada maliyet-yarar çözümlemesi ikinci bir sorunla karşı karşıyadır. Değerlerimizin ve amaçlarımızın ekonomik terimlerle ifade edilebileceği ya da edilmesi gereken nokta açık değildir. Maliyet-yarar çözümlemesi "yararları" maliyetle karşılaştırmamızı gerekli kılmaktadır. Eski "elma mı, portakal mı" sorununu giderebilmek için yararlar ve maliyetler aynı kefede olmalıdır; yani her ikisi-

ni de dolar ve cent ile anlatabilmeliyiz. Ekonomistlerin kimi akıllıca çalışmalarına karşın, bunu yapmanın olanaklı olup olmadığı açık değildir.

Örneğin, birkaç yıl önce Kanada'nın Quetico Parkı'nda bir kanoyla geziniyordum. Bu doğal güzelliği koruyabilmek için alana özel izinle giriliyordu ve motorlu taşıtların girmesine de izin verilmiyordu. Park yöneticisine danıştığımızda, bize bir soru kâğıdı doldurmamız gerektiğini söyledi. Buna dayanarak, parkın gelecekteki fiyat ve izin politikası belirlenecekti. Soru kâğıdında, diğer soruların yanı sıra başka kampçıları görmemek ya da kel kartallar ve mooseları (Kuzey Amerika'da yaşayan bir tür iri geyik) görme karşılığında ek bilet ücreti ödemek isteyip istemeyeceğimiz de soruluyordu. Kartalları ya da geyikleri izlemek gibi yararlar için düzenlenmiş hiçbir serbest ya da açık piyasa olmadığı ve bu yararlara bir fiyat vermek için bir maliyet-yarar çözümlemesi gerekli olduğu için, birilerinin bu yararların maliyetini belirleyecek ayrıntılı bir tasarı oluşturması (yapılması da denebilir) gerekiyordu.

Bu, bize piyasalarda alınıp satılmayan yararlar için bir maliyet fiyatı bulmaya çalışmanın zorluğunu gösterir. Ama aynı zamanda bir tehlikenin varlığı da ortadadır. Çünkü temiz hava, su ya da soyu tehlikeyle karşı karşıya olan türler gibi birçok çevre malının belli bir piyasası olmadığından, yarar-maliyet çözümlemesi bizi, bu tür malların bir piyasası bulunsaydı o malların fiyatının ne olacağını ekonomistlerden ve başka toplumsal bilimcilerden öğrenmek zorunda bırakacaktı. Ama bu, örneğin orman politikasını belirlerken piyasaya değil, "uzmanların" kararlarına dayanmamız gerektiğini bize gösterir. Bununla birlikte, bu örnekte, uzmanlar (genellikle üniversitelerde ve sanayide çalışmakta olan) ekonomistlerdir. Yoksa fen ve ekoloji konularında öğrenim görmüş uzmanlar değil. Bu durumda, ekonomik çözümlemenin kabul edilen bir yararı -karar yetkisi-

nin "uzmanların" ve bürokratların elinden alınıp yurttaşlara verilmesi- ortadan tamamen kaldırılmış olur. Çünkü bu durumda, ekonomistler piyasada alınıp satılamayan mallar için bir fiyat belirlemek zorunda kalmış olurlar.

Son olarak, birçok çevresel yararın maliyetini bulup bulamayacağımızı sorgulamanın ötesinde, bunu yapmamızın gerekli olup olmadığı sorusu da ciddi bir sorudur. Çocuk sağlığı örneğinin de gösterdiği gibi, kimi değerleri, bu değerlerin ekonomik maliyetlerine indirgeme girişimlerine karşı koymalıyız. Demokrasinin maliyet-yarar çözümlemesini ya da arkadaşlık kavramı ya da Büyük Kanyon için böyle bir çözümleme yaptığımızı hayal edin. Kaldı ki maliyet-yarar çözümlemesi genellikle tam bir insanmerkezli yaklaşımdır. Ekonomistlerin hayvanların ya da doğadaki başka nesnelerin maliyet ya da yararlarından söz ettiklerine pek rastlamazsınız. Belki rastlamamamız da gerekir. Ama bu sorulara yanıt bulmadan maliyet-yarar çözümlemesini benimsersek, değer yüklü önemli sorunları göz ardı etmiş oluruz.

3.7. Etik Çözümleme ve Çevre Ekonomisi

Çevre sorunlarının çağdaş ekonomik çözümlemeye konu yapılması yararcı bir etiği yansıttığı ölçüde, felsefeciler bu etik kuramın değerlendirilmesi bağlamında daha çok şey söyleyebileceklerdir.[34] İkinci Bölüm'de kısaca değinilen birkaç sıradan eleştiri, bu değerlendirme için yararlı bir başlangıç noktası olabilir.

Davranışların sonuçlarını sayısallaştırmaya ve ölçmeye çalışan yararcılar birkaç sorunla karşılaşırlar. Bu sorunlar, maliyet-yarar çözümlemesinin kullanılmasında da or-

[34] Bkz. Bernard Williams, *Morality: An Introduction to Ethics* (Harper Torchbooks, New York, 1972). Yararcılığın giriş niteliğinde yararlı bir değerlendirmesi.

taya çıkar. Bunlardan biri, nitel malların nicelleştirilmesiyle ilgilidir. Örneğin, temiz ve güvenli su ve hava kalitesi standartlarını belirlemeye çalışmanın zorluklarını gördük. Bu türlü nitel malların ekonomik yaklaşımlar içinde yeri yoktur. Çünkü kolayca nicelleştirilemezler. İkincisi de nitel malları ölçülebilir nesneler haline getirme eğilimlerinde karşılaşılabilecek sorunlardır. Örneğin, Baxter'in temizlik ve güvenilirlik tartışmalarını risk tartışmalarına çevirdiğini görüyoruz. Çünkü risk olasılıkları nicelleştirilebilmekte ve ölçülebilmektedir. O'Toole da, maliyet-yarar yönteminin tipik uygulamalarıyla tutarlı bir biçimde, nitel malları ekonomik terimlerle ifade etmektedir. Vahşi doğanın ve eğlenme-dinlenme alanlarının değeri, kullanıcıların bunlar için ödeme yapma isteğinde olup olmadıklarıyla ölçülebilir kılınmaktadır. Son bir ölçme sorunu da ilgili nesnelerin sayısını yapay bir biçimde sınırlandırma eğilimine yol açmasıdır. Bundan sonraki bölümlerde de göreceğimiz gibi, kimi eleştirmenler, bu eğilimin hayvanların, gelecek kuşakların, ağaçların, biyosferin vb.nin gönencini sistemli olarak ihmal etme eğilimi taşıdığını öne sürmektedirler. Ekonomik yaklaşımın açık bir biçimde insanmerkezli olduğu savını ileride daha ayrıntılı olarak ele alacağız. Bu ölçme sorunlarının genel noktası, ekonomik çözümlemenin önemli çevre sorunlarını saptırması ya da ihmal etmesi olasılığını vurgulamaktır.

Mark Sagoff, *The Economy of the Earth* (Yeryüzünün Ekonomisi) kitabını oluşturan bir dizi makalede, ekonomik çözümlemenin, çevre politikalarını belirleyenlerin elindeki başlıca araç olarak kullanılmasına karşı güçlü ve inandırıcı savlar öne sürmektedir.[35] Bu bölümün bundan sonraki kesimlerinde, bu konuda uygulamalı etiğin en güzel örneği olarak Sagoff'un değerlendirmesini kullanaca-

[35] Mark Sagoff, *The Economy of the Earth* (Cambridge University Press, New York, 1990).

ğız. Her ne kadar kitabında somut ve güçlü birçok sav öne sürülüyorsa da biz, bunlar arasında ekonomik çözümlemeye karşı yöneltilen üç itiraz üzerinde duracağız.

Sagoff, çoğu ekonomik çözümlemelerin, bir yanda istekler ya da tercihler ile öte yanda inançlar ve değerlerin ciddi olarak birbirine karıştırılmasına dayandığını öne sürmektedir. Ekonomi yalnızca istekler ve tercihlerle uğraşır. Çünkü tercihler ekonomik bir piyasada nelerin satın alınacağını anlatır. Piyasa isteklerimizin yoğunluğunu ödemeye istekliliğimizle (fiyatla) ölçebilir. Bireylerin isteklerini ölçer, birbiriyle karşılaştırır (yarar-maliyet çözümlemesiyle) ve istekleri optimal olarak karşılayabilecek en etkili araçları belirler. Ama piyasalar, inançlarımızı ve değerlerimizi ölçemez ve değerlendiremez. Çünkü çoğu çevre sorunu inançlarımız ve değerlerimizle ilgilidir. Ekonomik çözümleme o alanın dışındadır. Ekonomi çevre politikasıyla ilgilendiği zaman, inançlarımıza sanki bunlar salt isteklerimizmiş gibi bakar ve dolayısıyla konunun ciddi olarak saptırılmasına yol açar. İlk yazılarından birinde Sagoff şunları söyler:

> Ekonomik yöntemler, kamusal politikaların dayandırılacağı verileri sağlayamaz. Ekonomi inançlarımızın yoğunluğunu ölçebilir, ama bu inançların erdemlerini değerlendiremez. Oysa böyle bir değerlendirme siyasal karar süreçleri için gereklidir. Benim yarar-maliyet çözümlemesi konusundaki tek eleştirim budur.[36]

Gerçekten istekler ile inançlar arasındaki ayrım nerededir? Ve acaba neden önemlidir?

Bireyler bir istek ya da kişisel bir tercih belirttikleri zaman, tümüyle kişisel ve öznel bir durumu yansıtmış

---

[36] Mark Sagoff, "Economic Theory and Environmental Law", *Michigan Law Review* 79 (1981): 1393-1419.

olurlar. Bir başkasının benim isteklerime karşı çıkma, onları reddetme ya da destekleme hakkı yoktur. İstekler doğru ya da yanlış olamaz. Eğer ben çikolatalı dondurma tercihi yaparsam, birisi buna karşı çıkıp da "hayır, bu olmasın" diyemez. İsteklerim konusunda ayrıcalıklı bir konumum vardır. Kamusal alanda bunlar veri olarak ele alınır. Ekonomistler de insana böyle yaklaşırlar. Ödemeye istekli olup olmama, isteklerimizin yoğunluğunu ölçmeye yarar (bir tabak çikolatalı dondurma için birkaç dolardan fazla ödemek istemeyebilirim); ama ödemek istemek ya da istememek, bir isteğin geçerliliğini veya meşruiyetini göstermez.

Öte yandan, inançlar ussal değerlendirme konusudur. Bunlar desteklenmeleri için gerekçeler aranması nedeniyle nesneldir. İnançlar yanlış ya da doğru olabilir. Bir inancın geçerliliğine, bir kişinin onun karşılığında neyi ödemeye hazır olduğuna bakarak karar vermek ciddi bir hatadır (Sagoff'un sözleriyle bir "kategori hatası"). İnançlara fiyat biçmek, inancın niteliğinin ciddi olarak yanlış anlaşıldığını gösterir.

Sagoff bize, bir ormanı estetik ve simgesel anlamı için korumamız gerektiğini öne sürenlerin salt bir kişisel istek öne sürmediklerini anımsatıyor. Başkaları tarafından gerekçe gösterilerek kabul edilmesi ya da reddedilmesi gerektiği bildirilirken, kimin bunun için en yüksek fiyatı ödemeye hazır olduğuna bakılmaksızın, insanlar bir kamusal mal hakkında bir *inanç* belirtmiş oluyorlar. Ekonomistler, bunları ekonomik çözümlemede bir etmen olarak değerlendirmedikleri için, inançlar ve inanışlar sanki basit isteklermiş gibi dikkate alınır ya da görmezden gelinir.

O'Toole'un çevre sorunlarını piyasa koşullarına bağlama çözümü esas olarak bunu öngörüyor. Anımsayınız ki O'Toole'un amacı, herkese Amerikalıların karşılığını öde-

meye "istekli" oldukları vahşi doğayı ve benzerlerini sağlamaktır. Ama o, bu amacı, Amerikalıların kereste kullanıcıları, avcılar, uzun yürüyüş yapanlar vb. gibi rollerde ödemeye hazır olup olmamalarıyla eşit düzeye koymaktadır. Eğer dinlenme olanaklarını kullananlar ekonomik yönden kereste sanayicilerinin ödedikleri harçla rekabet edebilecek ölçüde bir harç ödemeye istekli değillerse, tanımı gereği, kereste kullanıcılarının kereste istekleri daha çok dinlenme olanağını elde etme istekleri kadar olmayacak demektir. Bu bölümün başında yapmış olduğumuz tartışmalara yeniden dönecek olursak, denilebilir ki eğer Sierra Kulübü çatısı altındaki "koruma için korumacılar", Mineral King Vadisi için Walt Disney kadar para ödemeye istekli değillerse, vahşi doğayı kayakçıların yeni bir kayak merkezi istedikleri ölçüde istemeyeceklerdir. Bunun gibi, eğer bir topluluk hava ve su kirlenmesini azaltmak üzere daha çok vergi geliri harcamaya istekli değilse, orada yaşayanlar temiz hava ve suyu az vergi ödemeye veya başka kimse ve projelere tercih etmeyecekler demektir.

İnançları ve değerleri isteklere ve tercihlere indirgeme yönündeki bu eğilim, aynı zamanda insan doğası üzerinde de ters etkiler yapmaktadır. Böyle bir saptırma, insanları sürekli *tüketici olarak* görmeyi gerekli kılar. En azından, ekonomist ya da politikacı gözünde halk belli bir istekler topluluğuna indirgenmiş olur. İnsanlar yalnızca kendi kişisel isteklerini karşılamakla ilgilenirler. Ekonomistlerin rolü bu amaca en iyi biçimde nasıl ulaşılabileceğini göstermektir.

Ekonomik çözümlemenin görmezden geldiği bir almaşık yol da insanları düşünen ve ussal davranan yaratıklar olarak görmektir. Piyasa görüşmeye, tartışmaya ya da diyaloğa yer bırakmamaktadır. Oysa bu yöntemlerle inançlarımızı gerekçeleriyle savunabiliriz. Ekonomik çözümleme insanların salt edilgin (pasif) "istek sahipleri" değil de

etkin (aktif) düşünen bireyler oldukları gerçeğini yadsımaktadır. En önemlisi de istekler ile inançlar arasındaki ayrılığı görmezden gelerek, ekonomik çözümlemenin insan yaşamının en anlamlı öğelerini -inançlar ve değerler- salt kişisel hazlara ya da fikirlere indirgemekte olmasıdır. Aynı yoğunlukta olmaları koşuluyla bütün istekler, niteliği ne olursa olsun, doyuma ulaştırılmak açısından eşit durumdadır.

Bu, bizi ekonomik çözümlemenin ikinci büyük sorununa götürmektedir. Piyasa çözümlemesi, istekler ve inançlar arasındaki ayrılığı görmezden gelerek demokratik siyasal süreçlerimizi de tehdit etmektedir. Piyasa çözümlemesi, bizi her zaman ve salt *tüketici* olarak görmekle, bizim *yurttaş* olarak yaşantımızı göz ardı etmektedir. Tüketici olarak kişisel isteklerimizi doyuma ulaştırmak isteyebiliriz; yurttaş olarak ise yaşamımıza anlam veren erek ve özlemlerimiz bulunabilir. Bunlar kişi ve kültür olarak doğamızı tanımlar. Ve kişiler olarak neyi savunacağımızı belirler. Toplumumuz liberal demokratik bir toplumdur. Şu anlamda liberal ki biz, kişi olarak amaçlarımıza ulaşabilmeyi kişisel özgürlük sorunu olarak görürüz. Şu anlamda demokratik ki topluca kamusal mallar ve ortak erekler üzerinde uzlaşmaya özen gösteririz. Bu nedenle, siyasal sistemimizde *hem* bireylerin *hem de* kamunun yararları için yer vardır. Her zaman hem bireysel hem de kamusal yurttaşlarız. Piyasa çözümlemesi bu kamusal alanı görmezden gelmekte ve böylece demokratik siyasal kurumlarımızı küçümsemektedir. Sagoff'a göre,

> Çevreyle ilgili amaçlarımız -temiz hava ve su, vahşi doğanın ve yaban yaşamının korunması vb.- salt kişisel istekler ya da tercihler olarak yorumlanamaz; bunlar, piyasanın ya da maliyet-yarar çözümlemesinin "fiyat"landırabileceği yararlar değildir: Kamusal değerler olarak yasalara yansıtılabilmiş görüşler ve inançlar vardır. Bu amaçlar insan olarak

> bizim karakterimizden kaynaklanır. Sigara ve kravat gibi kendimizin seçtiği özellikler değildir. Bunlar tanımak zorunda olduğumuz, bizi biz yapan özelliklerdir. Bu amaçlar birlikte algıladığımız ortak değerlerin ve kamu gerçeğinin varlığını gerekli kılıyor. Bunlar, erdemlerini tartışıp eleştirdiğimiz ve piyasada uygun olarak fiyatlandırılabilecek tercihlerle karşılaştırılmaması gereken değerlerdir. Demokratik siyasal süreçlerimiz, bunların erdemleri hakkındaki düşüncelerimizi ifade edebilmemize olanak vermektedir.[37]

Ekonomik çözümleme, temsilcilerin, seçmenlerinin istemlerini edilgin (pasif) olarak izledikleri, çoğunluğu doyuma ulaştıracak biçimde yarışan istemler arasında denge kurmaya çalıştıkları özel bir demokrasi görüşüne dayanmaktadır. Politikacının bu modeldeki rolü, kamu yaklaşımlarının sonuçlarını okumak ve ona uygun biçimde davranmaktan ibarettir. Ancak bu yaklaşım, yurttaşların görüş alışverişinde bulundukları, tartıştıkları, birbirlerinden bir şeyler öğrendikleri ve bir uzlaşmaya varabildikleri[38] daha katılımcı bir demokrasinin varlığını yadsımaktadır. Bu model, seçilmiş kimselerin edilgin izleyiciler olmak yerine, etkin önderler olmalarını özendiren bir sistemdir. Biz yalnızca Baxter'in çözümlemesinde varsayılan kişisel özgürlüğe değil, aynı zamanda bir iyi yaşama vizyonunu birlikte tanımlayıp izleyebileceğimiz bir sisteme kendimizi adamış durumdayız. Sağlıklı, güzel, imara açılmamış ve esin veren bir çevre tüketici olarak bana belki bir şey sağlamaz, ama yurttaş olarak benim için çok değerlidir. Bu katılımcı demokrasi modeli, O'Toole'un onaylayarak kendilerinden alıntı yaptığı yeni doğal kaynak ekonomistlerinin görüşlerine ters düşer: "Her yurttaşın kamu topraklarından ve on-

[37] Sagoff, *Economy of the Earth*, s. 28-29.

[38] Temsili ve katılımcı demokrasinin gözden geçirilmesi için bkz. Jane Mansbridge, *Beyond Adversarial Democracy* (Basic, New York, 1980).

lar üzerindeki kaynaklardan kendi payına düşeni alması çok sık rastlanan bir yanlış anlamadır."[39]

Birçok iktisatçı, kamu gönenci ya da kamu malı kavramını reddetmektedir. Çünkü halkı salt tüketici olarak görmek eğilimindedirler. Örneğin, her yurttaş Mineral King Vadisi'ni "tüketemez". Ancak bu görüşün eksikliği, bizim hem tüketici hem de yurttaş olduğumuzu ve yurttaşlar olarak çevreden yararlanabileceğimizi tanımakta başarısız olmasıdır. Mineral King Vadisi, yurttaş olarak bizim için değerli olabilir. Çünkü bizim için ne anlama geldiği, öz kimliğimiz ve kendimize saygımız için neyi anlattığı önemlidir. Bu yararların piyasada bir fiyatı yoktur ve olamaz. Dolayısıyla O'Toole, yeni doğal kaynak iktisatçıları ve Baxter tarafından sunulan ekonomik çözümlemelerde bunlara yer yoktur.

Son bir sorun da ekonomik çözümlemenin herhangi bir etik temeli olup olmadığıdır. Piyasaların yararcı amaca kendilerini adamış görünmelerine karşın, gerçekte etkinlik amacı her türlü tutarlı ve özsel etik çözümlemeyi dışlamaktadır. Ekonomik çözümlemenin birçok çağdaş çevre sorunu bağlamında oynadığı rolü anımsayalım. Hiç kuşku yok ki ekonomik çözümleme ile maliyet-yarar çözümlemeleri çevre kararlarının alınmasında başlıca kamusal politika yöntemleridir. Birey olarak, toplum ve hükümet olarak ne yapmamız gerektiğini bize ekonomi söyler. Bu tavsiyeyi neden izlemeliyiz? Büyük bir olasılıkla, böyle davranmanın bizi daha iyi bir sonuca götürmesi için. İlk bakışta bu, daha iyi bir sonuç -ekonomik etkinlik- en çok sayıda insana en büyük iyiliğin sağlanması anlamına gelen yararcı bir amaçtır. Ama acaba ekonomik etkinlik en çok sayıda insana en büyük iyiliği sağlar mı? Bu noktada da Sagoff, durumun böyle olmadığını bize söylerken inandırıcıdır.

---

[39] O'Toole, *Reforming the Forest Service*, s. 189.

Ekonomik etkinliğin amacı nedir? Daha önce de belirttiğimiz gibi etkinlik, tüketici tercihlerinin optimal düzeyde doyurulmasını gerektirir. Etkin bir piyasa, daha çok sayıda insanın fiyatını ödemeye hazır oldukları maldan daha fazlasını elde edebildikleri bir piyasadır. Ama biz, toplum olarak ve özellikle de çevre sorunlarıyla ilgilendiğimiz zaman, neden bireysel tercihlerimizin doyuma kavuşturulmasının öncelikli amacımız olduğunu varsayalım? Pek çok bireysel tercihimizin aptalca, delice, düzeysiz, tehlikeli, ahlakdışı ve yasadışı olduğunu gördüğümüz halde, acaba bunlar neden bir kamusal politikanın amacı olsun? Neden bir ırkçının, suçlunun, delinin ya da sadistin tercihlerinin doyurulmasının iyi bir şey olduğunu düşünmek durumunda olalım?

Tercihlerin doyurulması neden iyi bir şey olsun? Bu soruya iki yanıt verilebilir: Ya tercihlerin doyurulması kendi başına iyi bir şeydir ya da iyi bir şeyin elde edilmesinin aracıdır. İkinci Bölüm'de yararcılığı anlatırken de belirttiğimiz gibi, tercihlerin doyurulması ya özsel ya da araçsal olarak iyidir. Pek çok sayıda zararlı, eski ve anlamsız tercihlerin bulunduğu hesaba katılırsa, kuşkusuz hiç kimse tercihlerin doyurulmasının kendi başına iyi bir şey olduğunu öne süremez. Çocukları taciz ve onlara tecavüz edenlerin tercihlerinin doyurulması elbette kendi başına iyi olamaz. Kendi başına iyi değilse, acaba araçsal olarak ne gibi tercihlerin doyuma ulaştırılması söz konusu olabilir ki?

Ekonomik yaklaşımlarda genellikle *yarar, gönenç, iyilik* ya da *mutluluk* gibi kavramlar, tercihleri doyuma ulaştırmanın amacını anlatmak için kullanılan kavramlardır. Bununla birlikte, tercihlerin doyuma ulaştırılmasının değerini, salt onu bu doğrultuda tanımlayarak açıklamak, sorunu çok anlamsız bir açıklamayla çözülmüş varsaymak demektir. Öte yandan eğer yarar, gönenç, mutluluk ya da iyilik kavramları daha iyi tanımlanacak olursa, tercihlerin doyuma kavuşturulmasının daima bu iyi sonuçlara götü-

receği savı geçerliliğini yitirir. Benim sigara tercihimin karşılanması beni her zaman mutlu kılmayabilir. Bazen de tercihlerimizin karşılanmaması benim iyiliğime olabilir. Çünkü böylece sabırlı, dikkatli ve alçakgönüllü olmak için eğitilmiş olurum. Kimi zaman da tercihlerimin karşılanması düş kırıklığı yaratabilir. Kimi zaman piyasanın sağlayabileceği her şeye sahip olabilirim, ama yine de önemli olan şeyden yoksun kalabilirim. (Bir krallığa sahip olan, fakat ruhunu kaybeden insan ne kazanabilir ki?) Ekonomik yöntembilim: Başka her şey olduğu gibi kaldığı takdirde insanların istediklerini elde edebilmeleri iyi bir şeydir. Daha gerçekçi ve onurlu bir varsayım, istediğimizin iyi bir şey olup olmadığının, istediğimin ne olduğuna bağlı olmasıdır.

Böylece eğer (büyük bir *eğer*), ekonomik çözümleme ölçme sorunlarını aşabilirse, piyasa çözümlemelerini gerçek dünyaya uygularken karşılaşılan sorunlar, piyasa amaçlarına ulaşmayı başarsa bile, tercihlerin doyurulmasını hâlâ etik bir amaç olarak benimsememiz için bir neden bulunmayacaktır. Etkin bir kaynak dağılımı hiçbir zaman kendi başına etik bir amaç değildir.

3.8. Özet ve Sonuçlar

Büyük çevre sorunlarıyla uğraştıkça politika kararlarını yönlendirebilecek bir vizyona sahip olabilmek için ekonomik piyasanın ötesine bakmak zorundayız. Ekonomik çözümleme bu tartışmalarda ortaya çıkan temel etik ve felsefi soruları yanıtlayamaz. Sagoff'a göre çözüm şudur:

> Ütopyacı kapitalizmin ölmüş olduğunu, sonuç olarak kaynak ve gönenç ekonomisinin anlamsız ve eskimiş olduğunu, toplum ve çevre sorunlarını çözmekte öncelikleri belirlemek üzere başka ölçütler ve kültürel gelenekler aramak zorunda olduğumuzu kabul etmektir. Bu öncelik-

> leri belirleyebilmek için temizi kirli olandan, doğalı yapay olandan, soyluyu sıradan olandan, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt etmeye gereksinmemiz vardır. Bunlar, esas olarak ekonomik değil, bilimsel, kültürel, estetik, tarihsel ve etik ayrımlardır.[40]

Sagoff, çevre politikasını anlatmanın ve haklı olduğumuzu göstermenin gerektirdiği ciddi düşünme için bizi özendirmektedir. Temiz havaya ve suya neden değer verdiğimizi açıklayabilmeliyiz; vahşi doğanın korunmasına neden değer verdiğimizi gösterebilmeliyiz. Basit olarak, bunların istediğimiz ya da tercih ettiğimiz iyi şeyler olduğunu söylemenin ötesine giderek, bunların değerini ve anlamını gösterebilecek nedenler sunabilmeliyiz.

Fakat Sagoff'un almaşık olarak sunduğu çözüm bile yaşayan insanların çıkarlarıyla ilgilidir. Bilimsel, kültürel, estetik, tarihsel ve etik değerler ve inançlar çevre tartışmalarını bugün yaşamakta olan insanların temsil ettiği kuşağın isteklerine odaklanmaktadır. Dördüncü Bölüm'de çevreye duyulan ilginin bizi bu dar bakış açısının dışına nasıl yönelttiğini göreceğiz.

Tartışma Soruları

1. Eğer yakınınızda bulunan vahşi doğal bir alana Disney türü bir eğlence yeri açılırsa, burayı ziyaret etmek için para ödemek ister misiniz? İsterseniz, bu, gelişmeyi doğanın korunmasına tercih ettiğinizi mi gösterir? Acaba fiyatını ödemeye hazır oldukları şeyler insanların en çok değer verdikleri şeyler midir?

2. *Koruma* (conservation) ile *olduğu gibi koruma* (preservation) arasındaki ayrımı düşününüz. Hetch Hetchy ile ilgili tartışmada, Pinchot'nun korumacı politikalarını

[40] Sagoff, *Economy of the Earth*, s. 22.

mı, yoksa Muir'in olduğu gibi koruma politikalarını mı desteklerdiniz? Kararınızın dayandığı değerler nelerdir?

3. The Rolling Stones'un şöyle bir şarkısı vardı: "Her zaman istediğin olmaz." Bu, kötü bir şey midir? Acaba hükümetlerin politikaları her zaman herkesin istediğini sağlamaya mı yönelmeli? Hükümet, yurttaşları hangi isteklerinin değerli, hangilerinin değersiz olduğu konusunda eğitmeli mi, yoksa bu konuda hükümet yansız mı kalmalıdır?

4. Amerikan Orman Yönetimi gibi resmi kuruluşlar kâr amacı gütmeli midir? Neden gütmeli ya da gütmemeli? Bu yönetimin başında olsaydınız, kamuya hizmet etme rolünüzü nasıl algılardınız?

5. Mavi balina gibi türü tehlikede olan kimi canlıları korumanın bir yolunun, bunları en çok fiyatı önerenlere satmak olduğu öne sürülmüştür. Bu durumda, yalnızca sahibi olmayan türler tehlikeyle karşı karşıya kalmış olur. Tavuk ve inek gibi sahibi olanlar ise ender olarak tehlikeyle karşılaşır. Çünkü insanların (sahipleri) bunları ellerinde bulundurmalarını sağlayan güçlü (kazanç) güdüleri vardır. Özel mülkiyet hakkı, tehdit altındaki tüm türler için benzer bir koruma sağlar. Balina avlama haklarının Norveçli, Rus ya da Japon balinacılara satılmasına ne dersiniz?

6. Baxter diyor ki "Penguenler, insanlar onlardan hoşlandıkları için önemlidir." Bu görüşe ne dersiniz? Acaba penguenleri korumak için bu görüş yeter mi?

7. Acaba Baxter'in söylediği gibi, insan doğası "yadsınamayacak ölçüde bencil" midir? İnsanın bencil olarak davranmadığı durumlar anımsıyor musunuz? Bu soruya yanıt verirken, belli bir eylemin *nedeni* ile bu eylemden doğan *duygular* arasında ayrım yapmayı unutmayınız.

Ek Okuma

Garrett Hardin ve John Baden, der., *Managing the Commons* (San Francisco: Freeman, 1977), çevre sorunlarına neoklasik ekonomik yaklaşımı ayrıntılı olarak açıklıyor.

A. Freeman, R. Haveman ve A. Kneese, *The Economics of Environmental Policy* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), çevre ekonomistlerinin reformcu yaklaşımlarını sunuyor.

E. F. Schumacher, *Small is Beautiful* (New York: Harper ve Row, 1973), "insanları etkilediği ölçüde ekonomi" düşüncesine ilişkin ünlü bir savunudur.

Herman Daly ve John Cobb, *For the Common Good* (Boston: Beacon, 1989), sürekli ve dengeli ekonominin ekonomi ve değerlerle ilgili yönlerine sağlam bir giriş sağlamaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Gelecek Kuşaklara Karşı Sorumluluklarımız: Sürekli ve Dengeli Gelişme

TARTIŞMA

NÜFUS VE TÜKETİM

Dünya nüfusunun 12 Ekim 1999'da 6 milyarı bulduğu söylendi. Demek ki dünya nüfusunun iki katına çıkması otuz beş yıl almıştır. Nüfusbilimciler dünyanın toplam nüfusunun 1804 yılında 1 milyar olduğunu tahmin ediyorlar. Demek ki dünya nüfusunun 2 milyar olması için yaklaşık 123 yıl, 3 milyar olması için 33 yıl, 4 milyarı bulması için 14 yıl, 5 milyarı bulması için 13 yıl, 6 milyara ulaşması içinse yaklaşık 12 yıl geçmesi gerekmiştir. Dünya nüfus artış oranlarının hafifçe azalmakta olduğu görülmektedir. Bu demektir ki 7 milyarıncı kişi 2015'ten, 8 milya-

rıncı kişi 2032'den ve 9 milyarıncı kişi de 2050 yılından önce doğmayacaktır.

Bu nüfus artışı yeryüzünde gelişigüzel olmamaktadır. Nüfusun yoğun olduğu merkezler daha da kalabalıklaşıyor. Son kırk yıl içinde, kentlerde yaşayan nüfus iki katına çıkmıştır. 1900 yılında, yalnızca 16 kentin nüfusu bir milyonun üzerindeydi. 2000 yılında, nüfusu 1 milyondan çok kent sayısı 326'yı, 10 milyonu geçen kent sayısı ise 14'ü buldu. Nüfus artışının hızı azgelişmiş ülkelerde daha fazla. Birleşmiş Milletler'e göre, 1998'de nüfusu en kalabalık olan ülkelerin 2050 yılındaki tahmini nüfusları şöyle olacak:

1998		2050	
Çin	1.255 milyar	Hindistan	1.53 milyar
Hindistan	976 milyon	Çin	1.51 milyar
ABD	274 milyon	Pakistan	357 milyon
Endonezya	207 milyon	ABD	348 milyon
Brezilya	165 milyon	Nijerya	339 milyon
Rusya	148 milyon	Endonezya	318 milyon
Pakistan	147 milyon	Brezilya	243 milyon
Japonya	126 milyon	Bangladeş	218 milyon
Bangladeş	124 milyon	Etiyopya	213 milyon
Nijerya	122 milyon	İran	170 milyon

Nüfus artışındaki ve yoğunluğundaki bu eğilimler, yarattıkları çevre sorunlarıyla birlikte, birçok gözlemciyi insanlığın büyümenin sınırlarına yaklaşmakta olduğu sonucuna varmaya yöneltmiştir. 1972'de yayımlanan *The Limits of Growth* (Büyümenin Sınırları) adlı kitapta Jay Forrester, Donella Meadows, Dennis Meadows ve Jorgen Randers o tarihteki nüfus, kaynak kullanımı ve ekonomik eğilimlere dayalı bilgisayar modellerinin sonuçlarını ya-

yımlamışlardır. Bu eğilimler değişmeksizin sürdüğü takdirde, gelecek yüzyıl içinde dünyayı çevresel ve ekonomik bir çöküşün bekleyeceği sonucuna vardılar. Bazı eğilimlerde iyileşme yönünde bir değişme olmasına karşın, *Beyond the Limits* (Sınırların Ötesi) adlı yapıtlarında, nüfus artışının çevre koşulları açısından sınırlarına varılmış olduğunu söylediler. Örneğin, Birleşmiş Milletler Örgütü, 1996'da 1.1 milyar insanın temiz içme suyundan yoksun olduğunu, 2.9 milyar kişinin temizlik hizmetlerinden yoksun bulunduğunu ve 1996'daki dünya nüfusunun altıda birini oluşturan 841 milyon insanın ise kötü beslendiği tahminini yapmıştır.

Tarımda, balıkçılıkta, madencilikte ve enerji üretimindeki verimlilik artışının, kaynak kullanımının nüfus artışıyla dengelenmesine olanak verdiği görülmektedir. Tarımsal toprak kullanımı azalırken besin maddesi üretimi artmıştır. Fosil yakıtların piyasa fiyatı sabit kalmış, birçok maden ile doğal kaynağın fiyatı düşmüştür. Bununla birlikte, başka sorunlar olduğuna ilişkin belirtiler vardır. Birleşmiş Milletler, her yıl erozyon yüzünden 5 ile 7 milyon hektarlık tarım toprağının yitip gitmekte olduğunu tahmin etmektedir. Amerika'nın orta batı bölgelerinin birçoğunun üzerinde bulunduğu Ogalala akiferi de dahil yeraltı akiferleri yok olup gitmektedir. Kuzey Atlantik ve Pasifik Okyanuslarındaki en verimli balıkçılık alanları, bir zamanların zengin balık ve deniz ürünleriyle birlikte yok olmaya yaklaşmıştır. Meksika Körfezi'ndeki geniş alanlar, Mississippi Deltası deniz ürünlerinden neredeyse yoksun duruma gelmiştir. Çünkü tarımın ve sınai kirlenmenin sonucunda Mississippi Nehri'nin suları azalmıştır. Üstelik, her ne kadar ekonomideki fiyatı doğal kaynakların var olmasının bir ölçüsü ise de salt rakamlar farklı bir görünüm sergiliyor. 1900 yılında, yeryüzünde petrol kullanımı günde birkaç bin varildi.

1997'de bu rakam günde 72 milyon varile, 2003 yılında da günde 75 milyon varile ulaştı. 1900 yılında bütün metallerin toplam kullanımı yılda 20 milyon tondu. 1997'de bu toplam rakam 1.2 milyar tonu buldu. Son olarak, sera gazlarının üretimindeki artış ve karbonu özümseyen ormanların tahrip edilmesi, iklimleri değiştirerek ve küresel ısınma yaratarak tüm gezegeni tehdit etmektedir.

Ama kaynak kullanımı da, nüfusun büyüklüğü ve yoğunluğu gibi yeryüzünde dengeli bir biçimde dağılmıyor. Sanayileşmiş ülkeler, azgelişmiş ülkelere kıyasla doğal kaynakların, çok daha büyük bir oranını kullanıyorlar. Bir tahmine göre, dünya nüfusunun % 5'inden daha azına sahip olan Amerika Birleşik Devletleri, yıllık kaynak kullanımının % 30'unu tüketmektedir. Daha genel bir anlatımla, dünyadaki en zengin 1 milyar insan dünya kaynaklarının % 80'ini tüketmekte, geriye kalan 5 milyar nüfusa ise kaynakların % 20'si kalmaktadır. Dünya Bankası'nın 2003 yılı rakamları yıllık gayrisafi ulusal gelirin ABD'nde 37.600 dolar, Japonya'da 34.500 dolar ve İngiltere'de 28.300 dolar olduğunu gösteriyordu. Listenin en alt sıralarındaki yirmi beş ülkede ise bu rakam 350 dolar ya da günde 1 dolardı. Böylesine bir yoksulluğun harekete geçirdiği dünyanın yoksul ülkeleri, yurttaşlarına insanca bir yaşam sağlayabilecek bir ekonomik büyüme hızına ulaşabilmek için savaşım vermektedirler.

Bununla birlikte, ABD'nin 1998 yılı Jeoloji Araştırması'nın kestirimlerine göre, tüm dünyanın Amerika ölçülerinde bir kaynak tüketim hızına sahip olması durumunda, kişi başına kaynak tüketimi altı katına yükselecektir. ABD Jeoloji Araştırması'nda, bu tahminler arasında, mineral kullanımında yedi kat, ağaç ürünlerinde beş kat ve sentetik maddeler üretiminde on bir kat bir artış olacağına ilişkin kestirimler de vardır.

Özellikle, hem Çin'in hem de Hindistan'ın ekonomileri, giderek daha çok Batı toplumlarının ekonomilerine benziyor. Her iki ülke de dünyanın en hızlı büyüyen ülkeleri arasında yer alıyorlar. 2003 yılında Çin 1.8 milyon otomobil üretti. Bu hızla, Çin'de otomobil sahipliği her dört yılda iki katına çıkacaktır. Eğer Çin'deki oto sahipliği, ABD ölçülerine ulaşırsa, 2004 yılında, Çin bütün dünyada var olan otomobillerden daha çok sayıda otomobile sahip olacaktır. Eğer Çin, ABD ölçülerinde petrol tüketecek olursa, günde 80 milyon varilden daha çok petrol gereksinmesi duyacaktır. Oysa biliyoruz ki 2003 yılında bütün dünyanın günlük petrol üretimi 75 milyon varildir. Çin daha şimdiden kişi başına ABD'den daha çok domuz eti tüketmektedir. Ayrıca et ve balık tüketimini de artırmaya başlamıştır. Çin, et tüketimini ABD ölçülerinde artırsa ve gerçekleştirse, her yıl 343 milyon ton *ete* gereksinme duyacaktır. Bu miktar, ABD'nin tüm üretimine eşit bir rakamdır. Çin, eğer Japonya ölçülerinde balık tüketecek olursa, bunun anlamı yılda 100 milyon ton balıktır ki, bu da bütün dünyanın balık üretimine eşit büyüklükte bir rakamdır.[1]

4.1. Giriş

Çevre üzerinde erken felsefi düşüncenin çoğu uygulamalı bir etik modele uyar. Felsefeciler çevre sorunlarının ciddiyetini kavradıkça, standart etik kuramlarına ve rehberlik

---

[1] Bu tartışma örnekolayı Lester Brown ve arkadaşları (der.) *State of the World 1999* (New York: Norton/Worldwatch Institute, 1999); G. Tayler Miller, *Living in the Environment* (Belmont, Calif.: Wodsworth Publishing, 1993); Birleşmiş Milletler Nüfus Bilgi Ağı (özellikle, Nüfus ve Gelişme Komisyonu Belgeleri, 33. Oturum, Mart 27-31, 2000 (www.undp.org/popin/unpopcom/33rolsess); *Eco-Economy,* Lester Brown (New York: Norton, 2001); ve "The Price of Growth in China", Jasper Becker, *National Geographic,* Mart 2004, s. 68-95'ten yararlanılarak geliştirildi.

ilkelerine dönme eğilimi gösterdiler. "Etik" onlar için bir veriydi. Öyle bir alan ki bu çerçevede felsefeciler kendi kuramlarını birbirlerinden bağımsız olarak geliştirdiler ve gereksinme ve ilgi ortaya çıktıkça bu kuramları daha pratik konulara uygulamaya başladılar. Bu, etik için olumsuz ve tutucu bir işlev öngörüyordu. Kuramın rolü, sorunları çözümlemek ve değerlendirmekti. Yoksa pozitif bir çevre etiğinin kurulması için fazla kafa yorulmadı. Bu model uygulanan standart kuramların felsefi statükoyu güçlendirmesi anlamında tutucuydu. Uygulanan kuramlar, günümüzde kabul edilmekte olan kuramlardı ve yeni sorunlara uygulanmalarıyla bu sorunların da alışılagelmiş bir biçimde tanımlanmasına yol açmıştır.

Bu ve bir sonraki bölüm, çevre sorunlarıyla etkileşmenin etiği bu standart yaklaşımlara nasıl soktuğunu ve daha önce pek ele alınmayan etik zorluklara nasıl yol açtığını incelemektedir. Bu bölümde, birçok konunun gelecek kuşaklar karşısındaki sorumluluklarımız açısından ne gibi etik sorunlar doğurduğuna bakacağız. Bu konu, felsefecilerin 20. yüzyılın sonlarına değin ilgisini pek çekmemiş olan ve standart etik kuramın yeni doğrultularda geliştirilmesini gerektiren bir konudur. Beşinci Bölüm'de ahlaki tutum sorunu ele alınıyor ve standart etik kuramları, gerek insanlar, gerekse insan olmayan varlıklar için yeni çevre haklarını kapsayacak şekilde genişletmek amacıyla yapılan erken çabalar inceleniyor. Felsefeciler 1970'lerden önce bu konuları nadiren ele aldılar. Beşinci Bölüm hayvanlara yönelik ahlaki tutumu genişletmek için yapılan daha sistematik girişimleri de ayrıntılı olarak inceliyor.

4.2. Nüfus, Tüketim ve Çevre Etiği

1960'lardan başlayarak nüfus artışı çevre sorunlarının önemli odak noktalarından biri olmuştur. Paul Erhlich

1968 tarihli, çok satan *The Population Bomb* (Nüfus Bombası) adlı yapıtında nüfus artışındaki patlamanın yaygın çevre yıkımının nedeni olduğunu öne sürdü. Bazı yazarlar da Barry Commoner'in 1971 tarihli *The Closing Circle* (Kapanan Çember) adlı yapıtında görüldüğü gibi, asıl sorumluluğun nüfus büyüklüğünün *kendisinde* değil, sınai toplumlarına özgü tüketime dayalı yaşam biçimlerinde olduğunu öne sürdüler.[2] Bu farklı görüşler çevre tartışmalarında bugün bile geniş ölçüde kullanılan I=PAT formülüyle özetlenmiştir. Bu formülde çevresel etki yaratan başlıca üç değişken vardır. Buna göre, I (çevresel etki), nüfusa (P), tüketime ve bolluğa (A) ve teknolojiye (T) bağlıdır.

Çok açık biçimlerde, artan nüfus insanların yol açtığı çevresel zararı da artırmaktadır. Artan *sayıda* nüfus daha çok enerji, konut, besin, iş olanağı gerektirmekte, daha çok çöp, kirlilik ve imar etkinliği yaratmaktadır. Bütün öteki koşullar aynı kaldığı takdirde, ne kadar çok insan olursa, kirlenmeden, kaynakların tükenmesinden, küresel ısınmadan ve benzerlerinden o kadar çok insan etkilenmekte ve bunlara katkıda bulunmaktadır. Bugün bile, 21. yüzyılın başlarında kuraklık, erozyon, düzensiz kentsel gelişme, tarım topraklarının yitirilmesi ve kirlenme gibi çevre sorunları, dünyanın en büyük tek evsiz ve topraksız insanları olan on milyon "çevre göçmeni" yaratmıştır.[3]

---

[2] Paul Erhlich'in klasik *The Population Bomb* (New York: Ballentine, 1968) ve daha sonra çıkan *The Population Explosion* (New York: Doubleday, 1990) adlı kitaplarına bkz. Nüfus artışının çevre bozulmasının anahtarı olduğu görüşünün bilinen bir eleştirisi için bkz. Barry Commoner, *The Closing Circle* (New York: Alfred A. Knopf, 1971).

[3] Miller'ın *Environmental Science*'ta belirttiği gibi, (s. 11). Miller başka kaynak göstermeksizin, Worldwatch Enstitüsü'nü bu rakamların kaynağı olarak gösteriyor. Çevre göçmenleri, çevresel ya da ekolojik olağanüstü nedenlerle yerinden edilen ya da sürülenlere verilen addır.

Daha büyük çevre tahribatı, bu nüfusun istediği ekonomik büyüme ve gelişmenin tüketime dayanan bir yaşam biçimiyle ve çevre açısından yıkıcı etkileri olan teknolojilerle birlikte olması durumunda ortaya çıkar. ABD gibi sanayileşmiş ülkelerde kişi başına düşen çevresel zarar birçok azgelişmiş ülkedekinden daha yüksektir. Örneğin, dünya nüfusunun % 5'inden daha azına sahip olan ABD dünyadaki yenilenemez enerjinin ve maden kaynaklarının % 33'ünü kullanmakta ve karbondioksit yayılımına % 20'den fazla katkıda bulunmaktadır. Azgelişmiş ülkeler sanayileşmiş ülkelerdeki yüksek yaşam ölçünlerine kavuşmaya başladıkça, (ekonomistlerin dediği gibi) çevrenin karşılaştığı tehlikeler önemli ölçüde büyümektedir.[4]

Çevresel etkinin (I) daha şimdiden bir bunalım aşamasına yaklaşmakta olduğuna ilişkin açık belirtiler karşısında, etik sorun bu bellibaşlı üç değişkenden her birini, B, A ve T'yi denetleyebilmektir. Etik yönden tercih edilebilir bir nüfus ereği var mıdır? Varsa, bu ereği belirleyebilmenin felsefi temelleri nelerdir? Ve bu ereğe ulaşmak için hangi politikalar izlenmelidir?[5] İnsanların bebek sahi-

---

[4] *Agy*, 13-15. Burada bu iki konudan "aşırı insan artışı" ve "aşırı tüketim artışı" olarak söz edilmektedir. Bu savlarla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Anne Ehrlich ve Paul Ehrlich, *The Population Explosion* (New York: Doubleday, 1990).

[5] Gelecek kuşaklara karşı sorumlulukları incelerken felsefeciler kimi zaman iki genel konuyu birbirinden ayırırlar: Gelecek kuşakları üretmek ya da üretmemekte ne gibi sorumluluklarımız vardır? Eğer varsa, var olacaklarını varsaydığımız gelecek kuşaklara karşı neler borçluyuz. "Nüfus politikası" olarak adlandırdığımız ilk küme sorunlar, gelecekteki nüfusun büyüklüğü, nüfus artışı ve nüfusun denetlenmesiyle ilgilidir. Kimi zaman "geleceğe karşı ödevimiz" diye sözünü ettiğimiz ikinci küme sorunlar ise, içerik ve tür olarak gelecek kuşakların bizden neyi miras alacağı konusunda odaklanır. Bu ayrım kaba bir ayrımdır. Şu anlamda ki, her iki kümedeki konular iç içe girmektedir. Örneğin, üreme konusunda etik yönden sorumlu kararlar, bizden sonra dünyaya gelecek olanların yaşayacakları dünyanın durumunu dikkate almak zorundadır. Bununla birlikte, bu, gelecek kuşaklara karşı ödev-

bi olmaktan kaçınmak gibi bir yükümlülükleri var mıdır? Dünyanın sanayileşmiş ülkelerinde yaşayanlar gereğinden çok mu tüketim yapmaktadırlar? Acaba dünya nüfusunun en zengin % 16'sının dünya kaynaklarının % 80'ini tüketmesi haksızlık değil midir? Sanayileşmiş dünya insanlarının dünyanın yoksul insanlarına karşı doğrudan etik yükümlülükleri var mıdır? Bugün yaşamakta olan kuşağın kaynakları geleceğin insanları için koruma sorumlulukları var mıdır? Nükleer enerji gibi gelecek kuşakları tehlike altına sokacak teknolojileri kullanmamak gibi bir sorumluluğumuz var mıdır?

1980'li yıllarda, Birleşmiş Milletler, ekonomik gelişme, çevrenin korunması ve gelecek kuşaklar sorunlarını incelemek üzere bir komisyon oluşturdu. Kurulun başkanı olan Gro Harlem Brundtland'ın adıyla anılan Brundtland Komisyonu, çalışmalarını yeryüzünün yaşamı sürdürme yeteneğini yok etmeksizin ulusların ekonomik gelişmelerini sağlamalarına yardım edecek uzun erimli stratejiler üzerinde yoğunlaştırdı. Brundtland Komisyonu, ilk bulgula-

---

lerimiz gibi genel bir konunun ortaya çıkardığı birçok etik ve felsefi sorunu birlikte ele almak için yararlı bir yoldur. Saptayabildiğim kadarıyla, nüfus politikası ile geleceğe karşı ödevlerimiz arasında bir ayrımı ilk kez Jan Narveson, şu çalışmasında yapmıştır: "Future People and the US.", *Obligations to Future Generations* içinde, der. R. I.-Sikora ve Brian Barry (Philadelphia: Temple University Press, 1978), s. 38-60. Bu ayrımın başka kullanımları için bkz. Ernest Partridge, der. *Responsibilities to Future Generations* (Buffalo, N.Y., Prometheus, 1980) ve Mary Anne Warren, "Future Generations", *And Justice for All* içinde. Der. Tom Regan ve Donald Wan-DeVeer (Totowa, N.J.: Rowman and Allenheld, 1982), s. 74-90. Bu kitapların hepsi bu konular için çok yararlı kaynaklardır. Sikora ve Barry'in kitabı, Michael Bayles'in, *Ethics and Population* (Cambridge, Massachusettes, Schenkman, 1976) adlı kitabının yanı sıra daha çok nüfus politikası sorunları üzerinde durmaktadır. Partridge'in kitabı, Douglas Maclean ve Peter Brown'ın derledikleri *Energy and the Future* (Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1983) başlıklı kitabın yanı sıra özellikle gelecek kuşaklar için yerine getirilmesi gereken görevler üzerinde odaklanır.

rını, 1987 yılında, *Our Common Future* (Ortak Geleceğimiz) adlı kitapta yayımladı. Başka konular arasında, bu kitap, sürekli ve dengeli kalkınma kavramının standartlaşmış tanımını yaptı: "Sürekli ve dengeli gelişme, bugünkü kuşağın gereksinmelerini, gelecek kuşakların kendi gereksinmelerini karşılama yeteneğini ortadan kaldırmaksızın karşılamasına olanak veren bir kalkınma türüdür." Bu raporun ardından, Birleşmiş Milletler, 1992 yılında Rio'da, Dünya Doruğu olarak bilinen Çevre ve Kalkınma Konferansı'nı topladı. Bu raporla birlikte, sürdürülebilir, sürekli ve dengeli kalkınma kavramı, dünyada küresel ekonomik büyüme ve kalkınma düşüncesine yön verdi. O zamandan beri, çevre sorunlarıyla ilgilenen bütün çevrelerde bugünkü kuşağın gelecek kuşaklara karşı kimi ödevlerle borçlu olduğu düşüncesi veri olarak alınmaya başlandı.

Ama gelecek kuşaklara karşı sorumluluklar hakkında düşünmek çabucak bir bilmeceye dönüşebilir. Bir kez, gelecekteki mutluluk ya da geleceğin insanlarının haklarıyla ilgili herhangi bir tartışma, bizi o "gelecekteki insanların" kimler olacaklarını ve neye benzeyeceklerini dikkate almaya zorlar. Bu insanlar bugün var olmadıklarından ve ileride var olup olmayacaklarını da bilemediğimizden dolayı, onlara karşı sorumluluklardan söz etmenin bile anlaşılması güçtür. Ama eğer bugünkü kuşaklardan geleceğin insanlarının çıkarları için önemli özveriler yapmalarını isteyeceksek, bu sorumluluklardan söz etmek zorundayız. Görülüyor ki başlangıçtaki felsefi sorun, halen var olmayan ve belki hiç var olmayacak olan kimselere karşı sorumluluk taşıma anlayışının kendisinin tartışılabilir olmasıyla ilgilidir. Ancak gelecek kuşaklara karşı sorumluluklarımız olabileceğini saptadıktan sonradır ki bu sorumlulukların neler olabileceği sorusunun yanıtını bulabiliriz.

4.3. Gelecek Kuşaklara Karşı Sorumluluklarımız Var mı?

Gelecek kuşaklara karşı sorumluluklarımız bulunduğu görüşüne karşı birkaç sav öne sürülmüştür. Bunlar arasında bellibaşlı üç savdan birincisi "bilgisizlik savı", ikincisi "yitik yararlanıcılar savı", üçüncüsü de "zamansal konum savı"dır. Birçok çevre sorununun ve özellikle sürdürülebilirlik düşüncesinin ardındaki varsayım gelecek kuşaklara karşı yükümlülüklerden söz etmenin anlamlı ve akla uygun bulunması olduğu için, bu savları derinlemesine gözden geçirmek yararlı olacaktır.

"Bilgisizlik savı", geleceğin insanları hakkında bildiklerimizin çok az olduğunu vurgular.[6] Onların *kimler* olabileceklerini, *neye* benzeyebileceklerini ve gereksinmelerinin, isteklerinin ve çıkarlarının *neler* olabileceğini bilemeyiz. Dolayısıyla, haklarında çok azşey bildiğimiz için de onlara karşı ödevlerimizin ne olacağını belirlemeye çalışmanın fazla anlamı olmayacaktır.

Bununla birlikte, neden böyle bir sonuca varmak zorunda olduğumuzu görebilmek de kolay değil. Kuşkusuz, geleceğin insanları oldukça iyi bir yaşam süreceklerse, nelere gereksinme duyacakları ve çıkarlarının ne olacağı konusunda oldukça iyi bir fikir sahibi olabiliriz. Bu, en azından yeterli temiz hava ve su sunumunu, ılımlı bir iklimi, zehirlenmelerden ve hastalıklardan vb. korunabilmeyi kapsar. Örneğin, radyasyonun ardındaki bilimin ne olduğunu ve canlıları nasıl etkilediğini biliyoruz. Nükleer atıkların binlerce yıl zehirli olarak kaldığını da biliyoruz. O halde, insan biyokimyası değişmediği sürece, nükleer radyasyon-

---

[6] Bkz. Gregory Kavka, "The Futurity Problem", Sikora ve Barry (der.), *The Obligations to Future Generations* içinde (s. 180-203), bu savın tam bir çözümlemesini bulabilirsiniz. Kavka, Martin Golding'in, "Obligations to Future Generations"da (*Monist* 56, 1972, s. 97-98) bilgisizlik savının "değişik bir biçimine" yer verdiğini belirtiyor.

dan etkilenme insan varlıkları için bir tehlike olmayı sürdürecektir.

Üstelik, gelecek kuşaklara karşı sorumluluklara benzeyen sorumlulukları daha önce kabul etmiş bulunuyoruz. Medeni Hukuk'ta başkalarına istenmedik, fakat önceden tahmin edilebilecek zararlar veren eylemlerinden ötürü kişileri sorumlu tutuyoruz. Örneğin, bir kişinin sahibi bulunduğu toprak parçası üzerinde bir zehirli atık deposu oluşturduğunu düşünelim. Yine varsayalım ki, birkaç yıl sonra zehirde oluşan toksin kaçağı deponun çevresinde yaşayanları zehirlemiş olsun. Ve diyelim ki, kirleten kişi, kendisini bu işi bilmeyerek yaptığı savına dayanarak savundu: "Kimin zarar görebileceğini bilmiyordum. Aslında, kimsenin ciddi anlamda zarar görebileceğini bilmiyordum. Ve kesinlikle de bu kimselerin sağlığını ilgilendiren özel bir durumun söz konusu olabileceğini tahmin edememiştim. Benim bu kişilere karşı bir sorumluluğum olduğunu kim söyleyebilir?" Tıpkı hukuki ihmal kavramında olduğu gibi, nasıl gelecekte ortaya çıkabilecek önlenemeyen, ama önceden görülebilen zararlara istemeyerek yol açanları sorumlu tutuyorsak, gelecek kuşaklar söz konusu olduğunda da gelecek kuşaklar için öngörülebilen, fakat bilinmeyen zararlardan söz etmek anlamlıdır.

Gelecek kuşaklara karşı sorumluluklarımız bulunduğu görüşüne karşı öne sürülen ikinci sav, "yitik yararlanıcılar savı" olarak adlandırılmıştır. Bu yaklaşıma göre, gelecek kuşakları dünyaya getirmekte bir sorumluluğumuz olmadığı gibi, gelecek kuşaklara karşı etik sorumluluklarımızdan söz etmek de anlamsızdır.[7] Bu görüşün kısa bir özetini yapmak gerekirse, diyebiliriz ki bir kuşağın dün-

[7] Bu savın değişik versiyonları için bkz. Derek Parfit, "On Doing the Best for Our Children", Bayles (der.), *Ethics and Population Policy* içinde, s. 100-15 ve Thomas Schwarz, "Obligations to Posterity", Sikora ve Barry (der.), *Obligations to Future Generations* içinde, s. 3-13.

yaya getirilmesi gibi bir sorumluluğumuz (ister yararcı "en çok mutluluk" ilkesine, isterse gelecekteki insanların haklarına saygılı olmayı gerektiren deontolojik ilkeye dayansın) yoktur. Çünkü böyle bir sorumluluğu yöneltebileceğimiz muhatap bulunmamaktadır.

Aşağıdaki olaya bakın. 1997'de, dünyadaki 160 devletin temsilcileri Japonya'nın Kyoto kentinde bir araya gelerek, atmosfere bırakılan sera gazlarının miktarını önemli ölçüde azaltmayı öngören önerileri gözden geçirdiler. Bu konferans, sanayileşmiş ülkelerin sera gazı yayılımlarını 1990 düzeylerine indirmek üzere 1992'de "Dünya Doruğu"nda vardıkları anlaşmanın ardından toplanmıştır. Kyoto Konferansı'nda, ABD, sera gazlarının önemli ölçüde azaltılmasının feci ekonomik sonuçları olabileceğini öne sürerek 1990 yayılım düzeylerine inmeyen bir plan önermiştir.

Birçok çevreci, gelecek kuşakların çıkarlarını koruyabilmek için bu kısa erimli sonuçları kabul etmemiz gerektiği görüşünü savundu. Birçoğu, dünyayı gelecekte bir küresel ısınmadan kurtarmak istiyorsak, fosil yakıtlara bağımlılığımızı azaltmak zorunda olduğumuzu vurguladı. Sezgisel olarak diyebiliriz ki, sera gazı yayılımlarının azaltılması etik açıdan yeğlenebilir bir karardır. Çünkü o dünyaya gözlerini açacak olanlar, statükoyu korumuş olmamız ve fosil yakıtları kullanmayı sürdürmemiz durumuna oranla çok daha iyi bir dünyada yaşayacaklardır. "Olacaklarından daha iyi durumda olmak" bu kişilerin, o almaşığı seçtiğimiz takdirde, yaşıyor olacakları varsayımına dayanmaktadır. Yani bu kararın dayandığı ahlaki sezgi, geleceğin insanlarından bir bölümünün kararlarımızdan ya zarar göreceğini ya da yararlanacağını anlatıyor.

Ama almaşık politika kararları, özellikle karbondioksit yayılımında büyük azalmalar sağlayacak kadar önemli kararlar, kuşku yok ki *farklı* insanların doğmasını sağlayacaktır. Bu itiraza göre, herhangi bir kişinin varoluşu çok

sayıda koşulun bulunmasına bağlıdır. (Anne ve babayı ya da büyükanne ve büyükbabaları, bir yıl, bir ay ya da bir dakikalık sürelerle döllenmekten alıkoyduğumuzu varsayalım.) Bu durumda, almaşık politika kararları, gelecekteki insanları tek küme değil, iki küme olarak dikkate alacaktır: A politikasını seçtiğimiz takdirde doğacak olanlar ve B politikasını seçtiğimiz takdirde doğacak olanlar. (Kuşkusuz bu, sorunu basitleştiriyor. Kyoto'da benimsenen almaşık politikalar kimin doğacağını belirleyen etmenlerden yalnızca bir tanesidir.) Birinci tercihten zarar görecek olan küme, biz o tercihi yapıncaya değin var olmayacağı için öteki tercihi yapmamız durumunda daha iyi olacaklarını söylemenin fazla bir anlamı yoktur (bunlar "yitik yararlanıcılardır"). Farklı politika tercihleri farklı gelecek kuşaklar yarattığı için, her iki kararın sonucunda da daha iyi ya da daha kötü olacak bir gelecek kuşak bulunamayacaktır.

"Yitik yararlanıcılar" savına verilebilecek iki yanıtı gözden geçirelim. Felsefeci Annette Baier diyor ki, eğer başka bir eylemimiz sonucunda bir kimsenin varlığı son bulacaksa, eylemlerimizle onun daha kötü olmasına yol açmamıza da bir engel bulunmasa gerektir. Öte yandan, "yanlışlıklarla dolu" bir yaşamın, bir kimsenin "keşke doğmamış olsaydım" diye söz edebileceği bir yaşamın önemini kabul edebiliriz.[8] O kadar kirli ve yoksul bir dünya öngörebiliriz ki insanlar, kimse orada yaşamasaydı ve acı çekmeseydi düşüncesinde olabilirler. Ayrıca, ahlaki haklar kavramı, başka yapacak bir şey olmasa da, "daha

[8] Annette Baier, "For the Sake of Future Generations", *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics*, der. Tom Regan (New York: Random House, 1984), s. 214-15. Baier bunu, hukuki "yanlış yaşam" kavramıyla *Curlender V. Bioscience Laboratories* (106 Cal. App. 3 d 811 [1980]) ile karşılaştırıyor. Orada, bir California Mahkemesi'nde, ana ve babası TaySachs geni taşıyıcısı olmadıklarını söyleyen TaySachs hastalığıyla doğan bir çocuk adına bir kusur (tort) davası açılmasına izin verilmiştir.

kötü"nün ne olduğunu açıklayabilmek için bir ipucu sağlamaktadır.

Eğer bütün insanların belirli malları edinme hakları olduğunu ve korunacak kimi çıkarları olmaya devam edeceğini kabul ediyorsak, bugünkü eylemlerimiz geleceğin insanlarının haklarını ihlal edebilir. Yani eğer büyük miktarda kirletici maddeleri atmosfere boşaltmaya devam edecek olursak, geleceğin insanlarına yalnızca daha kötü yaşamalarına yol açarak değil, aynı zamanda haklarını çiğneyerek de zarar vermiş oluruz. Yani, kim olurlarsa olsunlar bu insanlara karşı ahlaki görevimizi asgari bir düzeyde bile yerine getirmemiş oluruz. Bu insanlar bir başka gelecekte daha iyi durumda olabilecekleri için değil, var olmaya devam edecekleri bir gelecekte bazı önemli çıkarları (örneğin, sağlık) bizim eylemlerimiz yüzünden tehlikeye gireceği için zarar gördüklerini söyleyebilirler. Bu anlamda, gelecekteki herhangi bir grup insana karşı değil, kim olurlarsa olsunlar, o insanların çıkarlarına karşı yükümlülüklerimiz vardır. Bu çıkarlar almaşık kararlarla ortadan kalkmaz.

Felsefeci Mary Anne Warren, biraz değişik bir yanıt geliştirdi.[9] Warren "olası insanlar" (gelecekte var olabilecek, ama bunun kesin olmadığı) ile "gelecek insanlar" (gelecekte kesinlikle var olacak insanlar) arasında bir ayrım yapmaktadır. Warren "olası" insanlara karşı yükümlülüklerimiz olduğunu söylemenin anlamsız olduğunu öne sürüyor. Olası insanların sayısı belirsiz olacağından, bu görüşün fazla anlamı yoktur, diyor. Ama "geleceğin insanlarının" mutluluklarını ve acılarını karşılaştırmak anlamlı olabilir. Bunu yapabiliriz; çünkü "insan yaşamı biçimlerini" karşılaştırabilir ve acılarla dolu bir yaşamın mutlulukla dolu bir yaşamdan daha kötü olduğu sonucuna varabiliriz.

---

[9] Warren, "Future Generations".

Demek ki her ne kadar belli bir potansiyel yararlanıcı almaşık kararlar sonucunda "yok olabilirse" de acıların veya mutluluğun göreli miktarı ortadan kalkmaz. Bu görüşe göre, gelecek kuşaklar karşısındaki ödevlerimiz olası özel insanlara karşı bir yükümlülük değil, fakat "belli *minimum ahlaki sorumluluk ölçünlerini* tanıma yükümlülüğü"dür. Warren'ın dediği gibi, "mutsuz olacakları hemen hemen kesin olan insanları dünyaya getirmek geleceğin insanlarının gönenci açısından sorumsuzca ve aşağılayıcı bir şeydir. Yanlıştır; çünkü gelecekte gereksiz acılara yol açacaktır. Bu acılar, zaman boyutu olmayan bir süreç içinde bizden daha az gerçek olmayacak olan bireylerin (geleceğin insanlarının) acılarıdır.[10] O halde, Baier'i ve Warren'ı izleyecek olursak, gelecek kuşaklara karşı ödevlerimizden söz etmek anlamlı olabilir. Bugünkü eylemlerimizin, geleceğin insanlarına borçlu olduğumuz etik yükümlülüklerimizle sınırlandırılabileceğine inanabilmemiz için haklı nedenler vardır.

Gelecek kuşaklara karşı bugünkü sorumluluklarımıza üçüncü itiraz, gelecek kuşakların zaman olarak yerleri üzerinde odaklanmakta ve uzun yıllar var olmayacak insanlar için sorumluluk sahibi olamayacağımız sonucuna varmaktadır. Nükleer atıklarla ilgili sorumluluk bu sav hakkında düşünebilmek için de yararlı bir örnektir.

Richard Sylvan ve Val Plumwood çok uzaklara gitmekte olan kalabalık bir trende yolculuk yapmakta olduğumuzu varsayalım istiyorlar.[11] Tren bir istasyondan ayrılırken, birisi trene içinde yüksek derecede zehirleyici ve patlayıcı gaz bulunan bir paket yerleştiriyor. Gaz bir kutuya konmuştur ve gönderen kimse de, kutu çok sağlam ol-

---

[10] *Agy*, 154.

[11] Richard ve Val Routley, "Nuclear Powen", Regan ve VanDeVeer, der. *And Justice for All* içinde, s. 116-138.

madığından, varacağı yere ulaşmadan sızıntı yapabileceğini bilmektedir. Eğer tren kazaya uğrayacak ya da raydan çıkacak olursa, veya bir yolcu bilerek ya da bilmeyerek bu kutuya dokunur, yanlışlıkla eline alır veya bu gazı çalmak isterse, kesinlikle sızıntı olacaktır. Geçmişte, bütün bu olaylar olmuştur. Herhangi bir sızıntı, büyük bir olasılıkla, yakında bulunan insanların ölümüne yol açacak ve diğerlerine de ciddi zararlar verecektir. Yolculardan hepsi değil, ama kimilerinin kutunun varlığından haberi vardır. Ve hiçbirinin de, kutunun trene konması için izni alınmış değildir.

Bu yazarlar, büyük bir çoğunluğun paketi trene yerleştireni şiddetle suçlayacağını söylüyorlar. Kutuyu gönderen kişi, hiçbir kaza olmayacağına inansa ve bunu ümit etse bile veya bu kişinin paketi göndermesi için elinde başka bir olanak bulunmasa ve daha güvenli bir kutunun maliyetini karşılayamaz durumda olsa bile, bu kişiyi pek çok insanın sağlığını ve yaşamını tehlikeye atmakla suçlarız.

Bizim nükleer atıkları yaratma ve depolama politikamız, Sylvan ve Plumwood'a göre, bu örneğe tıpatıp uymaktadır. Dünyanın gelecekteki nüfusunun yaşayacağı ortama, belki de yolcu kimliğiyle kırk bin kuşağı etkileyecek biçimde bir trenle olağanüstü derecede zehirleyici atıklar gönderiyoruz. Geleceğin insanlarını büyük bir risk altına koyarak yaptığımız haksızlıktan dolayı suçluyuz. Çünkü bugünkü rahat tüketici yaşamımızda değişiklikler yapmaktan yana değiliz.

Sylvan ve Plumwood'a göre,

> tren örneğindeki gönderici gibi, çağdaş sanayi toplumu -kendi yaşam biçimlerinden doğan felaketten kurtarabilmek için sunumu sınırlı olan, yenilenemeyen enerjinin bolluğuna dayanan tasarruflar yaratılmasını- karşılığında bir yarar elde edemeyecekleri ciddi birtakım zararların

> maliyetini ve risklerini başkalarına yüklemektedir... Eğer çağdaş dünyada genellikle kabul gören (ilke olarak, gerçekte öyle olmasa da) davranış ve ahlak ilkelerini nükleer atık konusuna uygularsak, zorunlu olarak nükleer gelişmenin, büyük ölçekte *geleceğe karşı bir haksızlığı* içerdiği sonucuna varırız.[12]

Bu sonuçla karşılaşmayı önlemenin yalnızca iki yolu vardır: Ya gelecek kuşaklara karşı hiçbir şey borçlu olmadığımızı savunacağız ya da bugünkü çıkarlarımızın gelecek kuşaklara karşı sorumluluklarımıza oranla ağır bastığını öne süreceğiz.

Genellikle, insanları gelecekte zararlar doğurabilecek eylemlerinden dolayı sorumlu tutma eğilimindeyiz. Kullandığım zehirin etkisi bir süre görülmeyecek olsa da sizi zehirlemekten sorumluyum. O halde, sorumluluklarımızı belirleyen verdiğimiz zararın gerçekleşeceği zaman değildir.

Her ne kadar bugün yaşamakta olan kuşağın gelecek kuşaklara karşı sorumlulukları olduğu görüşü gerçek bilmecelerin ortaya çıkmasına yol açıyorsa da bu türlü sorumluluklardan söz etmemizin anlamlı olduğu görülmektedir. İnsanların gelecekte de var olacaklarına, bize benzeyeceklerine ve gönençlerinin neyi gerektirdiği hakkında iyi bir fikir sahibi olabileceğimize inanmak için yeterli nedenler vardır. Bunu bilirsek ve bugünkü eylemlerimizin onların gelecekteki gönençlerini etkileyeceğini bilirsek, gelecekteki insanlara bugün yaşayan insanlar tarafından ahlaki bir değer verilmesi gerektiği sonucuna varmamız akla uygun olur. Şimdi, bu sorumlulukların içeriğini gözden geçirelim.

---

[12] *Agy*, s. 118-119. Vurgular Routleys'e aittir.

4.4. Gelecek Kuşaklara Neler Borçluyuz?

Gelecek kuşaklar için sorumluluklarımız olduğunun anlamlı bir biçimde söylenebileceğini varsayarsak, bu sorumlulukların neler olduğuna nasıl karar vereceğiz? Bu sorumlulukların etik temeli nedir? Bu bölümde, bu soruya üç etik yaklaşım açısından yanıt aranacaktır: Yararcı etik, haklara dayalı yaklaşım ve ilgi etiği.

Warren'ın tavrını tartışırken de gördüğümüz gibi, bu soruları yanıtlamanın bir yolu gereksiz acı çekmeyi azaltmak olabilir. Yararcı ve sezgisel olarak eleştirilebilir bir görüş, en azından acı çekmeyi azaltmak gibi bir yükümlülüğümüz olduğunu, optimal olarak da gelecek kuşakların mutluluğunu en çoğa çıkarmak için bir sorumluluğumuz bulunduğunu öne sürebilir. Bununla birlikte, bu yükümlülüğü daha da açıklığa kavuşturma girişimi kimi sorunlar yaratmıştır.

Acaba, herhangi biri, yararcı nedenlerle, geleceğin insanlarına karşı ödevlerimiz olsa da bunların bugün yaşamakta olan insanların çıkarları karşısında önemini yitirebileceğini söyleyebilir mi? Kuşkusuz, bugünkü kuşağın üyesi olan insanların temel çıkarları ile -örneğin, yaşam, sağlık, özgürlük gibi konulardaki çıkarları- ve geleceğin insanlarının daha rahat yaşamak gibi daha az önemli olan çıkarlarıyla ilgilenseydik, bugünün çıkarlarının geleceğin çıkarlarına ağır basması akla uygun olurdu. Peki ama, geleceğin insanlarının temel çıkarlarının, bugünün daha az önemli olan çıkarları tarafından bozulduğu durumlarda ne yapacağız? Kimileri, bugünün çıkarlarının daima geleceğin çıkarlarından önde gelmesi gerektiğini, çünkü ikinciler hakkında bir kesinlik bulunmadığı için onlardan indirim yapılması gerektiğini savunurlar.

Geleceğin insanlarının çıkarlarından özveride bulunma düşüncesinin kökleri, Jeremy Bentham'ın klasik yarar-

cılığında bulunur. Bentham, belirsiz veya uzak hazların değerinin, kesin ve yakın olan hazlara oranla daha az olduğunu savunmuştur. Gelecekteki çıkarlardan özveride bulunma uygulaması, günümüzün iktisat biliminde de gelecekteki ödemelerin bugünkü değerinden indirim yapma kavramında çağdaş bir anlatım bulmaktadır. Bu görüşe göre, bugün elimize geçecek bir dolar, ileride belli bir tarihte elimizde olacak olan bir dolardan daha değerlidir; çünkü bu bir dolarla bugün bir yatırım yapabiliriz, üzerinden faiz kazanabiliriz ve dolayısıyla, gelecek bir tarihteki bir dolardan daha fazla paramız olmuş olur. Bu nedenle, gelecekteki dolarlardan bugünün değerine eşit olacak biçimde "indirim" yapma zorunluluğu vardır. Bunun bir sonucu olarak, gelecekteki çıkarlardan indirim yapma uygulaması çevre sorunlarının ekonomik çözümlemesinde çok kullanılmaktadır.

Üçüncü Bölüm'de de gördüğümüz gibi, kamusal politikaların belirlenmesinde ekonomik çözümleme en çok kullanılan yöntemdir. Soyut ve anlaşılmaz gibi görünen bir kavram çevre politikasında önemli bir rol oynayabilmektedir. Örneğin, bu uygulamanın bir sonucu, bizi kaynaklarımızı bugün kullanıp değerlerinden gelecek kuşaklar için indirim yaparak kaynaklarımızın bugünkü değerini en çoğa çıkarmaya zorlamasıdır. Böylece, bugün elimizde olan kaynakları en iyi biçimde kullanarak gelecek kuşaklara karşı sorumluluklarımızı fiilen yerine getirmiş oluruz.[13]

Gelecekteki çıkarlardan indirim yapma mantığına iki nedenle gölge düşmektedir. Birincisi, indirim miktarı ne kadar küçük olursa olsun, her türlü indirim işleminin gelecekteki değerleri sıfıra indirebilmesi olasılığıdır. İkincisi, sağlık ve yaşam gibi kimi değerlerin indirime hiç elverişli

[13] Bu ekonomik yaklaşıma ilişkin bir tartışma için bkz. Colin Clark, *Mathematical Bioeconomics: The Optimal Management of Renewable Resources* (Wiley, New York, 1976).

olmadığı konusudur. Torunumun torununun sahip olacağı bir dolar, benim sahip olduğum bir dolardan (satın alma gücü olarak) daha az değerli olabilir; ama torunumun torununun sağlığının (benim çocuklarımın ve onların çocuklarının çocuk sahibi olacaklarını varsayarsak) benim yaşamım kadar değerli olmadığını öne sürmek çok tuhaf olur.

Felsefeci Mary Williams, gelecekteki çıkarlardan indirim yapmaya karşı yararcı nedenlere dayanan önemli bir sav öne sürdü.[14] Williams diyor ki kaynakların gelecekteki değerlerinden indirim yapmak, ancak bu kaynakların gelecekte bir değer yaratmak üzere var oldukları sürece yararcı düşünceyle tutarlı sayılabilir. O durumda, bugünkü değerlerin en çoğa çıkarılması, aynı zamanda toplam genel değerin artmasına da yol açar; çünkü bu kaynaklar gelecekte değer yaratmaya devam edeceklerdir. Bununla birlikte, gelecekte bir değere sahip olacak kaynaklar, bugünkü kuşakların yenilenemeyen kaynakları yok etmeleri durumunda olduğu gibi, (ya da yenilenebilir kaynakları sürekli ve dengeli bir düzeyin altında kullanmaları durumunda) üretimden çıkarıldıkları zaman toplam genel iyilik en çoğa çıkarılmış olmaz.

Görülüyor ki Williams'ın savı, Brundtland Komisyonu'nun betimlediği sürekli ve dengeli gelişme türü için yararcı bir temel sağlıyor. Bu savın bizim amaçlarımız açısından önemli noktası şudur: Yürürlükte olan çevre politikalarının gelecekte doğuracağı sonuçların hesaplanmasında, kamusal politikaları oluşturanların gelecekteki değerlerden indirim yapma gibi bir ekonomik uygulamaya (maliyetler ve yararlar) bağlı kalma eğilimleri vardır. Üçüncü Bölüm'de

---

[14] Mary Williams, "Discounting Versus Maximum Sustainable Yield", Sikona ve Barry, der., *Obligations to Future Generations* içinde, s. 169-185. Toplumsal indirim eleştirilerinin daha genel bir gözden geçirilişi, Derek Parfit'in, "Energy Policy and the Further Future: The Social Discount Rate", Maclean ve Brown, der., *Energy and the Future* içinde, s. 31-37 yazısında bulunabilir.

de gördüğümüz gibi, bu yaklaşımın etik dayanağı yararcılığın bir türüdür. Bununla birlikte, yararcı gerçeklerle olsa bile, çevre konularında toplumsal değerlerden indirim yapmak toplam mutluluğun artırılmasını olumsuz etkiler. Böyle olması, gelecekte değer üretebilecek kaynakların, bugünkü politikalarımızın bir sonucu olarak yok olup gitme noktasına değin azalacak olmasından dolayıdır. Williams'ın yaklaşımı, "yatırımlarımızın" nemalarını almaktan çok, tasarruflarımızı çoğu kez harcayıp tüketmekte olmamız ve artık gelecekte nema ödemesi yapılmasını sağlayacak hiçbir birikimin kalmayacağı düşüncesidir.

Sunduğu almaşık çözüm, "en büyük sürekli ve dengeli kazanç" adını verdiği bir çevre politikasını savunmaktır. Yani yatırımlarımızdan elde edeceğimiz kazancı (örneğin çevre ve tarım kaynaklarımızdan) yatırımların kendilerini heba etmeksizin en çoğa çıkarmaya çalışmalıyız. İktisatçı diliyle konuşursak, sermayemizden değil de kazancımızdan harcayarak yaşamalıyız. Tarımdan bir örnek vererek anlatacak olursak, tarlamızdan elde ettiğimiz ürünü o şekilde en çoğa çıkarmaya çalışmalıyız ki tarlamız verimli kalmayı sonsuza değin sürdürebilsin. Sürekli ve dengeli gelişme ilkesine uygun uygulamalar, toplam gönenci sonsuz bir geleceğe doğru en çoğa çıkarmamıza olanak verir; ki bu açıkça en uygun yararcı sonuçtur. Gelecek değerlerden indirim yaparak şimdiki kuşağın hem sermayesini hem de o sermayenin faizini harcamasını çok kolaylaştırmış ve böylece uzun erimli optimal mutluluktan uzaklaşmış oluruz.

Gelecek kuşaklara karşı sorumluluklarımızla ilgili yararcı açıklamanın ikinci sorununu çözmek daha güçtür. Yararcı bir görüş benimsediğimizi varsayalım ve gelecek kuşakların mutluluğunu en çoğa çıkarmak gibi bir yükümlülüğümüzün bulunduğunu düşünelim. Bu "en büyük mutluluk", acaba bizim *genel toplam* mutluluğu mu,

yoksa *ortalama* mutluluğu mu artırmamızı gerektirir?[15] İlgi alanımızı bugünle sınırlandırdığımız takdirde bu ayrım yararcılık yönünden çok önemli değildir. Çünkü belli bir değişmez nüfus söz konusu olduğunda, toplam ve ortalama mutluluk aynı şeydir. Bununla birlikte, gelecek kuşaklarla ilgili kararlarımızdan birinin, gelecekte *ne kadar* insanı ilgilendireceği gündeme gelince, o zaman toplam mutluluk ile ortalama mutluluk arasındaki ayrımın önemli ölçüde farklı olduğunu görürüz.

Örneğin, varsayalım ki toplam mutluluk görüşünü benimsedik ve gelecekteki toplam mutluluğu artırmayı amaçlayan çevre politikalarını kabul ettik. Bu görüşün bir sonucu olarak gelecekteki nüfusun *artışından* yana tavır alırız. Bunun anlamı, Derek Parfit'in "karşıt sonuç" adını verdiği yolu tercih etmemizdir.[16] Dünyanın toplam mutluluğu arttığı sürece, olabildiği ölçüde çok sayıda insan yaratmalıyız. Böylece daha mutlu, fakat daha az sayıda insanın bulunduğu bir dünya yerine çok da mutlu olmayan milyarlarca insanın yaşadığı bir dünya yaratmak zorunda oluruz. (Ya da varsayalım ki *toplam* acı çekmenin en aza indirildiği bir dünyadan yana tavır koymuş olalım. Böyle bir gelecek dünyada *hiç* mi insan bulunmayacak? Bu görüşe göre yükümlülüğümüz çocuk sahibi olmaktan kaçınmak mı olacak?)

Toplam mutluluk almaşığı çekici görünmemektedir. Bizi gelecekteki bireylerin mutluluğunu, soyut bir toplam genel mutluluk kavramına feda etmeye zorlar gibi görünüyor. Dünyadaki mutluluğun toplam miktarı arttığı sürece, acı çeken sayısız insanların yaşamaya devamına yol açmamız savunulabilir mi?

Öte yandan, bu görüş de bizi ters bir sonuca götüren kaygan bir zemine oturtmaktadır. Denilebilir ki yoksul ve

---

[15] Kavka, "The Futurity Problem", s. 186-203.

[16] Parfit, *On Doing the Best*, s. 100.

sanayileşmemiş ülkelerde yaşayan insanların dünyaya getirecekleri çocukların ortalama mutluluğu yüksek olmayacağına göre, nüfus politikalarıyla dünyanın yoksul insanlarının üreme özgürlükleri sınırlandırılsın. Öte yandan, bol ve ucuz beslenme olanaklarına, kaynaklara ve enerjiye sahip bulunan, göreli olarak daha yüksek bir yaşam düzeyinde bulunanların ise üreme önceliğine sahip olduklarını etik yönden savunma hakkı olacaktır. Bir insanın ömrünün göreli olarak kısa olduğu (orta düzeyde mutlu olsa bile) ülkelerin doğum oranlarını azaltmaları gerekecek, en azından böyle bir durumda statükoya öncelik tanınmış olacaktır. Zengin daha fazla zenginliğe sahip olurken, yoksul doğum önleyici araçlara sahip duruma gelecektir.

Ortalama mutluluk savunucularının, mutluluğu elde etmek için gerekli olan kaynakların *dağılımı* hakkında daha çok şey söylemek zorunda oldukları görülmektedir. Şunu da ekleyelim ki bu sorun, İkinci Bölüm'de tartıştığımız yararcılığa yöneltilen adaletsizlik eleştirisinin değişik bir biçimidir.

Bu eleştiri, geleceğin insanlarının yaşamından indirim yapmanın sorunlarıyla birlikte, gelecek kuşaklara karşı sorumluluğun belki deontolojik ve hakka dayalı bir açıklamasını yapmanın daha doyurucu olabileceğini düşündürmektedir.

Gördüğümüz gibi, geleceğin insanlarının çıkarlarından indirimde bulunmak, bizim rahat bir yaşam sürmekteki çıkarlarımızı, geleceğin insanlarının sağlıkla ve yaşamayla ilgili çıkarlarından daha önemli duruma getirmektedir. Normal olarak, sağlığın ve yaşamın rahatlığa önceliği olduğunu düşünürüz. Gelecek kuşakların haklarını ciddiye alan felsefeciler, geleceğin insanlarının temel çıkarlarını (ya da bizim onlara karşı yükümlülüklerimizi) göz ardı edebileceğimizi yadsırlar.[17] Toplam mutluluk ve

[17] Parantez içinde bir niteleme zorunludur. Çünkü kimi felsefeciler diyorlar ki her ne kadar var olmayan insanların hak sahibi olduklarından söz etmek an-

ortalama mutluluk görüşlerine karşı yöneltilen dağılım itirazı, gelecek kuşakların eşit davranılmaya ve eşit fırsatlar elde etmeye olan haklarını bizim çiğnemekte olduğumuz düşüncesine dayanmaktadır. Bu nedenle de soru "Gelecek kuşakların hak sahibi olabilecekleri söylenebilir mi? Ve eğer olabilirlerse, hangi haklara sahip (olabilirler)?" sorusu olmaktadır.

Gelecek kuşakların *bugün* hakları olduğunu söylemek anlamlı mıdır? Hakların insanlara ait bir özellik olduğunu ve gelecekte keşfedilecek bir dünyada yer alacaklarını düşünürsek, bu savın nasıl savunulacağını görmekte güçlük çekeriz. Eğer hak sahipleri ortada yoksa, nasıl hak sahibi olunabilir? Ama eğer hak denildiğinde, konuya hakkın *işlevi* yönünden bakarsak, gelecek kuşaklara hak tanımak akla daha uygun olur. Haklar başkalarının davranışlarını sınırlayıcı işlev görürler. Benim haklarım size kimi yükümlülükler yükleyerek sizin davranışlarınızı sınırlandırır. Haklar, hakları ellerinde bulunduranların kimi temel çıkarlarını korumak için davranışları sınırlandırır.

Geleceğin insanlarının haklarını belirlemeye ilişkin her girişim ciddi güçlüklerle karşılaşır. Kaynakların korunması örneğini ele alalım. Tanımı gereği, yenilenemez kaynakların herhangi bir biçimde kullanılması başkalarının bu kaynağı daha az kullanacağı anlamına gelir. Eğer yakın gelecekte yaşayacak kuşakların haklarına saygılı olmak gibi bir yükümlülüğümüz olmayacaksa, onlardan daha uzaklardaki kuşakların haklarına saygısız mı olunacaktır? Eğer yakın gelecekte yaşayacak olanlar bu kaynakları kullanma hakkına sahip olacaklarsa neden bu hakka biz de sahip olmayalım?

---

lamlı değilse de *bizim* geleceğe karşı yükümlülüklerimiz olduğunu söylemek anlamlıdır. Richard DeGeorge'un yazılarına bkz. "The Environment, Rights, and Future Generations", s. 157-66 ve Ruth Macklin, "Can Future Generations Be Said to Have Rights?", Partridge, der., *Responsibilities to Future Generations* içinde, s. 151-56.

Felsefeci Brian Barry, bu sorulara ilginç bir yanıt veriyor.[18] Barry'nin yaklaşımı, bugünkü kuşakların yenilenemeyen enerji kaynaklarını, böyle bir tavır gelecek kuşakları göreli olarak dezavantajlı duruma getirse bile, kendilerine bu dezavantajı yaratmamızdan dolayı bunu telafi ettiğimiz sürece kullanmalarına izin veren bir yaklaşımdır. Barry diyor ki en azından adalet eşit işlem yapılmasını gerektirir. Yenilenemeyen enerji kaynaklarını kullandığımız zaman, gelecek kuşakların elinden bu kaynakları eşit olarak kullanma fırsatını almış oluyoruz.

Adalet, eşitliğin gözetilmemesinin telafi edilmesini gerektirir. Gelecek kuşakların enerji kayıplarını telafi edemeyiz, fakat bu enerjiyi kendilerine geri vererek enerji kaynakları gerektiren tercihlerden ve bu fırsatlardan doğacak kayıplarını telafi edebiliriz. İnsanların asıl çıkarı, kaynakların kendilerinde değil (örneğin petrol, gaz, kömür), fakat enerji kaynaklarını kullanış biçimindedir. Biz de, onlar da enerjiyi gereksindiğimiz mal ve hizmetleri üretmek için kullanıyoruz. Barry diyor ki telafi edilmesi gereken bu malların kullanımındaki fırsat eşitliğinin kaybolmasıdır (üretim kapasitesi kaybı).

Şimdi gelecek kuşaklara karşı adil davranışın neyi gerektirdiğine ilişkin bir açıklama yapabiliriz. Doğal kaynaklarla ilgili olduğu ölçüde, kaynakların tükenmekte olmasının telafi edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Şu anlamda ki gelecek kuşaklar kaynaklar tüketilmemiş olsaydı ne durumda olacaklarsa, (üretim kapasitesi yönünden) ondan daha kötü durumda bırakılmamalıdırlar.[19] İlginçtir ki böyle bir sonuç, Mary Williams'ın savunduğu en büyük sürekli ve dengeli kazanç adını verdiği kavramla ilgili yararcı sonuçlarla yakından koşut olduğu gibi Brundtland Komis-

[18] Brian Barry, "Intergenerational Justice and Energy Policy", MacLean ve Brown, der., *Energy and the Future* içinde, s. 15-30.

[19] *Agy*, s. 23.

yonu'nun savunduğu gelecek kuşaklara karşı sorumluluk kavramıyla da örtüşmektedir. Geleceğin insanları için sorumluluğumuz onlara belli malların ve kaynakların sağlanmasını değil, fakat eşit ve hakça fırsatlar sağlamamızı gerekli kılıyor. Geleceğin insanlarına, bizim sağlıklı, mutlu ve doyurucu bir yaşam sürdürmek için sahip olduğumuz fırsatlar sağlanmalıdır. Geleceğin insanlarının temel çıkarları etik yönden bizim kendi temel çıkarlarımızdan ne çok ne de az önemlidir.

Barry, üretim gücünün kaybedilmesini telafi etmek için gereken şeyin ne olduğunu belirlemenin pek çok pratik güçlükleri olduğunu belirtir. Bununla birlikte, bundan bazı sonuçlar çıkarabiliriz. Kullandığımız kaynaklar göreli olarak kolay ulaşabildiğimiz kaynaklar olduğundan, gelecek kuşaklara, gelecekte enerji kaynakları bulma ve işletme yetenekleri açısından kârlı çıkmalarını sağlayacak sermaye ile teknolojik yatırım olanaklarını borçluyuz. Belki onlara, aynı zamanda almaşık enerji kaynakları üzerinde araştırma ve geliştirme çalışmaları yapmaları için yatırım olanakları da borçluyuz. Ayrıca, onlara uygulanabilir olduğu ölçüde, geniş enerji kaynakları da borçluyuz. Enerji kaynaklarımızda savurganlık, onların haklarını açıkça çiğnemek olur.

Gelecek kuşaklara karşı ödevlerimizle ilgili bu tartışmadan ne gibi sonuçlar çıkarabiliriz? Üç sonuçtan söz edebilirim. İlk olarak, almaşık enerji kaynakları geliştirme bakımından içtenlikli ve ciddi bir ödevimiz vardır. Fosil yakıtlar ile nükleer enerjiye sürekli bağımlılığın riskleri gerçek ve ciddidir. Bu enerji kaynaklarının doğurduğu tehlikeleri aklımızı kullanarak görebiliriz. Bunları azaltmaya gücümüz yeter. Bunları önleyecek adımlar atmamak ihmal yüzünden cinayet işlemekle birdir.

İkinci olarak, enerji kaynaklarını korumak zorundayız. Bugünkü hızıyla, bilinen fosil yakıt ve uranyum re-

zervlerini iki yüzyıl içinde tüketeceğiz. Özellikle bilinen teknoloji sayesinde, rahatımızdan önemli özverilerde bulunmaksızın koruyabilme etkinliğini artırabileceğimiz bu kaynakların savurganca kullanılması, gelecek kuşakları bizimkisiyle kıyaslanabilecek bir yaşam biçimine ulaşma konusunda adil bir fırsattan yoksun kılar.

Son olarak, biz bu insanlara makul bir mutluluk şansı borçluyuz. Yeryüzü, bir nüfus patlamasını sürekli bir biçimde destekleyemez. Nüfus artışını sınırlandırmalıyız ki en küçük ölçülerde insanca bir yaşam için çok az şansa sahip olacak olan insanları dünyaya getirmeyelim. Ve son olarak, yoksulluğun fazla nüfus artışına hem yol açtığını hem de bunu daha da artırdığını görmek zorundayız.

Gönençleri için temel nitelikte olan pek çok kaynağı kullanışımız üzerinde gelecek kuşakların güçlü hak iddiaları olabilecek demektir. Temiz hava ve su, istikrarlı bir atmosfer ve iklim, tarımsal topraklar, temiz ve ulaşılabilir enerji hep açık bir biçimde geleceğin insanlarının temel çıkarlarıyla ilgilidir. Peki ya başka, daha az önemli olan kaynaklar? Gelecek kuşakların geliştirilmiş olmayan kıyılar, vahşi doğa, sulak alanlar ve dağlık alanlar üzerinde de hakları var mı? Hayvan ve bitki türlerini gelecek kuşaklar için koruma ödevimiz var mı? Ya da bu kaynakların korunması, bir görevin gereği olmaktan çok bir gönüllülük tavrının sonucu mu? Gelecek kuşakların bu kaynaklar üzerinde bir *hakkı* var mı?

Bizim gibi, gelecek kuşakların da bu kaynaklardan yararlanabileceklerini anlayabiliriz. Ama yararlanmayabilirler de. Gelecek kuşakların nelerden yararlanacaklarının ya da neyi arzu edeceklerinin geniş ölçüde bizden devralacakları dünyanın biçimine bağlı olacağını düşünürsek sorun daha da güçleşir. Mavi balinasız bir dünya, acaba bu hayvanı özler mi? Hiçbir zaman bir vahşi doğal alan, yağmur ormanı ya da bir boz ayı görmemiş olan gelecek ku-

şaklar bunlara ilgi duyar mı? Acaba dodo kuşunu özler miyiz? Posta güvercinini özler miyiz? Californiya akbabasını özler miyiz?

Vahşi doğal alanları, bitki ve hayvan türlerini korumanın görevimiz olduğuna ilişkin birkaç sav öne sürebiliriz. Vahşi doğal alanlarda korunan bitki ve hayvan türlerinin temsil ettiği biyolojik çeşitliliğin insanların yararına bir potansiyel olduğunu öne sürebiliriz. Biyolojik çeşitliliğin tarımsal ve tıbbi gizilgücü bunların korunması için güçlü ve uzak görüşlü nedenler oluşturmaktadır.

Bundan sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, kimi felsefeciler hayvanların, bitkilerin ve ekosistemlerin sorumluluklarımızın dolaysız yararlanıcıları olduklarını öne sürmüşlerdir. Bu görüşe göre, bunları kendileri için korumalıyız. Bu sorulara geçmeden önce, ihtiyatlılıkla ya da öz-çıkarla hiçbir ilgisi bulunmayan bir koruma gerekçesi üzerinde duralım. Bu türlü doğal kaynakları gelecek kuşakları *düşündüğümüz* için korumalıyız. Bu türlü insanlara ilgi duyuyoruz ve vahşi doğal alanlarla ender türlerin korunmuş olduğu bir dünyada yaşamanın, bunlarsız bir yaşamdan daha iyi bir yaşam olacağı inancını taşıyoruz.

Bu tavır, bizi, İkinci Bölüm'de ele aldığımız erdem etiği tartışmalarına götürmektedir. Aristoteles ve Thomas Aquinas'ın yaklaşımlarında erdemler, iyi ve anlamlı bir insan yaşamını oluşturan karakter çizgileridir. Erdem etiğinde "Nasıl davranmalıyım?" değil, "Nasıl bir kişi olmalıyım?" sorusu sorulur. Gelecek insanlara karşı erdem temeline dayalı bir sorumluluk anlayışı çerçevesinde, "Hakları nedir?" ve "Denemek ve yaşamak için ne türlü bir dünya onlara iyi gelir?" soruları sorulmalıdır.

Anne ve babaların çocuklarına karşı sorumlulukları konusunda nasıl düşünebildiklerine bakalım. İyi ana baba olmak, kısmen çocukların gereksinmelerini ve isteklerini karşılamakla ilgilidir. Bu sorumluluklar, az önce anlatılan

yarar ve hak temeline dayalı yaklaşımlara koşuttur. Gelecek kuşaklar bizim çocuklarımız gibidir. Bu nedenle, gereksinmelerini ve isteklerini elde etmeleri bakımından akla yakın bir şansları olabilmesi için kaynaklarımızı ihtiyatlı biçimde kullanmalıyız. Ama sorumlu ana baba olmak, kısmen de çocukların yalnızca ne istiyorlarsa onu elde etmelerini değil, aynı zamanda iyi ve uygun şeyler istemelerini sağlamak için *uygun* istekleri biçimlendirip geliştirmelerini de kapsar. Ana babalığın bu yönü ahlak öğretimi ve ahlaki gelişme gerektirir. Bu anlayış, Aristoteles'in uygun alışkanlıklar ve karakter çizgileri geliştirme anlamında erdemlere vurgu yapmasıyla örtüşür. Eğer geleceğin insanları için kaygılanıyorsak, yaşayabilecekleri yaşam biçimiyle ve olabilecekleri insan tipiyle ilgilenmek zorundayız.

Peki ama bugün var olmayan insanlar için kaygılanabilir miyiz? Gelecekteki insanların çıkarları için -karşılaşacakları yaşam biçimi, kazanacakları kişilik türü- duyduğumuz kaygı, bu günden harekete geçmemiz için bir neden olabilir mi? Kendi kişisel çıkarlarımıza ağır basabilecek bir neden oluşturur mu? Böyle sorulduğu takdirde sorunun yanıtlanması kolaydır. İnsanların çoğu kez gelecekte yaşayacak olanların çıkarları için eylemde bulunma güdüsüne sahip olduklarını gösteren oldukça güçlü görgül kanıtlar vardır. Siyasal düzeyde, vahşi doğal alanların korunması, ulusal ve bölgesel parklar, ormanlar, plajlar oluşturulması, müzeler ve kitaplıklar kurulması, yalnızca bizim bu kararlarımızdan geleceğin henüz dünyaya gelmemiş olan çocukları yararlanacaklarsa anlam taşır. Özel planda ise, gönüllü ve eğitsel vakıflar kurmak, sanatsal, kültürel ve toplumsal örgütleri desteklemek, açık olarak ve hiç değilse kısmen geleceğin insanlarına güzel ve insanca bir dünya sunabilmek güdüsüne sahip olmamıza bağlıdır. Bireysel planda ise, basit bir meşe ağacı dikmek (çok uzun sürede olgunlaşan sayısız bitki türlerinden biri olarak) in-

sanların gelecekteki kuşaklar için kaygılanma güdüsüne sahip olduklarının kanıtıdır.

Bununla birlikte, bu görgül kanıtlara karşın, insanların salt bencil çıkarlarının etkisiyle güdülenmiş olduklarını öne süren güçlü bir felsefe geleneği de vardır. Psikolojik bencillik adı verilen bu görüş, Yunan sofistlerinden Hobbes'a ve ondan da çağdaş ekonomistlere kadar uzanan bir düşünce geleneğine bağlıdır. Bu felsefe geleneği, ussal insanın yalnız, hareketleri kendi bireysel çıkarına olacaksa öyle davranacağını varsayar. (Üçüncü Bölüm'de sözü edilen ve almaşık davranışın, insanın doğasını tersine çevirmeyi gerektirdiğini öne süren ekonomistleri anımsayınız.)

Kuşkusuz bu gelenek, insanların başkalarının işine yarayacak biçimde davranabileceklerini ya da onlar için kaygılanabileceklerini tümden yadsımıyor. Herkesin dar anlamda bencil olduğunu öne sürmüyor. Yalnızca, başkalarına yararı olsun diye davranmaktaki asıl nedenimizin kendi çıkarımızda bulunduğunu anlatıyor. Bu görüşe göre, başkalarına ileride kendi yararıma olacağı için yardım etmekteyim. Hayırseverlik duygularıyla davrandığımızda ya da gelecek kuşaklar için bir yardımda bulunduğumuzda bu türlü eylemlerimizden saygınlık, statü ve vergi indirimi gibi karşılıklar elde etmeyi bekleriz.

Demek ki bencillik, özgecilik ve arkadaşlığa bir sözleşme modeline dayalı olarak yeni bir yorum getirmektedir. "Bana yararın olacaksa, benim de sana yararım olur." Bunun gibi, gelecekte yaşayacak insanlar, benim çıkarlarım için hiçbir şey yapacak durumda olmadıklarından, geleceğin insanları için kaygılanmamın da bir anlamı olmayacaktır. "Gelecek benim için hiçbir şey yapmış değil ki."

Ancak bu, başkaları için kaygılanmamın çok zayıflatılmış bir biçimidir. Eğer bir kimse, bize salt kendi iyiliğini düşündüğü için ilgi duyuyorsa, ilgi denilen şeyin var olduğunu yadsımamız için haklı bir neden var demektir.

Başkalarını gözetmek bencilliğin yerini alan bir şey değil, onu dışlayan bir davranıştır. Kaygı, olabildiği ölçüde başkasının görüşünü hesaba katmamızı gerekli kılar.

Etikte ve eğitimde kaygının rolünü çok derin bir çözümlemeye konu yapmış olan Felsefeci Nel Noddings diyor ki başkasının gerçeğini anlamak, olabildiği ölçüde ne duyumsadığını duyumsamak, bir kimse için kaygılanma bağlamında ilginin temel bir öğesidir. Çünkü eğer başkasının gerçeğini olasılık olarak alır ve o şekilde duyumsamaya başlarsam, aynı zamanda ona uygun olarak davranmak zorunda olurum; yani başkasının adına, ama kendi adıma hareket ediyormuş gibi davranmak zorunda olurum.[20]

Başkası için kaygılanmak, başkasının görüşünü almaktır. "O durumda *ben* olsaydım ne yapardım" sorusunu sormak değildir. Olabildiği ölçüde, "bu kimse için onun bakış açısına göre neyin en iyi olduğunu?" sormaktır. Noddings'in dediği gibi, "Yaşayan varlıklar için kaygılandığım zaman, onların doğalarını, yaşam biçimlerini, gereksinmelerini ve isteklerini dikkate almak zorunda kalırım. Ve her ne kadar bunu tamamen yapmasam da başkalarının gerçeğini anlamayı denerim."[21] O halde, gelecek kuşaklar için kaygı duymadığımız konusu, dünyayı onların açılarından görüp göremediğimiz sorununa bağlıdır. Acaba kendi çıkarlarımızın, gereksinme ve isteklerimizin yerine geleceğin insanlarının çıkarlarını, gereksinme ve isteklerini koyabilir miyiz?

İlk bakışta olabilir gibi geliyor. Arkadaşlık ve ana babalık, öyle iki önemli ilişkiler alanıdır ki bu çerçevede insanlar, kendi çıkarlarını başkalarının çıkarları için sınırlandırırlar. Zaten eğer insanlar başkalarının çıkarlarıyla

---

[20] Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (University of California Press, Berkeley, 1984), s. 16.

[21] *Agy*, s. 14.

güdülenmiş olmasalardı, ne arkadaşlık ne de ana babalık var olabilirdi. "Ussal bencillik" dediğimiz şey bağlılık, sevgi, özveri, dürüstlük ve daha birçok erdem ve tavrı ussal açıdan olanaksız kılar.

Fakat arkadaşlar ve çocuklar gerçek gereksinmeleri ve çıkarları olan yaşayan varlıklardır. Geleceğin insanlarıysa henüz ortada yoklar. Ve bu, önemli bir farktır. Ama bu, acaba neden önemli? Belki diyebiliriz ki biz yalnızca fiilen yaşamakta olan insanların görüşlerini dikkate alabilir ve yalnızca onlar için kaygılanabiliriz. Ama birçok kimse (başka kültürlerde bu durum çok daha yaygın olabilir) ecdadı için derin bir ilgi duymaktadır. İnsanların, ecdadını kıvandıracak, ecdadını onurlandıracak, ecdadına karşı saygı gösterecek ve onları övecek biçimde davrandıkları görülmektedir.

Belki de diyebiliriz ki geleceğin insanlarının çıkarları ve istekleri kısmen bizden miras olarak devraldıkları dünyanın bir parçası olacağı için, bu çıkar ve isteklerin neler olacağını önceden bilmeye olanak yoktur. Ama eğer bunu bilmiyorsak, insanları kendi bakış açılarından bilmemize de olanak yoktur. Dolayısıyla, onların çıkar ve gereksinmeleriyle güdülenmemiz olanaksız olur. Onlar için kaygılanamayız; çünkü onlar adına neyin daha önemli olduğuna karar veremeyiz.

Bununla birlikte, bu sav, gelecek kuşaklar için temel olmayan kaynakları koruma güdülenmesinin gerçek niteliğini takdire olanak vermemektedir. Bir vahşi doğa alanını ya da tükenme tehlikesiyle karşı karşıya kalan türleri insanlar bunları gelecekte arzu ederler diye korumuyoruz. Eğer geleceğin insanları bu şeyleri bilmiyorlarsa, onları arzu da edemezler biçimindeki bir itiraz da doğrudur. Ama gelecek için korumak güdüsü isteklerin içeriğine dayandırılamaz; bunların bilinebileceği ve arzu edilebileceği olasılığı ile yaşanan bir yaşamın bunlarsız bir yaşamdan daha

tam ve daha anlamlı olacağına dair bizim kendi değerlendirmemize dayanır.

Güzel sanat yapıtları örneğini kullanarak buna koşut bir sav öne sürebiliriz. Örneğin, Rönesans tablolarını koruyabilmeyi başaramadıysak ve bütün bu sanatla ilgili belgeler gelecek kuşaklar açısından yitip gittiyse geleceğin insanlarının bunları arayacağı söylenemez. Eğer gelecek kuşaklar bunlar hakkında hiçbir bilgiye sahip değilse, neyi kaybettiklerinin ayırdında olamazlar ki! Ama bu yitikler yüzünden yaşamları yoksullaşmış olur. İşte bizim bu kaygımız, bu insanların yoksullaşmış bir dünyada yaşamamalarına verdiğimiz önem bu büyük sanat yapıtlarını gelecek için koruma doğrultusunda bizi güdülemektedir.

Bu nedenle, gelecek kuşaklar için kaygılanmak anlamlı görünmektedir. Onların yerinde kendimizi görebildiğimiz ölçüde, vahşi doğayı veya biyolojik çeşitliliğin zengin karmaşıklığını bilmediğimiz takdirde böyle bir yaşamın çok şey yitirmiş olacağını düşünebiliriz. Gelecek kuşakların nasıl insanlar olacakları ve nasıl bir yaşam sürecekleri konusunda kaygılanabiliriz. Bence, bizi harekete geçirme yönünde güdüleyebilen ve güdüleyen de bu kaygıdır.

Özetle, gelecek kuşaklara karşı etik sorumluluklarımız olduğu rahatlıkla savunulabilir. Onların haklarına saygının dışında, bizim yaşadığımız sağlıklı ve mutlu yaşama eşit olan bir fırsatı onlara sağlama sorumluluğumuz da vardır. Onların gelecekteki mutluluğunu düşünürken, kendilerine mutlu bir yaşam sürmek için gereksinme duyacakları kaynakları da sağlamak gibi bir sorumluluğumuz bulunuyor. Onlar için kaygı duyduğumuza göre, yaşamlarını anlamlı kılacak doğal ve kültürel kaynakları koruma konusunda da bir sorumluluğumuz vardır.

4.5. Tüketim ve Sürdürülebilir Gelişme

Gelecek kuşakların ahlaki statüsüne ilişkin tartışmalar karşısında, I=PAT formülünde saklı sorulara yeniden dönebiliriz. Bugünkü nüfus, tüketim kalıpları ve teknolojiler gelecek kuşaklara karşı olan sorumluluklarımızı bozan bir çevresel etki yaratıyor mu?

Zihinsel bir jimnastik olarak, kesin ayrımlar yapmak ve nüfusun *ya da* tüketimin çevre tahribatının *asıl* nedeni olduğunu öne sürmek yararlıdır. Ama her ikisinin de bu sonuçtan sorumlu olduğu kesindir. Farklı koşullar altında farklı derecelerde, bunlardan her biri çevre sorunlarının doğmasına geniş ölçüde katkıda bulunur. Kaynakları sınırlı bir ekosistem için artan nüfus ve artan kaynak tüketiminden her biri, o ekosistemin uzun erimde yaşamı sürdürme yeteneği üzerinde gerginlik yaratacaktır.

Bununla birlikte, yakın gelecek için dünya nüfusunun artışından başka bir beklentimiz olamaz. Her ne kadar küresel nüfus artış *hızı* azalmakta ise de küresel nüfusun *büyüklüğü* artmaya devam etmektedir ve görülebilir bir gelecekte de artacaktır. Önemli ölçüde yavaşlatılmış % 1 artış hızı ile bile (1990'lar ortasında nüfus artış hızı yaklaşık % 1.7 idi), dünya nüfusunun 70 yılda iki katına yükselmesi beklenebilir. Bu gibi düşünceler birçoğunu I=PAT formülündeki öteki değişkenler üzerinde yoğunlaşmaya yöneltmiştir: Tüketim kalıpları ve teknoloji.

Birçok çevreci, sürekli ve dengeli gelişme düşüncesini bugünkü kuşaklar için uygun bir yaşam biçiminin anlaşılabilmesinde kullanılabilecek betimsel ve normatif bir çerçeve olarak öne sürer. Sürekli ve dengeli gelişme modeli, bize ekonominin ekosferin bir altsistemi olduğunu ve o ekosferin üretim gücüyle sınırlı olduğunu anımsatmaktadır. Eğer ya nüfus büyüklüğü ya da ekonomik büyüme ve tüketim gereğinden fazla artarsa, ekosfer insan yaşamını destekleyemez olur. Bu açıdan, savunulabilir tek kamu-

sal politika hem nüfus hem ekonomik etkinlikler için optimal bir düzeyin tutturulmasıdır. Daha uzun erimde, sürekli ve dengeli gelişme durağan bir nüfus büyüklüğünü amaçlayan nüfus politikaları uygulanmasını gerektirir. Kısa erimde, sürekli ve dengeli gelişme çağdaş sanayileşmiş toplumlardaki tüketim kalıplarından uzaklaşmayı gerekli kılmaktadır. Sürekli ve dengeli gelişme yeryüzünün ekosferinin tutarlı, istikrarlı ve uzun erimli bir verimliliği sağlama kapasitesiyle uyumlu en verimli ve etkin kaynak kullanımını amaçlamaktadır.

Son on yıllar içinde, klasik piyasa ekonomisinde bir almaşık ortaya çıktı. Ekolojik ekonomi adı da verilen sürekli ve dengeli ekonomi, ekonomi hakkında günümüzün çevre sorunlarının ve klasik piyasa ekonomisinin bu sorunları çözmedeki açık başarısızlığının ışığı altında değişik bir düşünce sağlamaktadır.

Ekonomist Herman Daly, belki de sürekli ve dengeli ekonominin en çok tanınan savunucusudur. Daly'ye göre, ***gelişme ve büyüme*** arasındaki ayrım sürekli ve dengeli gelişme kavramının özünde vardır:

> ***Büyümek***, özümseme ve artırma yoluyla bir şeyin boyutlarındaki maddi büyümeyi, doğal olarak büyümeyi anlatır. ***Gelişmek***, genişlemek ya da daha iyi bir durumun gizilgücünü gerçekleştirmek, yavaş yavaş daha tam, daha büyük, daha iyi duruma gelmek demek. Bir şey büyüyünce daha büyük olur. Bir şey gelişirse farklı bir şey olur. Dünya'daki ekosistemler gelişir, fakat büyümezler. Onun alt sistemi olan ekonominin büyümesi durur, fakat gelişmesi sürer. "Sürekli ve dengeli gelişme", ekonomi için ancak "büyümeden gelişme" olarak anlaşıldığı takdirde bir anlam taşır.[22]

---

[22] Herman Daly, "Sustainable Growth: An Impossibility Theorem", ***Valuing the Earth***, der. Herman Daly ve Kenneth Townsend (Boston: Massachusetts Institute of Technology Press, 1987), s. 267-268'den ayrı baskı.

Sürekli ve dengeli ekonomi, en iyi biçimde geleneksel piyasa ekonomisiyle karşılaştırılınca anlaşılabilir. Geleneksel model iki temel sorunun yanıtını arar: Kaynaklar nasıl tahsis edilmelidir? (Üretim sorunu.) Ve üretilen mallar ve hizmetler nasıl dağıtılmalıdır? (Dağıtım sorunu.) Piyasa ekonomisi birinci soruya fiyatla yanıt verir; kaynaklar, kullanıcılarının en yüksek fiyatı ödemeye istekli oldukları kullanımlara ayrılır. Dağıtım şorusuna da yine piyasa aracılığıyla yanıt verilir; mallar ve hizmetler tüketici istemine uygun olarak dağıtılmalıdır; öyle ki en yüksek fiyatı ödemeye istekli olanlar ürünleri elde edebilmelidirler.

Sürekli ve dengeli ekonomi, ekonomik çözümlemeye üçüncü bir boyut ekliyor. Kaynak ayırma ve dağıtım dışında, sürekli ve dengeli ekonomi kaynakların bu ekonomi içindeki akışının hızıyla da ilgilidir. Önce, üretime giden tüm etmenlerin -doğal kaynaklar, sermaye ve emek gibi- sonuçta yeryüzünün üretim kapasitesinden kaynaklandığını görmeliyiz. Bu gözlemin ışığı altında, denilebilir ki bütün klasik model, eğer kaynaklar yeryüzünün üretim kapasitesinden ya da yeryüzünün bu üretim atıklarını ve yan ürünlerini özümseme kapasitesinden daha hızlı bir biçimde tüketiliyorsa istikrarsızlığa yol açacaktır.

Bu nedenle öyle bir ekonomik sistem gerçekleştirmeliyiz ki kaynak kullanımını uzun dönemde sürekliliklerini sağlayacak biçimde yapsın ve üretim sürecinin yan ürünlerini ve ürünlerin kendilerini yeniden dönüştürebilsin ve kullanabilsin. Biz, boşluğu doldurmak ve ekonomik sistemi klasik ekonominin doğrusal modelinden çok, dairevi bir ekosistem modeli üzerine oturtmak zorundayız.

Bu almaşık modelin önemli toplumsal, ekonomik ve ticari sonuçları olabilir. Tüketicilerin istemi, üretim kararlarında bundan böyle en belirleyici etmen olamaz. Ormancılıkta ve tarımda olduğu gibi, yenilenebilir kaynakla-

rı ilgilendiren üretim kararları bu kaynakların yenilenebilmesi hızıyla sınırlıdır. Yenilenemeyen kaynakları ilgilendiren kararlar ise, almaşıklarının geliştirilme ve kayıp fırsatların telafi edilme hızıyla sınırlıdır. Son olarak, ürünlerin sorumluluğu, ürünün ömründen de uzun bir dönemi kapsayacaktır. Atık ve kirlenme gibi şeylerin "optimal düzeyini" ise ödeme isteği değil, fakat yeryüzünün onları özümseme gücü belirleyecektir.

Kamusal politikalar düzeyinden kişisel ahlak düzeyine inerek tüketicilerin kişi olarak sorumluluklarına bir göz atalım. Acaba çok mu tüketiyoruz? Bu soruya verilecek yanıt, "biz" sözcüğü ile kimi kastetmekte olduğumuza bağlıdır. Herkes aynı biçimde ve miktarda tüketim yapmaz. Örneğin, bir kestirime göre, bütün dünyada 1-2 milyar kişi günde 1 dolardan daha az ve 2.8 milyar kişi de günde 2 dolardan daha az bir para ile yaşamaktadır.[23] Tersine, dünya nüfusunun Kuzey Amerika'da ve Batı Avrupa'da yaşayan % 12'si ise, dünyanın tüketim giderlerinin % 60'ını temsil etmektedir. Dünya nüfusunun en zengin % 25'i enerjinin % 58'ini, et ve balığın % 45'ini, kâğıdın % 84'ünü, otomobillerin % 87'sini kullanmakta ve toplam özel tüketim giderlerinin % 86'sını temsil etmektedir. Tersine, dünya nüfusunun en yoksul % 25'i, enerjinin % 24'ünü, et ve balığın % 5'ini, kâğıdın % 1'ini ve otomobillerin % 1'den azını kullanmakta ve toplam tüketim harcamalarının 1.3'ünü temsil etmektedir. Dünya nüfusunun üçte birinden çoğu (yaklaşık 2 milyar insan) alt-sahra Afrika'sında ve Güney Asya'da yaşıyor. Hepsi birlikte, dünyadaki toplam tüketim harcamalarının % 4'ünden azını gerçekleştirebiliyor.[24]

---

[23] "Why Do We Consume So Much", Juliet Shor, *Contemporary Issues in Business Ethics*'te, 5. bs., Joseph Des Jardins ve John McCall (der.), Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing, 2005, s. 373-379.

[24] *State of the World 2004*, Worldwatch Institute, Washington, DC.

Buna koşut olarak, ekonomik bakımdan gelişmiş toplumlarda yaşamakta olan tüketici sınıfın durumuna bir göz atalım. Acaba gelişmiş ekonomilerdeki tüketici sınıflar gereğinden çok mu tüketim yapıyor? Gelecek kuşaklara karşı sorumluluklarımızın etik çözümlemesinin ışığı altında, değişik çevre verileri bunun böyle olduğunu gösteriyor.

Örneğin, yararcı düşüncelerle ilgili çözümlemelerimiz en büyük toplam yarara ilişkin uzun erimli hesaplamaların bugünkü kuşakların, doğal kaynakların üretim kapasitesini korumalarını gerekli kıldığını göstermektedir. Mary Williams'ın "en büyük sürekli ve dengeli kazanç" kavramı, bugünkü kuşaklara kaynakları uzun erimde sürdürülemeyecek hızda kullanmaktan kaçınmalarını telkin etmektedir. Bunun gibi, Brian Barry de, gelecek kuşakların, en azından, bugünkü kuşakların yararlandığı fırsatlara eşit olanaklardan yararlanmaya hakkı olduğu sonucuna varıyor. Bu görüşe göre, bugünün, geleceği, doğal kaynakların sağladığı fırsatlar bakımından bugünden daha kötü bir durumda bırakmama yükümlülüğü vardır.

Bugünkü tüketim ve nüfus kalıpları gerçekten gelecek kuşaklara, en azından miras aldığımız kadar verimli bir doğal çevre bırakıyor mu? Her ne kadar, ABD dahil kimi sanayileşmiş ülkelerde hava kalitesi ve su kalitesi son birkaç on yıl içinde iyileşmiş ise de dünya çapındaki hava ve su kalitesi önemli bir sorun olmayı sürdürüyor. Bilim insanları arasında, küresel iklim değişmesi (çoğu kez fosil yakıtların yakılması sonucunda ortaya çıkan sera gazlarındaki artışın bir sonucu olarak küresel ısınma olasılığını yükselten) şimdiden başladığı konusunda artan bir uzlaşı vardır. Temiz içme suyuna ulaşabilmek dünyanın birçok yerinde bir sorun olmayı sürdürüyor. Okyanus balıkçılığı, daha çok aşırı tüketim ve kirlenme nedeniyle düşme sürecindedir. Tarımsal verimlilik dünya çapında artmıştır, ama

kimyasal böcek ilaçlarına ve gübreye önemli ölçüde bağımlı hale gelme pahasına olmuştur bu. Birçok yenilenemeyen kaynağın fiyatı artmamış, ama fosil yakıtlara bağımlılığımızı azaltabilecek çok az çalışma yapılmıştır. İnsanların ekonomik büyüme çabalarının bir sonucu olarak yerleşim yeri kaybı 65 milyon yıl önceki dinozor türünün kaybından beri en büyük tür tükenmesine yol açtı. Bugünkü kuşakların bizden sonrakilere karşı sorumluluklarını yerine getirmek için her şeyi yaptıklarını söylemek gerçekten güçtür.[25]

Bunu söyledikten sonra, sürekli ve dengeli gelişme paradigmasının hiçbir eleştiriye konu edilmeden kabul edilmesine karşı üç uyarıda bulunmak zorundayız. İlk olarak, sürekli ve dengeli gelişmeden söz edildiğini duyduğumuzda, her zaman "Sürekliliği sağlanmakta olan şey *nedir?*" sorusunu sormaya hazır olmalıyız. Sürekli ve dengeli gelişme dili kendilerine çevreci denilemeyecek olanlar arasında bile çok popüler olmuştur.

Burada biraz düşünmeliyiz. Açıkça görülüyor ki sürekli ve dengeli gelişmenin çoğu kez "bugünkü tüketim biçim ve düzeylerini sürdürmek" olduğu varsayılmaktadır. Bu anlamda, sürekli ve dengeli bir yaşam biçimini savunmanın anlamı yalnızca statükonun korunmasıdır. Kimileri de, hatta Herman Daly'den yaptığımız alıntıda da gördüğümüz gibi, olanak dışı bir "sürekli ve dengeli büyüme"den söz etmişlerdir. Günümüzdeki tüketim kalıplarının ve özellikle de tüketicilerin öncülüğündeki sanayileşmiş toplumlardaki kalıpların çevre tahribatına yol açması oranında, statüko tam da bizim değiştirmek zorunda ol-

---

[25] Bir çevre bunalımının ortasında olduğumuzu kabul etmeyen kimileri için bkz. Julian Simon, *The Ultimate Resource* (Princeton, N.J.; Princeton University Press, 1981); Gregg Esterbrook, *A Moment on the Earth* (New York: Viking Penguin Books, 1995); ve Joseph Bast, Peter Hill ve Richard Rue, *Eco-Sanity: A Common Sense Guide to Environmentalism* (Palatine, IU.; The Heartland Institute, 1994).

duğumuz bir şeydir. Bugünün ekonomik modellerini karakterize eden ekonomik büyüme türü sürekli ve dengeli olma özelliğine sahip değil. Sürekli ve dengeli yaşama ve sürekli ve dengeli gelişme, değişik bir ekonomiyi ve değişik bir toplumu zorunlu kılacaktır. Aynı zamanda, sanayileşmiş zengin ülkeler ile gelişmekte olan yoksul ülkeler arasındaki ekonomik farklılığın geniş ölçüde ortadan kaldırılmasını da zorunlu kılacaktır. Dikkatli olmalı ve sürekli ve dengeli gelişme kavramını, salt sürekli ekonomik büyüme ve tüketimden söz etmenin moda olan bir yöntemi olarak kullanmaktan kaçınmalıyız.

Mark Sagoff sürekli ve dengeli gelişme kavramına ilişkin ikinci bir uyarıyı gündeme getirdi.[26] Sagoff çevreciliği desteklemek üzere kullanılan ekonomik ve bencil savlara gereğinden çok bağlı kalmaya karşı bizleri uyarmaktadır. Sagoff, çevreci yaklaşımın kimi zaman doğal kaynakların tüketilmesi ve azlığı ve teknolojinin yarattığı tehlike hakkındaki yanlış kabullere dayandırıldığını öne sürmektedir. Kimi kanıtlara göre, kaynaklarımız tükenmekte değildir ve çevreye dost olan teknolojiler ekosfere zarar vermekten çok onun iyileştirilmesine hizmet eder. Eğer çevrecilik yaklaşımı böyle savlar üzerine oturtulursa ve eğer doğal kaynakların bol ve teknolojik yaratıcılığın çok yenilikçi olduğu ortaya çıkarsa, çevrenin sürekli olarak yok olmasına karşı koymakta güçsüz kalırız.

Bunun tersine, Sagoff kaynak azlığı ve aşırı tüketim savları üzerinde durmamak ve bunun yerine ruhsal, estetik ve etik değerlere dayanan değer temelli bir yaklaşıma bağlı kalmak istiyor. Tüketimcilik doğal kaynakların sü-

---

[26] Mark Sagoff, "Do We Consume Too Much?", *Atlantic Monthly 279*, No. 6 (Haziran 1997), s. 80-96. Sagoff'a bir yanıt olarak, bkz. "No Middle Way on the Environment", Paul Ehrlich, Gretchen C. Daily, Scott C. Daily, Norman Myers ve James Salzman, *Atlantic Monthly, 280*, No. 6 (Aralık 1997), s. 98-104 ve aynı sayıda Sagoff'un yayıncıya mektup olarak gönderdiği yanıt.

rekli ve dengeli olmayan hızlarda tüketilmesine yol açabilir de, açmayabilir de ve dolayısıyla, gelecek kuşaklara karşı sorumluluklarımıza ters düşebilir de, düşmeyebilir de. Ama tüketimcilik öyle bir yaşam biçimidir ki, bu çerçevede birtakım maddi varlıklar, kendine saygı, güzellik, heyecan, alçakgönüllülük ve değer gibi iyi şeylerin yerini alır. Sagoff, bizi aynı zamanda kaynak azlığı savlarına aşırı derece bağlı kalmamak için de uyarıyor. Çünkü bu savlar doğanın başlıca değerinin kaynak olmaktan ileri geldiği düşüncesine dayanır. Bu duraksama üçüncü bir uyarıya da yol açmaktadır.

Sürekli ve dengeli gelişme, sürekli ve dengeli yaşam üzerindeki tartışmalar kimilerince açıkça insanmerkezli bulunarak eleştirilmiştir. Tüketimin ve aşırı nüfus artışının kaynakları tüketmekte olduğu ve bugünkü ve gelecek kuşakların gönencini tehdit etmekte olduğu görüşüne karşı çıkan savlar, doğal dünyanın kendisine verilen zararları görmezden gelmeye yol açabilir. İnsanmerkezli etikten bu uzaklaşma bundan sonraki bölümlerin ana konusu olarak ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte, bugünkü nüfus ve tüketim kalıpları üzerinde durulması ve gelecek kuşaklara karşı etik sorumluluklar kavramı, sürekli ve dengeli gelişme kavramı için felsefi bir destek sağlamaktadır. Sürekli ve dengeli gelişme tam bir çevre yaklaşımı olmayabilir, ama bugünkü yaşam biçimlerinin yöneltilmesi gereken ideal için elverişli bir model sunmaktadır.

4.6. Özet ve Sonuçlar

Felsefeciler dikkatlerini çevre sorunlarına çevirdikçe, salt standart etik kuramlarını uygulamanın bu sorunların çözümlenmesi için yeterli olamayacağı anlaşıldı. Bu bölümün gösterdiği gibi, en acil çevre sorunlarından çoğu, eylemlerimizin geleceğin insanları üzerindeki etik etkilerini

gözden geçirmeye bizi zorluyor. Ama bu konu geleneksel felsefede çoğu zaman ihmal edilmiş bir konudur. Ve bir temel bilgilendirme gerekmektedir. Felsefi etiğin geleneksel sınırların ötesine geçmesi gerekmektedir.

Beşinci Bölüm bu sınırların daha da ileriye nasıl götürüldüğünü gösteriyor. Şimdiye kadar gözden geçirdiğimiz konulardan çoğu, çeşitli çevre politikalarının insanlar üzerindeki etkilerini incelemekle yetinmişlerdir. Beşinci Bölüm'den itibaren, felsefi yaklaşımımızda temel bir yön değişikliği yapmaya başlıyoruz. Başka türlere karşı doğrudan sorumluluğumuz var mı? Her ne kadar birçok felsefeci bu konuyu ele aldıysa da, hepsi de insanlar dışında hiçbir şeyin, hatta geleceğin bile ahlaki yönden ilgi göstermeye değmediğini düşünmüşlerdir. Daha çok çevreye duyulan ilginin bir sonucu olarak felsefeciler, son yıllarda etik düşünceleri insanlardan başka varlıkları da kapsayacak ölçüde genişletme yoluna girdiler.

Tartışma Soruları

1. Aşırı tüketimin ve aşırı nüfus artışının çevrenin tahribi üzerinde büyük bir rolü olduğuna inanıyor musunuz? Hangi soruna ilk olarak el atardınız?

2. Amerikalıların gereğinden çok tüketim yaptıklarına inanıyor musunuz? Daha çok maddi gönenç her zaman daha büyük mutluluğa yol açar mı?

3. Nüfus politikası esaslı etik sorunlar yaratmaktadır. Acaba herkes çocuk sahibi olma hakkına sahip midir? Toplum, çocuk sahibi olmaya karşı ne gibi sınırlamalar -eğer varsa- getirmiştir? Çocuklarımıza (henüz ana rahmine düşmemiş olan) karşı hangi sorumluluklarımız var? Bir çocuk sahibi olmakta, evlat edinmekle elde edilemeyecek ne gibi avantajlar var?

4. Küresel ısınma ve ozon tabakasının incelmesi etrafındaki tartışmalar uzun erimli tahminlerde bulunmayı içermekte ve dolayısıyla kısa erimde bir karara varmaya elverişli bulunmamaktadır. Bu belirsizliğin ışığı altında, akla uygun bir hareket tarzı var mı? Salt eksik bilgilerle bir karar vermek durumunda olduğumuzda aklın öngördüğü nedir?

5. Ana babalar ile çocuklar arasında güçlü ahlaki ilişkiler vardır. Ama acaba sevgi ve ilgi gibi ahlak ilişkileri, birbirinden bir ya da iki kuşaktan çok uzakta bulunanlar arasında da var mıdır?

6. Avrupalıların Amerika'yı ve Afrika'yı sömürgeleştirmeleri üzerine pek çok yerli kültür yok edildi. Bu fetihler sonucunda neleri yitirmiş olduğumuzu ancak tahmin edebiliriz. Bu kayıplar bize dokundu mu? İnsanlar hiç farkında olmadıkları bilgilerin yitip gitmesinden ve fırsatların yitirilmesinden zarar görürler mi? Mavi balinayı hiç görmemiş ve vahşi doğal alanları bilmiyor olsalar da gelecek kuşakların zarar görmesi olanağı var mıdır?

Ek Okuma

Etik konular ve gelecek kuşaklar hakkındaki en iyi derlemeler Sikora ve Barry, Partridge ve MacLean ile Brown'ınkilerdir (bkz. not: 3). Ayrıca bkz. Anne ve Paul Ehrlich, *Earth* (New York: Franklin Watts, 1987) ve Paul Ehrlich ve John Holdren, der., *The Cassandra Conference: Resources for the Human Predicament* (Texas Station: Texas A&M University Press, 1988). Burada nüfus ve kaynak ilişkileri tartışması yer alıyor. Bu konulara ilişkin daha yeni bir tartışma için bkz. Paul Ehrlich ve Anne Ehrlich, *Betrayal of Science and Reason* (Washington, D.C.: Island Press, 1996).

Betsy Hartman, *Reproductive Rights and Wrongs: The Global Politics of Population Control and Contraceptive Choise* (New York: Harper ve Row, 1987) ve Frances Moore Lappe ve Joseph Collins, *World Hunger: Twelve Myths* (New York: Grove, 1986). Burada da nüfus politikası ve dünyadaki açlık sorunu üzerine öğretici eleştirel görüşler var.

Julian Simon ve Herman Khan, der., *The Resourceful Earth*'te (New York: Blackwell, 1984) gelecek ve kaynak kullanımı hakkında daha iyimser bir görüş yer alıyor. Benzer savlar, Gregg Esterbrook, *A Moment on the Earth*'te (New York: Viking Penguin, 1995) ve Bjorn Lamborg, *The Skeptical Environmentalists*'de (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) bulunabilir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Doğal Dünyaya Karşı Sorumluluklar: İnsanmerkezli Etik'ten Çevremerkezli Etik'e



TARTIŞMA

HAYVAN ARAŞTIRMALARI VE FABRİKA ÇİFTÇİLİĞİ

ABD Çevre Koruma Dairesi (EPA), havaya kirletici gazlar verilmesi, böcek öldürücü ilaçlar kullanılması ve daha pek çok potansiyel zehirleyici kimyasallarla uğraşmakla görevlidir. Bunun gibi, Gıda ve İlaç Yönetimi de (FDA), gıda ve ilaçların insanlara zarar vermesini önlemek üzere tüketim mallarını denetler.

Standartları saptamak ve kimi kimyasalların zehirleyici olup olmadıklarını belirlemek amacıyla, EPA ve FDA bilimsel araştırmalardan yararlanırlar. Zehirlilik araştırmalarında belki de en kötü yöntem, LD50- "lethal doz % 50" adını taşıyan yöntemdir. 1987 tarihli bir raporda EPA'nın müdürü, EPA'nın dosyalarında 16 binden fazla LD50 testinin bulun-

duğunu bildirmiştir.[1] LD50 testlerinde incelenen madde, artan oranlarda teste tabi tutulan hayvanlara verilir ve hayvanların yarısının bu maddeden etkilenerek ölüp ölmediği belirlenir. Çoğu durumlarda, (% 50) ölmeden önce hepsi zehirlenir ve acı çeker. Özel bazı kimyasallarda % 50'lik düzeye oldukça düşük dozlardayken ulaşılır. Doğal olarak bu, geriye kalan % 50'nin zehirlenme düzeyini yükseltir.

Gıda maddelerindeki katkı maddeleri ve kozmetikler gibi az zehirli kimyasallarda ise, bilim adamları hayvanların yarısı ölmeden önce çok büyük miktarlarda zehirli madde kullanmak zorunda kalırlar. Bu hayvanlara zehir zorla verilir ve beslenme tüpüyle veya iğneyle vücutlarına şırınga edilir. Çünkü testlerin bilimsel geçerliliği, ölümün salt test edilmekte olan maddeden kaynaklanmasını gerektirdiğinden, ölmekte olan ve acı çeken hayvanların ötenaziyle öldürülmeleri olanaksızdır.

Büyük ölçüde, hayvan hakları savunucularının protestolarının bir sonucu olarak LD50 testleri geniş ölçüde 1990'ların ortasından itibaren yasaklanmıştır. ABD'de Ulusal Sağlık Enstitüleri ve İngiliz Toksikoloji Derneği gibi birçok bağımsız kuruluş LD50 testlerine kuvvetle karşı çıkarken, kimi ülkeler bu testleri tümden yasaklamıştır. Bu tür araştırmalar yapan şirketler bir yandan LD50 kullanımını askıya alırken, öte yandan da almaşık araştırma teknikleri geliştiriyorlar.

Bununla birlikte, hayvanlara sistematik olarak kötü davranıldığı ve hayvanların kötü amaçlarla kullanıldığı örnekler bulmakta yine de güçlük çekmiyoruz. Dana, domuz ve tavuk gibi hayvanların yalnızca nasıl beslendiklerine bakmamız yeterlidir. Peter Singer'ın sözleriyle, "He-

[1] Peter Singer'ın *Animal Liberation*, 2. bas. (New York of Review Books, New York, 1990, s. 60) kitabında belirttiği gibi, bu LD50 tartışmasının çoğu Singer'dan geliyor.

men burada, yemek masamızın üstünde ve mahalle bakkalımızda ya da kasap dükkânımızda bugüne değin var olmuş türlerin en yaygın sömürülmesiyle karşılaşabiliriz".[2]

Singer'ın *Animal Liberation* (Hayvan Özgürlüğü) kitabının, çağdaş imalathane çiftçiliği konusunun öğrenilmesine çok katkısı oldu. Bu bölümde, Singer'ın bu uygulamalarla ilgili etik çözümlemesini inceleyeceğiz. Ama şimdi kısaca iyi bilinen bir örneği, dana eti üretimini gözden geçirelim.

Dana eti, genç danaların etidir. Pahalı bir ettir ve bizim orta halli ailelerin yemek masasından çok, pahalı lokantalarda ve midesine düşkün insanların sofralarında bulunur. Özellikle yumuşak ve pembeyken değerlidir. Acaba bir çiftçi sert olmayan ve pembe dana etini nasıl üretir?

İlk önce, yavru danalar daha birkaç günlükken annelerinden koparılırlar. Kaslarının gelişmesine ve sonuçta tazeliğini yitirmesine yol açabilecek hareketleri önlemek amacıyla, bu yavru danalar küçük ahşap kulübelere kapatılırlar. Kulübeler o denli küçüktür ki içlerinde hayvan ne dönebilir ne de yatabilir. Yavru dana tüm yaşamını, belki de on haftalık ömrünü bu kulübelerde hapsedilmiş olarak geçirir.

Normal et kırmızıdır. Çünkü kanda demir vardır. İnek demiri yediği çimenden ve kuru ottan alır. Dana yavruları demir içeren besinlerden sistemli biçimde yoksun kılınırlar. Bir başka deyişle, kasıtlı olarak kansız bırakılırlar. Kuşkusuz, çok kansız kalırlarsa ölürler. Bu nedenle de besinlerindeki demir dengesi öyle ayarlanır ki yaşamlarını sürdürmeye yetecek, ama kanın kırmızı rengini almaya yetmeyecek miktarda bir diyet uygulanmış olsun. Bütün bunlar, pembeliğin dana etinin lezzetine bir şey katmadığı bilindiği halde yapılır. Büyüme ve beslenmelerinin dene-

[2] *Agy*, s. 95. Vurgu Singer'ın.

timini çabuklaştırmak amacıyla, yavru danalar vitaminler, büyümeyi sağlayan ilaçlar ve süt tozundan yapılmış sıvı bir besinle beslenirler. Tüm yaşamlarında yedikleri budur. Bu beslenme formülünden olabildiği ölçüde çok yararlanabilmeleri için danalara su verilmez ve hayvanlar sıcak binalarda tutulurlar. Yapabilecekleri tek şey, susuzluklarını giderebilmek için beslenme mönülerine dönmektir. Singer bu süreci betimleyen sözlerini şöyle bitirir: "Eğer okur bütün bu zahmetli, savurganca ve ızdırap verici dana yetiştirme sürecinin tek amacının rengi değişmiş, yumuşak et yemekte ısrar eden kimselere bu olanağı sağlamak olduğunu anımsarsa, artık hiçbir ek yoruma gerek kalmaz."[3]

5.1. Giriş

Felsefeciler, çeşitli etik gelenekleri çevre sorunlarına uygulamaya başlayınca, çalışmalarına iki temel soru yön verdi. Birincisi, insanlar ile doğal çevre arasındaki uygun etik ilişki nedir sorusudur. İkincisi de, bu ilişkinin felsefi temelinin ne olduğudur. Bu sorulara yanıt ararken, birçok felsefeci standart etik kurallara başvurmanın çok uygun olmayacağını gördü. İnsanların doğayla ilişkileri hakkındaki geleneksel felsefi (ve dinbilimsel) görüşler birçok durumda çevrenin tahrip edilmesine ve bozulmasına yol açtı.[4]

Batı'nın felsefi geleneği genellikle insanlar ile doğal çevre arasında doğrudan bir ahlaki ilişki olduğunu kabul etmemektedir. Bu geleneğe bağlı etik kuramlardan çoğuna göre, sadece insanlar ahlaki ilgi gösterilmeye değer varlıklardır; Bu anlamda, bu türden etik kuramlar insanmerkezlidir (antroposantrik). Böylece, çevre konusunda bir karar

[3] *Agy*, s. 136.

[4] Gene bu bölümde Lynn White'ın bu iddiayı daha da genişlettiğini göreceğiz.

verileceği sırada, ahlaki davranmak durumunda olan insanın soracağı soru, bu karardan insanların nasıl etkileneceği sorusudur. Eğer var ise, "çevre etiği" bu görüşlere göre, insanmerkezli ve sonuçlara yönelik bir etiktir: Çevresel doğru ya da yanlış, insanlar bakımından doğacak sonucun ne olduğuna bağlıdır. Her ne kadar doğal dünyaya ilişkin sorumluluklarımız varsa da, sorumluluklarımız doğrudan değildir. Temelde çevre sorumluluğu, bir ihtiyatlılık olayıdır: Çevreyi kendi çıkarlarımız için korumaktayız. (Kuşkusuz, kimi zaman buna estetik zevkler ve simgesel değerlendirmeler dahil edilebilir.) Dördüncü Bölüm'de gördüğümüz gibi, bu yaklaşım, daha sonra gelecekteki insan kuşaklarına karşı sorumluluğu da içerecek biçimde genişletilmiştir.

Ama bu bölümle birlikte felsefi yaklaşımda daha radikal bir değişiklik görmeye başlıyoruz. Kimi felsefeciler doğaya karşı doğrudan ahlaki sorumluluklarımız olduğunu öne sürmeye başladılar. Bu sorumluluklar, insanlar açısından doğan sonuçlara bağlı olmayan sorumluluklardır. Bu değişme etikteki insanmerkezli kuramlardan insanmerkezli olmayan etik kuramlara bir geçiş olarak adlandırılabilir.

5.2. Batı Geleneğinde Ahlaki İlgiye Değer Olma Sorunu

Bu tartışmalar için tarihsel bir bağlam oluşturmak bize doğa hukuku geleneğinin genişlemekte olduğunu gösteriyor. İkinci Bölüm gösteriyor ki doğa hukuku geleneği, kendisini çevre konuları için özellikle anlamlı kılan kaynaklara sahiptir. Bununla birlikte, bu gelenekle en çok yakınlığı bilinen iki felsefeci doğal nesnelerin ahlaki konumuna az sempati besleyen görüşler savunmuşlardır. Aristoteles bize şöyle diyor:

> Bitkiler hayvanlar uğruna vardır... diğer bütün hayvanlar insan uğruna vardır, evcil hayvanlar insanın onların gücünden yararlanması için ve aynı zamanda gıda sağlaması için vardır; ve büyük bir çoğunluğu gıda olarak kullanılamayan vahşi hayvanlardan başka şekillerde yararlanılır; giyim ve onlardan yapılabilen aletler gibi. Eğer doğanın hiçbir şeyi amaçsız yapmadığına inanmakta haklıysak, bu durumda doğa her şeyi özellikle insan uğruna yapmış olmalıdır...[5]

On altı yüzyıl sonra Thomas Aquinas bu konuyu ele almış ve onu dinbilimsel bir çerçeveye oturtmuştur:

> Vahşi hayvanları öldürmenin bir günah olduğunu söyleyenlerin yanlışını çürütüyoruz. Çünkü ilahi düzene göre, hayvanlar eşyanın doğası gereği insanlar kullansınlar diye yaratılmış varlıklardır. Sonuç olarak insanlar, hayvanları öldürerek ya da başka biçimlerde kullanırken haksızlık etmiş olmazlar. Bu nedenle, Tanrı Nuh'a şöyle seslenmiştir: "Yeşil bitkiler gibi, tüm etleri size verdim."[6]

Aristoteles ve Aquinas'ın bu tavırları takınmalarının nedeni, yalnız insanların (ve belki meleklerin ve tanrıların) ahlaki ilgiye değer olduklarına inanmalarıdır. İnsanlar ahlaki ilgiye değer varlıklardır. Çünkü düşünme ve seçme yeteneğine sahip bir zihinleri (ya da ruhları) vardır. Çünkü hayvanlarda ve öteki canlılarda bu yetenek var olmadığından, kendi başlarına ahlaki yönden ilgi duyulmaya değer

---

[5] Aristotle, *The Politics*, kitap 1, bölüm 8, s. 1256b, *Basic Works of Aristotle*, der. Richard McKeon (Random House, New York, 1941).

[6] Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, der. English Dominion Friars (Bruns & Oates, Londra, 1924) kitap 3, bölüm 2. Bkz. Gen. 9: 2-3, Nuh'un buyruğu için. John Passmore, *Man's Responsibility for Nature* (Scribner's, New York, 1974), s. 6'yı da, Aquinas'ın *Genesis*'ten alınan bu alıntı konusundaki görüşleri için bkz. Passmore, "despot olarak insan" görüşünün felsefi temellerini anlamak için en güzel kaynaktır.

bulunmazlar. Doğaya karşı ödevlerimiz, insanların gereksinmeleri ve çıkarları olması nedeniyle açıklanabilir ödevlerdir.

Kant'ın deontolojik kuramı biraz sınırlıdır. Kant'ın gelecek kuşaklara karşı ödevler konusuna sempatisi olduğuna ilişkin kimi kanıtlara sahibiz. Kesin buyruk, birkaç çevre konusu için anlamlı görünmektedir.[7] Bununla birlikte, *Etik Üzerine Dersler* adlı yapıtında Kant, doğaya karşı ödevlerimizin dolaylı olduğunu, yani bunların başka insanlara karşı ödevlerimiz olduğunu oldukça açık bir biçimde söylemektedir. Daha genel bir anlatımla, haklar ile ahlaki ilgiye değer olmayı "nesnelerden" ve "araçlardan" uzak olarak, "özneler" ve "araçlar"la sınırlayan Kantçı çözümleme yalnızca insanların ahlaki ilgiye değer olabileceği görüşünü güçlendirmektedir. Bu görüşe göre, yalnızca özgür ve ussal davranabilen yaratıklar ahlaklı varlıklardır. Yine 18. yüzyılın Avrupalıları başka canlı varlıkların bu yetiden yoksun olduğunu düşündüklerinden, onları ahlaki ilgi alanının dışında tutmuşlardır. İnsan olmayan hayvanlar ile bitkiler bu varlıkların en açık örnekleridirler.

Etkili olduğu görülen bir başka görüş, 17. yüzyıl felsefecisi René Descartes'a kadar götürülebilir. Descartes, bütün gerçekliğin iki temel madde türüne, "kafalara" ve "vücutlara" indirgenebileceğini öne sürmüştür. Zihinsel alan her türlü düşünmeyi, duyumsamayı ve bilinci kapsar. Vücut alanı ise, fiziksel ve mekânsal olan her şeyi kapsar. Fiziksel alan fiziğin inceleme konusudur, salt mekanik olup bilincin dışındadır. Her ne kadar hayvanların ve bitkilerin canlı olduklarını yadsımamışsa da Descartes, onla-

---

[7] Bkz. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, bölüm 4. Kant'ın gelecek kuşaklar konusundaki görüşü için bkz. ve Annette Baier, "For the Sake of Future Generations", *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics* içinde, der. Tom Regan (Random House, New York, 1984), s. 214-46'da bu konunun daha uzun tartışması var.

rın birer makineden, "düşüncesiz kaba yaratıklar"dan başka bir şey olmadıklarını öne sürmüştür. Dolayısıyla, Kartezyen görüşe göre, ahlaki ilgiye değer olma konusu bilinçle ilgilidir. Bilinçli olmayan her şey salt bir fiziksel nesnedir ve bu nesne iyiliği için ilgi duymaya gerek kalmaksızın ele alınabilir.

Hayvanları, hiçbir sorgulamaya gerek kalmaksızın ahlaki ilgi alanının dışına çıkaran birkaç felsefeciden biri de Jeremy Bentham'dır. Batı felsefesinde temel düşünce çizgisinin dışına çıktığı için ün yapmış olan bir yazısında Bentham şöyle der:

> *Gün gelebilir ki,* hayvanların yaradılışının ardından onlara kimi haklar tanınması gerekebilir. Bu hakkı sonra onlardan despotça yöntemler dışında hiçbir biçimde geri alma olanağı bulunamaz. Fransızlar daha şimdiden, derisinin siyahlığının bir insanın kendisine eziyet eden bir kimsenin kaprislerine terk edilmesine yeter bir neden olmadığının farkına vardılar. Öyle bir gün gelebilir ki ayak sayısının, derinin renginin ya da ***kuyruksokumu kemiğinin*** yok olmasının, duyarlı bir varlığı aynı akıbete terk etmek için eşit derecede yetersiz sebepler olduğu kabul edilebilir. Geçilemez çizgiye başka nasıl gelinebilir? Acaba bu, akıl ya da konuşma yeteneği midir? Ama büyük bir at ya da köpek daha ussal bir varlık olan bir günlük ya da bir haftalık veya bir aylık bebekle, iletişim yetisi olan hayvanla karşılaştırılamaz. Tersini düşünsek ne olurdu? Soru, ne ***muhakeme edebilirler*** ne de ***konuşabilirler mi*** sorusu değil, ***acı duyabilirler mi*** sorusudur.[8]

Bu yararcı görüşlere bağlı olarak, Bentham ahlaki ilgiye değer olma kavramını, zevk ve acı duyma yeteneğine sahip her şeyi içine alacak biçimde genişletmiştir. Bentham'ın-

[8] İtalikler Bentham'ındır. Bu pasaj, *The Principles of Morals and Legislation* (Oxford University Press, Oxford, England, 1907), bölüm 17, kısım 4'ün dipnotudur.

kine benzer bir görüşün geliştirilip savunulduğunu Peter Singer'ın yazdıklarını gözden geçirirken göreceğiz.

Özetlersek, Batı geleneğindeki çoğu felsefeci için, insanlar ve yalnız insanlar ahlaki ilgiye değerdir. Çok az sayıda felsefeci bugüne değin başka varlıkların da ahlaki bir ilgiye değer olup olmadıkları konusuyla ilgilenmiş, bunların da çoğu doğal nesnelerin ahlaki bir ilgi konusu olabilecekleri görüşünü reddetmişlerdir. Çoğu kez, ahlak alanının sınırlarının çizilmesinde kullanılan ölçütler, bir anlamda zihinsel ölçütlerdir. Örneğin, belli bir biçimde düşünme ya da usavurma yeteneği gibi.

Sonuç olarak, eleştirmenlerin elinde izlenecek iki yöntem vardır. Ussallığın ahlaki ilgi alanının belirlenmesinde uygun bir ölçüt olmadığı belirtilerek hayvanları dışlamanın felsefi temeli reddedilebilir. Ya da, Bentham'ın izinden giderek diyebiliriz ki duyumsama ahlaki ilgi alanının belirlenmesinde ölçüt olmalıdır. Öte yandan, felsefi düşüncenin temelini kabul edip ondan çıkarılan sonucu reddedebiliriz. Bu yaklaşımla, ussallığın uygun bir ölçüt olduğunu, fakat hayvanların hiç değilse "yüksek" düzeydeki memeli hayvanların gerçekten bu yeteneğe sahip bulunduklarını savunabiliriz.

Bu bağlamda, Batı felsefi geleneğinin büyük bir bölümünün, doğal dünyaya karşı doğrudan bir etik sorumluluğun bulunduğu fikrine sempatiyle bakmadığını söyleyebiliriz. Gerçekten, bu geleneğin doğal dünya üzerinde üstünlük kurarak onu sömürmek için bir gerekçe sağladığı ve bunun da bizim bugünkü çevresel durumumuzun nedeni olduğu yolunda haklı bir görüş öne sürebiliriz. Ama felsefeciler bu konuda yalnız değiller. Kimi bilim adamları Batı'nın dinsel geleneğinin de bu alanda aynı ölçüde sorumluluğu olduğunu belirtmişlerdir. Bu savı ilk öne sürenlerden biri Lynn White Jr.'dır.

> Bu dinsel gelenekler, Yaradılış'ta -ki orada tüm canlıların Tanrı tarafından yaratıldığı belirtilmiştir- simgesel olarak yer almıştır. İnsanı kendi suretimizde yaratalım, denizdeki balığa, gökteki kuşa, sürüye ve yeryüzündeki tüm vahşi hayvanlara ve yerüstünde sürünen tüm sürüngenlere hükmetsin. Tanrı onları kendi imgelemine uygun olarak yarattı, onları kutsadı ve onlara dedi ki: "Verimli olun ve çoğalın, dünyayı doldurun ve ona hâkim olun; denizdeki balıklar, havadaki kuşlar ve dünyada hareket eden her şey üzerinde egemenlik kurun."[9]

Günümüzün çevre bunalımının kökeninde Batı'nın dinbilimsel geleneklerinin bulunması olasılığı, White'ın klasik "Ekolojik Bunalımımızın Tarihsel Kökleri" adlı denemesindeki temel odak noktasıdır.[10] White diyor ki, doğaya çağdaş bilimsel ve teknolojik yaklaşımlarımız özgül bir Musevilik-Hıristiyanlık görüngesi çerçevesinde başlamıştır. Yukarıdaki, Yaradılış'tan alınmış pasaj gibi, İncil kaynaklarına dayanan bu yaklaşım da esas olarak insanmerkezlidir. Bu görüşe göre, tüm yaratıklar içinde insanın ayrıcalıklı bir yeri vardır. İnsanlar, "Tanrı'nın benzeri olarak ve onun imgelemine uygun biçimde" yaratılmış oldukları-ndan, ahlaki ve metafizik bir teklikleri vardır. İnsanlar doğayı aşan, ondan ayrı varlıklardır. Tanrı öyle bir hiyerarşi yaratmıştır ki, burada insanlar ve Tanrı onlara doğaya egemen olmalarını ve ona hükmetmelerini buyurmuştur.

White, bunun Hıristiyan dinbiliminin tek ve ussal yorumu olduğunu öne sürmüyor. Gerçekten, "almaşık bir Hıristiyan görüşü" öne sürüyor. Bu görüş, doğayla çok daha uyumlu bir ilişkiyi öngörüyor. Önemli olan şudur ki, bu yorum birçok Yahudinin ve Hıristiyanın Yaradılışa iliş-

---

[9] Gen. 1: 26-29.

[10] Lynn White Jr. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science* 155, (10 Mart 1967): 1203-1207.

kin olarak anlattıkları İncil yorumuna uygundur. Çağdaş bilim ve teknoloji, büyük ölçüde bu insanmerkezli doğa görüşünü dikkate alarak geliştirilmiştir. White'a göre bu, günümüzün çevre bunalımının temelindeki olgudur.

5.3. Eski Çevre Etiği

Demek ki Batı'nın felsefi ve dinsel geleneğinde, insanları doğadan üstün gören ve dolayısıyla doğaya hükmetmelerini haklı sayan düşünceler buluyoruz. Bu gelenekler, aynı zamanda çevre sorunlarının çözümü için uygulanmakta olan felsefi kuramlarda da önemli bulunmuştur. Gerçek anlamda, günümüzün Batı felsefesi çerçevesinde sürmekte olan gerginlik geleneksel etik kuramlara karşı en büyük başkaldırıyı oluşturmaktadır. Acaba hâkim etik gelenekler, çevre tartışmalarının çözümü için kaynak sağlar mı? Bu tuhaflığın iyi bir örneği, çevre sorunlarının felsefi açıdan ele alındığı kitap uzunluğundaki bir çalışmada John Passmore'un *Man's Responsibility for Nature* (İnsanın Doğaya Karşı Sorumluluğu) (1974) adlı yapıtında bulunmaktadır.

Uygulamalı etiğin çoğunu simgeleyen bir imgeyi kullanarak Passmore, kendi felsefi rolünü ilk kez John Locke tarafından kullanılan terimlerle dile getiriyor. "Konuları belirlerken ve savları açıklarken ve çözümlerken etikçi, bilginin önündeki çöplerden bazılarını temizleyen ve yolu açan bir yardımcı işçi durumundadır." Felsefecinin ilk rolü yararsız, akla uygun olmayan ve tehlikeli almaşıkları ortadan kaldırmaktır. Passmore, "mistisizm", "kutsal doğa" görüşü ve hayvan hakları gibi görüşlerin hepsinin terk edilmesini ve atılacak "çöpler" arasına konmasını istiyor.

Bununla birlikte Passmore, Batı geleneklerine başvurmanın oluşturduğu çelişkinin de ayırdındadır. Öte yandan, egemen Batı yaklaşımının "insanın doğayla ilişkisinin

herhangi bir ahlaki düşünce tarafından belirlendiği"ni reddetmekte olduğunu kabul etmektedir.[11] Bu geleneğe göre insan, doğaya şiddetle ve sorumsuzca hükmeden ve doğayı salt insanların istediği gibi biçimlendirebilecek bir balmumu gibi gören bir "despot"tur. Öte yandan Passmore, Batı geleneğinde doğayla etik bakımdan uygun bir ilişki kurmanın tohumları olduğu inancındadır:

> Bununla birlikte, Batı'daki geleneksel ahlak öğretisi, Hıristiyanlık ya da yararcılık olsun, her zaman insana, komşularına zarar verecek biçimde davranmaktan kaçınmasını öğütlemiştir. Şimdi de biz katı atıkların havaya ve denize atılmasının, ekosistemlerin bozulmasının, geniş ailelerin çoğalmasının, kaynakların tükenmesinin, bugünün ve yarının insanlarına zarar verdiğini keşfetmiş bulunuyoruz. Geleneksel ahlak, hiçbir ilaveye gerek kalmadan ekolojik konulara ilgimizi haklı çıkarmaktadır.[12]

O halde "yeni bir ahlaki ilkeler seti" için yapılan çağrı tümden yanlış değildir. Bununla birlikte gereksinme duyulan şey "yeni bir etik"ten çok, çok iyi bilinen bir etiğin benimsenmesidir. Örneğin Passmore, kirlenmeye bağlanan etik sorunların çok önemli olmadığını, fakat "kimsenin komşusunu zehirlememesinin doğru olacağı" yolundaki genel kabul gören ilkenin uygulanması gerektiği sonucuna varmaktadır. Passmore, aynı zamanda karşılaştığımız ekolojik felaketlerin "açgözlülük ve kısa görüşlülük" sorunları olduğunu, bunların "modası geçmiş yöntemlerle ve düşünülerek girişilecek eylemlerle" aşılabileceğine de inanmıştır.[13]

Passmore'un çalışmasının çoğunluğu, standart uygulamalı etik modeline dayanmaktadır. Dikkatli felsefi çö-

---

[11] Passmore, *Man's Responbility for Nature*, paragraf 186-187.

[12] *Agy.*

[13] *Agy.*

zümlemenin, çevre tartışmaları için sağlayabileceği çok şey var. Bununla birlikte çözümlemesinin bir yönü, çağdaş Batı etiğinin genişletilmesini istemektedir. Tüketim toplumlarının maddi açgözlülüğünden yakınan Passmore, dünyaya karşı daha "duyarlı" bir tavır benimsenmesini istemektedir. Eflatun'dan başlayıp Augustine ve Protestan Kilisesi'nden çağdaş Batı dünyasına kadar uzayan "duyarlılık doğrultusundaki püriten hamle" doğanın güzelliğinin ve doğa sevgisinin yadsınmasına yol açmaktadır. Çevre bunalımının istediği "yeni etik", estetik değerin başrolü oynaması gereken bir etik olmalıdır. Duyarlılığın yadsınması; "doğum kontrol yöntemleriyle ilgili reklamların sınırlandırılmasından ve amacı nüfusun çoğalması olmayan tüm cinsel ilişkilerin kınanmasının" neden olduğu nüfus patlamasından doğan çevre tehditlerine katkıda bulunmaktadır.[14] Çevrenin bozulmasını daha kolay hazmetmeyi de çabuklaştırmaktadır:

> Daha duyarlı bir toplum hiçbir zaman perişan kentlere, pis ve kasvetli evlere, birörnek ve çirkin mabetlere, dökünтü kalabalıklara, kirli akarsulara, sanayi sonrası Batı'nın "manzarasını" oluşturan çöplüklere göz yummazdı. Yalnız, insan dünyaya duyarlı bir biçimde bakmayı öğrendiği takdirdedir ki o dünyaya nasıl ilgi göstermesi gerektiğini öğrenmiş olacaktır.[15]

Görülüyor ki Passmore, Batı felsefi ve dinsel gelenekleri-nin çoğunu "insanın kendisini doğanın mutlak hâkimi olarak görmeye, her şeyin kendisi için tasarlandığını düşünmeye özendirdiği için eleştirmek istiyor".[16] Bununla birlikte, o geleneğin büyük bir çoğunluğu gibi, onun etiği de insanmerkezli bir etkinliktir. Doğal dünyanın kendi ba-

[14] *Agy*, 189.
[15] *Agy*.
[16] *Agy*, 13.

şına bir değeri yoktur; o, yalnızca insan ona ilgi duyduğu, onu sevdiği ve güzel bulduğu için değerlidir. Doğal dünyayla ilgili sorumluluklarımız var; ama bu sorumlulukların temeli insan çıkarlarına dayanmaktadır.[17]

Passmore gibi birçok felsefeciye göre, alışılagelmiş etik kuramı, yeni çevre haklarının açıkça anlatılmasına olanak verecek kaynaklara sahip değildir. Alışılagelmiş etik kuramların geliştirilmesi yönünde bir başka öncü girişimi de Blackstone geliştirmiştir.[18] Salt *arzu ettiğimiz* şeyleri *hakkımız olan* şeylerle karşılaştırarak Blackstone, yeni bir insan hakkının, "yaşanabilir bir çevreye olan hakkın" tanınmasını savunmaktadır. Bu tartışmaya bir ortam hazırlamak amacıyla Üçüncü Bölüm'de sunulan çerçeveye dönelim. Çevre sorunlarına bakmanın bir yolu, bunları birbirleriyle çelişen çıkarları temsil ediyor saymaktır. Bir taraf (örneğin Walt Disney İşletmeleri) bir şeyi tercih ettiği halde, bir başka taraf (örneğin Sierra Kulübü) bir başka tercihte bulunabilir. Kamu politikalarını belirleyenleri bekleyen sorun bu uyuşmazlıkların adil ve yansız yöntemlerle çözülmesidir.

Ekonomik model, uyuşmazlığı, yarışan tüm tercihleri eşit ölçüde tatmine layık görerek çözer. Dolayısıyla amaç, bu tercihlerden en uygun sayıda olan bir bölümüne doyum sağlayabilmektir. Yani uyuşmazlığın çözümü daha çok daha iyidir anlayışıyla nicel temellere dayanılarak bir çözüme ulaştırılmaktadır.

---

[17] Passmore'un ciddi bir değerlendirmesi için bkz. Robin Attfield, "Western Traditions and Environmental Ethics", *Environmental Philosophy* içinde, der. Robert Elliot ve Arran Gare (Pennsylvania State University Press, University Park, 1983), s. 201-30 ve Richard ve Val Routley, "Human Chauvinism and Environmental Ethics", *Environmental Philosophy* içinde, der. Don Mannison, Michael McRubbie ve Richard Routley (Research School of Social Sciences, Australian National University, Canberra, 1980), s. 109-34.

[18] William Blackstone, der. *Philosophy and Environmental Crisis*, (Athens University of Georgia Press, 1974). Bkz. Blackstone'un katkısı, *Ethics and Ecology*, s. 16-42.

Öte yandan, Mark Sagoff gibi birisi de çevre uyuşmazlıklarının nitel temellere dayandırılarak çözülmesi gerektiğini savunur. Kimi tercihlerin ötekilere oranla tatmin edilmeye daha değer olduğu bir siyasal etik değer yargısı oluşturmak zorundayız. Tüm çıkarlar eşit değildir, ama kimileri özel olarak ele alınmayı gerektirir.

Sagoff'un da kabul ettiği gibi, ne yazık ki böyle değer yargılarını anlatmak ve savunmak çok güçtür. Görelilik sorunu işin temelindedir: Siz kimsiniz ki sizin istediğiniz benim istediğimden daha değerli olsun?

Geleneksel olarak ahlaki hak kavramı, kimi önemli çıkarları toplam iyilikte net bir artış pahasına feda edilmekten korumak amacıyla işlev görür. Kant'ın geleneğinde savunulduğu gibi, insanların asaletine saygı için bizim sağlam ahlaki yükümlülüğümüz, yalnızca temel insan çıkarlarını, bu çıkarlara, düz isteklere etik yönden daha üstün olan bir statü tanıyarak korumamız durumunda anlam taşır. Benim isteklerim sizin isteklerinizle uyuşmazsa, isteklerin optimal tatmininin piyasa tarafından karşılanması amacı, bu uyuşmazlık hakları etkilemediği sürece çekicidir. Örneğin, benim evimin bitişiğindeki arsanıza zehirli atıkları boşaltmak istiyorsanız, aramızda salt isteklerin uyuşmazlığından fazla bir ilişki vardır. Bu durumda, sizin *istediğiniz* benim *haklarımla* çatışma durumundadır. Bu görüşe göre, haklar salt isteklerle karşı karşıya geliyorlar. Ve feda edilmeleri toplam iyiliğin artışına yarayacaksa da feda edilmemelidirler.

Passmore'un görüşüne göre, alışagelmiş olduğumuz etik kavramın bu gibi durumları karşılayabilecek kaynakları vardır. Ama başka felsefecilere göre, dünyamızın değişen çevre koşulları daha önce öyle oldukları bilinmeyen kimi çıkarları son derecede önemli bir duruma sokmaktadır. Temiz havaya ve suya ya da azalmakta olan vahşi doğal alanlara duyulan ilgi, bugün bir kuşak öncesinde ol-

duğundan çok daha önemlidir. O denli önemli duruma gelmişlerdir ki ahlaki haklar yardımıyla korunmaya değer duruma gelmişlerdir.

Blackstone'un yaklaşımı İkinci Bölüm'de özetlenen Kantçı görüşe uygun olarak, insan hakları konusunda standart bir deontolojik savunma benimsemiştir. Blackstone, evrensel ve devredilemez insan hakları bulunduğu genel görüşünü savunmaktadır. Bu hakların özünde, başka insanlar yönünden belli biçimlerde davranmayı ya da davranmamayı içeren bir karşılıklı ödev ya da zorunluluk vardır. Sırası gelince de ahlaki sorumluluklarımız, özgürlükleri ve daha başka hakların kullanımını sınırlandırmaktadır. Böylece çok eskimiş bir örneği kullanacak olursak, mülkiyet haklarımdan bir av bıçağını kullanmaya kadar varan özgürlüklerim, sizin yaşama hakkınızın bir sonucu olarak size borçlu olduğum ödevlerle sınırlıdır. Örneğin ben, size bıçakla saldıramam.

Bu genel çerçeveden çıkan sonuç, insanların yaşanabilir bir çevreye hakları olup olmadığı sorusudur. Blackstone, olduğunu öne sürüyor. Bu görüşe göre, her kişi insan haklarına sahiptir.

> Bu, onun insan olmasından ve bu türlü hakların onun insanca bir yaşam sürmesi için gerekli olmasından dolayıdır (yani ussal ve özgür bir yaratık olarak yeteneklerini kullanabilmesine olanak vermesindendir).[19]

Blackstone, ayrıca güvenli, sağlıklı ve yaşanabilir bir çevre olmaksızın, özgür ve ussal yaratıklar olarak doğamızdan kaynaklanan o temel insan haklarından hiçbirini elde edemeyeceğimizi öne sürmektedir. O halde yaşanabilir bir çevre hakkının insanca bir yaşam sürdürmeyi sağlamak için zorunlu olduğu savunulabilir. Yaşanabilir bir çevre

[19] *Agy*, 31.

bütün insanlar için aynı derecede zorunlu olduğundan, "herhangi bir insanı bu yaşamı sürdürme olanağından dışlamak için hiçbir inandırıcı neden yoktur".[20]

Buna uygun olarak, elimizde oldukça alışılagelmiş bir felsefi çerçeve var. İnsan hakları, özgür ve ussal varlıklar olarak doğal niteliğimiz nedeniyle sahip bulunduğumuz temel çıkarlardan kaynaklanmaktadır. İnsan hakları, insan olmamız nedeniyle sahip bulunduğumuz yetenekleri kullanabilmek için zorunlu olmalarından ve bu haklardan insanları yoksun kılmak için inandırıcı nedenler var olmamasından, yani evrenselleştirilebilmelerinden dolayı savunulmaktadır. Ama acaba bu yeni insan hakkı nasıl bir haktır? Blackstone diyor ki, "çevre koşullarının değiştirilmesi, geleneksel hak ve özgürlüklerimizi, özellikle mülkiyet haklarımızı hem kamu gönenci hem de eşitlik adına sınırlandırmamızı gerektirmektedir. O halde, geçmişte doğru bir biçimde özgürlükler ve haklar olarak görülen şeyler (doğal kaynakların sınırsız olduğu varsayıldığı ve ciddi kirlenme sorunlarının da bulunmadığı hesaba katılırsa) artık o biçimde anlaşılamaz".[21] İnsan haklarının geleneksel ahlaki ve siyasal çerçevesi yeni çevre gerçekliğine uygulandığı zaman, kimi geleneksel hakları değiştirmek ve kimi yeni haklar oluşturmak zorunlu olmaktadır.

Eleştirenler, Blackstone'un düşüncelerine karşı kimi itirazlar yöneltebilirler. Diyebilirler ki yeni bir haktan söz etmek yararlı değildir ve bunun fazla bir anlamı yoktur. Bu, yaşanabilir bir çevre hakkı, olsa olsa, yaşama, özgürlük ve mülkiyet gibi daha temel nitelikteki haklardan söz etmenin kısaltılmış bir yöntemidir. Eğer bir akarsuya zehirli atık döküyorsam, benim bulunduğum yerden daha aşağılarda yaşayan insanlara zarar veriyor ve onların haklarını çiğniyorum demektir. Alışageldiğimiz mülkiyet hak-

[20] *Agy*, 32.
[21] *Agy*.

ları bu sorunun çözümü için yeterli görülebilir. Eğer içtiğiniz suyu, soluduğunuz havayı kirletiyorsam, sizi oldukça alışılagelmiş bir biçimde zarara uğratıyorum demektir. Passmore'un sözünü ettiği, genellikle kabul gören "kimse komşusunu zehirleyemez" ilkesi bize gösteriyor ki yaşanabilir bir çevre hakkından söz etmek gereksizdir. Gerçekten, bu yeni hak çevrenin kendisi için de yıkıcı olabilir. Çünkü kirlenmenin ve çevre tahribatının yol açacağı gerçek zararları gizleyen yeni bir haklar basamağı yaratmış olur. Hakların sayısının artırılması, kirlenmenin etik ve tüzel zararlarını azaltmaz, artırır.

Bir başka eleştiri de hakların, gereği gibi anlaşılmaları durumunda *pozitif* değil, yalnızca *negatif* ödevleri içerdiğini öne sürmektir. Sizin yaşama hakkınızdan kaynaklanan ödevim, bana sizi öldürmemek gibi bir sorumluluk yüklüyor. Yoksa, örneğin, yaşamanız için gereksinme duyduğunuz her şeyi size sağlamak gibi bir yükümlülük getirmiyor bana. Bu açıdan bakılırsa, yaşanabilir bir çevreye olan hak ya gereksizdir ya da başkalarından çok şey istemektir. *Negatif* bir hak olarak, örneğin kirlenmeden zarar görmeme hakkı ya da daha genel bir anlatımla, sizin çevre üzerindeki eylemleriniz nedeniyle benim iyiliğimin tehdit edilmemesi hakkım gibi haklar olarak anlaşıldığında, çevre hakkının bildiğimiz etik ve hukuk kavramlarının sağladığından daha fazla bir etik ya da hukuki yarar sağladığı söylenemez. Eğer başkalarının temiz bir çevre sağlamak ya da üretmek, belki de eğitim ve sağlık gibi hizmetleri sağlamaları anlamına gelen bir ödev, *pozitif* bir hak olarak anlaşılırsa bu, arzu edilebilir bir durumdur, fakat bir hak değildir. Başkalarının yaşanabilir bir çevre üzerinde sahip olduğum pozitif haktan kaynaklanan yükümlülüklerine karşı ciddi itirazlar yapılabilir. Örneğin, herhangi bir kimse araba kullanıyor ve böylece benim havamı kirletiyorsa haklarım çiğnenmiş oluyor mu? Ya da bir kim-

senin sebze yetiştirmek amacıyla böcek ilaçları kullanması durumunda hakkım çiğneniyor mu? Ya da okyanusa atıkların dökülmesi aynı sonucu doğuruyor mu? Kuşku yok ki böyle bir anlayış, çağdaş yaşamın büyük bir bölümünü felce uğratacak ölçüde hakları ve ödevleri genişletmek demektir.

Doğal olarak, bu sorulara verilebilecek yanıtlar vardır. Yaşanabilir çevre hakkının bir savunucusu, bu hakkın başkaları açısından kimi en küçük ve temel ödevleri içerdiğini öne sürebilir. Örneğin, eğitim ve sağlık için de benzer görüşler ortaya konabilir. Sağlık hakkı, estetik cerrahi gibi bütün tıbbi yöntemleri kapsayacak evrensel bir hak anlamına gelmeyebilir, ama acil yardım hakkını içerebilir. Eğitim hakkı özel bir üniversitede yüksek lisans öğretiminin harç ödenmeden yapılması hakkını içermez, ama orta öğrenimin ücretsiz olarak yapılmasını gerektirir. Bunun gibi, yaşanabilir çevre hakkı da saf hava ve suya olan hakkı içermediği halde, zehirli atıkların dökülmesi, okyanusların kentsel çöplerle ve sıvı atıklarla kirletilmesi, yüksek derecede kükürt içeren kömürün yakılması gibi konularda bir bırakınız yapsınlar politikasının izlenmesine olanak vermez.

Bu yaklaşımın daha ağır bir eleştirisi; hak kavramının kendisini anlamsız bularak yadsıyan kimi felsefecilerin yayınlarına yansımıştır. Örneğin Jeremy Bentham, haktan söz etmenin anlamsız olduğunu, doğal hukukun bir anlam taşımadığını öne sürmüştür. Çağdaş Felsefeci Alasdair MacIntyre ise, hak kavramına inanmak için var olan gerekçelerin, inanmamak için var olan gerekçelerden daha az olduğunu savunmuştur.[22] Bu tartışmanın incelenmesi, burada bizi ilgilendirmiyor. Bununla birlikte, bu itirazlar,

[22] Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (University of Notre Dame Press, South Bend, 1981), s. 67.

yeni çevre hakları öne sürmenin sonuçları üzerinde düşünme fırsatı yaratmaktadır.

Hakları reddeden eleştirmenler, hakların oynadığı en önemli işlevlerden birini görmezden geliyorlar. Bir şeyi hak olarak tanımlarken, ona çok önemli bir insan çıkarı statüsü vermiş oluyoruz. Haklar salt arzu edilmekte olan durumlardan, insanların iyiliği için daha temel ve daha önemli oldukları için ayrılırlar. Hakları, "doğal hakları" bile, gözümüzün önünde somutlaştırabileceğimiz ve tanıyabileceğimiz bir şey olarak düşünmemeliyiz. Haklar, insanların kimi çıkarlarını çok kolay feda edilmekten koruma işlevini gören ve insanların yarattığı kavramlardır.[23] Bu durumda, Blackstone'un yaptığı yeni bir hak çağrısı temiz bir çevrenin insanlar için ne denli önemli olduğunu anlamamıza olanak vermektedir. Eğer insanların iyiliğine değer veriyorsak, çevreyi kirleten, sömüren ve bozan geçmiş uygulamalara artık göz yumulamayacağının bir anlatımıdır onun çağrısı. Bu anlamda, çevre sorunları etiği yeni alanlara doğru kaymıştır.

5.4. Ahlaki İlgi Ehliyeti

Dördüncü Bölüm'de de gördüğümüz gibi, çevre sorunları felsefecileri etik kavramları geleneksel sınırlarının ötesine uzanmaya özendirdi. Örneğin, felsefi yönden yeterli bir enerji ya da nüfus politikası geliştirmek, felsefecilerin yaşayan insanlardan başkaları için de ahlaki bir statü aramalarını gerektirdi. Bu bölümün bundan sonraki kesimlerinde etiğin, yalnızca doğal çevremizdeki nesnelerle *ilgili* ödevlerimizi değil, fakat bu nesnelere *karşı* ödevlerimizin de dikkate alınmasını gerektiren uzantılarını inceliyoruz.

---

[23] Hakların yararcı kazanımları nasıl aştığının daha yeterli bir ele alınışı için bkz. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1977).

Karbondioksit kirliliğini ele alalım. Alışılagelmiş etik görüşlere göre, bu kirlenme başka insanlara zarar verdiği, belki de onların sağlığını ve malını tehdit ettiği takdirde yanlıştır. Eğer alışılagelmiş etik uygulaması kirlenmeden doğan zararlarla yeterli ölçüde ilgilenmiyorsa, William Blackstone'un dediği gibi, kimi yeni çevre haklarının tanınmasını savunabiliriz. Karbondioksit kirliliğinin kimi zararlı etkilerinin gelecek kuşaklar boyunca ortaya çıkmayabileceğini öğrenirsek, ödev ve hak gibi etik kavramlarımızı, gelecek kuşakları da içine alacak ölçüde genişletebiliriz. Bu genişletme, gelecek kuşaklara daha geleneksel olan etik kuramlara göre sahip bulunmadıkları bir ahlaki ehliyet verir.

Ahlaki ilgiye değer olma yeteneğini geleceğin insanlarını da kapsayacak biçimde ya da *insanmerkezli kapsam genişletme* olarak yeni insan hakları geliştirecek biçimde belirleyebiliriz. Etik geleneksel sınırların ötesine taşınır, ama yalnızca insanlar ahlaki ilgi ehliyetine sahip olurlar. Kirletmeme gibi ödevlerimiz çevreyi *ilgilendiren* ödevlerimizdir, ama yalnızca insanlar ahlaki ilgi ehliyetini sürdürmeyi başarırlar. Seçtiğimiz temsili felsefecilerin kısaca gözden geçirilmesi gösteriyor ki; günümüzün Batı felsefesi ve dinbilim, ahlaki ilgiye değer olma konusunda insanmerkezli bir görüşü benimsemişlerdir. İnsanlar ve yalnızca insanlar ahlaki ilgi ehliyeti olan varlıklardır.

Şimdi de etiğin *insanmerkezli olmayan uzantılarını* incelemeye başlayacağız. Yani etiği genişleterek ve insanlardan başka nesnelere de ahlaki ehliyeti veren girişimleri inceleyeceğiz. Ahlaki ilgi yeteneği adayları arasında hayvanlar, bitkiler, vahşi doğal alanlar ve hatta yeryüzünün kendisi gibi nesneler dahildir. Bu tartışmalar boyunca, iki temel yaklaşımın ortaya çıktığını göreceğiz: Hayvanları ve öteki doğal nesneleri ahlaki ilgi alanı içine sokanlar ve bu türlü genişlemelerin çok garip olduğuna ve geleneksel etik

kavramlarının çevre konularıyla uğraşmak için yeterli olduğuna inananlar.

Bölümün genel ilgi alanı doğal çevreye *karşı* ödevlerimizdir. Göreceğimiz gibi, bu tartışmanın büyük bir bölümü hayvanların, ağaçların, vahşi doğal alanların vb. haklarıyla ilgilidir. Bununla birlikte, ödevlerimiz olan her alanda hakların da tanınması gereğine her felsefeci inanmıyor. Örneğin, gördük ki kimi felsefeciler, her ne kadar gelecek kuşaklara karşı sorumluluklarımız varsa da bugün var olmayan insanların hak sahibi ya da başka bir şeylere sahip olabileceklerinin çok anlamlı olmadığını söyleme eğilimindedirler. Daha genel bir anlatımla, yararcılar, her ne kadar ödevlerden söz etmeye istekliyseler de haklardan söz etmeyi reddetmektedirler.

Bu nedenle, her ne kadar birçok felsefeci haklardan söz ediyorsa da doğal çevreye karşı sorumluluklarımızı incelerken ahlaki ilgi ehliyeti ve ahlaken dikkate alınma yeteneği gibi terimlerle konuşmanın yeğlenmesi gerekir. Bu çok genel terimlere hayvanların ve ağaçların hak sahibi olma durumlarını da ekleyebiliriz. Ama bu konuları onlarla sınırlayamayız. Genel felsefi soru, ahlak tartışmalarımız sırasında bir görev olarak kabul edeceğimiz konularda nelerin ahlaki bir isteme konu olabileceği konusudur. Ahlaki bakımdan kim ve ne değer taşımaktadır? Hangi gerekçelere dayanarak ahlaki ilgi ehliyeti tanıyoruz (ya da bunu atfediyoruz)?

Böyle formüllendirince, pek çok çağdaş ahlaki sorunun ve kamusal politika tartışmalarının da ahlaki ilgi ehliyeti konusunun sınırlarında yer aldığını görürüz. Çocuk aldırma tartışması, çoğu kez ceninin ahlaki statüsü üzerinde odaklanmaktadır: Cenin bir ahlaki varlık mıdır? Hak sahibi midir? Tıp etiğindeki pek çok tartışma, ötenazi ve ciddi biçimde sakat hastaların tedavisi konularına ilişkindir. Bu konular bizi, şifa bulmaz koma durumundaki has-

taların, beyin ölümü gerçekleşenlerin, dondurulmuş embriyonların ve ciddi olarak sakatlıkları olan bebeklerin ahlaki statüsü konusunu tartışmaya zorlamaktadır. Gelecek kuşaklar sorununun da bu sınırları nasıl zorlamakta olduğunu gördük. Böylece çevreye karşı ödevlerimiz sorununu izlerken daha temel bir felsefi sorunu inceleme zorunluluğuyla karşılaşıyoruz: Ahlaki duruşu dikkate almanın sınırlarının nerede çizileceği sorunu. Kim ve ne ahlaki ilgi ehliyetine sahip sayılacak? Bu kararları verirken hangi gerekçelere dayanacağız?

O halde, insanlar ile başka canlılar arasındaki en uygun ilişki hangisidir? Hayvanlara ve başka canlılara karşı duyulan ahlaki ilgi konusunun ilk çağdaş tartışmalarına Joel Feinberg'in *The Rights of Animals and Unborn Generations* (Hayvanların ve Doğmamış Kuşakların Hakları) adlı çalışmasında rastlıyoruz.[24] Feinberg'in 1974 tarihli denemesi çok etkileyici olmuştur. Savunduğu görüşlerin kısaca gözden geçirilmesi yeni tartışmalar için değerli bir giriş niteliğindedir.

Feinberg, hakları genel olarak bir şey *için*, başka bir kimseye *karşı* (belli bir ödevi olan kimse) toplumsal bakımdan herhangi bir biçimde tanınmış olan, örneğin hukuk kurallarıyla ya da "aydınlanmış bir bilinçle" bir istem alarak anlatmaktadır. Feinberg'in stratejisi net ve sorunsuz bir ahlaki ilgi ehliyeti tartışması ve bundan kurumlarımızı en iyi biçimde açıklayacak olan bir ölçüt çıkarma çabasıyla başlamaktadır. Artık bu ölçütü daha problematik durumlara uygulayabiliriz:

> Bilinen haklar konularında, hak talep eden kişi, olgun bir kişidir. O halde normal yetişkin kişiler anlamlı olarak açıkça hak sahibi sayılabilecek kişilerdir. (...) Öte yandan,

[24] Joel Feinberg, "The Rights of Animals and Unborn Generations", Blackstone, der. *Philosophy and Environmental Crisis* içinde, s. 43-68.

> kayaların hak sahibi olabileceğini söylemek abestir. Bu kayaların hak sahibi olmaya değmeyen, ahlaki yönden alçak nesneler (bu ifade anlam taşımıyor) olmalarından dolayı değil, fakat kayaların anlamlı bir biçimde haklarla ilgisi kurulamayacak birimler kategorisine ait olmasındandır. Bununla birlikte, kayalar ile insanlar arasında o denli açık olmayan durumlar bulunabilir ki sınır çizgisini çekmek kolay olmaz. Acaba ölmüş olan ecdadımıza haklar tanımak anlamlı ve kavramsal açıdan olanaklı mıdır? Tek tek hayvanlara, hayvan türlerine, gezegenlere, aptallara ve delilere, ceninlere, henüz doğmamış olan kuşaklara bu hakları tanımaya olanak var mı?[25]

Tek tek hayvanların durumuna dönerek Feinberg, pek çok kimsenin hayvanlara karşı kötü davranmamak ya da zulmetmemek gibi bir ödevimiz olduğunu onayladıklarını kabul eder. Bu ödevin başka insanlara, yani hayvanlara kötü davranılmasından rahatsız olduklarını söyleyenlere karşı olan ödevlerimizden kaynaklandığını öne sürenler bulunabilir. Kimileri de bu ödevin duyarsızlaşmak ve zalimlik gibi karakter özelliklerinin gelişmesini önlemek için, kendimize karşı ödevlerimizden kaynaklandığını öne sürebilirler. Feinberg bu açıklamaların içtenlikli olmadığını söylüyor. Hayvanların bu ödevden doğrudan doğruya yararlanan yaratıklar olduğunu öne sürüyor. Feinberg'e göre, hayvanlara *karşı* bir ödev borçluyuz. Çünkü hayvanların bizim eylemlerimiz sonunda olumsuz ya da olumlu olarak etkilenecek çıkarları vardır. Bir şeyin hakkı olduğunu söyleyebilmek için, o şeyin haklar yardımıyla korunacak çıkarları, kendi başına bir "değeri", iyiliği olmalıdır. Taç Mahal ya da güzel bir doğal vahşi alan gibi değerli bir şey dahi olsa, bir şeyin bunlar üzerinde hak sahibi olduğu söylenemez; çünkü bunların kendi başına bir çıkarı temsil ettiğinden söz edilemez.

---

[25] *Agy*, 44.

Feinberg, genel ahlaki ilgiye ehliyet konusundan çok hak sorunu üzerinde durmaktadır. Ama üzerinde durduğu nokta önemlidir. Bir nesneyle *ilgili* bir yükümlülük değil de bir nesneye *karşı* bir yükümlülükten anlamlı bir şekilde söz edebilmek için yükümlülüklerimizin konusunun kendi başına bir gönenci ya da iyiliği temsil ediyor olması gerekir. Bir şeye karşı bir ödevim varsa, bu şeye karşı ödevimi yerine getirirsem o şeye iyilik etmiş olmalıyım. Ama bir şey iyidir ya da "kötüdür" demek, o şeyin çıkarları vardır demektir. Örneğin, eziyet edilmemekte köpeğin bir çıkarı vardır. Eziyet edilmemenin *köpek için* iyi (köpeğin iyiliğine) olduğu söylenebilirse, köpeğe eziyet etmemek gibi bir ödevim vardır. Ama hangi nesneler çıkar sahibi olabilirler? Feinberg'e göre, yalnızca bilinçli isteklere, arzulara, umutlara, saiklere, itilimlere ya da bilinçsiz dürtülere, amaçlara, ereklere ya da gizil eğilimlere, büyüme yönelimine, doğal işlevlere sahip olan şeylerin çıkarları olabilir.[26]

Feinberg, bu ölçütü çevreyle ilgili çeşitli nesnelere uyguluyor. Birey olarak hayvanlar, hiç değilse yüksek nitelikli olanlar, alçak düzeyde olanların salt bela olarak nitelenmelerine karşın hak sahibi olabilirler. Bitkiler hak sahibi olamazlar; çünkü çıkar sahibi olmanın gerektirdiği "en basit algılama donanımına" sahip değildirler. Her ne kadar belli çiçek türlerine hak atfedebilirsek de türlerin hak sahibi olduklarını da söyleyemeyiz. Örneğin, tek bir yunusun balık ağlarına takılıp boğulmamakta bir çıkarı olduğu ve dolayısıyla öldürülmeme hakkı bulunduğu söylenebilir. Ama yunusların bir tür olarak yaşama hakları yoktur. Bir tek hayvanı öldürmemek gibi bir ödevimiz olabilir; ama bir türe karşı onu, kuşağının tükenmesinden korumak gibi bir ödevimiz yoktur. Ödevlerimiz yalnızca elverişli "algılama donanımına" sahip olan tek tek varlıklar için söz konusu olabilir.

---

[26] *Agy.* 49.

Son olarak, gelecek kuşakların var olacaklarını ne kadar kesin bir dille söyleyebiliyorsak, çıkar sahibi olacaklarını da o denli kesinlikle söyleyebildiğimiz için onların haklarından söz etmek de bize anlamlı gelmektedir.

Feinberg'in denemesi birkaç açıdan çığır açıcı niteliktedir. Dar anlamda bakıldığında, bu çalışma haklarla ilgili olarak anlamlı biçimde ne deyip ne diyemeyeceğimiz konusu hakkında kavramsal ya da "etik ötesi" bir çözümlemedir. Bununla birlikte, bu deneme aynı zamanda felsefi etik için türlerin özgürleşmesini de simgelemektedir. Esas olarak, ilk kez felsefeciler, insan dışında kalan canlıları, insanlar onlarla ilgilendikleri için değil de kendileri için ahlaki ilgiye değer görmektedirler.

5.5. Ağaçların Ahlaki İlgi Ehliyeti Var mıdır?

Etik düşünceleri hayvanlara yöneltmek için daha sistematik girişimlere dönmeden önce, ahlaki ilgi alanını insan dışı doğal nesnelere genişletmek için yapılan ilk girişimlerden bir başkası üzerinde duralım. Hukuk Profesörü Christopher Stone, ahlaki değilse de tüzel hakları gerçekten "ormanlara, akarsulara ve çevredeki öteki sözde 'doğal nesnelere', gerçekte bir bütün olarak doğal çevreye" yaymak gerektiğini öne sürüyor.[27] Hayvan hakları savunucularının birçoğundan farklı olarak Stone, ehliyet savını insanların özelliklerinden çok tüzel hakların niteliğine dayandırıyor.

Stone'un doğal nesnelerin haklarını savunmasına fırsat veren olay, Mineral King Vadisi'yle ilgili tüzel uyuşmazlıktır. Sierra Kulübü, Walt Disney işletmelerinin Sierra dağlarında bir kayak merkezi kurmasını önlemek amacıyla bir dava açtı. Bu davayı California mahkemeleri reddetti;

[27] Christopher Stone, *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objecs* (William Kauffmann, Los Altos, Calif., 1974), s. 9.

çünkü Sierra Kulubü'nün dava açma ehliyeti yoktu. Yani Sierra Kulübü'nün üyeleri, Mineral King Vadisi'nin imarından, hukuken tanınan bir zarardan dolayı etkilendiklerini kanıtlayamadılar. Bu dava dolayısıyla Yüksek Mahkeme'ye başvurulurken Stone, "Ağaçlar Ahlaki İlgi Ehliyetine Sahip mi?" adlı denemesini yazdı. Stone, Sierra Kulübü'nün savını, ağaçlar gibi doğal nesnelerin ve imar çalışmaları sırasında tahrip edilebilecek olan dağlık yerlerin tüzel dava ehliyetine sahip olmaları gerektiğini savundu. Sierra Kulübü bu hakların tüzel koruyucusu olarak görülebilirdi.[28]

Stone'un çözümlemesi tüzel hakların doğasının incelenmesiyle başlıyor. Hakların doğada keşfedilmek üzere bekleyen şeyler olduğu görüşünü açıkça reddeden Stone, hakların evrimsel bir gelişme seyri izlediğini belirtiyor. Haklar, bunların çiğnenmesi durumunda "muhakeme etmeye hazır kimi kamu kuruluşları" tarafından tanındıkları zaman var olurlar. Darwin'in "insanın ahlaki gelişimi 'toplumsal içgüdü ve sempatilerinin' nesnelere sürekli olarak yaygınlaştırılmasıdır" gözlemine yollama yaparak Stone, tüzel hakların tanınmasının nasıl koşut bir gelişmeye tanık olduğunu bize göstermektedir.[29] Haklar, hak sahiplerini zarar görmekten korur. Hakları elde bulunduranların listesi de sürekli olarak uzamıştır. Bize bir zamanlar salt toprak sahibi beyaz derili erkeklerin tüm tüzel haklardan yararlandıklarını anımsatıyor. Tüzel ehliyet, şimdi toprağı olmayan kimseleri, kadınları ve siyah derilileri, yerlileri ve ayrıca şirketleri, vakıfları, kent yönetimlerini ve ulusları içermektedir. Bu korumayı, doğal nesnelerin korunmasına doğru genişletmenin zamanıdır.

Stone diyor ki salt yetkili bir kuruluş tarafından tanınmak hakların varlığını pekiştirmek için yeterli değildir:

---

[28] Bu tarihin kısa bir açıklaması için bkz. Roderick Nash, *The Rights of Nature* (University of Wisconsin Press, Madison, 1989), s. 128-131.

[29] Stone, *Should Trees Have Standing?*, s. 11.

> Aynı sözcükleri kullanacak olursak, 'tüzel hakları elinde bulunduran kimse' üç ek ölçütten birine uymalıdır. Üçü de, görülecektir ki, bir şeyin tüzel bir *değere sahip olması* için onun kendi başına bir önemi ve değeri olması gerektiği savına dayanır. Yoksa salt bizim işimize yarıyor olması yeterli değildir... Bunlardan birincisi eylemin, *kendi buyruğundaki* tüzel bir eylem olmasıdır; ikincisi, tüzel bir yardım sağlamada mahkeme *ona verilen zararı* hesaba katmalıdır; ve üçüncüsü de yardım onun *lehine* işlemelidir.[30]

Ağaçlara ve başka doğal nesnelere tüzel haklar verilmesi önerisi bu üç ölçütü de karşılamaktadır. Doğal nesneler, kendi adlarına nasıl "tüzel eylemlerde bulunabilirler?" Şirketlerin ve akli yeteneğe sahip olmayan kişilerin tüzel ehliyeti olduğuna değinen Stone, doğal nesnelerin çıkarlarını temsil etmek üzere bir vasinin, koruyucunun ya da yönetim kurulu üyesinin atanabileceğini öne sürmektedir. Örneğin, nasıl koma halindeki bir kişinin tüzel bir vasisi bir şirketin yönetim kurulu olabiliyorsa; ormanlar, akarsular ve dağlar da haklarını temsil etmekle tüzel olarak görevlendirilecek insanlar tarafından temsil edilebilir.

Peki ama doğal nesnelerin 1) kabul edebileceğimiz ve 2) tüzel yönden tanınabilecek bir biçimde zarara uğratılabilecek çıkarları var mıdır? Stone olabileceği kanısındadır. Yine burada da şirketlerle bir koşutluk kurarsak; Stone, çıkarları bilebileceğimize ve en az şirketlerde olduğu ölçüde bir kesinlikle doğal nesnelere verilecek zararları ölçebileceğimize inanıyor:

> Bir avukat, kirli hava tehdidi altındaki çam ağacının kurtarılabilmesi amacıyla hava kirliliğinin durdurulması için müvekkilinin istemde bulunmasının, bir şirketin yöneti-

[30] *Agy.* Vurgu Stone'un.

> cilerinin, şirketin hisse senetlerinin açıklanmasını istemelerinden daha güvenilir bir yöntem olabileceğini öne sürebilir.[31]

Bunun gibi Stone, zarar gören doğal nesneye yardım sağlayabilecek bir tüzel araç kavramına anlam verilebileceğine inanmaktadır. Bize yön verici bir ilke olarak ortak bir tüzel kural kabul edebilir ve çevreyi noksansız hale getirmek isteyebiliriz. Nasıl otomobil kazasında yaralanan bir kimseye doktor masrafları için bir tazminat ödeniyorsa, sorumlu olan taraftan da doğal nesneyi sağlığına kavuşturmak için bir tazminat ödemesini isteyebiliriz. Bu anlamda, "çevre sağlığı", çevrenin zarar görmeden önceki durumu olacaktır.

Bu önerinin nasıl uygulanabileceğini görelim. 1991 yazında raydan çıkan bir tren, California'da Sacramento Nehri'ne 20 bin galon böcek öldürücü ilaç boşalttı. Bunun sonucunda 40 millik nehir boyunca canlı ne varsa telef oldu. Bununla birlikte, bir petrol kaçağının kalıcı etkisinden farklı olarak nehir kendini temizledi ve kısa zamanda canlılar orada yeniden yaşamaya başladı.

Yürürlükteki tüzel kurallara göre, zarar gören insanlar için raydan çıkan trenden sorumlu olan Güney Pasifik Demiryolları Şirketi'ne karşı dava yolu açıktır. Nehir boylarında toprağı bulunanlar, turizm ve balıkçılığa dayanan iş çevreleri, örneğin gördükleri zararın kısmen tazmin edilmesini isteyebilecek durumdaydılar. Stone'un önerisine göre, böcek öldüren ilaçların öldürdüğü akarsuların, balık avcılarının ve satıcılarının temsilcileri dava açabilirlerdi. Yani yalnızca insanların uğradıkları zararlar telafi edilmekle kalmayacak, nehrin kendisi de önceki "bütünlüğüne" kavuşturulacak, yani demiryolunun yapımından önceki durumuna getirilecektir.

---

[31] *Agy.* 24.

Doğal olarak, bu öneriye aşılması gereken itirazlar yöneltilebilir. İlk olarak, Stone'un isteğine karşın, doğal nesnelerin çıkar sahibi olabileceği konusunda anlaşabileceğimiz o kadar açık değildir. Örneğin, kimileri, Sacramento Nehri'nin balık çiftliklerinden derhal temizlenmesi gerektiği inancındadırlar. Başkaları da nehrin daha küçük ırmaklardan yüzerek ona karışan yabani balıklarla stoklarını artırmasını önerebilirler. Her iki önerinin desteklenmesi için iyi gerekçeler de verilebilir. Nehir için en iyisi hangisidir acaba?

Buradan ikinci bir itiraz daha ortaya çıkmaktadır. Belki de Stone'un önerisi, nehrin vasilerini, bir çocuğun çıkarı için en iyi nasıl karar verilecekse o biçimde karar almaya yöneltecektir. Peki bu vasi kimdir? Vahşi Doğal Alanlar Derneği'nin nehrin çıkarlarına ilişkin bir görüşü, yerel bir balıkçılık kulübünün ise bir başka görüşü bulunabilir. Vasinin seçimi aynı zamanda doğal nesnelerin çıkar sahibi olabileceklerine ilişkin kuramın da seçimi anlamına gelir. Sierra Kulübü, Mineral King Vadisi'nin çıkarlarını temsil etmeli midir? Yoksa bir kereste şirketi mi bu işi yapmalıdır? Belki de Mark Sagoff'un önerdiği gibi, dağ azgelişmişlikten yorgun düşmüştür ve Walt Disney İşletmeleri'nin onu temsil etmesini yeğleyecektir.

Bunlardan hiçbiri Stone'un önerisinin uygulanmasına olanak olmadığını göstermiyor. Doğanın çıkarlarını göstermek ve savunmak için daha çok çalışılması gerektiğini gösteriyor. Stone'un önerisi, toplumun, esas olarak tüzel ehliyetin doğal nesnelere de tanınması konusunda bir oydaşmaya varmasına esasına dayanıyor. Sonuç olarak, bir kamu kuruluşunca "tanınmış" olmayı gerektiriyor. Ama böyle bir uzlaşmaya, ancak halkın dağın ve nesnelerin niteliği ve değeri konusunda bir uzlaşmaya varıldıktan sonra ulaşılabileceği görülmektedir. Ne yazık ki böyle bir oydaşmaya henüz ulaşılabilmiş değildir.

5.6. Peter Singer ve Hayvan Özgürlüğü Hareketi

Bu bölümün başında yer alan tartışma konusunu gözden geçirirken kozmetik araştırma ya da mideye düşkünlük gibi nedenlerle hayvanlara eziyet edilmesinin veya öldürülmelerinin neden yanlış olduğunu göstermek için pek çok gerekçeyi tartışabiliriz. Hayvanlara karşı etik ödevlerimiz olduğu savını savunmak için birçok insanmerkezli neden bulabiliriz. Ayrıca pek çok kimsenin hayvanı vardır ve bu hayvanlar üzerinde mülkiyet hakları bulunmaktadır. Birçok kimse hayvanlara ilgi gösterir ve dolayısıyla onlara kötü davranılmasından etkilenir. Daha da önemlisi, hayvanlara kötü davranılmasının, kötü muameleyi yapanlar üzerinde de olumsuz etkileri olur. Böyle eylemler bizi katı yapar ve acı çekenlere karşı duyarsız duruma getirir.

Kısaca, insanlar, hayvanlara çeşitli nedenlerle değer verirler. Ama hayvanlara karşı doğrudan bir ahlaki borcumuz bulunduğu söylenebilir mi? Hayvanlar, ahlaki bir ilgiye ehil midirler? Bu sorular, yakın ve gelişmiş felsefi ilgiye konu olan çevresel kaygılarla bağlantılı olarak ortaya çıkan ilk etik sorunlar arasında yer alır.

Felsefi etiği hayvanlara doğru genişletmek konusunda belki de adı en çok bilinen kişi Peter Singer'dır. 1970'ten bu yana Singer, hayvanları ahlaki ilgi alanımızın dışında tutmanın eskiden zenciler ile kadınlara karşı takınılan tavırlara benzer olduğunu öne sürmüştür. Singer, ırkçılık ve cinsellik ile bu durum arasındaki koşutluğu göstermek için *türcülük* terimini kullanmıştır.[32] Nasıl ırk ya da cinsiyet bir varlığa ahlaki ilgi göstermek için dayanak olarak

---

[32] Singer türcülük terimini Richard Ryder'in denemesinde buluyor; "Victims of Science", *Animals, Men, and Morals* içinde, der. Stanley Godlovitch, Roslind Godlovitch ve John Harris (Grove Press, New York, 1973). Bu kitap 1973'te John Harris'in Singer tarafından tanıtıldığı şu yayının konusudur: "Animal Liberation", *New York Review of Books,* Nisan, s. 17-21.

kullanılamazsa, Singer, bunun gibi, belli bir türün üyesi olmanın da ahlaki ilgiden dışlanmak amacıyla bir gerekçe olarak kullanılmasının yanlış olduğunu öne sürmektedir.

Singer, savına ahlak kuramının "temel bir ön varsayımıyla" başlıyor. Bu ön varsayım, tüm çıkarların eşit ilgi görmesini gerektiren "temel ahlak ilkesi"dir. Esas olarak bu, ahlaki ilgi görmeye ehil herhangi bir varlığın "bir sayıldığı ve hiçbir birimin birden fazla olmadığı"nı gösteren resmi ilkedir. Irk ve cinsiyet ayrımcıları bile, zencilerin ve kadınların eşit ahlaki ehliyete sahip olamayacaklarını benimsemelerine karşın, bu ilkeyi kabul etmektedirler. Dolayısıyla Singer, bu türleri ahlaki ilgi alanına sokmayı gerekli kılan ölçütü açıklamak zorundadır. Bir varlık acaba hangi özellikleri nedeniyle insanlarla eşit ahlaki ilgi ehliyetine sahip olabilir? Bu noktada Singer, daha önce alıntı yaptığımız Bentham'ın sözlerine yollama yapıyor: "Sorun, *akıl yürütebiliyorlar mı?* ya da *konuşabiliyorlar mı?* sorunu değil, '*acı çekebiliyorlar mı?*'sorunudur."

Singer sözlerini şöyle sürdürüyor:

> Acı duyma ve zevk alma yetisi *çıkar sahibi olabilmenin önkoşuludur*. Bu, çıkardan anlamlı olarak söz edebilmemiz için, yerine getirilmesi gereken bir koşuldur. Bir öğrencinin ayağıyla bir taşa vurup yola fırlatmasının taşın çıkarına olmadığını söylemek anlamlı değildir. Bir taşın çıkarlarından söz edilemez. Çünkü taş acı duymaz. Ona yapabileceğimiz hiçbir şey taşın mutluluğunu etkilemez. Bununla birlikte, acı duyma ve zevk alma yetisinin varlığı zorunlu değildir. Bir varlığın çıkar sahibi olmadığını, mutlak bir asgari koşul olarak acı duymamakta bir çıkarı olduğunu söylememiz yeterlidir. Örneğin, bir farenin yol boyunca tekmelenip atılmamakta bir çıkarı vardır. Çünkü böyle bir davranış ona acı verir.[33]

[33] Singer, *Animal Liberation*, s. 7-8; vurgu Singer'ın.

Joel Feinberg ve Christopher Stone, bir önceki bölümde sözünü ettiğimiz ahlaki ilgiye ehliyet konusunu açıklayabilmek için çıkar kavramı üzerinde durmaktadırlar. Feinberg ve Stone'dan farklı olarak Singer, çıkarların hayvanlara hak tanımanın bir gerekçesi olarak kullanılmasıyla ilgilenmemektedir. Bentham'ın, anlamsız olarak ya da yalnızca ahlaken korunmadan söz etmenin kestirme bir yolu olarak hakları reddetmesine sıcak bakmaktadır. Çıkarların temel özellikleri olarak kavrayışla ilgili öğelere de başvurmamaktadır. Singer'ın görüşüne göre, acı duyma (ve zevk alma) yetisi bir varlığın çıkarı olduğunu saptamak için gereklidir.

Singer, acı duyma yetisi ya da zevk alma deneyimi için *sentience* terimini kullanmaktadır. Sentience (acı duyma) çıkar sahibi olmak için *gereklidir*. Örneğin, bir kaya parçası, yani acı duyma yeteneği olmayan bir nesne çıkar sahibi olamaz. Singer aynı zamanda çıkar sahibi olabilmek için acı duymanın *yeterli* olduğuna da inanıyor. Acı duyan bir varlığın hiç olmazsa asgari çıkarları, yani acı duymamakta çıkarı vardır.

Yalnızca acı duyan varlıklar çıkar sahibi olabileceğinden, sadece ve sadece acı duyan varlıkların ahlaki yönden ilgi görmeye ehliyetleri vardır. Acı duyan bütün varlıkları eşit ahlaki ilgiyle karşılamak zorundayız. Bu demek değildir ki insanlar ile insanların dışında kalan hayvanlar arasında hiçbir ayrım yapmamalıyız. İnsanlar öteki hayvanlardan farklıdırlar. Farklı çıkarlara sahiptirler. Bir atın kalçasına vurmak ona göreli olarak küçük çapta bir eziyet verir ve dolayısıyla özel olarak kurallara ters bir durum sayılmaz. Ama bu eşit davranış ilkesi, bir çocuğun yüzüne bir tokat atmayı da haklı çıkarır anlamına gelmez. Atın kalçası sağlam ve geniştir. Kas ve yağdan oluşur. Oysa çocuğun yüzü kemikli ve küçüktür. İnsanların kimi zihinsel özellikleri, onların kimi eylemlerden, başka hayvanlara oranla daha çok ve daha farklı biçimlerde acı duymalarına

yol açabilir. Değişik zihinsel yeteneklere ve karmaşık duygu ve etkilenme özelliklerine sahip olan insanların, basit algılama ve duyum yetenekleri olan yaratıklardan daha büyük çıkarları, dolayısıyla farklı ahlaki ilgi ehliyetleri vardır. Ama önemli olan nokta, acı duyma yeteneğini ve acının büyüklüğünü maddi olmayan özelliklerin belirlemekte olmasıdır. Belirli bir nörolojik eşiğin üstündeki bütün hayvanlar acı duyan varlıklar olduklarından, bütün bu hayvanlar dolaysız bir ahlaki ilgiye hak kazanırlar.

Bu görüşlerden çıkarılabilecek sonuçlar nelerdir? Singer, acı duyma dereceleri arasında karşılaştırmalar yapmak, özellikle bu karşılaştırmalar türler arasında yapılıyorsa güçtür, demektedir. Bununla birlikte, eğer ilgi alanımızı hayvanlara çok acı çektirmenin salt insanlara kolaylık sağlasın diye hoşgörüyle karşılandığı durumlarla sınırlandırırsak, hayvanlara nasıl davranacağımız konusunda köktenci değişiklikler yapmaya zorlanırız. Bu davranışlar beslenme biçimimizi, kullandığımız tarım yöntemlerini, pek çok bilimsel deney yöntemlerimizi, yaban yaşamına ve avlanmaya karşı yaklaşımımızı, süslenme ve kürk giyinme alışkanlıklarımızı, sirk, boğa güreşi ve hayvanat bahçesi gibi eğlenme alışkanlıklarımızı kapsar. Bunun bir sonucu olarak, pek çok acı çekme olayını önlemiş olabiliriz.[34]

Bentham'dan yaptığımız alıntıların ve acı çekmeyi azaltma konusu üzerinde söylenenlerin de gösterdiği gibi, Singer'ın yaklaşımı esas olarak yararcı bir yaklaşımdır. Singer, özsel iyilik (zevk alma ve acı duymama) kavramını açıklamakta ve ahlaki sorumluluğumuzun, toplam acı duyma miktarının azaltılması olduğunu söylemektedir. Singer'ın görüşlerinin neleri gerektirdiğini gözden geçirmeden, hayvan haklarının değişik bir algılama biçimine, yararcı olmayan savunmasının incelenmesine dönelim.

---

[34] *Agy*, s. 16-17.

5.7. Tom Regan ve Hayvan Hakları

Peter Singer'ın hayvanların ahlaki ilgiye ehliyetleri konusunu yararcı birtakım nedenlere dayandırması gibi, Tom Regan da hayvanlar için hak temeline dayalı bir savunma yapmıştır. Regan açıkça diyor ki bazı hayvanlar haklara sahiptirler ve bu haklar bizim açımızdan güçlü ahlaki yükümlülükler yaratır. Singer gibi Regan da insanların hayvanları olumsuz olarak etkileyen pek çok eylemini etik gerekçelerle mahkûm etmektedir. Bu eylemler arasında hayvanların bilimsel ve ticari araştırmalar için kullanılmaları, besin maddesi olarak avlanmaları, hayvanat bahçelerinde ve evlerde zevk için kullanılmaları bulunmaktadır. Regan bu tür uygulamaların ilke olarak yanlış olduğuna, ama bu yanlışlığın bu eylemlerin yol açtığı acıdan ve eziyetten kaynaklanmadığına inanmaktadır. Bu eylemler, kimi hayvanların sahip olduğu özsel etik değeri yadsıyarak hayvan haklarının çiğnenmesine yol açmaktadır.

Düşünelim ki Singer'ın eleştirileri dana üreticilerini, hayvanlara acı vermeyi en aza indirebilmek amacıyla yöntemlerini değiştirmeye ikna etmiş olsun. Yavru danalara hareket olanağı, temiz hava, dengeli bir beslenme ve düzenli tımar olanağı sağlanır. Eski reklamlardaki inekler gibi, bunlar durumu tartışılan danalardır. Yine düşünelim ki insanların dana etine duydukları damak ilgisi, dana yetiştirmenin gerekçesidir. Tüketiciler dana etinden yoksun kaldılar mı -çoğu değil, ama birçoğu- ıstırap çekerler. Böyle bir durumda, Singer'ın yararcı tavrının, dana üretiminin sürdürülmesine olanak vereceğini öne sürebiliriz. Böylece dana sanayiinin uygulamalarında öngördüğümüz bu değişiklikler yardımıyle, yavru danalar daha az acı çekecekleri gibi, insanların aldıkları zevk de önemli ölçüde artacaktır.

Singer'ın yaklaşımını savunan bir kimse, doğal olarak bu örneği tartışmalı bulabilir. Bununla birlikte uyuşmazlık, göreli acı çekme, eziyet ve zevk hesaplamaları yapılmasını gerektirebilir. Yani almaşık uygulamaların sonuçlarını ölçmek ve tartışmak zorunda kalabiliriz. Bu görüşe göre yavru danaları büyütmek, kesmek ve yemek ilke olarak yanlış değildir; yalnızca, yol açtığı acı, sonuçta ortaya çıkacak zevkten daha büyükse bir yanlışlık var demektir. Regan bu noktayı ele alıyor:

> Dana etinin sefaleti acıklı, yürek burkan bir durumdur... Ama asıl yanlışlık ne acı ne eziyet ne de yoksunluktur. Yanlışın nerede olduğunu bunlar gösteriyor. Kimi zaman, hatta çoğu kez durumu daha da kötüleştiriyorlar. Ama temel yanlış bunlar değil. Temel yanlış, hayvanları, yenebilecek, cerrahi müdahaleler, spor ya da para için kullanılabilecek kaynaklar olarak görmemize olanak veren sistemdir.[35]

Regan bu görüşün dayandığı ilkeyi nasıl açıklıyor? Bunu anlamak için, insanları benzer davranışlarla karşı karşıya bırakmanın neden yanlış olduğunu düşünelim. Varsayalım ki birisi Jonathan Swift'in alaycı "Alçakgönüllü Önerisi"ni izlesin ve sakat gençleri besin maddesi olarak görsün. Bu çocuklar, kendilerini memnun edecek ve göreli olarak acı duymaktan uzak tutacak bir biçimde yetiştirileceklerdir. Bununla birlikte, yaşamlarının belli bir noktasında (Swift, bu çocukların iyi bakım görmüş ve bir yaşında olmalarını önerdi), bu insanlar eziyetsiz bir biçimde kesilip pişirilecekler, fırında kızartılacaklar ya da suda kaynatılacaklardır. Büyük olasılıkla, toplam acı ve haz dengesi büyüse de bu etkinliklerin ahlaki yönden kötü olduğunu herkes kabul edecektir. Niçin?

---

[35] Tom Regan, "The Case for Animal Rights", *In Defense of Animals* içinde, der. Peter Singer (Basil Blackwell, Oxford, England, 1985), s. 13; vurgu Regan'ın.

Regan diyor ki bunun yanıtı, insanların belli bir değer türüne, kendisinin "içsel değer" dediği değere sahip olduklarına inanmamızdır. Daha önce, etik kuramları tartışırken bu kavramdan söz etmiştik. Esas olarak içsel değere sahip olmak, başka birinin çıkarlarından, gereksinmelerinden ya da yararlarından bağımsız bir değere sahip olmaktır. İçsel değer, birinin kendi içinde ve kendisi için bir değeri bulunmasıdır. Bu değer, bir şeyin değerinin, başkalarınca nasıl kullanıldığının ya da başkaları için ne anlam taşıdığının bir işlevi olması durumunun tam tersidir. İçsel değere sahip olan nesneler, salt başka amaçlara ulaştıracak araçlar değil, kendi başlarına bir erek, bir amaçtırlar. İnsanları (ve sırası gelince hayvanları) başka amaçlar için araç olarak kullanmak yanlış bir tutumdur. Bu, net acı ve zevk farkını en çoğa çıkaran bir amaç da olsa böyledir. Çünkü böyle yapmak, bu insanları sahip oldukları özsel değerden yoksun kılmaktadır.

Buraya kadar, bu yaklaşım Kant'ın etik geleneğine benziyor gibidir ve açıkça o gelenekten büyük ölçüde etkilenmiştir. Ama Regan, içsel değerin özerk eylem yeteneğinde olduğunu yadsımaktadır. Bunun neden böyle olduğunu görebilmek için *ahlaki varlıklar* (moral agents) ile *ahlaki olmayan varlıklar* (moral patients) arasında bir ayrım yapmak zorundayız.[36] Ahlaki ilgi ehliyeti konusunda buraya kadar yaptığımız tartışmada, yetkili yetişkin insanları, ahlaki ilgi görme ehliyetine sahip nesnelerin en açık örneği olarak ele aldık. Gördüğümüz gibi, felsefeciler ahlaki ilgi ehliyetinin belirlenmesinde kullanılan ölçüt hak-

[36] Bkz. Gary Varner, "The Schopenhauerian Challenge in Environmental Ethics", 7 (Güz 1985): s. 209-30'da ahlaki varlıklar ile ahlaki olmayan varlıklar ayrımının daha ayrıntılı bir açıklaması var. Varner, Regan'ın açıklamasının müphem olduğunu, çünkü kendi içinde bir iyiliğe sahip olan ahlaki olmayan varlıkları yalnızca içsel olarak değerli olup da dışsal olarak olmayan nesnelerden ayırt etmeyi başaramadığını öne sürüyor. Varner bu ikinci sınıfın da ahlaki ilgiye değer olduğunu söylüyor.

kında aynı görüşü paylaşmıyorlar. Bu yetişkinler tam *ahlaki varlıklardır*. Çünkü özgür ve ussaldırlar. Böylece, ödevlerini anlayabilirler, o konuda bir şey yapıp yapmayacaklarına karar verebilirler ve tercihlerinden dolayı sorumlu tutulabilirler.

Bu niteleme, bununla birlikte, yetkili ve olgunlaşmış olmayan insanlar bakımından bilinen sorunların doğmasına yol açar. Bebekler, zihni yönden yetenek sahibi değildirler ya da komadaki bireylerin anlama ve tercihte bulunabilme yetenekleri yoktur. Bu nedenle, ahlaki varlık olamazlar. Ödevleri de yoktur. Bir şeyi yapmaktan ya da yapmamaktan da sorumlu tutulamazlar. Gerçekten, bunlar *ahlaki olmayan varlıklardır*. Bu demektir ki tam ahlaki varlık olmasalar bile -onlara ve onlarla bir şey yapamayız-, ahlaki ilgi konusudurlar. Ahlak kurallarına uygun ya da başka türlü *davranamazlar*, ama *onlara karşı* ahlak kurallarına uygun olan ya da olmayan biçimlerde *davranılabilir*.

Bu ayrımı anlayınca ve tam ahlaki varlık olmayan nesnelerin ahlaki ilgi ehliyetleri bulunduğunu kabul edince, alışılagelmiş ahlaki ilgi ehliyeti tartışmalarından çoğunda neyin eksik olduğunu görebiliriz. Çok sayıda felsefeci, ahlaki ehliyetin ölçütünü bulabilmek için salt ahlaki varlık kavramına ağırlık vermişlerdir. Ahlaki ilgi ehliyetine sahip şeyler sınıfına *hem* ahlaki *hem de* ahlaki olmayan varlıklar girer. Ahlaki olan ve olmayan varlıkların içsel değerlerini neyin açıkladığını sormamız gerekir. İlke olarak, hem ahlaki olan hem de olmayan varlıkları besin maddesi, hedef, eğlenme aracı ya da köle olarak kullanmak neden yanlıştır?

Regan'ın yanıtı, bunların *bir yaşam öznesi* oldukları-dır. Salt canlı olmanın ötesinde, bir yaşama sahip olmak oldukça karmaşık birtakım özellikler içermektedir:

> Yaşam öznesi olmak, salt canlı ve bilinçli olmaktan fazlasını içerir. Yaşam öznesi olmak inançları ve istekleri, algı-

> laması, belleği ve bir gelecek duygusu olmayı da içerir. Zevk ve acı duygularıyla, tercih ve gönenç çıkarlarıyla bir duygusal yaşamı; isteklerini ve ereklerini gerçekleştirebilmek için girişimde bulunma olanağını ve zaman içinde ruhsal-fiziksel bir kimliğe sahip olmayı, başkalarına sağlayabileceği yararlardan bağımsız olarak, günlük yaşamlarının kendileri için iyi ya da kötü olması anlamındaki bireysel gönenç düzeyini de kapsar.[37]

Regan, adaletin, özsel değere sahip her bireye karşı o değere saygı gösterecek biçimde davranmamız gerektirdiğini öne sürüyor. Bu "saygı ilkesi", Regan'ın görüşlerinin *eşitlikçi* bir adalet kuramı olduğunu gösterir. Adalet bireylere saygılı davranmamızı gerektirir. İçsel değer başka hiçbir tür değere indirgenemeyeceğinden, içsel değeri olan bireyleri başka bir amaca ulaşmak için araç olarak ele aldığımızda, onlara hak ettikleri içsel değere sahip bireyler olarak davranmış olmayız. O halde, içsel değeri olan tüm bireyler özsel değeri olan başka tüm bireylere gösterilen aynı saygıyla davranılma *hakkına* sahiptirler.

Regan, artık hayvanların yaşam özneleri oldukları sonucuna varacak duruma gelmiştir. En azından kimi memeliler, bir "yaşama sahip" olmanın gerektirdiği özellikler taşımaktadırlar. Dolayısıyla, bu hayvanların içsel değerleri vardır ve adalet onlara saygıyla davranmamızı gerektirir. En azından bu, onlara kötü davranmamak gibi açık bir yükümlülüğümüz olduğu anlamına gelir. (Regan bu yükümlülüğün kimi zaman göz ardı edilebileceğini kabul eder. Ama bu, yalnızca masum bir insanın haklarını göz ardı edebileceğimiz durumlarla sınırlıdır.)

---

[37] Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (University of California Press, Berkeley, 1983), s. 243.

5.8. Hayvan Gönencinin Etik Sonuçları

Hem Singer hem de Regan görüşlerinin etik sonuçları üzerinde çok sayıda yayın yaptılar. Her ne kadar her biri pek çok özgül sorun üzerinde yoğunlaştıysalar da biz, bunlardan dördü üzerinde duracağız.[38] Bir kez, her ikisi de toplum olarak çoğu besi hayvancılığına son vermeyi önermektedirler. Ticari amaçla hayvan beslemeyi savunmak için kullanılan gerekçelerden hiçbiri (damak tadı, beslenme, rahatlık, etkinlik, mülkiyet hakları) hayvanların besin maddesi olarak kullanılmasını haklı çıkaramaz. Bu türlü gerekçeler, insanları yemeyi haklı çıkarmadığı gibi, hayvanları yemeyi de haklı gösteremez. Bireyler olarak otobur olmak için etik bir sorumluluğumuz vardır. Yurttaş olarak ise bu türlü uygulamaları yasaklamalıyız.

Bunun gibi, spor amacıyla avlanmak ve tuzak kurarak hayvan yakalamak haksız eylemlerdir. Spor ve eğlence için hayvanların öldürülmesi zulümden de kötüdür. Bunlar ciddi bir haksızlıktır. Ayrıca, insanların eğlenmeleri için hayvanların kötüye kullanılmaları ve hayvanlara kötü davranılması da yanlıştır. Romalıların Hıristiyanları özellikle gaddar bir eğlence türü için kullanmaları ne kadar zalimce ve kötü niyetli idiyse, bizim için de hayvanları hayvanat bahçelerinde, rodeo alanlarında vb. kullanmak o kadar yanlıştır.

Üçüncü bir konu, hayvanların bilimde ve araştırmalarda kullanılmasıyla ilgilidir. LD50 tartışmalarında gördüğümüz gibi, hayvanlar üzerinde yapılan deneyler özellikle gaddarca olabilir. Genellikle, biz insanların oluru alınmaksızın üzerlerinde yapılan deneylerin, en iyi anla-

---

[38] Regan'ın *The Case for Animal Rights*'da ele aldıklarının sayısı dörttür. Başka tartışmalar için özellikle bkz. Tom Regan, *All That Dwell Therein* (University of California Press, Berkeley, 1982). Singer'ın *Animal Liberation*'daki görüşlerinin en iyi tek kaynağıdır.

tımla haksız, en kötü anlatımla zalimce olduğu sonucuna varırız. Böyle davranışlarından dolayı savaş suçlusu olarak mahkûm edilen insanlar olmuştur. Hayvanlar üzerindeki deneyleri de böyle değerlendirmeliyiz.

Son olarak Feinberg, Regan ve Singer türler için ahlaki ilgi ehliyeti kavramını desteklemiyorlar. Regan'ın görüşü, hayvanları zarar görmekten korumayı amaçlıyor; ama türlerin hak sahibi olduklarını kabul etmiyor. Bir tek hayvan bir yaşam öznesi olabilir, fakat bir tür olamaz. Bunun gibi, her ne kadar tek tek hayvanlar acı çekerse de türlerin acı çekmesi söz konusu olamaz. O halde, her ne kadar bu görüşler tehlikeyle karşılaşan türlerin kurtarılması çabalarını destekliyorsa da bunu, yalnızca o türün geri kalan üyelerinin birey olarak saygılı olmamız gereken bir ahlaki ilgi ehliyetine sahip olmalarından dolayı yapıyorlar. Bu bağlamda Regan, bu kitabın daha sonraki bölümlerinde önemli tartışmaların odağını oluşturacak olan bir soruyu ortaya atıyor. Singer ve Regan'ın görüşlerine karşı olan bu konuyu, felsefi itirazların genel çerçevesi içinde göstermeye çalışalım.

5.9. Eleştirel İtirazlar

Bu noktada, bir adım geriye gidelim ve hayvanların özgürlüğüne, hayvan hakları görüşüne karşı ortaya atılan eleştirilere bakalım. Singer ve Regan'ın çalışmaları, felsefeciler arasında çoğu eleştirel olmak üzere önemli yankı buldu. Bu eleştirilerden birçoğu bilinen çizgileri izledi. Örneğin, Regan da dahil kimi felsefeciler, Singer'ın yaklaşımının yararcı temelini eleştirmektedirler. Her şeyin üstünde Singer, *ilke olarak* hayvanların acı çekmesini sorun yapmıyor. Başka felsefeciler ise, insan dışındaki yaratıklara haklar tanınması üzerinde bir tartışma geliştiriyorlar. Kimileri, çıkar kavramının traktörlere ve binalara bile ahlaki ehliyet

verilmesi sonucunu doğuracak kadar belirsiz bir kavram olduğunu öne sürüyorlar.[39] Bu tartışmaların tam olarak gözden geçirilmesi bizi çok uzaklara götürürse de kimi itirazlar daha sonraki bölümlere geçebilmemize yardımcı olur.

Singer'a yöneltilen bir eleştiri, yararcılığa giriş yaparken tartıştığımız ölçme sorunlarını insanın aklına getiriyor. Bir düzeyde Singer'ın savunduğu çıkarların eşit bir biçimde hesaba katılması ilkesi yararlı bir karar sürecine olanak veriyor. Almaşık politikalar hakkında karar verirken tüm acı duyma olgularını hesaba katmamızı sağlıyor. Bununla birlikte, bu buyruk, uygulamada çok büyük karışıklıkların ortaya çıkmasına yol açıyor. Singer'ın da kabul ettiği gibi, hayvanlar insanlardan farklıdırlar ve dolayısıyla eşitlik, eşit bir biçimde (ya da aynı şekilde) davranılmasını gerektirmez. Ayrıca, çıkarlarda ve acı duymada türlü dereceler vardır. Bütün çıkarların eşit olarak ele alınması gerekmediği gibi, bütün acıların şiddeti de aynı değildir. Örneğin, kimi felsefeciler *temel* ve *ikincil* çıkarlar arasında ayrım yaparlar.[40] Yaşamak için yemek, su, giyim ve yoğun acıdan kurtulma temel çıkarlardır; evdeki onarım işleri, otomobiller, kürk mantolar, klima ve zevk için yemek pişirme ise ikincil çıkarlar olarak görülmelidir.

Peki biz bu değişik ve birbirleriyle çelişen çıkarları nasıl ele alacağız? Acaba bir kimsenin bir çayırlığı tarımsal amaçlarla korumaya alması (Singer'ın ve Regan'ın önerisine uyar ve otobur olursak) bir yabani hayvanın bozulmamış bir yaşam çevresi üzerindeki çıkarından üstün müdür? Benekli baykuşun Pasifik'in kuzeybatısındaki çok eski ormanlar üzerindeki çıkarı ile insanların kereste üze-

[39] Örneğin bkz. R. G. Frey, "Rights, Interests, Desires, and Beliefs", *American Philosophical Quarterly* 16 (Temmuz 1979), s. 233-39.

[40] Bkz. Donald VanDeVeer, "Interspecific Justice", *Inquiry* 22 (Yaz 1979), s. 55-70.

rindeki çıkarları nasıl bağdaşacak? Kerestenin kullanımı acaba fark eder mi? Ahlaki varlıklar olarak, yaban yaşamı süren hayvanlara karşı da bir sorumluluğumuz var mıdır? Yırtıcı av hayvanlarını mı yoksa avlananı mı koruyacağız?[41] Açlıktan ölmek üzere olan bir kurdun çıkarları çok büyük bir sürünün üyesi olan ren geyiğinin çıkarlarına eşit midir? Ev hayvanlarının çıkarları ile çiftlik hayvanlarınınki aynı mıdır? Ya yabani hayvanların? Isırabileceği yoksul bir çocuğun çıkarlarıyla çatıştığında, bir farenin çıkarlarına gerçekten *herhangi bir* önem verecek miyiz?[42]

Bu sorular, tek tek hayvanların çıkarlarına ciddi bir ahlaki ağırlık kazandıran görüşler için sorunlar yaratmaktadır. İnsanlar ile hayvanlar arasındaki, değişik hayvan türleri arasındaki, hayvanlar ile yaşam ortamları, insanlar ile hayvanlar ve toprak arasındaki ilişkiler çok çeşitlidir. Birey olarak hayvanlar için eşit ahlaki ehliyet tanınması tartışmanın henüz başlangıcıdır. Gerçekten, tartışmayı esas olarak düşmanca olan bir uyuşmazlık çerçevesine sokmaktadır. Açık ve belirli bir karar verme yöntemi olmaksızın bütün tartışmayı başlatan soru -insanlar ile başka hayvanlar arasındaki uygun ilişki nedir sorusu- yanıt verilemez olarak değilse bile, yanıtsız kalır. Her ne kadar "acı çekme"yi azaltmak açık ve basit gibi görünse de karmaşık gerçeklik karşısında pratik bir kılavuz olarak değerlendirilemez.

Regan'a genel olarak yöneltilen başka itirazlar, ahlaki ilgi ehliyetinin sınırlarının çok dar olduğunu göstermektedir. (Ahlaki ilgiye ehliyetli olmanın sınırının karides ile istiridye arasında bir yerde çizilmesi gerektiğini savunan

---

[41] Bu sorulardan kimilerinin ayrıntılı yanıtları için bkz. S. F. Sapontzis, *Morals, Reason, and Animals* (Temple University Press, Philadelphia, 1989), özellikle 13. Bölüm, "Saving the Rabbit from the Fox", s. 229-48.

[42] Bu örnek Singer'ın *New York Review*daki denemesinden alınmıştır. "Animal Liberation", s. 21.

Singer'ın benzer eleştirileri bu sınırın gereğinden çok geniş olduğunu belirtmektedir.) Her ne kadar Regan, çoğu kez "hayvanlardan" genel olarak söz ediyorsa da, "yaşam öznesi" ölçütü açıkça "bir yaş ve daha üzerindeki normal zihinli memelilere" uygulanabilmektedir.[43] Birçok çevreciye göre, bu yaklaşım, ekolojik topluluğun önemli üyelerini çevrim dışında bırakmaktadır.

Ekolojinin etkisi, başka önemli hayvan mutluluğu akımı eleştirilerine de dayanak olmaktadır. Örneğin Regan, bu hak temeline dayalı etiğin, çoğu geleneksel etik kuramlar gibi *bireyci* olduğunu kabul etmektedir. Yani etik, toplulukların ya da toplumların ya da bir başka "ortak iyiliğin" değil, bireylerin gönencini korumak ve iyileştirmekle ilgilidir. Bu, Regan'ı *bütüncül* olan çoğu çevresel ve ekolojik düşünceyle ters bir konuma sokmaktadır. İleride göreceğimiz gibi, birçok çevreci, o toplulukların bireysel üyelerinden (insanlar dahil) çok "canlı topluluklar" ya da "ekosistemler" üzerine vurgu yapmaktadır. Siyaset felsefesindeki benzer bir konuya da değinen Regan, bütünün daha büyük olan iyiliği için isteyerek bireysel haklardan vazgeçilebilecek olan "çevre faşizmi" konusunda bizi, uyarmaktadır: "Çevre faşizmi ve haklar petrol ve su gibidir: Birbirine karışmazlar."[44]

Üstelik, daha önce de belirttiğimiz gibi Regan, türlere hak tanınması konusunda istekli değildir. Bu görüşünün bireyci olduğunu kendisi de kabul ediyor. Yalnızca birey olarak hayvanların ahlaki varlıklar oldukları ya da daha özgül bir anlatımla, hak sahibi olabilecekleri söylenebilir. Böyle bir görüş Regan'ın kendisinin bir temsilcisi olduğu

---

[43] Bkz. Regan, *Case for Animal Rights*, özellikle s. 77-78. Regan daha sonra bunu biraz daha genişletiyor ve her ne kadar böyle çizgiler çizmek güç ise de memeliler ile "anlamlı anatomik ve fizyolojik özellikleri" paylaşan herhangi bir hayvanın korunma hakkı kazanmasının akıldışı olmayacağını öne sürmektedir. Bu anlamlı özelliklere verdiği örneklerden biri, merkezi sinir sistemidir.

[44] *Agy*, s. 361-62.

etik yaklaşım çerçevesinde bile tartışmalı bir iddiadır. Şirketler ve uluslar, tek tek üyelerinin haklarına indirgenemeyecek olan haklara (tüzel haklar) sahip birey topluluklarının yalnızca iki örneğidir. Ama bu konunun ötesinde, hem Regan'ın hem de Singer'ın bireysel yanlılıkları, pek çok çevrecinin kabul edilemez saydığı başka sonuçlar da yaratmaktadır.

Regan'a göre, tehdit altındaki bir türün üyesi olan bir hayvanın özel bir ahlaki ehliyet statüsü yoktur. Kel kartalların ya da benekli baykuşların son kalan birkaçı, bizim açımızdan tek bir beyaz kuyruklu geyik kadar bile ahlaki bir sorumluluk getirmiyor. Tehdit altındaki mavi balinaların korunmasının etik yönden inekleri korumaktan daha çok etik önemi olduğunu söyleyemiyoruz. Doğa gorilleri ve siyah gergedanlara karşı olan ödevimiz, kaybolmuş bir kediye olandan daha büyük değildir ve yaşam öznesi olmayan milyonlarca bitki ve hayvan türü için de doğrudan bir etik sorumluluğumuz yoktur.

Bunun gibi, Singer'ın görüşleri birçok çevreci için sezgisel olmayan sonuçlar da doğurmaktadır. Yoğun tarım yöntemlerinin yaratabileceği acı miktarı dikkate alındığında, milyarlarca tavuktan herhangi bir tanesinin bizim üzerimizdeki ahlaki ödev hakkı (onu acı duymaktan kurtarma sorumluluğu) bir bitki ya da bir omurgasız türünün son kalan bireyinin bizim için yaratacağı sorumluluktan daha büyüktür. Görülüyor ki eleştirmenlere göre, başka ne olursa olsun hayvanların mutluluğu akımı çevreci akımın temel bir parçası değildir.

Bireyler üzerindeki vurgu, yaban yaşamının yönetimi için tartışmalı öneriler yapılmasına da yol açmaktadır. Örneğin Singer, insan müdahaleleri yoluyla, yabani hayvanların içinde bulundukları koşulları iyileştirmenin anlaşılabilir olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte, kısmen geçmişteki başarısızlıklara bakarak, vahşi hayvanları olabildiği ölçüde yalnız bırakmayı önermektedir. Diyor ki

"Eğer hayvanlara zalimce davranmaktan ve onları öldürmekten vazgeçersek" bekleneni yapmış oluruz.[45] Bu anlatım, mutluluğu artırmaktan çok, acı duymayı azaltmak için daha büyük sorumluluğumuz olduğu yolundaki alışılagelmiş yararcı inançla tutarlıdır. Regan, açık olarak benzer bir "bırakınız yapsınlar"cı liberal tavrı desteklemektedir. Hayvanların (ya da hiç değilse memeli hayvanların) haklarını koruduğumuz sürece başka ekolojik sorunlar kendiliğinden çözülmüş olur. Haklarla ilgili görüşünde şöyle demektedir:

> Bunun hareketsiz doğal varlıklara da başarıyla yaygınlaştırılabileceğini [kendisi bunun en iyi yöntem olmadığını düşünüyor] varsayarsak, vahşi doğal alanlarla ilgili genel politikamız, doğayı el sürmeden koruma yanlılarının istedikleri gibi, olduğu gibi bırakmak olacaktır... Canlılar topluluğunu oluşturan bireylerin haklarına gerekli saygıyı göstermiş olursak, *topluluk* korunmuş olmayacak mı?[46]

Ama bu "bırakınız yapsınlar" yaklaşımının bazı sorunları bulunmaktadır. İlk olarak, canlılar topluluğunu korumadan önce, uzun tahribat ve yaşam ortamlarının bozulma sürecini tersine çevirmek zorundayız. Sonra, doğaya hiç karışmamak olanaksızdır. İnsan eli değmemiş "vahşi doğa" düşüncesi yalnızca hayallerde vardır. Dünyada hiçbir yer, yeryüzünde hiçbir hayvan, yerkürede hiçbir zaman belli bir süre için bile olsa insan etkisinden uzak kalmamıştır. Eğer yalnızca havaya ve suya saldığımız kirleticilerle (etkimiz bundan çok daha büyüktür) zarar veriyorsak, insanlar yeryüzünün her köşesini etkiliyorlar demektir. Sorun, vahşi doğayı etkin biçimde *etkilemeli miyiz* yoksa *etkilememeli miyiz* sorunu değil, fakat *nasıl* etkilememiz gerektiği sorunudur.

---

[45] Singer, *Animal Liberation*, s. 226.

[46] Regan, *Case for Animal Rights*, s. 363; vurgu Regan'ın.

İkinci olarak, Regan'ın sorusuna verilecek yanıt, çoğu durumlar için olumsuz bir yanıttır. Örneğin, bir geyiğin hakları için gereken saygıyı göstermemiz, geyiklerin ekolojik topluluğu açısından felaket denebilecek sonuçlar doğurabilir.[47] Birçok alanda durum böyle olduğundan, geyik nüfusu çoğu kez yaşam ortamlarının taşıma kapasitesinin üzerinde bir kalabalık oluşturur. Bol gıda ile koruyucu av yasaları ve doğal avlayıcılar-yırtıcıların kaybolması sonucunda, bu geyik nüfusu yaşam ortamları için yük oluşturur ve o yerleşim ortamını paylaşan başka türler için zararlı sonuçlar verir. Sonuç ekolojik topluluktaki birçok başka yaşam öznesinin yok olmasıdır.

Afrika'nın bazı yerlerinde yaban yaşamının yönetimiyle uğraşanlar benzer sonuçlarla karşılaşıyorlar. Doğu Afrika'daki kimi koruma alanlarında fil nüfusu o denli artmaktadır ki beslenmeleri için gerekli besin maddelerinin miktarı onlara oranla az kalmaktadır. Yalnız başlarına bırakıldıklarında birçok fil açlıktan yavaş yavaş ölür; ama çevredeki bitki örtüsünü de tahrip etmekten geri kalmaz. Bir seçenek, "seçerek öldürme" (ya da daha az saldırgan bir anlatımla, "sürüyü seyreltmek" ya da "sürüyü ayıklamak") olabilir.[48]

Bu örneklerle değinmek istediğimiz nokta, hayvanların da insanlar gibi karmaşık bir ekolojik topluluğun parçası olmasıdır. Her ne kadar sürekli olarak değişmekte ise de, hayvanlar topluluğu da nazik bir içbağlılık dengesi gerektirmektedir. Çoğu çevreciler için doğal ekosistemlerin

---

[47] Bunların ve benzer itirazların gözden geçirilmesi için bkz. J. Baird Callicott'un, "Review of Tom Regan's The Case for Animal Rights"; *Environmental Ethics* 7 (Kış 1985), s. 365-72. Callicott aynı zamanda Mark Sagoff'tan bu özel konuda alıntı yapmaktadır. Bkz. "Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce", *Osgoode Hall Law Journal* 22 (1984), s. 306.

[48] Tsavo Milli Parkı'na ilişkin iyi bir tartışma için bkz. Daniel Botkin, *Discordant Harmonies* (Oxford University Press, New York, 1990), kısım 2.

dengesi bir çevre etiğinin amacını oluşturmalıdır. Hayvanlara bireysel olarak özel bir etik koruma sağlanacak olursa bu, o sistem içinde bir başka yerde dengenin bozulması ve zarar görmesi tehlikesini yaratır. Hayvan haklarıyla birlikte bir "bırakınız yapsınlar" tavrı, ciddi ekolojik zararlara yol açabilir. Bir türün ya da daha genel bir anlatımla bir ekolojik topluluğun, "canlılar topluluğunu oluşturan bireylerin haklarına gereken saygıyı göstermemiz durumunda" korunabileceğinin herhangi bir güvencesi yoktur.[49]

Hayvan mutluluğu etiğine karşı yapılan itirazların birçoğu, Regan ve Singer'ın yaklaşımlarının bireyci niteliğinden kaynaklanmaktadır. Hayvanların birey olarak savunulması en uygun çevre stratejisi olmayabilir. Öteki eleştiriler de ahlaki ilgiye ehil olmanın, hayvanları da içerecek ölçüde genişletilmesinin garip bir biçimde ve istenilenin tersine, insanmerkezli kaldığını vurgulamaktadır.

Hayvanlara ahlaki ehliyet tanımak nasıl olur da insanmerkezli kalır? Feinberg, Singer ve Regan'ın kullandıkları felsefi yöntemi ele alalım. Hepsi de insanları ahlaki ehliyete sahip varlık açmazı olarak ele almaktadırlar. Hepsinin sorduğu soru, neyin insanlara ahlaki ehliyet kazandırdığı sorusudur. Feinberg çıkarlardan, Singer acı duyma yetisinden, Regan ise yaşam öznesi olmaktan söz etmiştir. Ama neden çizgi buradan çizilmelidir? Feinberg de, Singer da, Regan da ahlaki değer taşıyan yaratıkların insanlar olduğunu söyler gibidirler. O halde, yalnızca bizim gibi olan hayvanlar ahlaki ehliyete sahip olabilirler (ya da biz onlara bu ehliyeti vermiş olabiliriz). Ahlaki ehliyet, insan doğasından kaynaklanan ve canlı varlıkların ancak yeter derecede insan gibi olmaları durumunda elde ettikleri bir kazançtır.

---

[49] Bu iddianın geliştirilmiş biçimi için bkz. Mark Sagoff, "Animal Liberation and Environmental Ethics", s. 26; J. Baird Calliott, "Review of Tom Regan", ve "Animal Liberation: A Triangular Affair", *Environmental Ethics* 2 (1980), s. 311-28.

Omurgalılar örneğini ele alacak olursak, Biyolog Edward O. Wilson'un sözleriyle, "dünyayı yöneten küçük şeyler"den söz edebiliriz.[50] Birçok çevrecinin görüşüne göre, omurgasızların korunması da (böcekler, denizanası ve kabuklu hayvanlar) ahlaki ilgi alanı içine girmelidir. Ama Singer ve Regan'ın en anlaşılır yazılarında, bu hayvanlar ahlaki ilgiye ehliyet kazanabilmek için zorunlu ölçütlerden yoksun görünüyorlar. Singer acı duyma yeteneğinin ahlaki ehliyet için hem zorunlu hem de yeterli olduğunu söylüyor. Yani acı duyma yeteneği olmaksızın, bir varlığın ahlaki ilgiye ehliyeti olması (zorunlu koşul) olanaklı değildir ve o acı duyma yeteneği ahlaki ehliyete sahip olabilmek için yeterlidir (yeterli koşul). Regan ahlaki ehliyetin yaşam öznelerinin sahip oldukları içsel değerden kaynaklandığını öne sürer. Ama her ne kadar acı duyma yeteneğinin ve öznelliğinin yeterli olduğunu söylemek akla uygun ise de neden bunların zorunlu olduğunu söyleyelim? Neden içsel değeri haz-acı ya da öznellik kavramlarına indirgeyelim?

Bu görüşe karşı ileri sürülen bir erken itiraz, Felsefeci Kenneth Goodpaster'den gelmiştir. Goodpaster diyor ki:

> Ne ussallık ne de acı duyma ve haz almayı deneyebilme yetisi (yeterli olsalar bile) bence ahlaki ilgiye ehil olmak için zorunlu koşullardır. Bunlar sadece bu olguyu görmemizi engelleyen kendi felsefi ve etik düşünce biçimlerimizdir. Bence yaşıyor olmak makul ve yansız bir ölçüt olmaya yeter.[51]

---

[50] E. O. Wilson, "The Little Things That Run the World", *Conservation Biology* 1 (Aralık 1987), s. 344-46. Wilson bunu, Washington, D.C.'de 1987'de Ulusal Hayvanlar Parkı'ndaki omurgasızlar sergisinin açılışındaki konuşmasından almıştır. Bu konuşma, *The Environmental Ethics and Policy Book*, ed. Donald VanDeVeer ve Christine Pierce (Wadsworth, Belmont, Calif., 1994), s. 84-86'da yayımlanmıştır.

[51] Kenneth Goodpaster, "On Being Morally Considerable", *Journal of Philosophy* 75 (1978), s. 308-25.

Üstelik, Goodpaster acı duyma yetisinin organizmanın yaşamda kalmasına katkıda bulunan uyum sağlayıcı bir nitelik gibi göründüğünü düşünüyor. Tahminen, aynı şey öznellik için de söylenebilir. Goodpaster'a göre bu, "en azından, kanıtlanamıyorsa bile, acı duyma ve haz alma yetilerinin kendi başına ahlaki ilgiye hak kazandıran bir araç olmaktan çok daha önemli bir amaca yaradıklarını göstermektedir".[52] Bu "daha önemli bir şey", yaşamın kendisidir. Ahlaki ehliyet alanını yaşayan bütün canlılar arasında salt acı duyan ya da bilinçli varlıklarla sınırlandırırsak, mantıken değilse bile gerçekte ahlaki ehliyet konusunu çoğu bizim gibi olanlara özgülemiş oluruz. Daha fazla kanıta gerek kalmaksızın (hem Singer hem de Regan'ın yanıtları vardır) bu, önemli çevresel maliyeti olan keyfi bir sınıflandırma olurdu.

Demek ki kimi eleştiriciler, hayvanları özgürleştirme akımının yeterli bir çevre felsefesi oluşturmadığına inanmaktadırlar. Daha doğrusu, bu akımın yalnızca kimi çevre sorunlarını ilgilendirdiğini savunmaktadırlar. Onlara göre, yeterli bir çevre etiği, hem bireyciliği hem de Singer ve Regan gibi felsefecilerin dar bakış açılarını reddetmek zorundadır.

5.10. Özet ve Sonuçlar

Singer ile Regan'ın bu itirazlara yenik düşmüş olup olmadıkları bir yana, önemli bir nokta ortaya çıkmaktadır. Çevre etiği, belli bir tip hayvanlar grubundan daha fazlasını ilgilendirmektedir. En azından, değişik bitki ve hayvan yaşamının, ekolojik toplulukların ahlaki statüsü ve o topluluklardaki kendi rolümüz hakkında sorular sormak zorundayız. Bununla birlikte, böyle bütüncül ve gerçekten

[52] *Agy.* s. 31.

insanmerkezli olmayan bir değişiklik, geleneklerden köktenci bir biçimde ayrılmayı gerektirir.

Peter Singer, *Animal Liberation* kitabının sonlarına doğru şöyle diyor:

> Felsefe çağın temel varsayımlarını sorgulamak zorundadır. Eleştirel olarak ve dikkatlice çoğumuzun doğru saydığı soru, felsefenin asıl görevinin ne olduğu ve felsefeyi değerli yapan şeyin ne olduğudur. Ne yazık ki felsefe, her zaman tarihsel rolüne uygun düşen bir işlev görmüyor.[53]

Birçok çevrecinin gözünde Singer da, Tom Regan'la birlikte, gerçekten bu başarısızlığın suçlularıdır. Bu kitapta bundan böyle ele alınacak olanlar, gerçekte, "çağın temel varsayımlarını sorgulamak" amacını güdecektir.

Tartışma Soruları

1. Bütün dünyada, birçok yasa hayvanların kötü kullanılmasını yasaklıyor. Bu yasakların bilebildiğiniz kadarıyla nedenlerini sıralayın. Bu nedenlerden herhangi biri size hayvanların kendi başına ahlaki ilgiye değer olduğunu düşünmeye zorluyor mu?

2. Doğal nesnelerin çıkarları olabilir mi? Mineral King Vadisi'nin çıkarları nelerdir? Sacramento Nehri'ninkiler nelerdir? Akarsular, dağlar ve ormanlar için bazı şeylerin iyi olduğu söylenebilir mi? Bu, insanlar için ahlaki iyilikten söz ederken kullandığımız "iyi" sözcüğü ile aynı anlamda mıdır?

3. Christopher Stone ağaçlara ahlaki ehliyet tanınması gerektiğini savunuyor. Bu kabul edilirse, ağaçların çıkarları nasıl temsil edilecek? Dr. Seuss'un ünlü *The Lorax* adlı

---

[53] Singer, *Animal Liberation*, s. 236.

kitabında, Lorax "ağaçlar lehinde" konuşuyor. Kimse gerçekten ağaçlar lehinde konuşabilir mi?

4. Hangi nesnelerin ahlaki ehliyetleri olduğu konusuyla ilgili olarak aşağıdaki zihinsel deneyleri yapmaya çalışın. Varsayın ki yetkin ve erişkin insanlar bir sürekliliğin bir ucuna, bir kaya parçası da öteki ucuna konmuş olsun. Bu süreklilik boyunca, aşağıdakileri nereye koyarsınız: Bir çocuk, beyni ölmüş bir insan, bir cenin, bir yunus, bir köpek, bir böcek, bir yabancı, bir kuş, bir tür, bir ağaç. Bunu yaparken açık ya da kapalı olarak tek bir ölçüt kullandınız mı?

5. Jonathan Swift'in "Modest Proposal"ı ile çağdaş dana, inek, tavuk ve domuz üretimini birbirinden nasıl ayırt edersiniz? Varsa anlamlı benzerlikler nelerdir? Ve de anlamlı benzemez yönleri nelerdir?

6. Ehlileştirilmiş ve vahşi hayvanlar arasında ahlaki yönden anlamlı farklılıklar görüyor musunuz? Türleri yok olma tehdidi karşısında olan hayvanlar ile olmayanlar arasında herhangi bir ahlaki farklılık görüyor musunuz?

7. Otoburculuk lehinde neler söyleyebilirsiniz? Dayandığı ahlaki savlar nelerdir? Bunlardan herhangi biri size inandırıcı geliyor mu? Evet ise, niçin? Hayır ise, niçin?

8. Özellikle çok sert geçen kış ayları boyunca, Minnesota eyaleti açlık tehlikesiyle yüz yüze kalan geyiklere tonlarca yiyecek verdi. İnsanların vahşi hayvanlara karşı böyle sorumlulukları var mı? Özellikle artık yok olma tehlikesi olmayan hayvanlara karşı? Bu eyaletin eyleminin daha çok geyik nüfusunun azalmasından kaygı duyan avcıların çoğundan destek görmüş olması sizce önemli mi?

9. Avcılıktan söz edersek, avcılık ya da balık tutma herhangi bir ahlaki sorun yaratır mı? Eğer insanlar öldürdükleri hayvanları yiyorlarsa bu, bir fark yaratır mı? Birçok yerde geyikler yerel yerleşkelerde kalabalık olarak bu-

lunur. Bu koşullarda yerleşkenin tahribinin yanı sıra kitlesel açlık da oluşabilir. Böylesine türlerde oluşan kalabalığı seyrekleştirmek amacıyla seçici avlanmayı uygun bulur musunuz?

Ek Okuma

Rodersck Nash, *The Rights of Nature*'da (Madison: University of Wisconsin Press, 1989) doğal nesnelere haklar tanınmasına yönelik tarihsel veriler sunmaktadır.

Eugene Hargrove, *Foundations of Environmental Ethics*'de (New York: Prentice-Hall, 1989) estetiğe dayalı çevre değerlerini gözden geçirmektedir.

Çevre üzerindeki dinbilimsel yazılarda son yıllarda büyük artışlar olmuştur. Jay MacDaniel'in *Of God and Pelicans: A Theology of Reverence for Life* adlı yapıtı iyi bir başlangıçtır. David Kinsley, *Ecology and Religion* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1995) adlı yapıtında, ekolojik inanç dünyasının giriş niteliğindeki ve kültürlerarası bir karşılaştırmasını sunmaktadır. Roger Gottlieb, der. *This Sacred Earth* (New York: Routledge, 1996), ekoloji ve doğa üzerine geleneksel dinler açısından yazılmış kapsamlı bir antolojidir.

Singer'ın ve Regan'ın artık klasikleşen durumları için bkz. Peter Singer, *Animal Liberation*, 2. bas. (New York: New York Review of Books Press, 1990) ve Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1983).

Hayvanların ahlaki konumlarına ilişkin iki sağlam derleme: Peter Singer ve Tom Regan, *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1989) ve Eugene Hargrove, *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate* (Albany: State University of New York Press, 1992). Hayvanlarla ilgili etik sorunların daha

geniş bir çerçevede daha yeni ve kapsamlı bir derlemesi için bkz. *The Animal Rights Reader,* der. Susan Armstrong ve Richard Botzler (London: Routledes, 2003).

Between the Species, hayvanlar ve etikle ilgili konularda yoğunlaşan bir etik dergisidir.

III. KISIM

Çevre Etiği Kuramları

ALTINCI BÖLÜM

Canlımerkezli Etik ve Yaşamın Özsel Değeri

TARTIŞMA

BİYOLOJİK ÇEŞİTLİLİK

Yeryüzündeki yaşamın çeşitliliği baş döndürücü ölçüde karmaşıktır. Aristoteles'in bundan 2000 yıl önce canlı varlıkları sınıflandırmaya başlamasından önce bile, biyoloji bilimi hayvan ve bitki türlerini sınıflandırıyordu. Bugünkü kestirimlere göre, 1.4 milyondan daha çok tür bilimsel olarak sınıflandırılmış durumdadır.[1] Ama sınıflandırılmış

[1] Örneğin bkz. E. O. Wilson, "Threats to Biodiversity", *Scientific American* 261 (Eylül 1989), s. 108-16; E. O. Wilson, "The Current State of Biological Diversity", *Biodiversity* içinde, der. E. O. Wilson ve Frances Peters (National Academy Press, Washington, D.C., 1988); ve John C. Ryan, "Conserving Biological Diversity", Lester Brown, der., *State of the World* 1992 içinde (Worldwatch Institute, New York, 1992), s. 9-26. Türlerin tükeniş oranlarıyla ilgili kestirimler için Wilson'ın çalışması dışında bkz. Dick Bryany, Daniel Neilsen ve Laura Tangley, *The Last Frontier Forest* (Washington D.C.: World Resources Institute, 1997) ve United Nations Environ-

türler, var olan türlerin sayısının yalnızca küçük bir bölümünü temsil eder. Brezilya ve Peru'daki tropikal ormanlarda yapılmış araştırmalara dayanılarak yapılan kimi kestirimler, türlerin sayısının otuz ya da kırk milyondan çok olduğunu ortaya koymuştur. Biyolog E. O. Wilson, yalnızca omurgasız türlerin sayısının otuz milyon kadar olduğunu tahmin ediyor. Her türde birkaç üye (örneğin California akbabası gibi) bulunabileceği gibi, birkaç milyar üyesi olan türler de (bakteriler gibi) bulunabilir. Her türün üyeleri bir ekolojik yuvada çevreleriyle etkileşim içinde yaşamlarını sürdürürler. Wilson, çok uzmanlaşmış yaşam biçimlerinden söz etmektedir:

> Bu türlü mikro yuvalarda yaşayan türü kendine özgü örneklerden benim çok beğendiklerim, sürülerle dolaşan karıncaların üzerinde yaşayan kurtçuklardır: Bunun bir türü yalnızca asker kasklarının çene kısımlarında bulunur; orada oturur ve ev sahibinin ağzından beslenirler; bir diğer tür de asker kaskının arka dayanağında bulunur, yaşamak için çeşit çeşit tuhaf görünüş ve şekillerde kan emerler.[2]

Her canlı yaşayabilmek için çevresinden beslenir. Bunu yapabilme yeteneği milyarlarca yıl boyunca çevreyle, başkalaşmalarla ve doğal seçmeyle değişikliğe uğramıştır. Bu yetenek her canlının genetik şifresinde saklıdır. Her canlı-

---

mental Program, *Global Biodiversity Assessment* (New York: Cambridge University Press, 1995). Telafi oranlarına ilişkin sözler James Kirchner, University of California, 3 Mart 2000, "New Study Suggests Human Will Not Live Long Enough to See Earth Recover from Mass Extinction" adlı basın bülteninden alınmıştır.

[2] E. O. Wilson, "The Little Things That Run the World", omurgasızlar sergisinin açılışında yapılan konuşma (National Zoological Park, Washington D.C., Mayıs 1987). *The Environmental Ethics and Policy Book*'da yayımlandı. Donald VanDeVeer ve Christine Pierce (Wadsworth, Belmont, Calif., 1994), s. 84.

nın genetik şifresinde milyarlarca bilgi vardır. Bu, milyarlarca yıldan beri gelişmiş olan muazzam bir genetik kitaplığın var olduğu anlamına gelir. Yeryüzünde yaşam olağanüstü derecede değişik ve karmaşıktır. Bu durum bilim adamlarına, felsefecilere ve ozanlara binlerce yıl esin kaynağı olmuştur. Bu, dikkate değer bir olaydır. Ama bu çeşitlilik akıl almaz ölçülerde tehdit altındadır. E. O. Wilson da dahil kimi bilim adamları günde yüzden fazla, yılda yaklaşık elli bin türün yok olduğunu tahmin etmektedirler. Fosil kayıtları yok oluşun yaşamın bir olgusu olduğunu göstermektedir. Ama aynı fosil kayıtları, insanlarla ilgili etmenlerden bağımsız olarak, bilim adamlarının "temel yok olma oranı" adını verdikleri şeyin, bugünkü yok olma oranlarından önemli ölçüde küçük olduğunu göstermektedir. Örneğin, memeliler, temel yok olma oranının yüz katı kadar bir hızla yok olmaktadırlar. Günümüzdeki yağmur ormanları türleri ve tatlısu türleri için bu oranlar daha da yüksektir. Hiç kuşku yok ki yeryüzü altmış beş milyon yıl önce dinozorların yok oluşundan sonra en büyük yok oluş macerasının ortasında bulunmaktadır. Ne yazık ki fark, bu maceranın sorumlusunun büyük ölçüde insanlar olmasındadır. Üstelik, kestirimler, insanların yol açtıkları bu yok oluştan yeryüzündeki yaşamın kendini kurtarabilmesi için on milyon yıldan uzun bir sürenin geçmesi gerektiğini göstermektedir.

Ama acaba bu yaşamın kaybolması neden büyük bir sorun oluşturuyor? Hayvanların gagalarına musallat olan bir kurtçuğun yok olup gitmesi neden önemli olsun ki? Yaşamın değeri nedir? Bu biyolojik çeşitliliği desteklemek için birçok araçsal sav öne sürülebilir. Yaşamın türlülüğünde ve çeşitliliğinde hekimlikle ilgili tarımsal, ekonomik, estetik, eğlenceyle ilgili ve bilimsel bir gizilgüç saklıdır. Gerçekten, yaşayabilmek için başka yaşam biçimlerine bağımlı durumdayız. Ama o yaşam türlerinin canlı olma-

ları onlarla etik ilişkilerimizin olmasını mı gerektirir? Acaba yaşamı merkez olarak alan *canlımerkezli* bir etikten söz edilebilir mi?

6.1. Giriş

Üçüncü, Dördüncü ve Beşinci Bölümlerde alışılagelmiş etik ilkelerin ve kavramların çevre konularına nasıl uygulanabileceğini gördük. Bu bölümden başlayarak daha geniş kapsamlı çevre düşünceleri geliştirmek üzere daha sistemli girişimlerde bulunacağız. Bu yaklaşımlar geleneksel etiğin genişletilmesinin ya da "ahlaki ilgi alanının genişletilmesi" dediğimiz şeyin ardındaki mantığı, etik yaklaşımımızda daha dramatik ve köktenci değişimler lehine sorgulamaktadır. Ahlaki ilgi alanının genişletilmesinden doğan sorunlar üç noktada toplanabilir. Birincisi, Singer ve Regan gibi felsefecilerin çalışmalarına karşın, uygulamalarında kullanılan ilke ve kavramlar dardır. Birçok felsefecinin savunduğu ahlaki ilgiye ehil olma ölçütleri en açık biçimde yetişkin insanlarda bulunur. Bu nedenle, ahlaki ilgi alanının genişletilmesi, yalnızca yetişkin insanlara en çok benzeyen hayvanlar için ahlaki ehliyet tanır. Bunun bir sonucu olarak, bu tür genişletmeler temelde hiyerarşik bir nitelik taşır ve eleştirenlere bakılırsa, başka canlı varlıklara ahlaki statü tanınması sorununu yaratır. Örneğin, hem Singer hem de Regan yalnızca yüksek düzeydeki hayvanlara ahlaki ilgi ehliyeti tanıyorlar. Öteki canlılar ahlaki ilgi alanının dışında kalmaktadırlar. Böyle bir ihmal birçok çevreci tarafından bir hata olarak değerlendirilmektedir.

İkinci olarak, bu genişletme girişimleri tam anlamıyla bireycidir. Birey olarak hayvanların ahlaki ehliyeti vardır; ama bitkiler, türler, habitat ve ilişkiler kendi başlarına öyle bir ehliyete sahip değildir. Ekoloji bilimi çoğu kez doğadaki birbirine bağımlılığı vurgular. Ekoloji, türler, biyo-

lojik çeşitlilik, ekolojik toplumlar, ekosistem ve biyolojik, kimyasal ve jeolojik çevrimler gibi bütünlükleri vurgular. İlişkiler, topluluklar, sistemler ve süreçler ekoloji biliminde önemli bir yer tutar. Ne yazık ki alışılagelmiş etik kuramların bu türlü konulara ilgisi çok azdır. Gerçekten yalnız Regan'ın bu alışılagelmiş etik görüşlerin ne denli kabul edilemez olduğunu göstermek için, etik ilginin topluluklar üzerinde odaklanmasını çevresel faşizm diyerek reddettiğini anımsamamız yeter. Kimi çevrecilere göre bu, felsefe kuramının elde edilmesindeki bir yaklaşımın ve bilimin verilerini görmezden gelmenin mükemmel bir örneğidir.

Son olarak, genişletme girişimleri ne geniş kapsamlı bir çevre etiğidir ne de öyle olmaları istenmiştir. Felsefeciler ortaya çıkan ve algıladıkları biçimiyle tutarlı ve geniş kapsamlı bir çevre etiği kuramı oluşturmaya girişmeksizin etiği özel konulara uygulamışlardır. Bu odaklanmanın iki kötü sonucu olmuştur. Biri, etiğin, örneğin hayvan haklarını da kapsayacak biçimde genişletilmesinin, küresel ısınma ya da kirlenme gibi başka birçok çevre sorununun çözümü için bir kılavuz rolü oynamasıdır. İkincisi de genişlemenin kritik ve olumsuz olmasıdır. Genişleme çeşitli politikalarda ve eylemlerde neyin yanlış olduğunu bize çoğu kez bildirir, ama almaşık "iyi yaşamın" ne olması gerektiği konusunda ender olarak bize bir şeyler verebilir.

Bundan sonraki bölümlerde, daha sistemli bir çevre etiği geliştirme girişimlerini gözden geçireceğiz. Çevre üzerinde en son yapılan felsefi çalışmalardan çoğu alışılagelmiş etik kuramdan farklıdır ve insan-doğa ilişkisinin yeniden gözden geçirilmesine yöneliktir. Gerçekten, yeni ortaya çıkan bu düşünce okullarını etik olmaktan çok çevre felsefesi olarak adlandırmak daha uygundur. Felsefeciler, insanların doğal çevrelerindeki yerinin geniş bir açık-

lamasını ararken, salt etikten daha geniş konuları ele almak zorundadırlar. Metafizik (doğa ve doğal sistemlerin ontolojik statüleri, ilişkiler, türler vs.), epistemoloji (betimleyici ve normatif savlar arasındaki mantıksal bağlılık), estetik (güzel ve özsel değer) ve siyaset felsefesi (sivil itaatsizlik ve çevre adaleti) konuları, etiği bu bağlamda düşünmeye başladığımızda önemli konular olmaktadır.

O halde, çevre sorunlarına eskiden oluşmuş etik kuram açısından bakan felsefecilerin rolünü bir yana bırakalım. Bunun yerine, tutarlı ve geniş kapsamlı bir çevre felsefesi oluşturmaya, geliştirmeye ve savunmaya çalışan bir çevrecinin (ya da daha basit olarak ilgili bir yurttaşın) görüşünü kabul edelim.

Böyle bir işin ne demek olduğunu anlamak üzere Birinci Bölüm'ün girişindeki açılış paragrafına bakmalıyız. Onu burada yinelemek yararlı olacaktır:

> 21. yüzyılın başlangıcında, insanların yeryüzünün tarihinde daha önce rastlanmamış olan çevre sorunlarıyla karşılaşmakta olduklarını söylemek yanlış olmaz. Yeryüzündeki yaşam, daha çok insan etkinliklerinin bir sonucu olarak altmış beş milyon yıl önceki dinozorlar çağından bu yana en büyük kitlesel yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bulunuyor. Kimi kestirimlere göre, her gün yüzden çok tür tükenmektedir ve bu rakam önümüzdeki birkaç on yıl içinde iki ya da üç katına çıkacaktır. Bu gezegen üzerinde yaşamın sürekliliğini sağlayan hava, su ve toprak gibi doğal kaynaklar alarm verici boyutlarda kirlenmekte ya da tükenmektedir. İnsan nüfusu büyük bir hızla artmaktadır. 2000 yılında 6 milyar olan dünya nüfusu, 2010 yılında bir milyar daha artmış olacaktır. Doğal kaynakların sürekli olarak bozulup tükenme tehlikesi bu hızlı nüfus artışıyla çoğalmaktadır. Gelecek kuşakları tehdit edecek olan zehirli atıklar tüm dünyada artmaktadır. Yeryüzünün vahşi doğal alanları, or-

manları, sulak alanları, dağları ve çayırları imara açılmakta, taş yığınlarına dönüştürülmekte, kurutulmakta, yakılmakta ve tükenmeleriyle sonuçlanacak biçimde tahrip edilmektedir. Ozon tabakasının tahribi ve sera etkisinin sonucu olarak, insan etkinlikleri gezegenin havasını ve iklimini tehdit etmektedir.

Hiçbir ussal insan bu gelişmeler karşısında belli bir ilgi ve üzüntüyle düşünmeden edemez. Ama bir çevre felsefesinin amaçlarını anlayabilmek için bu günahlar karşısında tepki göstermenin ötesine geçmek zorundayız. Bu ilginin kaynağını incelemek zorundayız. Bu olaylar neden bizi tedirgin ediyor? Bunlar nedeniyle acaba tedirgin *olmalı mıyız?*

Bu soruların tek yanıtı olmadığı görülüyor. Kimi durumlarda, aklımız insanlar için açık bir tehlike oluşturan ve bilinen etik tedirginlikleri yaratan çevre tahribatına takılır. Kimi durumlarda, çevreyi ele alış yöntemimiz ruhsal, estetik ve kültürel değerlere zarar verir. Kimi durumlarda da bizzat doğal nesnelerin kendilerine doğrudan doğruya ahlaki zarar veriyoruz. Çevre felsefecilerinin çoğunun amacı bu çeşitli ilgi alanları için geçerli olabilecek tek bir sistemli ilke ya da kuram geliştirmektir. Böyle bir amaca ulaşmak, yalnızca etik alanında değil, fakat aynı zamanda metafizik, epistemolojik, estetik ve siyaset felsefesi alanlarında da çalışmalar yapmayı gerektirir. Kimi başka felsefeciler de böyle bir sistemli kuramın oluşturulamayacağını öne sürmekte ve *"ahlaki çoğulculuk"* denilen bir tutumu önermektedirler.[3]

[3] Bkz. Christopher Stone, *Earth and Other Ethics: The Case for Moral Pluralism* (Harper and Row, New York, 1987). Ahlaki çoğulculuk 12. Bölüm'de tartışılmaktadır.

6.2. Araçsal Değer ve İçsel Değer

Bu noktada meydana gelmekte olan felsefi değişikliği anlamanın bir yolu, ahlak sorunları ile daha genel değer sorunlarını karşılaştırmaktır. Dar olarak alındığında ahlaklılık, daima insanın gönenciyle, onun temeli olarak insanlar arasındaki ilişkiler biçiminde anlaşılmıştır. Ahlaklılık, insanların haklarını ve sorumluluklarını, gönencini, insanlar için iyi yaşamı anlamaya çalışmaktır. Bu nedenle, felsefecilerin çevre sorunlarına ahlaki ehliyet tanıması güçlük yaratmaktadır. Çevre sorunları, geleneksel ahlak alanının sınırlarına kolayca sığmamaktadır.

Ama daha geniş anlamda anlaşıldığında felsefi etik, iyi yaşam hakkında ve insanın gelişimi hakkında daha genel sorular sormaktadır. Bu sorular daha geniş *değer* konularını kapsamaktadır. Bu yönden bakıldığında, çevre konuları haklı bir biçimde ahlaki konular sayılırlar. Çünkü nasıl yaşamamız gerektiği konusunda normlar oluşturan çok sayıda değer konusunu içermektedirler. Bütün değer sorunları elbette ahlaki değer (dar anlamında) içermiyor; biz aynı zamanda estetik, ruhsal, bilimsel ve kültürel değerleri de saygıya değer ve saygı gerektiren şeyler olarak görüyoruz.[4]

O halde, doğanın dikkate alınması ve değerin kapsamı, geniş kapsamlı bir çevre felsefesinin temelinde vardır. Değerlerin tam olarak gözden geçirilmesi, hangi nesnelerin ahlaki önemi olduğunu ya da hangi nesnelerin dikkate alınmaya değer bulunduğunu tanımlamaya yardım ederek ahlaki ilgi alanını belirler. Söylediğimiz gibi etik nasıl yaşamamız, nasıl davranmamız, nasıl bir insan olmamız gerektiği sorularıyla ilgilidir. Bütün bu "gerekir"lerin tam

[4] Kapsamlı bir çevre etiğini destekleyen değerlere ilişkin belki de en iyi felsefi değerlendirme Holmes Rolston'un yazılarında bulunabilir. Özellikle bkz. *Environmental Ethics* (Temple University Press, Philadelphia, 1988).

kapsamının belirlenmesi değeri ve liyakati olan her şeye içerik kazandırır.

Örneğin yağmur ormanlarının tahrip edilmesiyle birlikte sayısız böcek türlerinin soyunun tükenmesi olayını düşünelim. Pek çok kimse, çeşitli yaşam biçimlerinin kayıtsızca tahrip edilmesini yakışıksız bulmaktadır. Ama acaba milyonlarca böceğin soyunun tükenmesine yol açmanın yanlışlığı nerededir? Böcekler acı duymazlar, bilinçli ve yaşam öznesi değildirler. Açıkça ahlaki varlıklar değildirler. Yanlış gibi görünen bu değerin kaybolması, belli insan eylemleri sonucunda hesapsızca tahrip edilmesidir. Çoğu kez bu değerler hırs yüzünden ya da salt bilgisizlik nedeniyle yok edilir. Benzer bir açıklama da hem yağmur ormanlarının tahribi hem de el değmemiş doğal alanların, ağaçların, göllerin, balıkların ve bitkilerin tahribi için de yapılabilir. Neden böceklere önem verelim? Bir vahşi doğal alanı neden korumalıyız? Bitkilere neden ilgi gösterelim? İkinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, çeşitli etik yaklaşımlar bu sorulara dinbilimsel başlangıç noktalarından yola çıkarak yanıt verme yolları arar; ama acaba bu sorular felsefi açıdan nasıl yanıtlanmalı? Bir hayvan gönenci etiğinden daha bütüncül bir çevre felsefesine geçiş, belki de en iyi biçimde dar bir ahlaklılık ve ahlaki değer anlayışından değerin doğrudan doğruya kendisiyle ilgili bir anlayışa geçiş olarak anlaşılabilir.

Felsefeciler bu ahlaki değeri çoğu kez çıkar yönünden ele aldılar. Önceki iki bölümde gözden geçirdiğimiz felsefeciler arasında Joel Feinberg, Christopher Stone, Peter Singer, Tom Regan ve Kenneth Goodpaster nelerin ahlaki ilgiye değer olduğunu gösterebilmek için çıkar kavramını kullanmaktadırlar. Bir nesnenin çıkarları olduğunu söylemek, "kendisi için" (Feinberg), "kendi başına bir değer" olan (Stone), "kendi gönencine" (Bentham ve Singer), "içsel değere" (Regan) ya da kendi "iyiliğine" (Goodpaster)

sahip bulunması gerektiğini söylemek demektir. Bütün bunlar, bu nesnelerin onlara insanların verdiğinden daha farklı, bağımsız bir değere sahip olduklarını anlatır. Bu demektir ki kendi başına ve kendisi için bir değere sahip olan bir nesneye sanki bizimle olan ilişkisi nedeniyle değerliymiş gibi davranırsak yanlış bir iş yapmış oluruz. Bu ayrım, tipik olarak araçsal ve içsel değer ayrımında anlatımını bulmaktadır. *Araçsal değer* yararlılığın bir işlevidir. Araçsal değeri olan bir nesne, o değere, başka bir değere ulaşmakta kullanıldığı için sahiptir. Bir kalem, onunla yazabildiğim için değerlidir. Bir dolar, onu bir şeyler satın almakta kullanabildiğim için değerlidir. Bir nesnenin araçsal değeri o nesnenin kendisinde değil, kullanım biçimindedir. Böyle bir nesne artık kullanılmıyorsa ya da daha etkili ve yaygın bir kullanım biçimi eski kullanımının yerini almışsa, o nesne değerini kaybetmiş demektir. Göz ardı edilebilir ya da tümüyle gözden çıkarılabilir.

Doğal nesnelerden "kaynak" olarak söz etmek, bunların araçsal değerleri yönünden görülmeleri demektir. Örneğin, Gifford Pinchot'nun koruma akımı, ormanların ve el sürülmemiş doğal alanların araçsal değerini vurgulamıştır. Vahşi doğal alanları koruyorsak bu, insanların kullandığı pek çok kaynağın yaşam ortamı olması nedeniyledir. Pinchot ve öteki ilerici düşünürler, ulusal doğal kaynakların değerinin çoğu kez adil olmayan bir biçimde dağıldığını ve israf edildiğini, yani uygun olmayan bir biçimde kullanıldığını öne sürmüşlerdir. Pek çok başka çevre sorununun kaynağı, çevrenin araçsal değeridir. Temiz hava ve su, bunların olmaması durumunda insan sağlığının ve iyiliğinin bundan zarar görmesi nedeniyle değerlidir. Bitki ve hayvan türlerinin korunması pek çok kimse için değerliyse bu, tıp ve tarım alanında yaygın kullanım alanları olduğu içindir. Gerçekte, her türlü yararcı ve ekonomik öneri, doğanın araçsal değerine dayandırılmaktadır. Din

etiğindeki vekilharçlık yaklaşımının güçlü bir araçsal yatkınlığı vardır.

Çevrenin araçsal değerine başvurulması etkili bir siyasal strateji olabilir. Kamuoyu çoğu kez yitirilen fırsatlar, savurganca kullanılan kaynaklar ve benzerleri konusundaki iddialar karşısında duyarlıdır. Bununla birlikte, salt çevrenin araçsal değerine dayandırılmış olan bir çevre etiği istikrarlı olamaz. İnsanların çıkarlarının ve gereksinmelerinin değişmesiyle birlikte, insanların çevreyi kullanım biçimleri de değişir. Colorado Nehri'nin Güney California'nın su ve hidroelektrik enerji kaynağı olarak araçsal değeri, onun hoş bir doğal alan ya da eğlenme alanı olarak araçsal değerinin çok üstündedir. Doğanın yalnızca araçsal değerinin vurgulanması, çevrenin insanların çıkarları ve gereksinmeleri tarafından tutsak alındığını gösterir ve yarışan insan gereksinmeleri arasında bir denge sağlamak zorunluluğunu anımsatır.

Öte yandan, bir nesne kendi içinde değerli olduğu zaman ve salt kullanım biçimine göre değerlendirilmediği zaman *içsel değere* sahiptir.[5] Böyle şeylerin değeri kendile-

---

[5] Araçsal, içsel ve özsel değerin anlamı ve meşruluğu üzerindeki felsefi tartışma sürüyor. Araçsal değerin anlaşılmasında göreli olarak fazla sorun yok. Burada, biz Susan Armstrong ve Richard Botzler'in önerisini benimsiyoruz. Buna göre, içsel (intrinsic) ve özsel (inherent) değer konusunda "artan bir oydaşma" ortaya çıkıyor. İçsel değer, değerlendirmeyi yapanın varlığından bağımsızdır. Bir nesne, hem *kendi içinde* hem de *kendisi için* bir değere sahipse içsel değeri var demektir. Öte yandan, özsel değer, nesneye bir değer biçen kimsenin varlığını gerekli kılmaktadır. Yani kendi başına bir değeri olduğu halde, (değeri yararından ileri gelmiyor) kendi içinde bir değeri yoktur. (Eğer ona değer biçecek bir kimse yoksa, değeri de olmayacaktır.) Örneğin, çocukların içsel bir değeri vardır (çünkü kendi içlerinde ve kendileri için değerlidirler). Oysa, bir aile yadigârının özsel değeri vardır (kendisi için değerlidir, yoksa ekonomik değerinden dolayı değil); ama ona değer verecek olan bir aile ortada yoksa, onun da değeri olmayacaktır. Eğer bu sınıflandırmayı anlamlı buluyorsak, o zaman en önemli sorun, doğal nesnelerin ve insan dışındaki canlı varlıkların içsel mi yoksa özsel mi değerleri olduğunu bilmektir. Artan oydaşma savı için bkz. Susan Armstrong ve Richard

ri için içseldir. Bu anlamda, bu değer verilmiş bir değerden çok bulunan, tanınan bir değerdir. Değer verdiğimiz şeylerin hepsini araçsal olarak değerlendiremeyiz. Kimi şeyleri onlarda bir ahlaki, ruhsal, simgesel, estetik ya da kültürel bir önem gördüğümüz için değerli sayarız. Onları kendileri için, ne anlama geldikleri için, neyi temsil ettikleri için, ne oldukları için değerlendiririz, yoksa nasıl kullanıldıkları için değil.

Bu ayrımı kimi örneklerle daha iyi açıklayabiliriz. Arkadaşlık kavramını ele alalım. Eğer bir arkadaşınıza, yararlı olduğu için değer veriyorsanız arkadaşlığı yanlış anlıyorsunuz (ve çok iyi bir arkadaş olamazsınız) demektir. Tarihsel anıtları ya da kültürel ve estetik nesneleri de düşünün. Özgürlük Çanı, Taç Mahal ve Michelangelo'nun *David*'i, sağladıkları yararların çok ötesinde bir değere sahiptirler.

Açıktır ki pek çok çevre sorunu doğada tanıdığımız içsel değere dayanmaktadır. Genel görüşe göre, yaşamın kendisi aldığı biçim ne olursa olsun içsel bir değere sahiptir. El değmemiş doğal alanları, güzel manzaraları ve ulusal parkları, Özgürlük Çanı gibi değerleri pek çok kişi, ulusal mirasımızın ve tarihimizin bir parçası oldukları için değerli sayar. (Bu, esas olarak Üçüncü Bölüm'de tartıştığımız Mark Sagoff'un öne sürdüğü savdır.) Boz ayıların büyük bir araçsal değeri yoktur, fakat pek çok kimse için ayıların hâlâ Yellowstone Ulusal Parkı'nda yaşıyor olduğunu bilmek önemlidir. Kel kartalların simgesel değeri, sahip olabileceği herhangi bir araçsal değerin üstündedir.

Botzler, *Environmental Ethics: Divergence and Convergence* (McGraw-Hill, New York, 1993), s. 53. Özsel değerin savunması için bkz. Holmes Rolston, *Environmental Ethics* (Temple University Press, Philadelphia, 1988). Özsel değerin, "noksan anlam"da içsel değer olarak savunusu için bkz. J. Baird Callicott, "The Intrinsic Value of Nonhuman Species", *The Preservation of Species* içinde, der. Bryan Norton (Princeton University Press, Princeton, N.J., 1986), bölüm 6.

Azgelişmiş ve keşfedilmemiş vahşi doğal alanlar, bu alanları hiçbir zaman ziyaret etmesi, öğrenmesi ya da kullanması söz konusu olmayan kimselerce bile çok değerli sayılmaktadır. John Muir'in Gifford Pinchot ile anlaşmazlığı, el değmemiş doğanın içsel bir değeri olduğunu düşünen bir kimse (Muir) ile öyle düşünmeyen bir kimsenin (Pinchot) anlaşmazlığıdır. Muir, sequoia (California çam ağacı, dünyanın en yüksek ağacı) korularından katedral olarak söz ederken bunların ekonomik yararının çok üstünde, ruhsal ve dinsel bir değere de sahip olduklarını varsayıyor.

İnsan eylemleri sonucunda çevrenin bozulduğunu söylerken içsel değerin yitirildiğini ya da ona saygı duyulmadığını anlatmak istiyoruz. Büyük Kanyon'un kimi bölümlerinin daha yukarılardaki hidroelektrik santrallerinden serbest bırakılan sular yüzünden bozulmakta olduğunu söylediğimiz zaman, asit yağmurları Yunanistan'da ve Roma'da eski mimarlık yapıtlarını kemirdiği zaman, kıyıların yerini gazinolar ve tahta kaldırımlar aldığı zaman, insanların eylemleri doğada bulduğumuz içsel değerin bir parçasını tahrip etmektedir.

Çevre etiği alanında çalışan birçok felsefeci için en önemli sorun, araçsal değerlere dayalı savlara karşı bir içsel değer geliştirebilmektir. Beşinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, John Passmore, çağdaş kültüre egemen olan maddeciliği ve hırsı dengelemek için duyarlılık üzerine vurgu yapmaktadır. Egemen ekonomik modeli eleştirdikten sonra (çünkü bu model her türlü değeri araçsal olarak görmektedir), Mark Sagoff, felsefecileri, çevre konusundaki taahhütlerin ardındaki kültürel, estetik, tarihsel ve etik değerleri yaymaya davet etmektedir. Sagoff bu değerlerin, insanlar olarak *ne istediğimizi* değil, fakat *ne olduğumuzu* belirlediklerini bize söylüyor.

O halde, daha sistemli bir çevre felsefesinin gelişmesi, çoğu zaman ahlaki ehliyet ya da ahlaki hak ve sorumlu-

luklar üzerinde dar anlamda bir vurgudan yola çıkılarak daha genel bir değer tartışmasına, özellikle içsel değere doğru bir geçiş yönündedir. Ne yazık ki içsel değere başvurulmasına karşı çoğu kez kuşkuyla bakılır. İçsel değeri anlatabilmek için gerekli dilden yoksun olduğumuz anlaşılıyor. Birçok kimse böyle bir değerin öznel ve kişisel görüş konusu olduğunu düşünmektedir: "Güzellik bakanın gözündedir." O halde, ölçülebilir bir araçsal değer (kâr gibi) parayla ölçülemeyen ve elle tutulamaz, kavranamaz bir değerle (vahşi bir doğal alanın güzelliği gibi) çatışırsa, araçsal değer çoğu kez ağır basar. Bu bölümde bundan sonra bizzat yaşamın kendisinin içsel bir değeri olduğu ve dolayısıyla, ahlaki ilgiye değer olduğu yolundaki görüşleri gözden geçireceğiz.

6.3. Canlımerkezli Etik ve Yaşama Saygı

Canlımerkezli etik tüm yaşamın içsel bir değere sahip olduğunu varsayan kuramın adıdır (*Biocentric,* merkezinde yaşam olan demektir). O halde, her ne kadar Tom Regan gibi birisi kimi hayvanlara içsel bir değer atfetmekteyse de görüşü canlımerkezli değildir. Çünkü bütün canlıları kapsamına almamaktadır. Kenneth Goodpaster'ın ahlaki ehliyet konusu olarak yaşam üzerine yaptığı vurgu canlımerkezli bir vurgudur.

Canlımerkezli etiğin ilk örneklerinden biri Albert Schweitzer'in "yaşama saygı" ilkesidir. Schweitzer (1875-1965) din, müzik, etik, tarih ve felsefe üzerine geniş ölçüde yayın yapmıştır. Aynı zamanda yaşamının büyük bir bölümünü de Afrika'nın uzak ve ücra köşelerindeki topluluklara sağlık hizmeti götürmekle geçirmiştir. Onun "yaşama saygı" teriminde saklı olan etiği, çağdaş canlımerkezli etiğin son derece ilginç bir öncüsüdür.

Schweitzer tüm yaşamını başkalarına ilgiye ve bakıma adamış aktif bir kişiydi. Aynı zamanda çok verimli bir ya-

zardı. Yayınlarında çağdaş toplumun etik hastalıklarına parmak basmış ve çözümlerini de göstermiştir. Yaşama saygı, uyuşmazlıklarla dolu bir dünya için umut vaat ettiğini düşündüğü bir tavırdı. Schweitzer'in tanı ve tedavi yöntemleri kısaca incelenmeye değer.[6]

Çağdaş sanayi toplumu, yaşamın iyiliğini doğanın iyiliğiyle birleştiren bir dünya görüşünden uzaklaşmıştır. Bu inanç -ki Schweitzer ona "dünya ve yaşam olumluluğu" adını veriyor- etikteki doğa hakkı geleneğinin uzantısıdır. Bilim ve teknolojinin ilerlemesi ve bunlara eşlik eden sanayileşmiş toplum, doğayı ilgisiz, değerlerden bağımsız ve mekanik bir güç olarak dikkate alarak etik ile doğayı birbirinden ayırmıştır. Çağdaş bilim, doğayı çoğu kez fizik ve mekanik yasaların yönettiği bir aygıt olarak görür. Doğaya özgü bir içsel değeri olan iyilikten (ya da kötülükten) söz edilemez. Böyle bir akıntının önünde insan etiği temelsiz bırakılmış olur. Etik değer kişisel bir fikir ya da düşünce olmanın ötesine geçmiyor. Savaşları, kişiliksiz bürokrasileri ve anlamsız çalışmalarıyla, çağdaş kültürel yozlaşmasıyla sanayi toplumu bu değişimin sonucudur.

Schweitzer'in etik düşüncesi, doğa ile etik arasındaki bağı yeniden kurmayı amaçlamıştır. Bununla birlikte ömrünü, Afrika'nın en uzak köşelerinde dolaşarak geçiren Schweitzer, doğadan yumuşak ve nazik diye söz ederken kendisini aldatmıyordu. Sadece doğanın yıkıcı ve keyfi gücünden haberdar değildi. Doğada, insan etiği için bir temel oluşturacak bir iyiliğin, içsel değerin bulunduğuna da inanmıştı. Bu sorunun çözümü için Schweitzer'in bulduğu fikir, onun "yaşama saygı" kavramında saklıdır.

---

[6] Schweitzer'in etik görüşlerinin en eksiksiz anlatımı kendisinin *Civilization and Ethics* (Londra: A. & C. Black, 1946). *Out of My Life and Thought* adlı özyaşamöyküsü de (A. & B. Lemke'nin çevirisi, Holt, New York, 1990) oldukça yararlıdır. James Brabazon'un *Albert Schweitzer: A Biography* (Putnam, New York, 1975) adlı kitabı da iyi bir ikinci kaynaktır.

Schweitzer, bu düşüncenin aklına geldiği anı neredeyse efsanevi terimlerle betimliyor. Afrika'da bir nehir boyunda mavnayla gezinirken, "Gün batımında bir suaygın sürüsünün arasında yolumuza devam etmekte olduğumuz bir anda, aklıma o zamana kadar düşünmediğim, öngörmüş olmadığım 'yaşama saygı' kavramı geldi."[7]

Yaşama saygı ne anlama geliyor acaba? Schweitzer'in bu kavramı anlatmak için kullandığı sözcükler Almanca, *ehrfurcht vor dem leben*'dir. *Ehrfurcht* korkuyu ve şaşkınlığı anlatan bir kavramdır. Her ne kadar *saygı (reverence)* belki de *ehrfurcht* sözcüğünde bulunmayan bir dinsel içerik taşıyorsa da Schweitzer'in kafasında bunun gibi bir şey olduğu açıktır. *Ehrfurcht*'un kökenbilimsel temelleri onur ile korkunun karışık bir biçimini içermektedir. Yüksek dağların tepesinden görülen görkemli manzaralardan ya da şiddetli fırtınalardan esinlenen bir tavırdan söz etmek yanıltıcı olmayacaktır.

Schweitzer insan bilincinin en temel olgusunun, herkesin yaşama istencine sahip bir yaşamın ortasında, yaşama istencine sahip olması olduğunu söyler.[8] Etik, biz şu gerçeği tam anlamıyla anladığımız zaman başlar:

> Düşünen bir varlık olan insan, herkesin yaşama arzusuna, kendi yaşama arzusuna gösterdiği saygıyı gösterme konusunda bir zorunlulukla karşı karşıyadır. Başkalarının yaşamını kendi yaşamında dener. Şunların iyi olduğunu kabul eder: Yaşamı korumak, yaşamı geliştirmek, onu gelişme gücü olan en yüksek yaşam değerine yükseltmek. Şunların ise kötü olduğunu kabul eder: Yaşamı tahrip etmek, yaşamı zarara uğratmak, gelişme gücü olan yaşamı baskı altında tutmak. Ahlakın mutlak ve temel ilkesi budur.[9]

---

[7] Schweitzer, *Out of My Life and Thought*, s. 130.
[8] *Agy*, s. 130.
[9] *Agy*, s. 131.

Bizim kullandığımız terimlerle, Schweitzer tüm canlıların bir içsel değeri olduğunu ve bu duygunun bizim sevgi ve saygımıza yaraşır bir değer olduğunu öne sürüyor. Yaşam, evrenin yansız ve değerlerden arınmış bir görünümü değildir. Yaşamın kendisi iyidir. Yaşam esin sağlar ve saygı uyandırır.

Ne yazık ki yaşam etiğine saygılı olmayı karikatürize etmek kolaydır. Acaba Schweitzer, bir virüsün ya da bakterinin yaşamının insan yaşamı kadar değerli olduğunu mu söylüyor? Bir karıncanın yaşamını, insan yaşamını olduğu kadar saygıyla korumamızı mı öneriyor? Değil ise, insan yaşamı ile örneğin HIV virüsünün yaşamı arasındaki uyumsuzluğu çözebilecek bir formül öneriyor mu?

Schweitzer, pek çok kimsenin açıkça cazip bulduğu bir biçimde yaşamıştır. Sivrisineklerin bile öldürülmesini önlemek için çok uzaklara gidebilirdi. Onları öldürmektense odanın dışına taşıyabilirdi. Hastalık taşıyan sivrisineklerle mücadele ederken bile öldürmeye pek istekli değildi. Örneğin DDT kullanımına karşıydı. Çünkü DDT'nin, hiçbir ayrım yapmaksızın canlıları öldürmesi onda bu maddeye karşı güvensizlik yaratıyordu. Bununla birlikte Schweitzer, özellikle başka canlılara duyulan saygıdan dolayı, kimi zaman canlıları öldürme zorunluluğunun ortaya çıkabileceği konusunda bilinçsiz değildi. Yaşamı sürdürmek için, başka yaşamlar besin olarak feda edilebilirdi. Schweitzer, bir hayvanın acı duymasını önlemek amacıyla yaşamına son verilmesinden yanaydı.[10]

Fakat bu demek değildir ki Schweitzer, önceliklerin belirlenmesinde anlaşmazlıklar çıktığı durumlarda uygulanacak bir kural ya da formül savunmuştur. Böyle bir hiyerarşi, bir kuralın ya da ölçütün, saygının kendisinden

[10] Brabazon, *Albert Schweitzer*, s. 257; burada Schweitzer'in pelikanının yaralarının tedavi edilemez olması nedeniyle hayvanı öldürmekten yana olduğu belirtiliyor. Bu paragraftaki öteki anekdotlar da Brabazon'dan alınmıştır.

daha önemli olduğu izlenimini yaratarak yaşama saygı ilkesini temelden sarsar. Aynı zamanda, bir canlıyı öldürmek zorunda kaldığımızda, çoğu kez karşılaştığımız ciddi ikilem de ağırlığını azaltır. Uyuşmazlığı açıkça çözen bir ilke ya da kural herhangi bir etik uyuşmazlığın ancak görünüşte var olduğu, gerçekte ise bulunmadığı izlenimini doğurur.

Schweitzer yaşama saygıyı salt özel durumlarda uygulanabilecek bir kural olarak görmemiştir. Yaşama saygı ne yapmamız gerektiğini gösteren bir kural olmaktan çok, kim olduğumuzu belirleyen bir tavırdır. Bir eylem kuralı olmaktan çok, bir karakter çizgisi ya da ahlaki erdemdir. Ahlaki yönden iyi bir insan her canlının içsel değerine saygılı kişidir.

Pekiyi, eğer iyi bir insan bir canlıyı öldürme tercihinde bulunursa bu durumda ne olacaktır? Bir virüsü öldüren doktorun durumu nedir? Ya domuzu kesen kasap? Bir ağacı kesen çiftçi? Schweitzer, bu kararların sorumluluğundan kaçabileceğimizi kabul etmiyor. Bu işler yapılmalı, ama sorumlu ve bilinçli biçimde yapılmalıdır. Yaşama saygı, bu kararların tüm sorumluluğu konusunda duyarlı olmamızı gerektiren bir karakter çizgisidir. Bu kararların tüm sorumluluğunun bilincinde olmamızı gerektiren bir tavırdır. Bizi gelişigüzel, umursamaz bir biçimde ve vicdan azabı duymaksızın bir canlının yaşamına son vermekten alıkoyar. Bunu yaparken gerçek ve ahlaki bir yaşam sürmemize yardımcı olur.

Schweitzer'in etik görüşleri zengin bir dokuya sahiptir ve Afrika'nın el değmemiş doğal alanlarında yıllarca süren deneyimlerine dayanmaktadır. Bununla birlikte, bu görüşler, ne halk ne de felsefeciler arasında geniş bir popülerlik kazanabilmiştir. Belki böyle bir bakış açısını açıkça romantik ya da naif olarak görmek, gereğinden çok yaygın ve gereğinden çok güçlüdür. Aynı zamanda

Schweitzer, konumunu felsefecilerin aradığı bir biçimde savunmayı da hiçbir zaman geliştirmemiştir. Bununla birlikte, en yeni canlımerkezli kuramlar daha inandırıcı olabilir.

6.4. Etik ve Karakter

Yeni canlımerkezli kuramlara geçmeden önce, bir an için bu tartışmanın ardındaki felsefe üzerinde duralım. Bu bölümün başında yeni çevre felsefelerinin geleneksel kuramlardan farklı olduklarını söylemiştik. Daha sonraki sayfalarda da bunun ne anlama geldiğini gördük. Şimdi, bu sözleri geliştirmek yararlı olacaktır.

İkinci Bölüm'de de tartıştığımız gibi, yararcılık, deontoloji ve doğa yasası gibi geleneksel etik kuramları savunanlardan birçoğu için etikte temel soru, "ne yapmalıyım" sorusudur. Etiğin amacı, davranışımıza kılavuzluk edecek olan ilke ve kuralları oluşturmak ve savunmaktır. O halde, felsefecinin işi de neden bütün insanların bu ilke ve kurallara uygun olarak hareket etmeleri gerektiğini göstererek onları haklı çıkarmaktır. Bu yaklaşımı benimsemiş olan felsefecilerin çoğuna göre bu iş, sonul olarak kurallara uymanın bir kişinin ussal bireysel çıkarına olduğunu göstermeyi gerektirir.[11]

Bu etik yaklaşım dikkate alınırsa, pek çok kimsenin neden Schweitzer'in yaşama saygı görüşlerini kabul etme güçlüğü çekeceğini anlayabiliriz. Eğer Schweitzer'in görüşlerini hareketlerimize yön verecek bir kılavuz olarak dikkate alacak olursak, yaşama saygı bizi az önce sözünü ettiğimiz sezgisel olmayan tavırları almaya zorlar. Ama be-

---

[11] Bkz. Kenneth Goodpaster, "From Egoism to Environmentalism", *Ethics and Problems of the Twenty-First Century* içinde, der. Kenneth Goodpaster ve Kenneth Sayre (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1979), s. 21-35.

lirttiğimiz gibi, Schweitzer yaşama saygıyı bir etik *kural* olarak sunmuş değildir. Yaşama saygı dünyaya karşı alabileceğimiz temel bir *tavır*dır. Bu anlamda Schwietzer'in etiği, ne yapmalıyım sorusuna değil, ne türlü bir insan olmalıyım sorusuna odaklanır. Schweitzer'inki salt bir kural etiği olmaktan çok, bir *karakter* etiğidir: Ahlaki yönden iyi olan kişiyi, eylemleriyle değil karakteri, mizacı ve değerleri açısından betimlemeye çalışan bir etik.

Bu değişiklik İkinci Bölüm'de betimlenen erdem etiği yaklaşımına dönüşü temsil etmektedir. Bir *erdem etiği*, kurallar ve ilkelerden çok, karakter ve erdemler üzerinde vurgu yapar. Yararcılık, deontoloji ve doğa hukuku gibi etik sistemleri temel olan *eylemler* üzerinde durur ve eylemlerin doğru ya da yanlış olup olmadığını belirlemekte kullanacağımız kimi kural ve ilkeleri savunmaya çalışır. Erdemlere dayanan etik ahlaki yönden iyi olan insanla ilgili bir felsefi kavram oluşturur ve o iyi insana özgü kimi karakter özellikleri tanımlar ve onları savunur. Aristoteles'inki gibi, erdem temeline dayalı kuramların çoğu erekbilimseldir. Erdemler, kötülüklerden (erdemin tersi) belli bir insani telos'u ya da ereği amaca ulaştırmak konusundaki ilişkileriyle ayrılırlar. Aristoteles için erdem, insanları anlamlı ve başarılı bir insan yaşamı sürdürmelerine olanak veren karakter özelliklerini ve yaradılışı anlatır.

Bu ayrımı hatırda tutarak yeni çevre felsefelerini gözden geçirelim. Bu yeni felsefelerden çoğu salt yararcılığa ve deontolojiye almaşık oluşturacak kurallar ve ilkeler önermekle yetinmiyorlar. Tersine, felsefi yaklaşımımızda bir değişiklik yaparak, davranış kurallarına olan ilgimizi ahlaki karaktere yöneltmemizi sağlamaktadırlar.

Bu değişiklikler, farklı bir çevre görüşüne sahip olmak kadar, kendimiz hakkındaki görüşlerimizi değiştirmenin de en az onun kadar önemli olduğu savını kapsamaktadır. Mark Sagoff'un başlattığı tartışmayı anımsayalım. Sagoff,

doyurucu bir çevre etiğinin yalnızca ne *istediğimizi* belirleyen değerlere değil, aynı zamanda ne *olduğumuzu* gösteren değerlere yönelmek zorunda olduğunu önermiştir. Bu ayrımda yer alan görüş, bir birey olarak kimliğimizi kısmen değerlerin ve tavırların belirlediği düşüncesidir. Bir kişinin karakteri, mizacı, ilişkileri, tavırları, değerleri ve inançları halkın dilinde "kişilik" denilen özellikleri, o kişinin kimliğinden bağımsız olarak ele alınamaz. Karakter, insan benliğinin dilediği zaman içine gireceği, dilediği zaman çıkabileceği bir elbise değildir. Özbenlik, bir kişinin en temel ve sürekli yaradılış özellikleri, tavırları, değerleri ve inançlarıdır. O halde, bir çevre felsefesi doğaya karşı temel tavrımızı değiştirmemizi gerektiriyorsa, aynı zamanda kendimizi değiştirmemizi de istiyor demektir.

Bu anlayış değişikliğinin, bir davranışı etik olarak haklı göstermenin niteliğini nasıl değiştirdiğini not etmeliyiz. Geleneksel etik yaklaşımlardan çoğunda görüldüğü gibi, eğer herhangi bir davranışın haklı gösterilmesi, onun öz-çıkara bağlanmasını gerektiriyorsa, böyle bir haklı çıkarma girişiminin büyük olasılıkla başarısız olacağını düşünebiliriz. Etik tartışmalar çoğu kez öz-çıkarlar ile etik değerler arasında bir uyuşmazlık yaratır. Yaşama saygıyı nasıl "haklı çıkarabileceğimizi" düşünün. Yaşama saygıyla bakmayı içermeyen bir benlik için, onu haklı göstermeye yarayacak tek yol, bu mizaci hazırlığın bencil insanın başka bir çıkarına nasıl yarayacağını göstermektir. Daha önce yaşama saygı duymamış bir kimse olarak, neden şimdi saygı duymalıyım? Bu soruya yanıt vermenin tek yolu, bu tavrı benimsemenin ne ölçüde kendi çıkarınıza olduğunu göstermektir. Ancak bu da Sagoff'un sözleriyle, bu tavırla, kim olduğumuzu belirleyen değerler yerine, ne istediğimizi belirleyen değerler arasında bir bağ kurmaktır. Bu demektir ki yaşama saygı bir araçsal değere indirgenebilmelidir: Saygı tavrını kabul etmeliyiz; çünkü bu, bir biçimde

amacımıza hizmet eder ve isteklerimizi karşılar. Kuşkusuz bu, tam da "yaşama saygı" etiğinin kabul etmediği bir durumdur. Yaşamın *içsel değeri* vardır. Bu, onun salt *araçsal* bir değeri olmasının çok ötesindedir.

Öte yandan, yaşama saygının karakterize ettiği bir kişi için ise haklı gösterme sorunu daha az anlamlıdır. Eğer benim temel özelliklerimden biri yaşama saygı ise, o zaman yaşama neden normal olarak saygı göstermem gerektiği sorunu ortaya çıkmaz.[12] Bu durumda, ahlaki tavırda temelden bir değişiklik gerektiren bir etiğin haklı gösterilmesi, öz-çıkarlara başvurmaktan başka bir şeyi de gerektirir.

6.5. Taylor'un Canlımerkezli Etiği

Paul Taylor'ın 1986 tarihli *Respect for Nature* (Doğaya Saygı) adlı kitabı canlımerkezli etiğin en eksiksiz, geliştirilmiş, felsefi yönden değişik çağdaş savunmalarından biridir. Her ne kadar Schweitzer yaşama saygının ne anlama geldiğini ve bu tavırdan ne gibi sonuçlar doğduğunu açıkladıysa da bu tavrı benimsemenin yeterli bir nedenini hiçbir zaman ortaya koyamadı. Taylor'ın görüşlerinin gücünün bir kısmı, onun, doğaya saygı tavrını benimsemenin neden makul olduğunu dikkatli bir biçimde savunmasındandır. Bu nedenle, canlımerkezli etik örneğimiz olarak onun görüşüne ağırlık vereceğiz.

Canlımerkezli bir kuramcı olarak Taylor, insanlar ile başka canlılar arasında var olan ahlaki ilişkilerin sistemli ve geniş kapsamlı bir öyküsünü sunuyor. Taylor bu ilişkinin, tüm yaşamın içsel değerine dayandığına inanıyor:

---

[12] Kuşkusuz insanlann temel tavırlarını sorguladıkları anlar olur. Bununla birlikte, böyle varoluşçu anlar daha fazla haklı nedenler gösterilemeyeceği görüşünü zayıflatmaz, tersine güçlendirir.

> Savunmakta olduğum çevre etiğinin temel savı, eylemlerin dayandığı haklı karakter çizgilerinin de ahlaki yönden iyi olmalarının, bunların *yaşama saygı* adını verdiğim kavramı anlatmalarına ya da belli bir sonul ahlaki tavrı içermelerine bağlı olmasıdır.[13]

Taylor'ın bu kuramı açıklaması ve savunması birkaç aşamadan geçmektedir. Önce, bütün canlı varlıkların kendi başına bir iyilik oluşturduğu düşünülmektedir. Bunu kısmen, bütün canlıların Taylor'ın sözleriyle, "yaşamın erekbilimsel (amaçsal) özekleri" olmakla açıklayabiliriz. Taylor bu "iyiliğin, canlı varlıkların bir yaşamları olmasından kaynaklanan basit bir olgu olduğuna inanmaktadır. Bir canlıya içsel bir değer tanıyabilmek için kendi başına bir değeri olması zorunludur; ama bu, yeterli değildir.[14] Bir birimin içsel değeri olduğunu söylemek, bu birimin ahlaki ehliyete hakkı ve ahlaki faillerin ona karşı sorumlulukları olduğu biçiminde normatif bir sav öne sürmek demektir. Varlığın kendi başına bir değeri olduğu savından, Taylor'ın "doğaya canlımerkezli bakış" dediği şeyi anladığımız ve kabul ettiğimiz zaman canlının içsel değere sahip olduğu normatif savına geliyoruz. Bu görüşü kabul etmek ve bütün canlıların içsel bir değeri olduğunu tanımak "en yüksek ahlaki tavır"ımız olarak doğaya saygıyı kabul etmek demektir. Bu tavrın kabul edilmesi de doğal çevreye karşı ahlaken sorumlu biçimlerde davranacağımız anlamına gelmektedir.

Önce kendi başına değeri olan şeyleri, kendi başına değeri olmayan şeylerden ayırt etmeliyiz. Taylor bir çocuğun kendi başına bir değeri olduğunu, oysa bir kum yığı-

---

[13] Paul Taylor, *Respect for Nature* (Princeton University Press, Princeton, N.J., 1986), s. 80.

[14] Taylor burada, "özsel meziyet" terimini aşağı yukarı benim "içsel değer" terimini kullandığım anlamda kullanıyor. Özsel bir meziyete sahip olan bir nesnenin bir başka değerlendirme yapan kimseden bağımsız bir değeri vardır. Bu nesne hem kendi içinde hem de kendisi için bir değere sahiptir.

nına iyilik niteliği vermenin anlam taşımadığını söylüyor. Anne ve babaların kararları çocuğun iyiliğini artırmayı amaçlar. Ve bu iyiliğin çoğalmasından çocuk yararlanır, gerçekleştirilemediği zaman da zarar görür. Öte yandan, kumun herhangi bir biçimde yarar ya da zarar görmesi söz konusu olmadığından, kendi iyiliğinden söz etmek de anlamlı olmaz.

Taylor daha sonra *gerçek* ve *görünüşteki* iyilik ya da kendi sözleriyle *nesnel* ve *öznel* değer kavramları arasındaki geleneksel felsefi ayrıma dayanmaktadır. Bir şeyin iyiliği, her zaman onun iyiliği olduğuna inanılan şey değildir. Kendim için (öznel olarak) iyi gibi *görünen* benim için *gerçekte* (nesnel olarak) iyi olmayabilir. Bu ayrım Taylor'ı canlımerkezli etiğine kendi başına nesnel bir iyiliği olan her şeyi sokmaya yöneltmektedir. Görünürdeki ya da öznel iyilikleri dışlayarak, öznel iyilik kavramında var olduğu sanılan salt inançlara, çıkarlara ya da isteklere sahip varlıkları ilgi alanına almakla yetinmiş de değildir.

Acaba hangi varlıkların kendi başlarına nesnel bir iyiliği var? Taylor'ın bu soruya yanıtı, bir yaşamın erekbilimsel merkezi kavramında bulunabilir. Bunu anlamak için Schweitzer'in yaşama saygı etiği ile Aristoteles'in doğa hakkı yaklaşımı arasında kimi koşutluklar kurulabilir. Aynı zamanda, Taylor'ın burada söyledikleri ile Regan'ın hayvan hakları etiğinde kullandığı yaşam öznesi kavramının karşılaştırılması da öğreticidir.

Taylor'dan bir örnekle başlayalım:

> Örneğin, bir kelebekle ilgili olarak onun çıkarlarından ya da tercihlerinden söz etmekte duraksama gösterebiliriz ve büyük olasılıkla, herhangi bir şeyin iyi ya da arzu edilebilir olduğunu düşünme anlamında bir değerlendirme yapılabileceğini hemen reddedebiliriz. Ama bir kez onun yaşama sürecini anlamaya başladığımızda ve sağlıklı bir durumda yaşamını sürdürmek için gereksinme duyduğu

> çevresel koşulları öğrendiğimizde, onun için neyin yararlı, neyin zararlı olabileceğinden söz etmekte güçlük çekmeyiz. Bir zamanlar yaşayan bir canlı olan ve protozoa diye bilinen basit hayvan türlerini dikkate aldığımızda biyoloji konularında bilgili bir kişinin bunlar için neyin yararlı, neyin zararlı olduğundan söz etmesi, türlü çevresel değişmelerin onların lehine ya da aleyhine olacağından bahsetmesi, hangi fizik koşulların bunların yararına ya da zararına olduğunu söylemesi pekâlâ anlamlı olur. Bu organizmalar hakkındaki bilgilerimiz ne kadar artarsa, nelerin bunların çıkarına ya da aleyhine olacağı konusunda daha sağlam değerlendirmeler yapabilecek durumda oluruz.[15]

Bu, en azından felsefe kuramının ayrıntılarında kaybolmadığımız takdirde, çoğumuzun kabul edebileceği bir şeydir. Yaşayan herhangi bir varlığın iyiliğinden söz etmek anlamlıdır. Bu iyilik nesnel bir iyiliktir. Şu anlamda ki, herhangi bir kimsenin inançlarına ya da düşüncelerine dayanmamaktadır. Bu, biyolojinin verilerinin doğruladığı bir savdır. *Bilebileceğimiz* bir şeydir. Bir birimin iyiliğini öğrendiğimiz zaman, o şeyin bir bitki gibi kendisine özgü bilinçli çıkarları söz konusu olmasa bile neyin onun çıkarına olacağını bilebiliriz. O halde, hafta sonu bahçıvanları bile gübrenin domates için, budamanın bir elma ağacı için iyi olduğu, yaprak bitlerinin fasulyeler için, uğur böceklerinin yaprak bitleri için kötü olduğu doğrultusunda anlamlı bir biçimde söz edebilirler.

Bütün canlıların bir iyiliği vardır; çünkü canlılar erekbilimsel yaşam merkezleridir. İkinci Bölüm'deki doğa hakkı tartışmasından anımsayacağımız gibi, Yunancadaki *telos* sözcüğü "amaç", "erek", "hedef" olarak çevrilebilir. Aristoteles, bütün canlıların belli bir ayırt edici amaç *(telos)* doğrultusunda hareket edeceklerine ilişkin biyolojik göz-

[15] Taylor, *Respect for Nature*, s. 66-67.

lemlerinin etkisinde yazmıştır. Aristoteles gibi Taylor da her bir türün, o tür için özgül iyiliği belirleyen ayrı bir doğası olduğunu öne sürmüştür. Aristoteles'ten farklı olarak, doğanın organizmanın özü ya da ruhuyla özdeşleşmiş olması gerekmiyor. Taylor için bu, doğa o türlerin yerine getirdiği işlev ya da ekolojik ortamdır.

Bununla birlikte, yaprak biti ve uğurböceği örneklerinin de gösterdiği gibi, bir tür için iyi olan şey bir başka tür için iyi olmayabilir. Her türün kendine özgü bir amacı vardır, ama bütün türlerin de bir ortak amacı vardır. Genel olarak, bu ortak amaç büyüme, gelişme, türünü sürdürme ve yayılmadır. Yaşamın kendisi belli bir yönde gelişir; şu anlamda ki, o amaca yönelir. Her canlı bu amaçsal eylemin merkezindedir; her canlı yaşamın erekbilimsel merkezidir.

Schweitzer'in bu bağlamdaki tümcesi, "Ben, yaşama istencine sahip yaşamın ortasında yaşamak istencine sahip bir yaşamın kendisiyim"dir. Her şeyin "yaşama istencine sahip olmasının" bilinçli olmak zorunda olduğunu varsaymadıkça, Schweitzer'in düşüncesi bu noktada Taylor'ınkine benzer. Her canlının kendine özgü bir iyiliği vardır; çünkü bir canlı olarak her yaşamın kendi yönü, bir amacı, bir telos'u bulunur. O varlık, bu olgunun ayırdında olsa da olmasa da bu gerçek değişmez. Yaşama istenci büyüme, gelişme, yayılma ve yaşamı sürdürmeyle ilgili biyoloji süreçlerine yansır.

Bu görüş, Tom Regan'ın hayvan hakları savıyla karşılaştırılabilir. Beşinci Bölüm'de gördük ki Regan, yaşam öznesi olan bütün varlıkların onları ahlaki ehliyet sahibi yapan bir içsel değere sahip olduklarını öne sürmektedir. (Regan'ın içsel değer [inherent value] terimi burada içsel meziyet [inherent worth] olarak kullanılmaktadır.) Bir yaşam *öznesi* olmak, salt yaşayan ve salt bilinç sahibi bir varlık olmanın ötesine geçen karmaşık birtakım özel-

likler gerektirmektedir. Böylece, Regan ahlaki ehliyeti salt "bir yaşındaki ve daha büyük bilinçli memeli hayvanlar" için savunmaktadır. Taylor'ın amaçsal (erekbilimsel) yaşam merkezi kavramı, Regan'ın yaşam öznesi kavramından daha kapsamlıdır. Taylor'a göre:

> Yaşamın amaçsal (erekbilimsel) merkezidir demek, iç işleyişi kadar dış etkinliklerinin de amaca yönelik olması, zaman içinde organizmanın varlığını sürdürme doğrultusunda değişmez bir eğiliminin bulunması, türünü yeniden üretmesine ve değişen çevre koşullarına ve olaylarına uyum sağlamasına olanak verecek biyolojik operasyonları başarıyla yerine getirmesini olanaklı kılmasıdır. Organizmanın (hepsi onun iyiliğini gerçekleştirmeye yönelmiş) bütün bu işlevlerinin birliği ve uyumudur ki onu eylemin amaçsal merkezi yapar.[16]

Regan gibi, ama belki Aristoteles ve Schweitzer'den farklı olarak Taylor, bazı varlıkların kendine özgü iyilikleri olduğu yolundaki *betimsel* savdan, bizim o varlığa karşı etik ödevlerimiz olduğuna ilişkin *normatif* sava doğru yönelmekte özellikle dikkatlidir.[17]

Taylor'a göre, canlıların kendilerine özgü bir iyilikleri olması bir biyolojik olgudur. Ama bu etik bir iyilik değildir. Şu anlamda ki, salt bu olgu bizim canlılar karşısında özel bir ahlaki tavır almamıza yetmez. Kendine özgü bir iyiliği olmak, kendi başına bir varlığa ahlaki ehliyet bahşetmez.

Taylor'ın yaklaşımı, bütün canlıların ahlaki ehliyete sahip olduğu ve bizim de onlara karşı, içsel meziyet kavramı gereğince ödevlerimiz olduğuna ilişkin normatif savları açıklamaktadır. Bu anlatım kullanıldığı zaman, içsel mezi-

---

[16] *Agy*, s. 121-122.

[17] Tom Regan'ın "naturalistic fallacy" (doğalcı safsata) hakkındaki görüşleri için bkz. *The Case for Animal Rights* (University of California Press, Berkeley, 1983), s. 247-48.

yet, bizim iki normatif yargı yapmamızı gerektirmektedir: Özsel meziyete sahip birimler ahlaki ilgiyi hak ederler ve bütün ahlaki faillerin o birimin kendi iyiliğine saygı gösterme ödevleri vardır.[18] Bir birimin kendine özgü bir iyiliği olması ile içsel bir meziyeti olması arasındaki ilişki nedir?

Kendine özgü bir iyiliği olmak, bir canlıya insani ödevlerin konusu olma olanağını vermektedir. Yani bir varlığın iyiliğini korumak ve geliştirmek konusunda, ancak o varlık gerçekte geliştirilebilecek kendine özgü bir iyiliğe sahip ise ödevli olabiliriz. Dolayısıyla, kendine özgü bir iyiliği olmak, bir varlığın içsel pahası olmak için zorunludur. Ama bu yeterli değildir. Canlıların içsel meziyeti olduğu yolundaki normatif sav, Taylor'ın "canlımerkezli yaklaşım" adını verdiği yaklaşım çerçevesinde açıklanabilir ve haklı gösterilebilir. Canlımerkezli yaklaşım, bizim başka canlılarla ilişkilerimizi kavramlaştıran bir inançlar sistemidir. Bizim doğal dünyayla olan ilişkilerimizi temel alan, bir temel dünya görüşü sağlayan inançlar sistemidir. Bir kez bu dünya görüşünü benimseyince, bütün canlıları içsel meziyete sahip olarak ele almanın, onları anlamlı bir biçimde ele almanın tek yolu olduğunu görürüz. Onları ancak bu biçimde anlamak canlımerkezli yaklaşımla tutarlı olur.

Doğaya canlımerkezli bakış dört temel inanca dayanır. İlk olarak, insanlar, bütün başka canlılarla aynı anlamda ve biçimde yeryüzündeki yaşam topluluğunun üyeleri olarak görülmektedir. İkinci olarak, insanlar da dahil bütün türler bir bağımlılık sisteminin parçasıdırlar. Üçüncü olarak, bütün canlılar kendi iyiliklerinin ardından kendilerine uygun yöntemlerle gitmektedirler (erekbilimsel yaşam-merkezi kavramı). Son olarak da, insanların başka canlılardan öz yapıları nedeniyle üstün olmadıkları anlaşılmaktadır.[19]

---

[18] Taylor, *Respect for Nature*, s. 75.

[19] Taylor, *Respect for Nature*. Özellikle 3. Bölüm'de canlımerkezcilik görüşünü geliştiriyor.

Taylor canlımerkezli yaklaşımı bütün akılcı ve olgusal bilgilerden haberdar olan insanların benimsemeleri gereken bir doğayı kavrama tarzı olarak açıklamaya devam eder. Bu, akla uygun bilimsel kanıtlara sıkı olarak dayalı bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın reddedilmesi, ekoloji biliminin bize öğretmiş olduğunun pek çoğundan ya vazgeçmeye ya da bilimsel olarak onları yeniden gözden geçirmeye bizi zorlar. İnsan bu görüşü bir kez benimsedi mi, bütün canlı varlıkların içsel değerini tanımanın, bu yaklaşımla tutarlı olan yegâne yaşam bakış açısı olduğunu görür.

Canlılan içsel değere sahip olarak görmek, doğaya saygı tavrını da benimsemek demektir. Belli temel güdülenme ve hazırlanmaları sağlayan doğaya karşı temel bir tavır benimsemek demektir. Bu tavrı benimsemek, başka canlıların iyiliğini korumaya ve geliştirmeye, onların iyiliğine olacağı için hazır olmak demektir. Başka varlıkların iyiliğini kendi eyleminin nedeni olarak benimsemek demektir.

Taylor'ın canlımerkezli etiği, Schweitzer'in yaşama saygı etiğinde olmayan birçok felsefe sorunuyla ilgilenmektedir. Canlımerkezli yaklaşımın nasıl bütün canlılara içsel değer tanımayı makul kıldığına ilişkin açıklaması, Schweitzer'de olmayan bu inanç için ussal bir temel sağlamaktadır. Bunun gibi, yaptığı içsel değer tanımı ve bir kimsenin kendi öz iyiliği felsefe tartışmalarına büyük katkı sağlamaktadır. Taylor acaba normatif etik konularında ne düşünüyor ve ne gibi pratik önerilerde bulunuyor?

6.6. Pratik Sonuçlar

Taylor'ın normatif etiği iki temel nokta üzerinde yoğunlaşmaktadır: Doğaya saygı tavrından kaynaklanan genel kurallar ve ödevler ile insanların ve öteki canlı varlıkların etik savları arasındaki uyuşmazlıkların çözümü için önce-

lik kuralları. En yeni etik düşünceleri çevre uygulamalarına nasıl yansıtabileceğimizin bir örneği olarak bu normatif sonuçları kısaca gözden geçirelim.

Taylor, doğaya saygı tavrından kaynaklanan dört genel ödev geliştiriyor. Bunlar, *kötülük yapmama* (nonmaleficence), *karışmama* (noninterference), *sadakat* (fidelity) ve *onarımcı adalet* (restitutive justice) kavramlarıdır.[20] Terimden de anlaşıldığı gibi, kötülük yapmama ödevi hiçbir organizmaya kötü davranmamamızı gerektiriyor. Taylor'a göre bu, olumsuz bir ödevdir. Yani kendi başına iyiliğe sahip bulunan bir organizmaya zarar verebilecek herhangi bir davranıştan kaçınmak ödevimiz vardır. Bununla birlikte, bizim yol açmadığımız zararları önlemek gibi bir olumlu ödevimiz yoktur. O organizmanın kendi iyiliğini gerçekleştirmek için ona yardımcı olmak ya da çekmekte olduğu acıyı azaltmak gibi bir ödevimiz de yoktur. Son olarak, bütün ödevler gibi bu ödev de yalnızca ahlaki ajanları ilgilendirmektedir. Örneğin, insanlar hariç, yırtıcı hayvanlar avladıklarına zarar vermekten kaçınmak zorunda olmazlar.

Karışmama kuralı da olumsuz ödevleri içermektedir. Bu kural ile bireysel organizmaların veya genel olarak ekosistemlerin veya canlı toplulukların özgürlüklerine karışmamamız gerektiği anlatılmak isteniyor. İnsanlar, tek tek organizmalara birçok biçimde karışabildikleri için bu genel kuraldan birçok özgül ödev çıkarılabilir. Organizmaları ne eylemli olarak kendi iyilikleri için serbestçe çalışmaktan alıkoymalı ne de o amaca ulaşmak için gerekli koşullardan yoksun kalmalıyız. Yani organizmaları yakalayıp hapsetmemeli ya da onları sağlıklarından ve besinlerinden yoksun kılmamalıyız.

Karışmama ödevi, "doğal ekosistemleri yönlendirmek, denetlemek, değiştirmek ya da 'yönetmekten' ya da nor-

[20] *Agy.* Bölüm 4'te bu ödevler tam olarak açıklanmış.

mal işleyiş biçimlerine karışmaktan kaçınmamızı" gerektirmektedir.[21] Son olarak, bu olumsuz bir ödev olduğu için, kendi eylemlerimizin bir zarara neden olması *dışında,* bu organizmalara amaçlarını gerçekleştirmek için yardım etme yükümlülüğümüz yoktur.

Taylor sadakat kuralını yalnızca el değmemiş doğal alanlarda yaşayan hayvanlara uyguluyor. Doğaya saygı vahşi hayvanları aldatmamayı ya da onlara ihanet etmemeyi gerektiriyor. Her türlü avlanma (kuş, balık vd.) ve bu eylemlerden aldığımız zevk ve kıvanma duyguları hayvanları yanıltmak ve onlara kötü davranmakla elde ediliyor. Her tür pusuya düşürme olayında olduğu gibi, pusuya düşüren kimse, pusuya düşürülene üstün olduğunu kabul eder. Pusuya düşürülenin ise, hayvan da, insan da olsa pusuya düşürülenden daha düşük bir değere sahip olduğu varsayılır. Her ne kadar avlanmanın her türlüsü (silahla, oltayla, tuzak kurarak) kötü davranmama ve karışmama kurallarının çiğnenmesi anlamına geliyorsa da sadakatsizlik kuralının ihlali de doğaya saygısızlığın bir başka biçimidir.

Dördüncü kural, eski durumuna getirme, öyle bir adalet kuralıdır ki başka canlı organizmalara zarar vermiş olan insanların, bu organizmaların eski durumuna getirilmesini gerektirmektedir. Adalet, zarar veren kişinin, bir ahlaki özneye zarar verildiği zaman, zararı telafi etmesini gerektirmektedir. Genel olarak, ilk üç ödev, insanlar ile başka canlı organizmalar arasındaki temel ahlaki ilişkilerin esasını oluşturur. Bu kurallardan herhangi birine aykırı davranıldığında, telafi edici adalet her ikisi arasındaki ahlaki dengenin yeniden kurulmasını gerektirmektedir. Bu durumda, bir hayvanın yaşam ortamını tahrip etmişsek adalet onu eski durumuna getirmemizi gerektirir. Biz bir hayvanı yakalar veya bir bitkiyi bir yere kapatırsak, ada-

[21] *Agy,* s. 175.

let bunları doğal yaşam ortamlarına döndürmemizi zorunlu kılar.

Son olarak, Taylor bu dört kural arasında bir öncelik ilişkisi bulunduğunu da öne sürmektedir. Başkalarına kötü davranmama kuralının "doğaya karşı en temel ödevimiz" olduğuna inanmaktadır. Dikkatli davranarak, öteki üç kuralla ilgili çelişkileri azaltabileceğimize de inanmaktadır. Bununla birlikte, çelişkiler azaltılamaz ya da sürekli zarar vermeksizin iyi sonuçlar alınabilirse, telafi edici (eski durumuna getirici) adalet sadakat kuralına, sadakat kuralı da karışmama kuralına ağır basar.

Herhangi bir canlımerkezli etiğe karşı yöneltilen belki en büyük itiraz konusu, insan çıkarlarının insanlar dışındaki canlıların çıkarlarıyla çatışması durumunda ortaya çıkar. Birçok şekilde bu, herhangi bir çevre felsefesinin ilk sınavıdır ve bir çevre felsefesi geliştirme girişiminin ardındaki en büyük güdüdür. Önemli insan çıkarları insan olmayan canlı organizmaların gönenciyle çelişirse ne yapılacaktır?

Canlımerkezli etiğin temel ilkesiyle tutarlı kalmak için bu türlü uyuşmazlıkların çözümünde insan çıkarlarına öncelik tanınmaması gereğini kabul etmeliyiz. Yani ilke olarak insanlara üstünlük bahşeden bir çözümü ya da kararı kabul edemeyiz. Uyuşmazlığın çözümünün insan olmayan varlıkların içsel değerlerine saygılı olması gerekir.

O halde, insanmerkezli çerçeve içinde de birçok ahlaki uyuşmazlık ve çelişkinin ortaya çıkmayabileceğini kabul ediyoruz. Ancak başka canlı varlıkların içsel ahlaki değerini kabul ettikten sonradır ki pek çok uyuşmazlık ortaya çıkabilir. Taylor birkaç örnek veriyor: Bir marina yapmak için bir sulak alanın doldurulması, bir alışveriş merkezi oluşturmak için bir çayırlık alanın ya da meranın buldozerle açılması, buğday ya da mısır yetiştirmek amacıyla bir otlağın kazılması, bir dağ yamacında maden ocağının açılması.

Bu etkinlikler, yalnızca başka canlı organizmalar için önemli zararlar yarattıklarını gördüğümüz takdirde ahlaki sorun yaratır. Peki ama otomatik olarak insanlardan yana tavır koymadan bu uyuşmazlıkları nasıl çözeriz?

Liberal siyaset felsefesinin uzun geleneğini izleyerek Taylor, bu uyuşmazlıkların adaletli ve yansız bir çözümünü bulmak üzere özle ya da yöntemle ilgili birkaç kural öne sürüyor. Bu kurallar 1) öz savunma 2) orantılılık 3) en az yanlış yapma 4) dağıtıcı adalet ve 5) telafi edici adalet kurallarıdır. Kendini savunma, yalnızca insan dışındaki canlı organizmaların çıkarlarının insan sağlığını ve yaşamını tehdit etmesi ya da tehlikeye atması durumunda insan çıkarlarına öncelik verilmesini haklı çıkarır. Örneğin, bir boz ayı bize saldırıyorsa onu öldürmekte ya da mikrop taşıyan bir organizmayı ya da böceği ortadan kaldırmakta haklı olabiliriz. İnsanların kendilerini savunmasında olduğu gibi, bu kural en son başvurulacak bir yöntemdir.

Öteki dört kural, insanların hiçbir ciddi tehdit karşısında bulunmamaları durumunda gündeme gelmektedir. Hepsi de *temel* ve *temel olmayan nitelikteki çıkarlar* arasında bir ayrım yapmaya dayanmaktadır. Orantılılık ve en az hata yapma ilkeleri, insanların temel nitelikte olmayan çıkarları ile insan olmayan canlıların temel çıkarlarının çelişmesi durumunu ilgilendirmektedir. Bu durumda, eğer temel nitelikte olmayan insan çıkarı, insan olmayan canlıların temel nitelikli çıkarlarıyla bağdaşmıyorsa, orantılılık ilkesi, bizi (temel nitelikte olmayan) insan gereksinmelerini, insan olmayan canlıların (temel nitelikteki) gereksinmeleri aleyhine karşılamaktan alıkoyar. Bu durumda, örneğin son moda ayakkabılar ve çantalar yapmak için sürüngenlerin öldürülmesindeki insan çıkarı, doğaya saygı için orantılılık ilkesine dayanılarak yasaklanır.

Temel nitelikte olmayan insan çıkarları insan olmayan canlıların temel nitelikteki çıkarlarıyla bağdaştırılabilirse, bunlar insan olmayan canlıları tehdit etseler ya da

tehlikeye soksalar bile, en az yanlış yapma ilkesi insan çıkarlarını karşılamanın gerekli en küçük ölçütlerini belirler. Bu durumda, doğaya saygı, başka şeyleri olumsuz bir biçimde etkileyecek olsa da bir hidroelektrik santral yapmak amacıyla bir akarsuyun akışının durdurulmasını haklı duruma getirir.

Dağıtıcı adalet ilkesi, insanların ve insan olmayanların temel çıkarları arasındaki uyuşmazlıkları çözmenin ölçütlerini belirler. Genel olarak hakseverlik, yüklerin eşit olarak dağıtılmasını ve yükler ile yararların dağılımının yansız bir biçimde gerçekleştirilmesini gerektirir. Son olarak, telafi edici adalet, bir uyuşmazlığın çözümü en az yanlış yapma ve dağıtıcı adalet ilkelerinin belirlediği ölçütleri karşılamakta başarısız olduğu her zaman eski duruma getirme ilkesine başvurulmasını gerekli kılar.

6.7. İtirazlar ve Gelişmeler

Taylor'ın canlımerkezli etiği dikkatlice savunmasına bile ciddi itirazlar yapılmaktadır. İlk olarak, vardığı sonuçlara yönelik çeşitli pratik itirazlar vardır. Örneğin bir normatif ilke olarak karışmama ilkesi en iyi olasılıkla sorgulanabilir durumda olan bir insan ve doğa görüşüne dayanmaktadır. "Doğaya karışmayalım" demek, bir anlamda insanların doğanın dışında ya da ondan ayrı olmalarını gerektirir: İnsanlar doğadan koptukları için doğal süreçleri kendi haline bırakmamız gerekir. Sav şudur: Çevrenin değişmesine ya da tahrip edilmesine bu sonuçlar doğal süreçlerden kaynaklandığı takdirde göz yumulabilir, yani bunlara (iyi?) gözüyle bakılabilir. Değişme ve tahribat insanların karışmasının sonucunda ortaya çıktığı takdirde ise yanlıştır. Fakat hiç kuşku yok ki insanlar da en az başka canlılar kadar doğal süreçlerin bir parçasıdırlar. Bu nedenle, değişikliğin insanlar tarafından yapılması olgusu, kendi başına herhangi bir etik sonuç doğurmamalıdır.

Daha da önemlisi, Taylor'ın tek tek canlı organizmalar üzerinde vurgu yapmasına kimi itirazların yöneltilmesidir. İçsel değer yalnızca tek tek canlılara özgüdür. Örneğin, bizim ekosistemlere cansız nesnelere ve türlere karşı *doğrudan* bir ödevimiz yoktur. O halde Taylor'ın her ne kadar canlımerkezciliği insanmerkezli değilse de bireycildir. Bundan kimi sonuçlar çıkmaktadır.

İlk olarak, Taylor'ın etiği bireyler arasında ***hasmane*** bir ilişki olduğunu varsaymaktadır. Her biri kendi ereklerine varmaya çalışan bireyler üzerinde duran Taylor, uyuşmazlık ve gerginliğin yaşamın doğal durumu olduğunu varsaymaktadır. Bu modelde, canlımerkezli etiğin amacı, bu uyuşmazlıkların yansız bir biçimde çözümü için bir yöntem bulmaktır. İleride göreceğimiz gibi başka felsefeciler uyuşmazlıktan çok işbirliği ve karşılıklı bağımlılık üzerinde daha çok duracaklardır.

Ayrıca, bireylere ağırlık tanıması Taylor'ı ciddi bir açmaza düşürüyor. Bir örnek verelim. Evimin ön bahçesinde küçük bir çukur açarak, çimenin yerine beton ve tuğladan bir kulübe yapmayı tasarlıyorum. Bu süreç içinde tek tek çimen yapraklarından tutun da milyonlarca mikrobiyotik canlılara kadar değişen canlıları tahrip etmiş olacağım. Acaba bu eylemim ciddi bir ahlaki uyuşmazlık yaratır mı?

Gördüğümüz gibi Taylor, yalnızca insanların çıkarlarına, kendi canlımerkezli eşitlikçiliğini terk etmeksizin öncelik vermekle yetinmiyor. Bu uyuşmazlığı çözmek için temel nitelikte olan ve olmayan çıkarlar arasındaki ayrıma ve orantılılığa, en az yanlış yapma ve telafi edici adalet ilkelerine dayanmıyor. Sonuç olarak, benim söz konusu kulübeyi yapmama ya izin verilecek ya da verilmeyecek.

Eğer yapmama izin verilmeyecek olursa, Taylor'ın etiği bizden çok şey istemiş olur. Bu, Taylor'ın etiğinin sezgisel olmadığını söylemekten daha fazla bir şeydir.

(Taylor bir sonucu yalnızca sezgisel olmaması nedeniyle reddetmek için bir neden bulunmadığını öne sürmektedir.) Tersine, Taylor'ın standardı pek çok kimsenin yeteneklerinin çok ötesinde bir düzeyde ilgi ve dikkat gerektirmektedir. (Bahçemdeki çimenin üzerinde yürüyüp onu çiğnemekten kaçınmalı mıyım? Yoksa üzerinde bir yaya yolu yaparak sayısız çimen yapraklarının yok olmasına mı yol açmalıyım? Sebze yemenin acaba ahlaki yönden haklı bir nedenini göstermek zorunda mıyım?) Eğer insanların dışındaki bütün canlıları ahlaki ilgiye ehil olarak görürsek, atacağımız her adımı nasıl haklı göstereceğimizi görmek gerçekten güçleşir.

Öte yandan, kulübeyi yapmama izin verilirse, Taylor, böyle temel nitelikte olmayan bir çıkarın nasıl olup da çimenin ve mikroorganizmaların temel çıkarlarından daha ağır bastığını kanıtlamak zorunda olacaktır. Açıktır ki o kulübe yapılabilsin diye insanların kitle halinde öldürülmesine hiçbir zaman razı olmayız. O halde, insanmerkezli olmayan bir tavn destekleyebilmemiz için, bitkiler örneğinde söz konusu kulübenin yapımına izin verileceğini güçlü bir biçimde göstermek zorundayız. Son olarak, Taylor telafi edici adaleti devreye sokmak istiyor. "Onlar ile bizim aramızdaki adalet dengesini yeniden kurduğum sürece" kulübeyi yapabilirim. Ne yazık ki tahrip etmiş olduğum organizmalar arasındaki dengeyi yeniden kuramayacağımdan, bu seçeneğin, görevimin o organizma türlerine karşı olduğunu gösterdiği düşünülebilir. Belki bahçemde başka yerleri yeniden çimlendirmem gerekir. Ama doğal olarak bu, bizim Taylor'ın etiğinin dayandığı bireyciliği terk etmemizi gerektirmektedir.

Daha genel bir itiraz, İkinci Bölüm'de ele alınan teleoloji ve biyolojinin tasarımlarına ve amaçlarına ilişkin tartışmalara yöneltilmiştir. Taylor'ın görüşü, kimi biyolojik olgulardan erekbilimsel yaşam merkezlerinin kendi başları-

na bir iyiliğe sahip olduğu sonucunun çıkarılmasına dayanıyor. Biyolojik bilimler çoğu kez bir nesnenin amacı, erekleri ya da işlevi ile ilgilenir ve bu anlamda da teleolojik (erekbilimsel) bir çerçeve benimser. Ama acaba amaca yönelik eylemlerin hepsi amacın "iyi" olarak anlaşılmasını gerektirir mi? Aristoteles ve doğa yasaları yaklaşımlarında böyle bir çıkarsama yapılmıştır. Ama bu, açıktır ki geçerli değildir.

Belli bir amaca yönelen insan eylemi örneğini ele alalım. Bu amacın iyi bir şey olduğunu varsayabilir miyiz? Bir açıklama şu olabilir: Bilinçli ve ussal her kişinin, bilerek yaptığı her eylemin iyi bir amacı olduğuna inandığını varsayabiliriz. Tanımı gereği, ussal bir insan yaptığı işin iyi bir şey olduğuna inanmadıkça o işi yapmaz. Bizzat Aristoteles, her eylemin iyi bir amacı olduğunu öne sürmüştür. Ama eğer özne bilinçsiz ve istençsiz ise, yine de amacın iyi olduğu sonucuna varabilir miyiz?

Tersine, İkinci Bölüm'den aldığımız aşağıdaki örneklere bakalım: "Böbreğin amacı kandaki atıkları temizlemektir.", "Erkek kuşların parlak tüyleri olmasından amaç, dişi kuşları çekebilmektir", "Yırtıcı bir av hayvanının işlevi, av türlerinin nüfusunu denetlemektir" ve "Sulak alanlar su baskınlarını ve su süzme sistemlerini denetleme işlevi görür." Böbreklerin, parlak tüylerin, türlerin ve sulak alanların hizmet ettikleri amaçları bilinçle ve istençle seçmediklerini varsayarsak, o amaçlara ulaşmanın önceden tasarlanmış herhangi bir iyiliği yerine getirdiği açıkça söylenemez. Eğer başka bir değer öğesinin var olduğu (örneğin, atıksız kan iyidir, dişi kuşları kendine çekebilmek iyidir, av hayvanlarının nüfusunu denetim altında tutmak iyidir ya da sel baskınları kötüdür gibi) varsayılırsa, o amaca ulaşmanın iyi olduğu sonucuna varılabilir. Soru, Taylor'ın, böyle bir değer varsayımına bir insanmerkezli dünya görüşü kavramı ve doğaya saygı tavrıyla varmış olup olmadığıdır.

Son yıllarda, felsefeci James Sterba, canlımerkezli etiğin yeniden gözden geçirilmesine ve savunmasına girişti. Türleri ve ekosistemler gibi ekolojik bütünleri canlımerkezli bir görüngeye oturtma girişimini vurgulayabilmek amacıyla, yaklaşımına *canlımerkezli çoğulculuk* adını vermektedir. Sterba'nın canlımerkezli etiğinin, Taylor'ın daha önceki görüşlerine göre birkaç ilerleme sağladığı görülür.[22] Sterba, Taylor'ın olgusal önermelerden çıkarılan normatif etik sonuçlarla tepkide bulunmaya duyduğu ilginin karmaşıklığını önlemek amacıyla daha basit bir normatif sav geliştirmektedir. Sterba kendi pratik ilkelerinin ne çok az ne de çok fazla insan gerektirdiğini öne sürmektedir. Son olarak, türlerin ve belki de ekosistemlerin kendi başlarına bir iyiliğe sahip olduklarının ve bunların canlımerkezli bir bağlam içine oturtulmalarının anlamlı bir biçimde söylenebileceği görüşünü savunmaktadır.

Sterba'nın düşüncelerini beş adımda özetleyebiliriz.

1. Bir X nesnesi, eğer zarar ya da yarar görebiliyorsa kendi başına bir iyiliği vardır.
2. Eğer bir nesnenin kendi başına bir iyiliği varsa, elimizde öyle davranmak için iyi bir neden olmadıkça ona zarar vermek yanlıştır.
3. İnsanların çıkarlarının her zaman X'in iyiliğine ağır bastığını varsaymak için kuşku götürmez nedenler yoktur.
4. X'lerin ahlaki ehliyeti vardır. Yani X'ler, insan ilişkilerini yöneten aynı temel adalet ilkelerine bağlıdırlar.

---

[22] Sterba'nın görüşleri için bkz. "From Biocentric Individualism to Biocentric Pluralism", *Environmental Ethics*, c. 17, 191-207; "A Biocentrist Strikes Back", *Environmental Ethics*, c. 20, s. 361-376 ve "The Environmental Challenge to Traditional Ethics", Amerikan Felsefe Derneği'nin Merkez Şubesi toplantılarına sunulan bildiri, 20 Nisan 2000 ve yakında çıkacak olan *Three Challenges to Ethics*'de (Oxford University Press, New York, 2001) bulunabilir.

5. Özgürlük ile eşitlik arasında denge sağlayan liberal adalet, insanlar ile insan olmayanlar arasındaki ilişkilere rehberlik eden en savunulabilir toplumsal adalet ilkesidir.

Sterba 1. Önermeyi, bir nesnenin iyiliğinin ne anlama geldiğinin tanımlayıcı bir açıklaması olarak görüyor. X için uygun olan şey bilim yardımıyla belirlenecek bir olgusal sorundur. 2. Önerme, varsayılan bir ahlaklılık önermesidir. 3. Önerme, mantıksal savlarla kurulabilir. 4. Anlatım ise, ilk üçünün bir devamıdır. 5. ise felsefi savlarla kurulabilecek bir ilişkidir.

Sterba'nın düşünce tarzının Taylor'ınkine üstünlüğü, kendi başına bir iyiliğe sahip olan nesnelerden onlara karşı bir etik sorumluluğumuz bulunduğu sonucuna geçişi basitleştirmesidir. Sterba, "canlımerkezli bakışın" karmaşıklıklarını şöyle bir anlayışla önleyebileceğimizi düşünmektedir: Tersini yapmak için önemli nedenlerimiz olmadıkça, kendi başına bir iyiliğe sahip olan herhangi bir nesne o iyiliğe ulaşmakta tek başına bırakılmalıdır. Taylor gibi o da insanların çıkarlarının her zaman başka canlıların çıkarlarından önde geldiğini varsaymak için kuşku götürmez nedenlerimiz olmadığını öne sürmektedir.

Ayrıca, bu savı "amaçsal yaşam merkezleri"ne gönderme yapmaksızın öne sürmek türler ve belki de ekosistemler gibi ekolojik bütünlerin ahlaki açıdan önem taşımakta olduğunu daha belirgin duruma getirmektedir. Türler, türlerin tek tek üyelerinin zarar ya da yararlarından bağımsız olarak zarar görebilir ve yarar elde edebilirler (örneğin türler için, bu türlerin kimi üyelerinin yırtıcı av hayvanları tarafından avlanmaları iyi olabilir). Demek ki türlerin kendilerine özgü iyilikleri vardır. Ekolojinin somut verileri (bir sonraki bölümde gösterildiği gibi), ekosistemlerin kendi başlarına bir iyiliğe sahip olup olmadıkları konusunda kesin sonuçlara varmaya elverişli değildir.

Eğer gerçekten öyle olsaydı, ekosistemlerin ahlaki ehliyete sahip olmaları gerekirdi.

Sterba'nın uygulama ilkeleri Taylor'dan biraz farklıdır. Taylor'da bulunan daha katı eşitliği reddeden Sterba, liberal adaletin, insanlar ile insan olmayan canlılar arasındaki ilişkiler de dahil, bütün ahlaki ilişkiler için daha iyi bir çerçeve sağladığını öne sürmektedir. Bu adalet, başkalarına karşı, öz savunma ve koruma için temel gereksinmeleri karşılama amacıyla zor kullanmaya olanak tanımaktadır. Bununla birlikte, insanların doğal dünyaya karşı pozitif ilgi gösterme ödevleri yoktur. Öyle yapmak, makul olmayan özverilerde bulunmaya ve bireysel özgürlüklerden çok büyük kayıplara yol açabilir. Tersine, kendi başına bir iyiliğe sahip olan nesneleri yalnız bırakmak için genel bir yükümlülüğümüz vardır. Yalnız bırakıldıklarında canlılar yaşamlarını sürdürürler, yani kendi iyilikleri doğrultusunda hareket ederler.

Ama canlımerkezli kurama yöneltilen temel itiraz hâlâ ortadadır. Yaşayan tüm canlılara bir iyilik atfetmekte haklı mıyız? Açıktır ki kimi şeyler, (Taylor'ın örneğindeki bir kum yığını gibi) kendi başına bir iyiliğe sahip değildir. Ama yine açıktır ki kimi başka şeyler de sahiptir. Kendi amaç ve ereklerini oluşturan ve izleyen özerk insanların kendilerine özgü iyilikleri vardır. Ama acaba bütün canlıların kendilerine özgü iyilikleri var mıdır? Yaşamı gelişigüzel değişmeden ayıran şey nedir ki bir şeye karışmak zarar oluşturduğu halde, bir başka şeye karışmak olmayabiliyor. İçinde canlıların doğal olarak kimi doğal erek ve amaçları yerine getirmeye çalıştıkları bir Aristotelesçi amaçsal biyolojiyi yeniden yaratmadıkça ya da içinde yer alacak doğal işlevleri Tanrı'nın tasarladığı, doğanın yasalarına ilişkin "ilahi bir plan" kabul etmedikçe, kendi başına bırakılan yaşamın iyi olacağının açık olmadığı görülüyor. Kimi canlılar (örneğin kendine özgü amaçlarıyla baş başa

bırakılan varlıklar) için iyi olabilir, ama bir bölümü için iyi olmayabilir. Bütün canlıların kendi öz yaşamlarına özgü içsel bir iyiliği olduğu düşüncesini açıklamak ve savunmak için canlımerkezcilere önemli görevler düşüyor.

6.8. Özet ve Sonuçlar

Canlımerkezli yaklaşım ahlaki ehliyetin sınırlarını gidebileceği yere kadar genişletmektedir. Bütün canlılar, salt canlı olmaları nedeniyle ahlaki ehliyete sahiptirler. Canlımerkezciler dikkatleri canlıların değeri üzerinde yoğunlaştırmakta çok haklıdırlar. Ama sorun, yaşamın değerinin tam bir ahlaki ehliyet mi, yoksa daha farklı, belki de hâlâ insanmerkezli bir değer anlamında mı olduğu sorunudur. Schweilzer'in yaşama saygısı üzerinde düşünmek, insanın aklına Mark Sagoff'un Üçüncü Bölüm'de tartışılan ruhsal, simgesel ve estetik değerlerini getiriyor. Belki araçsal olmayan, içsel değere sahip her nesne ahlaki ehliyet kümesine sokulmalıdır.

Canlımerkezciler daha çok ekolojik bir bakış açısından yöneltilen bir itirazla da karşı karşıyadırlar. Sterba'nın gözden geçirilmiş canlımerkezli çoğulculuğunda bile ciddi sorunlar vardır. Türlerin ve ekosistemlerin canlımerkezli kuram içine yerleştirilebilecekleri tümden açık değildir. Çünkü her ikisi de gerçek anlamda canlı değildir. Birçok çevreciye göre, böyle ekolojik bütünler çevre etiğinin asıl odağını oluşturmalıdır. Bundan sonraki bölümlerde bu ilgi alanlarına döneceğiz.

Tartışma Soruları

1. Değer sözcüğünü hem isim hem de bir fiil olarak kullanıyoruz. Kimi nesnelerin değeri olduğu ve insanların da nesnelere değer biçtikleri söyleniyor. Eğer değer biçme

işini yapacak insanlar olmasaydı, değer denilen bir şey de olmayacak mıydı?

2. Değer verdiğimiz şeylerin bir listesini yapın. Araçsal olarak değer verdiğiniz şeyleri kendi başına değerli saydığınız şeylerden ayırın. Kaç tür değer düşünebiliyorsunuz?

3. Aristoteles gibi Taylor da her türün kendine özgü etkinliği yönünden tanımlanabilecek bir ayırt edici özelliği olduğunu söylüyor. Türler arasında daha başka özellikleri birbirinden nasıl ayırt ederiz?

4. Taylor, birbirleriyle çelişen çıkarları bağdaştırabilmek için, temel nitelikte olan çıkarlar ile temel nitelikte olmayan çıkarlar arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrımı yararlı buluyor musunuz? İnsanların hangi temel çıkarları söz konusu olabilir? Ya temel nitelikte olmayan insan çıkarları? Birinciler her zaman ikincilerden üstün müdürler?

5. Taylor'a göre, bir doğal alana, bir akarsuya ya da başka ekosistemlere çıkar ya da iyilik tanımanın anlamı var mıdır? Böyle şeyler erekbilimsel (teleoloji) yaşam merkezleri olabilir mi?

Ek Okuma

James Barbazon, *Albert Schweitzer: A Biography* (New York: Putnam, 1975), mükemmel bir yaşamöyküsüdür.

Holmes Rolston, *Environmental Ethics* (Philadelphia: Temple University Press, 1988) ve de Rolston'un başka yayınlarında, çevre etiği çalışmalarındaki çeşitli değer kavramlarının dengeli bir anlatımı yer alıyor.

Bu bölümün 1 nolu notunda belirtilen E. O. Willson'un çalışmalarına ek olarak, R. Edward Grumbine'ın (der.), *Environmental Policy and Biodiversity* kitabında da (Washington, D.C.: Island Press, 1994), biyolojik çeşitlilik ve çevre politikası konusunda yararlı tartışmalar var.

YEDİNCİ BÖLÜM

Vahşi Doğal Alanlar, Ekoloji ve Etik



TARTIŞMA

VAHŞİ DOĞAL ALANLARIN YÖNETİMİ: YELLOWSTONE VE SINIR SULARI KANO DOĞAL ALANI

Büyük Yellowstone Yöresi'nde (BYY), Yellowstone Ulusal Parkı'nı ve Büyük Teton Ulusal Parkı'nı çevreleyen çoğu kamuya ait 5 milyon hektarlık bir alan bulunmaktadır. Büyük Yellowstone Ulusal Parkı içinde iki ulusal doğal yaşam alanı ve Idaho, Wyoming ve Montana eyaletlerinde altı ulusal orman vardır. 1988 yazı, Yellowstone'un bilinen tarihi içinde Haziran, Temmuz ve Ağustos aylarında yağmurun hiç yağmadığı en kurak yaz oldu.

Her yıl Büyük Yellowstone Yöresi'nde çok sayıda orman yangını olur. Çoğu yangın yıldırımlardan kaynaklanır ve yarım hektar kadar ormanın yanmasından sonra kendi-

liğinden söner. Ama 1988 yaz ayları farklıydı. Mayıs ve Haziran aylarında, devlet orman müfettişleri birçok küçük çapta orman yangınına göz yumdular ve yangınlar kendiliğinden söndü. Ama Temmuz ortalarında, şiddetli rüzgârlar ve sürekli kuraklık koşulları yangınların yoğunlaşmasına yol açtı. Temmuz sonunda Ulusal Parklar Dairesi, bütün yangınların "söndürülmesi güç yangın" olduklarını açıkladı ve bunların söndürülmesi için çaba harcamaya başladı. Yaklaşık 25 bin yangın söndürme işçisinin çabalarına, yüzlerce yangın söndürme aracına, uçaklara, Amerikan Kara, Hava ve Deniz Kuvvetlerinin çalışmalarına ve 120 milyon dolardan fazla harcamaya karşın, Ağustos ve Eylül aylarında yangın denetim altına alınmaksızın sürüp gitti. Hemen hemen iki ay boyunca Amerikalılar, yangının Yellowstone Ulusal Parkı'ndaki sonuçlarına ilişkin haberleri seyrettiler ve dinlediler.

Ancak Eylül ayındaki bir kar fırtınası, yangını sonunda denetim altına aldı. Bu süre içinde, Yellowstone Parkı'nda yaklaşık 400 bin hektar ve parkın dışında da 200 bin hektarlık bir alan yanmıştı. Bahar aylarında yemyeşil orman olarak görülen vahşi doğal alanlar kış yaklaştığında kapkara ve bomboş bir alan durumuna gelmişti.

Yellowstone Ulusal Parkı'nın 1872 yılında yaratılmasından yüz yıl sonra, hem ulusal parklarda hem de ulusal ormanlarda yangınların söndürülmesi, vahşi doğal alan yönetimini yönlendirecek bir politika haline geldi. Boz Ayı, olabilen her yerde yangın söndürme çabalarının ünlü simgesiydi. Bu politika evrensel destek buldu. Kereste tüccarları bu politikayı değerli kaynakları korumak için bir araç olarak görmüşlerdir. Eğlence sektörüyle ilgili olanlar, bu politikayı toprağı değişik biçimlerde kullanmalarına olanak verecek bir araç saymışlardır. Korumacılar da bu politikaya vahşi doğal alanların güzelliğini korumak için bir araç gözüyle baktılar.

1940'lı yıllarda, Amerikan Orman Dairesi, kimi ormanları yönetmenin bir aracı olarak yangınlardan yararlanmaya başlamıştı. 1950'li ve 1960'lı yıllarda, Ulusal Parklar Dairesi, kimi alanlarda denetimli olarak orman yakma işini denemiştir. Ama ulusal ormanları ve parkları yönetmekle görevlendirilmiş olanlar, yangınların bir ekosistem içinde oynayabileceği doğal ve yararlı işlevi tanımaya başlamışlardır. Yangın, biyolojik çeşitliliğe ve doğal bitkilerin varlıklarını sürdürmelerine katkıda bulunmaktadır. Kimi türlerin tohumları, örneğin çok yüksek kimi çam türleri ancak yoğun bir yangın sıcağıyla karşı karşıya kalınca filizlenebilir. Kirtland sineği gibi kimi hayvan türleri de yerleşim ortamı olarak bu türlü ağaçlardaki "yangın türlerine" bağımlıdırlar.[1] Yangın, çöplerin ayrışmasına yardımcı olur ve toprağı besleyen elemanların dönüşümüne yarar. Aynı zamanda yangınlar, geniş türlerin yaşam ortamlarının korunması açısından da yararlıdırlar ve yangından sonra filizlenen besin kaynaklarına erişmeye de olanak sağlarlar.

1970'lerin başlarında, Yellowstone da dahil olmak üzere, birçok park için insanların canı ve malı için bir tehlike oluşturmadıkları sürece, doğal olarak ortaya çıkan yangınlar karşısında hareketsiz kalmayı öngören bir yangın politikası benimsendi. 1972 ve 1988 arasında, bu türlü ölçüleri önceden belirlenmiş yüzlerce yangına Yellowstone Parkı içinde göz yumuldu. (Bir yangın eğer bu tür önceden belirlenmiş ölçütleri taşımıyorsa, vahşi bir yangın olarak adlandırılmakta ve söndürülmesine çalışılmaktadır.) Ölçütleri önceden belirlenen yangınların çoğu, küçük çapta ormanlık alanları kül ettikten sonra kendiliğinden sö-

[1] Kirtland'ın kuşu ve onun çama bağımlılığı tartışması için bkz. Daniel Botkin, *Discordant Harmonies* (Oxford University Press, New York, 1990, s. 68-71).

ner. Çoğu gözlemciler, ölçütleri önceden belirlenmiş bu doğal yangın politikasını bir başarı olarak görmüşlerdir.

İki yeni olay daha, yangını bir işletmecilik aracı olarak gören politikayı yeniden gözden geçirmek amacıyla, doğal vahşi alanları yönetenlere itiraz edilmesine yol açtı. 4 Mayıs 2000'de, Ulusal Park Yönetimi, Bandelier Ulusal Anıtı'ndaki çalılıkları temizlemek amacıyla önceden kararlaştırılmış bir yakma izlencesi uyguluyordu. Şiddetli rüzgârlar ateşi yangına çevirerek New Mexico'nun Los Alamos kentine kadar yaydı. Yangın iki hafta sürdü ve 50.000 *acre*'lik* bir alanın yanması ve 260 evin tahrip edilmesiyle sonuçlandı. 25.000'den çok sayıda insandan evlerini boşaltmaları istendi. Yangın, atom bombasının doğum yeri ve bugün ülkenin en büyük nükleer silah fabrikası olan Los Alamos Nükleer Silah Laboratuvarı'nın binalarına zarar verdi. ABD İçişleri Bakanlığı tarafından hazırlanan bir raporda, Ulusal Parklar Dairesi, böyle denetimli yakma etkinlikleri için konulmuş kurallara uymamakla eleştirildi. Bununla birlikte, İçişleri Bakanı Bruce Babbitt, Bakanlığının denetimli yakma çalışmalarının vahşi doğal alanların yönetiminde kullanmakta kararlı oldukları bir araç olduğunu yineledi. Bakan Babbitt, planlanmış yangınların önemli bir işletmecilik aracı olduğunu vurguladı: "Yakıt yükünü azaltmak için bu ormanları işletmekten başka çaremiz yoktur. Bu izlenceden vazgeçemeyiz." Babbitt, Amerika'nın ormanlarının bu denetimli yakma etkinliklerinin bir sonucu olarak daha sağlıklı ve daha güvenli olduklarını söyledi. Babbitt'e göre, batıdaki ormanlar her yıl daha "tehlikeli ve patlamaya hazır" duruma geliyor; çünkü "doğal yangın devri artık yok. Biz bu denetimli yangın izlencesini yıllardır uyguluyoruz. Yangın işletmesi kuruluşları yakıt yükünü başarılı bir biçimde azalttılar, yangın zarar-

* 1 acre = 4047 m^2'dir.

larının da her yıl milyonlarca hektarlık orman yakarak azalmasını sağladılar." Bu politika, 1999 yazında yıkıcı bir rüzgâr fırtınasının ardından Sınır Suları Kano Doğal Alanı'nda (SSKDA) derhal itirazlarla karşılaştı.

4 Temmuz 1999'da, Kuzey Minnesota'da SSKDA boyunca müthiş bir fırtına yaşandı. Kısa süre içinde, fırtına SSKDA içinde ve çevresinde 400.000 *acre*'lik ormanlık alana zarar verdi. 30 mil uzunluğunda ve 12 mil genişliğindeki bir alandaki ağaçların çoğu yıkıldı ve zarara uğradı. SSKDA çok sıkı denetim altında tutulan bir vahşi doğal alandır. Ve içine hiçbir motorlu araç ya da bot sokulmaz. Girişler özel bir izin sistemine bağlanmıştır ve buna göre her gün ziyaret edecek olanların sayısı denetim altında tutulmaktadır. Bu alanda yalnızca uzun yürüyüşlere ve sandalla gezintiye izin vardır. Yasaya göre, vahşi doğal alandaki bu ölü ve zarar görmüş ağaçlar olduğu gibi bırakılır ve Yüce Ulusal Orman'da (Superior National Forest) SSKDA dışında odun kesmek de sıkı biçimde denetlenmektedir. Bunun bir sonucu olarak, bugün milyonlarca ölü ağaç yere serilmiştir. Birçok gözlemci, kuru odunlardan oluşan yığınların azaltılması için önemli adımlar atılmadığı sürece SSKDA boyunca büyük bir yangının kaçınılmaz olduğu inancındadır. Bunu yapabilmek için iki seçenek bulunduğu söylenmiştir: Fazlalık oluşturan ölü ağaçları yakmak amacıyla SSKDA içinde bir dizi denetimli yakma ve yangın önleyici engeller oluşturma ya da yere yıkılan ağaçlardan kereste olarak yararlanabilmek için vahşi doğal alanın içine bıçkı makineleri, buldozerler ve kamyonlar gibi motorlu araçların girmesine izin vermek.

Bu yangın konusunun dışında, SSKDA yöneticileri rüzgârdan zarar görmüş olan bölgenin daha önceki durumundan çok farklı olacağını kabul etmektedirler. Fırtınada yitip giden ağaçlardan birçoğu 30-40 metre ya da daha uzun kızıl ya da beyaz çam ağaçlarıydı. Yeniden canlandı-

rılması olasılığı en yüksek türler, göreli olarak ömrü kısa ve yaprakları dökülen kavak ağaçlarıdır. Çam ağaçlarının egemen olduğu kozalaklı bir ekosistemin geriye dönüşü, eğer dönebilirse, onlarca yıl ister. Acaba ABD Orman Dairesi aktif olarak çam mı dikmeli, yoksa "doğayı kendi bildiğini yapması için" serbest bırakma yolunu mu seçmeli? Gerçekte doğanın kendi izlediği yol acaba hangisidir?

7.1. Giriş

Altıncı Bölüm'de belirtildiği gibi, canlımerkezli etik, geleneksel etik düşünceden birkaç yönden önemli ölçüde bir ayrılmayı temsil etmektedir. Canlı varlıkların herhangi bir belirli özelliğini değil de yaşamın kendisini ahlaki ehliyetin ölçütü yapmak suretiyle, canlımerkezli etik, geleneksel kuramlarda saklı olan ahlaki hiyerarşiyi devre dışı bırakmak istiyor. Bu biçimiyle, canlımerkezli etik, ahlaki ehliyeti doğal dünyanın büyük bir bölümüne yayarak etik düşüncede köktenci bir değişiklik gerektirmektedir.

Fakat birçok çevreci için, canlımerkezli etik geleneksel etikten tamamen kopacak kadar ileri gitmiş de değildir. Canlımerkezli etik birçok çevre sorununun ele alınması açısından yetersiz kalmaktadır. *Çevremerkezli* olarak adlandırabileceğimiz birçok yaklaşıma göre, yeterli bir çevre etiği canlı olmayan doğal nesnelere (örneğin akarsular ve dağlar) ve ekolojik sistemlere de ahlaki bir değer vermelidir. *Ekolojik etik* bütüncül olmalıdır. Yani ekosistemler ve türler, canlı olmayan doğal nesneler gibi ekolojik bütünler ile doğal nesneler arasındaki ilişkilerin ahlaki yönden doğrudan değer taşıdıkları görülmektedir.

Çevremerkezli düşünceye sahip olanlar, canlımerkezli yaklaşımların, ağaçları seyretmekle yetinip ormanı göremediklerini öne sürüyorlar. Vahşi doğal alanlar gibi eko-

sistemler için duyulan çevresel ilginin, bu vahşi doğal alanların içinde yaşayan tek tek ağaçlar, bitkiler ve hayvanlar için duyulan ilgiyle aynı olmadığını savunmaktadırlar. Vahşi doğal alanlardaki ormanlar, sulak alanlar, otlaklar ve göller kendi başlarına değerlidir ve ahlaki ilgiyi de hak ederler. Bu eleştiri sahiplerine göre, canlımerkezli etik bu ekolojik bütünlere verdiğimiz değerin sorumlusu olamaz ve olmamalıdır. Ekosistemler, türler, dağlar, akarsular vb. bildiğimiz anlamda canlı olmadıklarından, canlımerkezli yaklaşımlar, çevremerkezcilerin ekolojik bütünlere vermek istedikleri etik değerleri açıklamaya yetmez.

Çevremerkezli etik, ekoloji bilimine canlı organizmaların birbirleriyle ve canlı olmayan çevrelerle etkileşiminin incelenmesine çok şey borçludur. *Ekosistemler* -ormanlar, sulak alanlar, göller, otlaklar, çöller- pek çok canlı nesnelerin, canlı ve cansız çevreleriyle karşılıklı yararlanma ilişkileri çerçevesinde etkileştikleri alanlardır. Çevrebilimciler, bu sistematik etkileşimleri ve bağımlılıkları anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadırlar. Geleneksel bitkibilimciler ve hayvanbilimcilerden farklı olarak çevrebilimciler, tek tek organizmalardan çok türlerin birbirine bağımlılığı ve ilişkileri üzerinde durmaktadırlar.

Bunun gibi, çevremerkezli etik ve felsefe de tek tek organizmalardan çok ilgilerini bu bağımlılıkların oluşturduğu ekoloji toplulukları üzerinde yoğunlaştırmaktadırlar. Bu nedenle, çevremerkezli etik bireysel olmaktan çok bütüncül bir etiktir. Ekoloji, kitabın bundan sonraki bölümlerinde incelenen çevremerkezli düşünce akımlarının her birinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu düşünce akımlarından her biri, kendilerinin vardıkları sonuçları açıklamak ve savunmak için ekolojiden yardım alma çağrısı yapmaktadır. Ne yazık ki kim ekoloji bilimini felsefi ve etik düşüncelerinde kullanmaya kalkışırsa birtakım sorunlarla karşılaşır. Bir kez, çevrebilimciler uygun bilimsel

yöntemler, modeller ve sonuçlar üzerinde tam olarak bir anlaşmaya varamıyorlar. Ekoloji tek ve birleşik bir bilim olmuş değildir. İkinci olarak da, bilimsel gözlemlerden, eğer çıkarılabilirse, hangi etik sonuçların çıkarılabileceği pek açık değildir. Benzer ekolojik olgulardan yola çıkarak çok farklı normatif sonuçlara varılabileceği gibi, farklı ekolojik gözlemlerden yola çıkarak aynı normatif sonuçlara varmak da mümkündür. Görüldüğü gibi, ekolojinin etik yönünden taşıdığı anlam daima tartışmaya açık bir sorundur.

Bu bölüm, kimi önemli ekolojik kavramlara ve bilimden ne gibi felsefi sonuçlar çıkarabileceğimiz konusuna bir giriş niteliğindedir. Vahşi doğal alanların değeri üzerinde yoğunlaşmanın ortaya çıkaracağı etik ve felsefi sorunlara özellikle dikkat edilecektir. Felsefi ve etik ilgi alanımızı ahlaki sorunların ötesindeki değer sorunlarını da içine sokacak ölçüde genişlettikçe, daha eski geleneksel yaklaşımların, doğal dünyayı kavrama ve değerlendirme biçimlerinin anlaşılması yararlı olacaktır. Başlamak için en iyi yer *vahşi doğal alan* terimi olacaktır.

Vahşi doğal alanlar doğal sistemlerin en önemli örnekleridir ve bu alanların korunması birçok çevre tartışmasının merkezinde yer almaktadır. Canlımerkezli yaklaşımlar, vahşi doğal alanlara doğrudan doğruya bir değer verilmesine yetmemektedir. Gerçekten, vahşi doğal alanlara ahlaki değer verilmesini isteyen yaygın etik anlayışın, örneğin vahşi doğal alanlar için ahlaki ehliyet savında bulunmak, vahşi doğal alanlara kolaylıkla değer bahşetmekte olması olası değildir. Dolayısıyla vahşi doğal alanları nasıl anlayacağımız, bunları nasıl ve niçin değerlendireceğimiz, nasıl ilgilenip onlan yöneteceğimiz konusu çevremerkezli etiğin temel ilgi alanıdır.

Peki ama, insanların vahşi doğal alanlarla ilişkilerini hangi ilkeler yönlendirmelidir? Bu alanları hangi etik te-

mele dayanarak korumalıyız? Vahşi doğal alanları aktif olarak *yönetmeli miyiz?* (Öyleyse, nasıl?) Yoksa daha pasif davranıp bu alanların yalnızca *varlığını olduğu gibi sürdürmesini* ya da *korunmasını mı* sağlayacağız? İmara açılan vahşi doğal alanları *eski durumuna getirmek* gibi bir sorumluluğumuz var mıdır? Eğer varsa, *eski duruma getirmek* gerçekten ne anlama gelir? 1988 Yellowstone yangınları ve bunların sonucunda benimsenen yangın önleme politikasına ilişkin olarak ortaya çıkan farklı görüşler bu tartışmaların en güzel örneğidir. Bu yerlerin Yellowstone ve Sınır Suları Kano Doğal Alanları (BWCA) gibi korunması aktif olarak yönetilmelerini gerektirmektedir. Örneğin kimi yangınlara göz yumarken, kimilerine izin vermemek gibi. Büyük bir yangından sonra, ABD Orman Dairesi acaba Sınır Suları Kano Doğal Alanları'nı nasıl yönetmelidir? Yangından sonraki vahşi doğal alan yangın öncesinden çok farklı olacaktır. Daha iyi mi, daha kötü mü, yoksa salt farklı mı? Acaba insanlar tarafından eski durumuna getirilen bir çam ekosistemi, kavak egemen bir ekosistemden daha iyi mi, yoksa sadece daha farklı mı olur?

7.2. Vahşi Doğal Alan İdeali

1964 Tarihli Vahşi Doğa Yasası, vahşi doğal alanları, "yeryüzünün ve onun canlı nüfusunun insanların etkisinden uzak olduğu ve insanın kendisinin bile orada sürekli olarak kalamayan bir ziyaretçi olduğu" alanlar olarak tanımlamaktadır. Vahşi doğa, insan etkinliklerinin bozmadığı ve rahatsız etmediği bir alandır. *1964 Tarihli Vahşi Doğa Yasası*, Federal Hükümet'e, bu yerleri yapılaşmaya karşı korumak amacıyla çok büyük çapta kamusal alanlar belirleme yetkisi vermiştir. Vahşi doğal alanlar, "Amerikalıların gelecekte kullanmaları için, zarar görmeden korunup vahşi doğal alan olarak kullanılabilmesine elverişli alanlar

olarak ayrılmış alanlardır.[2] Bu demektir ki yürüyüş yapmak, kamp yapmak, motorsuz tekne kullanmak, avcılık yapmak ve balık avlamak gibi etkinliklere izin verilecektir. Madencilik ve odun kesmek gibi ticari etkinlikler, kalıcı yapılar yapmak ya da yol inşa etmek yasaklanmıştır.

Vahşi doğal alan düşüncesi ilk bakışta sanıldığından çok daha karmaşıktır. İlk bakışta, bir vahşi doğal alan, bir akarsuya ya da sıradağlara çok benzer. "Doğanın ortasında", salt seyredilebilecek bir doğal nesnedir o. Ama vahşi doğal alan *düşüncesi*, bu basit örneğin anlatmakta olduğundan çok daha zengin bir kavramdır. Kentler ve kasabalar gibi insanların yerleşmiş oldukları alanları örten ve onların dışında bulunan vahşi doğal alan kavramı, evrensel olmaktan uzak kavramları ve değerleri içermektedir. Örneğin yerliler, Vahşi Doğa Yasası'nda öngörülene benzer bir vahşi doğa kavramına sahip değildirler. Tarımsal ve göçebe nüfus, kentte oturanların yerleşik olan ve olmayan alanlar arasında yaptıkları kadar belirgin bir ayrım yapmaz. Vahşi doğal alan düşüncesinin göreli olarak çağcıl bir buluş olduğunu düşünmemiz için nedenler vardır.

Her ne kadar insanların salt ziyaretçisi oldukları pek çok yer varsa da, sözcük anlamıyla, yeryüzünde "insanlardan korunmuş" pek az vahşi doğal alan kalmıştır. İnsanlar dünyanın büyük bir bölümünü işgal etmektedirler ve insan etkinlikleri de tüm dünyayı etkilemektedir. Kirlenmenin iklim ve hava etkileri, yeryüzünün her yanına ulaşan insan etkinliklerinin yalnızca bir örneğidir. Vahşi doğal alanların pek çoğu insanlarca oluşturulmuştur; şu anlamda ki, bu yerlerin korunması ve yönetimi sürekli insan etkinliklerini gerekli kılmaktadır. O halde, bir vahşi doğal alanı bir yana koyup koruma kararı bile, vahşi doğa alanının aktif olarak yönetilmesini gerektirmektedir. Bir vahşi

---

[2] *1964 Tarihli Vahşi Doğa Yasası*, 16 A.S.C. par. 1131 (a).

doğal alan, keşfettiğimiz bir değer olmaktan çok yarattığımız bir değer olabilir. Dolayısıyla, bir doğal alanı yaratmak, korumak ve yönetmekle ilgili bu karar vahşi ekosistemleri nasıl yönetmek *gerektiğine* ilişkin şu etik soruların sorulmasına yol açmaktadır. Orman yangınları söndürülmeli mi, sürmesine izin mi verilmeli? Türler vaktiyle yaşadıkları alanlara yeniden sokulmalı mıdır? Bu politikalar insanların yararına mıdır, yoksa doğal bir durumu korumak için midir?

Vahşi doğal alanların yönetimiyle ilgili politika kararları, büyük ölçüde vahşi doğal alanları ve bu alanların değerini nasıl algıladığımıza bağlıdır. Birçok çağdaş gözlemcinin zihninde bu anlayış kısmen ekoloji biliminden kaynaklanır. Kısmen de kendi tarihimizden ve kültürümüzden kaynaklanır. Birinci Bölüm'de de belirttiğimiz gibi, betimleyici etiğin bir önemli rolü, dünyayı anlayış tarzımızı biçimlendiren modellere ve metaforlara açıklık kazandırmasıdır. Bu bölümde, yeni kuşakların, özellikle Amerikalıların vahşi doğal alanları nasıl algıladıklarına ilişkin birkaç geleneksel yaklaşımı tanımlayacağız.

Sözcüğün de kimi zaman anlattığı gibi, *vahşi doğal alan* çoğu kez vahşi ve el sürülmemiş bir alanı anlatmak için kullanılmaktadır. Bu modelde, vahşi doğal alan, insanın varlığını sürdürmesine karşı bir tehdittir; vahşidir, haşindir ve tehlikelidir. Bu, eski bir görüştür ve İncil'deki tartışmalara yer veren birçok Yahudi ve Hıristiyanlık kaynağında ortak olarak yer almaktadır.

Hem Eski Ahit hem de Yeni Ahit, vahşi doğal alanı çorak ve ıssız bir yer olarak betimlemektedir. Gerçekte, eski Ortadoğu yerleşimlerini çevreleyen kurak çöl, olağanüstü derecede yaşanamaz bir yerdi. İnsanlar orada gerçekten birer ziyaretçi gibiydiler. Çünkü bir yerleşim yerinin dışında uzun süre yaşama şansı yoktu. Ama vahşi doğal alanların daha derin simgesel bir anlamı vardır.

İncil'de Adem ile Havva'nın Aden Bahçesi'nden, "sizin için, çalılar ve dikenlerle dolu olan ve vahşi bitkilerden başka yiyecek hiçbir şeyin olmadığı", "uğursuz" bir vahşi doğal alana "kovuldukları" yazılıdır.[3] Daha sonra Musa, Vadedilmiş Topraklar'a girmeden kırk yıl önce halkını tutsaklıktan ve göçebelikten kurtardı. Yeni Ahit'e göre ise İsa, kırk gün oruç tutmak için vahşi doğal alana girer ve orada kendisini yalnızca şeytan baştan çıkarmaya çalışır.[4] Buradaki simge açıktır. Vahşi doğal alan yalnızca tehlikeli değil, aynı zamanda şeytanın da evidir. Vahşi doğal alan Aden'in ve Vadedilmiş Topraklar'ın antitezidir.

Başka kültürlerin görüşlerinde de ilginç çelişkiler vardır. Örneğin göçebe kültürler, vahşi doğa kavramını düşman olarak görecek ölçüde ona ağırlık vermektedir. Başkan Luther Dikilen Ayı, bir Oglala Sioux, bu noktaya 1933 tarihli *Land of the Spotted Eagle* (Benekli Kartalın Ülkesi) adlı kitabında yer vermiştir.

> Büyük vadilerden, güzelim yamaçlardan giderek büyüyen zikzaklar çizen akarsulardan "vahşi" diye söz etmiyoruz. Doğa yalnızca beyaz derililer için "vahşi" idi ve yalnızca onun için "vahşi hayvanlar" ve "vahşi insanlar"la kirlenmiş idi. Bizim için, bu doğa, ehli bir doğa idi. (...) Ne zaman ki Doğudan kıllı insanlar geldiler ve bize ve ailelerimize haşin, çılgın haksızlıklar yaptılar, işte o zaman doğa bizim için "vahşi" oldu.[5]

"Doğudan gelen kıllı adamlar", Avrupalılar ve öncüler, İncil'deki vahşi doğal alan görüşünü geniş ölçüde paylaşıyorlardı.

---

[3] Gen. 3: 17-19.

[4] Matt. 4: 1.

[5] Luther Standing Bear, *Land of the Spotted Eagle* (Houghton Mifflin, Boston, 1933), T.C. McLuhan, *Touch the Earth: A Self-Portrait of Indian Existence* (Promontory Press, New York, 1571), s. 45'te sözü ediliyor.

Mayflower 1620'de Plymouth'a vardığında, William Bradford'a bakılırsa, yeni göçmenler "çirkin ve perişan bir vahşi doğayla" karşılaştılar.[6] İki yıl sonra, Michael Wigglesworth, vahşi doğayı şöyle betimledi.

> Öylesine geniş ve uluyan bir vahşi doğa ki
> Issız ve kimsesiz
> Ama sefil dostlar ve haşin insanlar
> Tapınılan şeytanlar gibidirler.[7]

Püriten yazarlar ve din adamları, İncil ile Avrupalıların deneyimleri arasındaki koşutluklara pek çok kez değinmişlerdir. İsrailliler gibi zulümden kaçmışlar, Tanrı'nın, inançlarını sınayabileceği vahşi doğaya sığınmışlardır. Vahşi doğa gerçekten "şeytanın mağarası", "şeytanın tuzağına düşmüş yabanılların evi", "şeytana tutsak olarak hizmet eden", "hayvana dönüşmüş insanların mekânıydı".[8]

Püriten model vahşi doğa konusunda tuhaf bir tutumun ortaya çıkmasına yol açtı. Öte yandan, vahşi doğal alan kaçınılması gereken ve korkulan bir alandı. Burası Tanrı'nın yüzüstü bıraktığı ve şeytanın evi olan bir yerdi. Kentler ve kasabalar, insanların gelişebilecekleri yerlerdi. Bradford'un çirkin ve perişan vahşi doğası, insanların acı çektikleri ve öldükleri bir yerdi.

Öte yandan, vahşi doğa, Vadedilmiş Topraklar'ı temsil ediyor olmasa bile, insanların orada Vadedilmiş Toprak-

---

[6] William Bradford, *Of Plymouth Plantation, 1620-1647* (Wright and Poutter, Boston, 1899), s. 62; Roderick Nash, *Wildness and the American Mind* (Yale University Press, New Haven, Conn., 1967), s. 24'te sözü ediliyor. Bu bölümün büyük kısmı, Nash'ın vahşi doğa kavramının harika tarihçesine dayanıyor.

[7] Massachusetts Historical Society, *Proceedings of the Massachusetts Historical Society* 83, (1871-1873), Mark Sagoff'un *Economy of the Earth* (Cambridge University Press, New York, 1990), s. 125'te sözü ediliyor.

[8] John White, *The Planter's Plea* (1630), Peter Carroll, *Puritanism and the Wilderness* (Colombia University Press, New York, 1969), s. 11'de geçiyor.

lar'ı yaratabilecekleri, en azından hiç değilse geçici bir sığınak anlamına geliyor ve zulmedilmekten bir kaçışı temsil ediyordu. Püritenler, inançlarının New England'ın vahşi doğasında sınavdan geçirilmekte olduğuna inanıyorlardı. Daha da önemlisi, vahşi doğal alan, Tanrı'nın İsrailli-lerle bir sözleşme yapmış olduğu yerdi. Püritenlerin gerçekten "seçkin insanlar" olduklarının ölçüsü bu vahşi doğada ne kadar iyi hareket edecekleriydi. Böylece, vahşi doğa aşılması gereken bir engel, hükmedilmesi gereken bir düşman ve giderilmesi gereken bir tehditti.

Püriten model, böylece, vahşi doğaya karşı saldırgan ve düşmanca bir tavrın gelişmesini özendirdi. Vahşi doğa ehlileştirilmelidir. Yeni topraklar fethedilmeli, yeni bir Eden (Cennet) kurulmalıdır. İnsanlar vahşi doğaya egemen olmaya ve onu denetim altına almaya çağrılmışlardır. Toprak geliştirilmiş ve iyileştirilmiş; ağaçların kesilmesi, sulak alanların kurutulması, toprağın sürülmesi ve sürekli yerleşim yerlerinin oluşturulmasıyla değeri artmıştır. Kimi yerliler gibi, Püritenler de vahşi doğayı denetlemek ve fethetmek için bir araç olarak ateşi kullanmışlardır. Değişik böcek türleri ile kurtların, kuzeybatı Amerika kurtları ve ayıları gibi yırtıcı hayvan türlerinin ortadan kaldırılması bu yaklaşımın sonucu olan ahlaki bir zorunluluktu.

Bu Avrupalı göçmenler bu görevi yerine getirmeyi başardıkça, eski Püriten model, vahşi doğanın daha değişik bir biçimde anlaşılmasına yol açtı. Şimdi artık vahşi doğa, iyi yaşamın oluşturulmasına yarayacak gerekli maddi kaynakların sağlanması için potansiyel bir kaynaktır. Bir kez fethedildi mi doğa, doğal kaynaklarıyla bir zenginlik kaynağı haline geliyor. Vahşi doğa ise yalnızca kaynakların gelişmemiş bir yığınıdır. Üzerinde hâkimiyet bir kez kuruldu mu, artık vahşi doğa bir tehditten çok insanların umut kaynağı olmaktadır. Burada, John Locke'un (bkz. Onuncu Bölüm) çizdiği, insan emeğinin eklenmesi sonucunda ve-

rimli ve değerli bir mala dönüşen, sahibi olmayan büyük miktardaki toprakları anımsamalıyız. *Locke modeli* vahşi doğayı, Tanrı'nın bütün insanlara ortaklaşa kullanmaları için verdiği, girişim gücüne ve isteğine sahip bir kimsenin gelerek işlemesini ve bu süreç içinde onu özel kişisel iyeliğe dönüştürmesini bekleyen bir değer olarak görmektedir.

Görüldüğü gibi, Locke modeli, vahşi doğayı taşınmaz mal olarak, sahip olunacak ve kullanılacak bir mal olarak görmektedir. Değeri, onunla birleştirilen insan emeğinden doğmaktadır. Artık korkulan bir şey olmadığı kabul edilen vahşi doğa, insanların amaçlarına hizmet edebilecek büyük bir gizilgüce sahiptir. Vahşi doğa göreli olarak edilgendir. İşte "hemen oracıkta"dır ve sahiplerinin çıkarlarından başka hiçbir şeye yaramamaktadır. Sahipsiz ve dolayısıyla kullanılmayan toprak, açıkça savurganca kullanılmış demektir. İnsanların kullanımına sunulmadıkça ve sunuluncaya değin savurganca kullanılan bir gizilgüçtür.

Eski korumacılık akımlarından çoğunun vahşi doğayla ilgili Locke modeline dayandığını söylemek yanlış olmaz. Gifford Pinchot ve öteki korumacılar, vahşi doğayı kaynaklarla özdeşleştirdiler ve onu, daha çok ürettiği mallara bakarak değerlendirdiler. Doğal olarak Locke modeli, aynı zamanda korumacılık akımına karşı olanlarca da paylaşıldı. Vahşi doğanın kişisel senet uğruna denetlenmesini ve sömürülmesini isteyenler, vahşi doğanın değerinin, insanlar tarafından kullanılmasının bir işlevi olduğuna ilişkin Locke varsayımını paylaşmışlardır. Korumacılarla birlikte, vahşi doğanın insanların kullanımı için denetlenmesi ve yönetilmesi gerektiği konusunda anlaşmışlar; ama bu kaynaklardan kimlerin yararlanacağı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Püriten modelden farklı olarak, Locke modeli bir yangın söndürme politikasının lehindedir. Her ne kadar

yangınlardan bazı kullanımlar için yer açmakta yararlanılabilirse de, orman yangınları kaynaklarda ve potansiyellerde bir azalma anlamına gelmektedir. Eski korumacılar, ulusal ormanlarda ve ulusal parklarda çıkan yangınları söndürme politikasına yön vermişlerdir. Boz ayı korumacılık akımının bir ürünüydü. Korumacılar, aynı zamanda, yırtıcı hayvanların yok edilmesini haklı çıkarmak için Locke modelini kullanabilirlerdi. Bu hayvanların ortadan kaldırılması, insanların kullanabilecekleri kaynakları artırabilirdi.

Çevre hareketine katılan pek çok sayıda insan üzerinde etki yapmış olan üçüncü bir vahşi doğa modelinin geçmişi de Amerika tarihinin ilk yıllarına kadar götürebilir. *Romantik model*, vahşi doğayı masumiyetin ve temizliğin bir simgesi olarak görmektedir. Bu modelde vahşi doğa, bozulmadan ve doğal özü tümden kaybolmadan kalan son alandır. Püriten modelin tersine, romantik model vahşi doğayı Cennet, Aden Bahçesi olarak göstermektedir. Burası, insanların uygarlığın yoldan çıkarıcı etkilerinden kaçıp kurtulabilecekleri bir yerdir. Püritenlerin tehditler ve şeytanca saldırılar gördüğü yerde, romantik akım kutsal bir temizliği yansıtmaktadır. Püritenler kenti insanların kendilerini geliştirebildikleri bir mekân olarak, romantikler ise tam bir savurganlık alanı olarak algıladılar.

Bu görüşün felsefi kökleri Jean-Jacques Rousseau'da ve Ralph Waldo Emerson ve Henry David Thoreau gibi Amerikalılardadır. Locke gibi, Rousseau da bir toplumda bir yaşam durumuyla karşıtlık içinde bulunan bir "doğa durumu"ndan söz etmiştir. Rousseau için doğa gerçek, doğru, saf insan varlığıdır. Toplum yaşamı ise insan yaşamına yapay istekler, bencillik, eşitsizlik katmaktadır. Rousseau her ne kadar doğaya bir dönüş önermiş değilse de eğitim ile siyasete, insan varlıklarının doğal ve özsel iyiliklerinin anlaşılmasından çıkarılabilecek ilkelerin yön vermesi ge-

rektiğine inanmıştır. Herkesin doğayla uyum içinde yaşadığı kendine yeterliliğin, basit isteklerin, kültür ve teknolojiden bağımsızlığın ve sessizliğin nitelediği bir yaşamı örnek olarak göstermiştir. Bu görüşe göre, insan doğasının özsel iyiliği, bizzat doğanın özsel özelliğinden ayırt edilemez. Bu doğa, Rousseau'nun sık sık İsviçre Alpleri'nin bozulmamış vahşi doğal alanlarıyla özdeşleştirdiği doğadır.

Fakat asıl Emerson'un ve özellikle Thoreau'nun yazdıklarıdır ki vahşi doğaya ilişkin romantik görüş üzerinde ilk felsefi etkileri yapmışlardır. Emerson, 18. ve 19. yüzyıl Avrupa romantik akımından etkilenmişti. Bu bakış açısı bilimsel ampirisizmi ve ussal çözümlemeyi doğayı anlamanın başlıca yöntemleri olarak kabul etmiyordu. Olağan deneyimlerimizle tanıdığımız, bilimin gözlemlediği ve çözümlediği dünya geniş ölçüde insan ürünü ve kültür geleneğidir. Kültürümüz neyi görmemiz ve denememiz gerektiğini bize öğretiyorsa onları görür ve deneriz. En azından, o dünya yalnızca derin bir gerçeği yansıtır. Bu gerçek insanların inanç ve değerlerinin koşullandırdığı bir gerçek değildir. Bu derin ya da "üstün" gerçeği yakaladığımız zaman gerçeği anlamış oluruz.

Avrupa romantizmiyle birlikte görülen Amerikan felsefi akımının adı "New England Aşkıncılığı"dır. En tanınmış temsilcileri Emerson ve Thoreau olan aşkıncılar, bu derin gerçeği bilimsel ve teknolojik çözümlemeler yoluyla değil, fakat sezgi ve imgelem, şiir ve edebiyat yardımıyla yakalayabileceğimizi savunurlar. İnsan etkinliklerinin bozmuş olmadığı vahşi doğa aşkın gerçeğin en doğru örneğidir. Tanrı'nın yarattığı yapıtın en saf örneğidir. Burada vahşi doğa, uygarlığın yozlaştırıcı etkilerinden kurtuluşu temsil etmektedir. Vahşi doğa, insanların en yüce gerçeklerle ve ruh mükemmelliğiyle en yakın teması sağlayabildikleri çevredir.

Bu nedenle Thoreau, Walden Pont'daki kulübesine çekilir. Vahşi doğada yürümenin onun ruhu üzerinde ciddi bir etkisi vardır. "Orada sinirlerim dinleniyor, duyularım ve zihnim görevini yerine getirebiliyor." Vahşi doğa, bize "kendimizi düzeltmek, çalışmak, ayağımızı yere basmak, kötü düşüncelerden, önyargılardan, gelenek ve yanılgılardan kurtulma ve *gerçek* diye adlandırdığımız katı zemine ve yerdeki taşlara ayağımızı basma fırsatını sağlar."[9]

Bu romantik Amerikan yaklaşımına, belki James Fenimore Cooper'ın "Leatherstocking Tales" adlı yapıtında olduğu kadar tam biçimiyle hiçbir yerde rastlanamaz. *The Pioneers* ile başlayıp, *The Last of The Mohicans, The Prairie, The Pathfinder* ve *The Deerslayer* gibi yapıtlar ile sürüp giden öyküler dizisinde, Cooper, Natty Bumpo'nun yaşamını çizer. Deerslayer, Hawkeye ve Leatherstocking gibi değişik isimlerle bilinen Natty ideal roman kahramanıydı. New York eyaletinin kuzeyinde Amerikan yerlileri arasında büyümüş ve onlardan vahşi doğaya giden yolları öğrenmişti. Basit, dürüst, fakat akıllı, saygıdeğer, açık ve erdemli bir kişiydi. Toplum yaşamının yarattığı hiçbir yapmacığı ya da başka kötülükleri yoktu. Vahşi doğada, evinde gibi, doğanın güzellikleriyle uyum içinde yaşıyordu.

Yaşamı bu öykülerle aydınlatıldıkça, Natty, sürekli olarak ülkenin batısına, uygarlığa doğru itiliyordu. Daima uygarlık ile vahşi doğanın sınırında yaşadı. Bu sınır, yaşamının ilk yıllarını geçirdiği New York'un merkezi ile yaşamını noktaladığı Great Plains arasındaki sınırdı. Bu örnekte, toplumun istem ve beklentilerinin, doğal dürüstlüğü ve erdemi nasıl açgözlülüğe, yıkıcılığa ve kötülüğe çevirdiğini görüyoruz. Natty örneğinde, vahşi doğanın yitip

[9] Henry David Thoreau, Walden (1854, *Library of America*, New York, 1985); Nash, *Wilderness and the American Mind*, s. 89, 90'da geçiyor. Vurgu orijinal metinde de var.

gitmesiyle birlikte doğruluk ve bütünlük yaşamının da son bulduğunu üzüntüyle görüyoruz.

7.3. Vahşi Doğa Efsanesi: Çağdaş Tartışma

Vahşi doğayı anlamaya ve değerlendirmeye yönelik bu türlü modellerin çağdaş çevrecilik üzerinde önemli bir etkisi olmuştur. Açıktır ki Pinchot'nun tutuculuğu ve vahşi doğayı, doğal kaynakları içinde barındıran büyük bir depo olarak algılaması, 20. yüzyılda çevre politikasını büyük ölçüde etkilemiştir. Ama romantik modelin çağdaş çevrecilik üzerinde daha merkezi ve daha yaygın bir etkisi olmuştur. Ta 1800'lerin ortalarında, vahşi doğaya romantik bir değer verilmesi ve doğal olarak onun tahrip edilmesinin yarattığı üzüntü vahşi doğal alanların el sürülmeden korunması çağrılarına yol açtı. Böylece, halk arasında Hetch Hetchy'den altmış yıl kadar önce, Üçüncü Bölüm'de tanımladığımız, korumacılar ile doğayı el sürmeden koruma yanlıları arasındaki çizgi çizilmiş oluyordu. 19. yüzyılın ilk on yıllarında, adını Audubon Derneği'ne veren John James Audubon, "orman tahribatının yasını tuttu". "Baltalar altında ormanların yitip gittiğine tanık oldu" ve "açgözlü fabrikaların bir yüzyıla varmadan soylu ormanların artık var olmayacağının acı öyküsünü anlattığı"[10] sonucuna vardı. 1858'de yayımlanan bu denemede, Thoreau, açık olarak vahşi doğal alanlardan koruma alanları oluşturulmasını istedi.

> Neden, içinde ayının ve panterin ve kimi av hayvanlarının hâlâ var olabileceği ve "yeryüzünün uygarlaştırılmamış yüzü"nü oluşturacak ... vahşi doğa koruma alanlarımız ... olmasın? Ormanlarımız, salt spor ve beslenme amaçlarıyla

[10] John James Audubon, *Delineations of American Scenery and Character*, der. Francis Hobart Herrick (Baker, New York, 1926), s. 9-10; Nash, *Wilderness and the American Mind*, s. 97'de geçiyor.

> değil, (...) esin kaynağımız olarak ve kendi gerçek dinlenme gereksinmelerimiz için neden korunmasın?[11]

Vahşi doğal alanların ilahi vahiy değil de esin kaynağı olabileceğini öne süren aşkıncı (transandantalist) inanç, belki de doğayı el sürülmeden koruma akımının en etkili temsilcisi olan John Muir tarafından da paylaşılmıştır. Muir'in yazdıkları ve örgütlü çalışmaları, ulusal ve eyalet parklarıyla, vahşi doğa koruma alanlarının yaratılmasına geniş ölçüde katkıda bulunmuştur. Her ne kadar Yellowstone gibi eski parklar salt korumacı amaçlarla kurulmuş değilseler de, Muir'in vahşi doğal alanları savunması, çağdaş park ve koruma alanı anlayışını yansıtmaktadır. Bu anlayış, büyük ölçüde Emerson ve Thoreau tarafından betimlenen romantik vahşi doğa modeline dayanmaktadır.

Eğer bu romantik vahşi doğa modeli birçok çevre değerine dayanıyorsa, dikkatle hareket etmek önemlidir. Bu modelin vahşi doğa alanlarının ne ölçüde doğru bir betimlemesine dayandığı hakkında da aydınlanmak zorundayız. Aynı zamanda, vahşi doğal alanların değerinin ne olduğu hakkında da bilgi edinme gereksinmesi içindeyiz. Son olarak, bizi vahşi doğal alanın betimlenmesinden yola çıkarak değer yüklü etik ve politik önlemler almaya götüren düşünme biçimi hakkında da açıklığa kavuşmak istiyoruz.

Romantik model, vahşi doğal alanların doğru bir betimlemesini sağlıyor mu? Kuşkusuz, birçok vahşi doğal alan, güzellikler ile romantik gözlemcilerin yakaladığı hayranlık uyandıran simgeleri bir arada bulundurmaktadır. Romantik modelin çekiciliğini tanıyabilmek için Glacier Ulusal Parkı ile birçok sanayi kentindeki bozulmaları ve banliyölerdeki alışveriş yerlerinin durumunu karşılaştır-

---

[11] Henry David Thoreau, *The Main Woods* içinde, *The Writings of Henry David Thoreau*, c. 3 (Houghton Mifflin, Boston, 1894), s. 213-213; Nash, *Wilderness and the American Mind*, s. 102'de geçiyor.

mak yeter. Ama bu modelin sorunları da yok değildir. Son yıllarda, çoğunluğu çevrecilik akımına sempatiyle bakan birçok eleştirmen, bu "kazanılan vahşi doğal alan" görüşüne karşı çıkmıştır.[12] Bu eleştirmenlere göre, böyle bir vahşi doğal alan görüşü bilimsel, tarihsel ve etik nedenlerle sakat bir görüştür. Hatalı bir vahşi doğal alan anlayışının yanlış ve tehlikeli çevre politikalarının benimsenmesine yol açabileceğini öne sürmüşlerdir.

İlk olarak, vahşi doğanın bir "efsane" olduğu görüşü tuhaf gelebilir. Vahşi doğa, bir yerdir, doğal nesnedir. "Karşımızda", doğanın bir parçası olarak durmaktadır. Doğal bir alan nasıl efsane olabilir ki?

Bu kazanılmış vahşi doğal alan görüşünün yeni eleştirmenleri, vahşi doğal alanın en iyi biçimde özel bir tarihsel ve kültürel bağlam içinde anlaşılabileceğini öne sürmektedirler. Çevre Tarihçisi William Cronon, bu düşüncenin başlıca iki kaynağı olduğunu söylüyor[13] Cronon, 18. ve 19. yüzyıllara özgü Avrupa ve Amerika'da kullanılan "yüce" (sublime) kavramının, romantizme özgü bir kavram olduğunu ve özellikle Amerikalıların kullandıkları sınır kavramının, vahşi doğal alan kavramının çağdaş anlamını verebilmek için çok zaman geçtiğini belirtmektedir. Romantiklere göre, yüce bir deneyim yeryüzünde "Tanrı'nın suretine göz kırpmak için bulunmaz bir fırsattır. Yüce sözcüğü kutsal, ruhsal, öteki dünya ile ilgili bir deneyimi anlatmak üzere kullanılır. Böyle deneyimler büyük olasılıkla insanların etkinlik ve çalışmalarından uzak yerlerde bulunur ve bir kimsenin ölümlü ve önemsiz olduğu

---

[12] *The Great New Wilderness Debate*, J. Baird Callicott ve Michael P. Nelson, der. (University of Georgia Press, Athens, Ga., 1998), bu tartışmanın temel tezlerini aydınlatan en iyi tek kaynaktır. Burada, "kazanılmış görüş" anlatımını kullanırken Callicott ve Nelson'ı izliyorum.

[13] William Cronon, "The Trouble with Wilderness, or Getting Back to the Wrong Nature", *Uncommon Ground: Toward Reinventing Nature* içinde, William Cronon, der. (Norton and Co, New York, 1995) içinde.

bilincine varmasının yarattığı etkilenmeden kaynaklanır. Yellowstone, Yosemite ve Büyük Kanyon gibi muhteşem yerler yüce çevre değerlerini yansıtan paradigma örnekleri olarak akla gelmektedir.

Özellikle Amerikan sınır bölgeleri deneyimi vahşi doğal alan efsanesinin yaratılmasına katkıda bulunmuştur. Haşin bireyin bağımsız, sağlam, yaratıcı ve kendini doğa karşısında test edebilmiş insanın sınır efsanesi, Amerika'nın kendi öz imgesini biçimlendirmesinde güçlü bir etmendi. Fakat 20. yüzyılın sonlarında, Tarihçi Frederick Jackson Turner'ın da yazdığı gibi, bu sınır aşılmış bulunuyordu. Cronon'a göre, bu güçlü imgeye dayanmaya çalışan bir kültürün, sınırları içinde az sayıda kalan gelişmemiş vahşi doğal alanları korumak istemesi rastlantı değildir.[14]

Bu iddialar karşısında ne yapacağız? Öyle görünüyor ki doğa ile kültür arasında kesin bir ayrım yapmayan ve kendisi için bireyciliğin, coğrafi yayılmanın ve fethin büyük rol oynamadığı bir toplum öyle bir toplumdur ki orada bir vahşi doğal alanın insanların saldırısından korunması düşüncesinin büyük bir anlamı yoktur.

Vahşi doğal alan düşüncesinin kökenleriyle ilgili tarihsel açıklamalar, bu kavramı tarihsel bir çerçeveye oturturken kavramın yanlış ve hatalı bir yöne çevrilmekte olduğunu göstermez. Vahşi doğal alanların el değmeden korunmasını savunanlar düşüncenin nasıl geliştiğini açıklayan görüşleri kabul eder, fakat vahşi doğal alanların insan elinden çıkan gelişmelerden güçlü bir biçimde korunmayı hak ettiklerini savunurlar. Vahşi doğal alan düşüncesinin yeni eleştiricileri, kendileri de bu alanların korunmasını savundukları halde, geleneksel vahşi alan anlayışının koruma için yeterli bir neden oluşturabileceğinden kuşku duyarlar. Bunların vahşi doğal alan *düşüncesiyle* ilgili eleştirileri üç genel kümeye ayrılır. Bu eleştirileri yapanlar,

[14] *Agy.*

vahşi doğal alanlarla ilgili kazanılan görüşün olgusal ve bilimsel olarak sakat olduğunu, etik yönden kuşku uyandırdığını ve kabul edilemeyecek siyasal ve pratik sonuçlar doğurabileceğini öne sürmektedirler.

Kazanılmış vahşi doğal alan görüşü gerçekte dünyanın doğru olmayan bir modelidir. Bir kez, romantik modelde, bozulmamış vahşi doğayı göreli olarak iyi ve ılımlı olarak görme eğilimi vardır. Birçok romantik peyzaj manzarası, açık çayırlara sahip, bozulmamış, hayranlık uyandıran gün batışı manzaralı, zengin yiyecek ve barınma kaynakları olan, ılımlı bir iklime sahip, açık çayırlıklı yerler olarak betimlenmektedir. Gerçekte, doğal olarak vahşi doğa hazin bir yerdir. Kutup tundraları, çöller ve asit yağmurları, bir kimsenin Walden Pond etrafında yürürken gözlemlediği romantik doğa imajına hiç benzemez. Ulusal parklar ve ormanlar içindeki görece halka açık yerler bile, çağdaş koşullarda ya da kış aylarında konaklamaya elverişli yerler olmayabilir. Çoğu kez, ulvi vahşi doğayı yalnızca doğadan uzakta ayrı bir yörüngeden değerlendiririz. Tozlu ve sıcak bir yaz günü kanyonun tabanında oturmaktansa, bir tepeden Büyük Kanyon'u seyretmeyi tercih ederiz.

Daha da önemlisi, romantik model, "Darvinizm öncesi" diye nitelenen bir düşüncenin gelişmesine yol açabilir. Romantik model, insanları, doğadan ayrı olarak belki ondan esinlenen, fakat bununla birlikte ondan büyük ölçüde farklı olarak görmektedir. İnsan ruhu "aşkıncı"dır ("transandant"). Ve her ne kadar bozulmamış doğa bu aşkıncı gerçekle en yakın temas noktamız ise de, daha aşağı düzeydeki bir fiziksel gerçekliğin bir parçası olarak kalmaktadır. Birçok çevremerkezli etik yaklaşım, insanların daha çok doğanın bir parçası olduğuna, ondan ne az ne de büyük ölçüde ayrılan bir şey olduğuna ilişkin Darvinci anlayışa vurgu yapmaktadır. Bu bakış açısına göre, bir ikililiğin (insan ve doğa) kabul edilmesi ("insan doğanın üs-

tünde") ahlaki yönden hiyerarşi yaratabilir ve çelişebilir ("insan doğaya karşı").

Kazanılmış görüşün vahşi doğal alanları, zaman içinde belli bir noktada var olduğu biçimiyle idealize edilmiş bir imge olarak algılama eğilimi vardır. Örneğin, Kuzey Amerikalı ve Avusturalyalı çevreciler kimi zaman Avrupa'dan ilk göçmenlerin gelişinden önceki yurtlarını romantikleştirmektedirler. İlk Avrupalılar geldiğinde, kalabalık bir nüfus bu ormanlarda ve çayırlık alanlarda yaşamaktaydı. Görülüyor ki bu görüşte, ırkçılık değilse de gerçeği görmeyen ya da çarpıtan bir kültürel yanlılık öğesi az değildir.[15]

Son olarak, romantik model, vahşi doğayı statik ve değişmez bir yer olarak görme eğilimindedir. Öneri şudur: Eğer doğayı kendi haline bırakırsak, vahşi doğa değeri bozulmamış, doğal durumunda korunmuş olacaktır. Bu görüş, yazdıkları hem korumacıları (conservationist) hem de doğayı el sürmeden korumayı önerenleri (preservationist) etkilemiş olan bu 19. yüzyıl çevrecisi Perkins Marsh tarafından ifade edilmiştir. 1864 tarihli özgün *Man and Nature* (İnsan ve Doğa) adlı kitabında Marsh diyor ki,

> İnsanın ayak basmış olmadığı ülkelerde, suyun ve toprağın oranları ve göreli durumları, yağmur ve buharlaşma, sıcaklık ortalaması, bitkilerin dağılımı ve hayvan yaşamı salt jeolojik etkiler altında o ölçüde yavaş bir değişime konudur ki coğrafi koşullar sürekli ve değişmez gibi görülebilir.[16]

---

[15] James Fenimore Cooper'ın "Leatherstocking Tales" adlı yazısı romantik vahşi doğa efsanesi ile Amerikan yerlilerine karşı kültürel açıdan yanlı ve ırkçı tavırlar arasındaki bağın mükemmel bir örneğidir. Bütün bu kitaplarda yerliler, iki kalıptan birine uygun olarak gösterilmektedirler. Ya kahraman ve asil ya da tehlikeli ve vahşidirler.

[16] G. P. Marsh, *Man and the Nature*, der. D. Lowenthal (1864, Harvard University Pres, Cambridge, Mess., 1967), s. 29-30. Botkin, *Discordant Harmonies*, s. 8'de sözü ediliyor.

Ama bu varsayımın kimi sorunları vardır. Yeryüzünde pek az yer insan etkinliklerinden etkilenmemiştir. Bir yerin vahşi doğal alan olarak olduğu gibi korunmasına karar verilmesi bile, vahşi doğayı insan etkinliklerine bağımlı duruma getirmektedir. Ama bundan daha da önemlisi, Yellowstone Parkı yangınlarına ilişkin tartışmaların da gösterdiği gibi, "sürekli ve değişmez" bozulmamış bir vahşi doğa imajı, ekolojik doğal süreçler gerçeğiyle bağdaştırılamaz. Yellowstone yöresini vahşi doğal alan olarak koruma kararlılığı, acaba o yerin doğal olayların başlattığı bir yangın tarafından yok edilmesine seyirci kalmayı mı gerektirir? Şimşeklerin yol açtığı orman yangınları, Yellowstone'da on-on iki yılda bir yineleniyor. Yine de kömürleşmiş, kapkara, ağaçsız bir peyzaj birkaç çevrecinin hayalinde yaşattığı romantik vahşi doğa olmayabilir. Ama böyle bir durumu önleyebilmek için ve dolayısıyla vahşi doğayı koruyabilmek için doğaya insanların geniş ölçüde karışmaları gerekir. Öte yandan, doğal süreçlerin gelişimini kendi haline bırakmak, romantik Yosemite ve Yellowstone imajlarının yarattığı aşkınca gerçeği yansıtma olasılığı yüksek olmayan bir vahşi doğayla karşı karşıya kalmaya yol açar.

Örneğin, düşününüz ki Kuzey Minnesota'daki Boundary Waters Kano Alanı denilen vahşi doğa bölgesini koruyacaksınız. Burası nasıl görünüm almalıdır? Kar arabaları ve kanolar bu doğal durumun bir parçası olacak mı? Ya Amerikalı yerliler? Yerli halkın yaptığı avcılık, balıkçılık, pirinç tarımı bozulmamış vahşi doğa düşüncesiyle bağdaşır mı? Yerliler acaba bu tür geleneksel etkinliklerini geleneksel biçimde mi sürdürmelidirler, yoksa motorlu tekneler kullanmalarına izin verilmeli mi? Acaba ideal olan, bu yörelerin, Avrupalılar gelip orayı iskân etmeden önceki durumu mudur? Yüzyıllarca önce bu yörelerin temel özelliğini oluşturan tundraların yeniden oluşturulma-

sını mı amaçlamalıyız? Belki de bu yörenin doğal durumu son buzul çağındaki durumdu. Doğal durumu, kozalaklı çam ormanı, sedir ya da alaçam mı, yoksa 4 Temmuz 1999 yangınından sonra oluşan yapraklarını kışın döken titrek kavak ya da huş ağacı mıdır? Bu türlü sorular, doğanın sürekli ve değişmez bir doğa olduğu görüşünü zayıflatmaktadır.

Birçok çağdaş ekoloji bilgini bozulmamış ve değişmeyen bir doğa görüşünü reddeder. Vahşi doğa, durağan olmaktan çok devingen olarak anlaşılmalıdır. Değişim ve evrim çoğu kez kural; birörneklik ve süreklilik ise istisnadır. Ekoloji Bilgini Daniel Botkin, *Discordant Harmonies* (1990) (Uyumsuz Uyumluluklar) adlı çalışmasında şu görüşlere yer veriyor:

> George Perkins Marsh'ın insan etkinlikleriyle rahatsız edilmemiş doğa düşüncesi çoğu kez savunulan bir görüştür. Bu görüş, ekoloji üzerine yazılmış olan ders kitaplarında ve aynı zamanda çevre yazınında egemendir. Belki bundan daha çok ilgi çekici olan şudur: Bu doğa görüşü, nüfus ve ekosistemler hakkındaki 20. yüzyıl bilim kuramının temelini oluşturmaktadır... Bunun zorunlu bir sonucu olarak, son birkaç yıla gelinceye değin, çevrebilimdeki egemen kuramlar çok yapılaşmış, sıralı, düzenli ve istikrarlı katı bir ekolojik sistem kavramının var olduğunu varsaymış ya da onu benimsemişlerdir. Günümüzde bilim adamları, bu görüşün yerel ve bölgesel düzeylerde (yani canlı nüfus ve ekosistemler düzeyinde) -bunlar ister akbaba, ister çığırtkan turna, ister tarım toprakları, ister ormanlık alan olsun- yanlış olduğunu biliyorlar. Değişmenin biyosferde birçok zaman ve mekân boyutunda özsel ve doğal olduğu görülmektedir... Bu değişiklikler, hiç değilse kimi örneklerde yaşamı sürdürebilmek için zorunludur. Çünkü yaşam onlara uydurulmuştur ve onlara bağımlıdır.[17]

[17] Botkin, *Discordant Harmonies*, s. 9.

Çevremerkezli bir yaklaşımın karşılaştığı sorun, ekolojinin canlı bütünler üzerinde yaptığı vurguyla uyumlu bir tutarlı felsefi etik geliştirmek ve yine de bu değişimi süreklilik gibi normal saymaktır. O halde, parçalar ile bütün arasındaki ilişkiler hakkında ve bütünü yöneten değişme dinamikleri hakkında bir açıklama gereksinmesi içindeyiz. Ekolojiyi ciddiye alan bir etik, bu konuların yeterli bir felsefi açıklamasını yapmak zorundadır.

Eleştirmenler, kazanılmış görüşün, aynı zamanda etik bakımdan kuşku uyandıran bir etnosantrik (ırkmerkezli) bir yaklaşımı özendirebileceği düşüncesindedirler. Daha önce de belirtildiği gibi, bu görüş çoğu kez beyaz göçmenlerin ve sömürgecilerin gelmesinden önce vahşi doğal alanlarda yerlilerin yaşamakta olduğunu görmezden gelmektedir. Bir kez, bir vahşi doğal alanın korunmasına karar verildi mi avcılık ve besin maddeleri toplayıcılığı gibi yerli etkinliklere artık izin verilmez. Böyle bir yaklaşım, yerli halkları görmezlikten gelinebilecek noktaya kadar marjinalleştirmekle kalmaz, aynı zamanda bu insanların ve kültürlerin horlanıp en kötü biçimde yok edilmelerine yol açabilecek politikaların güçlendirilmesine de yol açar.[18]

Son olarak, eleştirmenlere göre, kazanılmış görüş istenmeyen siyasal sonuçlar da doğurabilir. Eğer çevreciler vahşi doğal alanların korunmasına ilişkin savunmalarını vahşi doğanın yanlış olarak anlaşılmasına dayandırırlarsa,

---

[18] Vahşi doğal alanlarla ilgili Amerikan yaklaşımının yanlılığına dikkat çeken ilk çağdaş yazarlardan biri Ramachandra Guha'dır. "Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique", *Environmental Ethics,* 11: 71-83 (Yaz 1989). Ayrıca bkz. by Chief Luther Standing Bear, "Indian Wisdom", *Land of the Spotted Eagle* içinde, (Houghton Mifflin, Boston, 1933). Vahşi doğal alan düşüncesinin benzer eleştirilerinin yer aldığı güzel bir kitap *The Great New Wilderness Debate,* der. Baird Callicott ve Michael Nelson (Univ. of Georgia Press, Athens, G.A., 1998) içinde II. kısmında bulunabilir.

bu hatalar ortaya çıktığı zaman gerekçenin inandırıcılığını yitirme tehlikesi vardır. Eğer vahşi doğal alanlar "insanlar tarafından hiç ayak basılmamış" yerlerse ve böyle yerlerin sayısı çok az ise, bu durumda vahşi doğal alanların olduğu gibi korunması, asıl bir rüya değilse de olanaksız bir hedefe yönelmiş olacaktır. Bu doğru sav, örneğin Sınır Suları Kano Doğal Alanı'nın ilk kuruluşuna ilişkin tartışmalar sırasında kullanılmıştır. Vahşi doğa yanlıları, Kuzey Minnesato'da 400.000 hektardan büyük bir alanı vahşi doğal alan olarak belirlemeye çalıştılar. Eleştirenler, önerilen sınırlardaki evleri, kulübeleri ve balıkçı barınaklarını gösterdiler. Eğer vahşi bir doğal alan "insanın orada kalmayıp yalnızca ziyaret ettiği" bir alansa ve o yörede uzun süredir oturmakta olanlar varsa o zaman bu yerlere vahşi doğal alan denilemez.

Kuşkusuz, vahşi doğa düşüncesi savunucularının bu itirazlara verilebilecek yanıtları vardır. Örneğin Holmes Rolston, bu eleştirilerin vahşi doğal alanlar ile yerleşik bölgeler arasındaki ve doğa ile kültür arasındaki önemli farklılıkları örtebileceğini öne sürmüştür.[19] İnsanlar doğal dünyanın bir parçası oldukları halde, insan etkinliklerinden kaynaklanan değişmenin boyutları ve hızı, doğal değişmeden önemli ölçüde farklıdır. Bu, özellikle buldozerleri, testereleri, makineleri olan çağdaş ve teknolojik toplumlar için doğrudur. Doğal değişmenin, Sınır Suları Kano Doğal Alanı'ndaki yangında olduğu ölçüde dramatik ve yaygın olduğu zaman da insani değişmeden önemli ölçüde farklıdır. İnsanların yol açtıkları değişme niyetler ve amaçlarla ilgili bir değişmedir. Doğal değişmenin ise kendi tarihi ve nedenleri vardır. Sınır Suları Kano Doğal Alanı'ndaki fırtına, bilimsel, tarihsel, biyolojik ve estetik yönlerden benzer büyüklükteki bir düzgün alandan farklıdır. Ayrıca, her ne

[19] "The Wilderness Idea Reaffirmed", Holmes Rolston, ilk önce *The Environmental Professional* (13), 1991: 370-77'de yayımlanmıştır.

kadar Avrupalı göçmenler gelmeden önce Amerika ve Avustralya'nın büyük kısmını yerli halk işgal ettiyse de Avrupa kültürünün gelmesiyle yerleşimin büyüklüğü ve türü belirgin olarak değişmiştir. Her ne kadar yerli halkların karmaşık kültürleri varsa da bütün ekosistemleri tahrip edip bozabilecek teknolojiye ve teçhizata sahip değildirler. İnsanların doğanın bir parçası olduğunu söylemek, bütün insan etkinliklerinin doğal süreçlerle benzer biçimde bağdaşabilmesini gerektirmez. Vahşi doğal alan düşüncesini eleştirenler, vahşi doğa ile insan kültürü arasında yeteri kadar ayrım yapmıyorlar. Savunucular ise, vahşi doğal alan düşüncesinde, bu alanları insanların etkinliklerinden ve yerleşimlerinden korumayı haklı gösterecek çok şey bulunduğunu iddia ediyorlar.

Bu tartışma hakkında ne söyleyebiliriz? Vahşi doğal alan tartışması hakkında önemli bir antolojinin editörleri olan J. Baird Callicott ve Michael Nelson, "kazanılmış vahşi doğal alan düşüncesinin, son zamanlarda karşılaştığı sert eleştirilerle öldürücü biçimde yaralandığı" sonucuna varıyorlar. Bununla birlikte, vahşi doğal alan düşüncesinin vazgeçilmeyecek kadar önemli olduğuna inanıyorlar. Biz, çevre politikasına yön vermeye devam edebilecek olan yeniden gözden geçirilmiş bir doğal vahşi alan düşüncesine dönmek zorundayız.[20] Bu editörler, bu kazanılmış görüşe karşı iki seçenek sunmaktadırlar.

Birinci seçenek, kazanılmış görüşün insanmerkezli yönlerinin önemini azaltmayı amaçlıyor. Kazanılmış görüş savının gerekçesinin büyük bir bölümü çoğu kez yedek kaynak olarak, fakat aynı zamanda estetik, ruhsal ve eğlenme değerleriyle ilgilidir. [Biz, tersine, vahşi doğal alanlarda bulunan, vahşi doğal alanlarla birlikte olan, özellikle değerleri, başkaları için ve özellikle nadir ve tehdit

[20] J. Baird Callicott ve Michael Nelson'ın "Giriş" yazıları, s. 1-20, *The Great New Wilderness Debate*, agy.

altındaki türler için bir yaşam ortamı oluşturan değerlerle birlikte olan insan dışı değerler üzerinde yoğunlaşmalıyız.] Böyle "biyoçeşitlilik rezervleri", insan nüfusunun artmakta olduğu bir dünyada değişik yaşam biçimleri için değerli bir sığınak işlevi görür. Bu almaşık anlayış, kazanılmış görüşe karşı yöneltilen itirazlarla karşılaşabilir. Koruma biyolojisi bilimi, vahşi doğal alanları yaşam ortamı olarak tanımlayıp yönetmek için sağlam gerekçeler sağlayabildiği için bu rezervler bilimsel olarak savunulabilir. Bunlar, insan kullanımlarıyla ve özellikle geleneksel kültürlerin sürekli ve dengeli yaşam biçimleriyle de bağdaştırılabilirler. Manzara ve eğlenceden çok biyoçeşitlilik ve yaşam ortamı üzerinde yoğunlaşarak vahşi doğal alan anlayışımızı da genişletebilirler. Görülüyor ki biyoçeşitlilik rezervleri, örneğin Rolston'un savunduğu doğa-kültür ayrımı ile bağdaştırılabilir niteliktedir.

Almaşık olarak, vahşi doğal alanları insanlar için, vahşi doğa ile doğal, sürekli, dengeli ve bir ortakyaşam ilişkisi içinde yaşama fırsatları sağlayan ortamlar olarak anlayabiliriz. Bir vahşi doğal alanın olduğu gibi korunması, insanlara doğal dünya ile uyum içinde yaşama, öğrenme ve yeniden öğrenme için tek ve -belki de en son- fırsatı sağlamaktadır. Bununla birlikte, bu tartışma sürdükçe, romantik ve basit "vahşi doğa" anlayışının artık çevre politikası ve etiği için geçerli bir seçenek olmadığı görülmektedir.

7.4. Ekolojiden Felsefeye

Vahşi doğal alanlar çevre etiğinin ekolojik kavramlarının önemini gösteren bir paradigma örneği olarak incelendi. Dördüncü-Altıncı Bölümlerde ele alınan ahlaki ehliyet tartışmaları, birçoğunun çevre etiğinin merkezinde yer alması gerektiğine inandığı ekolojik özellikten yoksundu. Çevre-

merkezli etiği anlamak için temel kavram biyolojik ekoloji biliminin niteliği ve gerekleridir. Birçok çevreci ve bundan sonraki bölümlerde inceleyeceğimiz çevre felsefesindeki çevremerkezli yaklaşımların hepsi vardıkları sonuçları açıklamakta ve haklı göstermekte ekolojiye başvurduklarından, ekolojik araştırmalara yön veren modellerden kimilerini tanımak zorundayız. Göreceğimiz gibi, yalnızca felsefeciler ekolojiden alınabilecek dersler konusunda anlaşamıyor değiller; fakat aynı zamanda, bu derslerin dayandığı ekolojik doğa modelleri de geniş ölçüde farklılık gösteriyor.

Ekoloji ayrı bir bilim dalı olarak bir yüzyıldan biraz daha yaşlıdır. Bu sözcüğü ilk olarak Alman Biyolog Ernst Haeckel'in 1860'larda kullandığı söylenir. Haeckel iki Yunanca sözcüğü birleştirmiştir. *Oikos* "ev halkı", "ev" demektir; *Logos* da "inceleme" anlamına geliyor. Ekoloji canlı organizmaları evlerinde ya da yaşam çevrelerinde inceleyen bilimdir. (*İktisat* sözcüğü de aynı Yunanca köklerden oluşuyor: *Oikos* ve *nomos*. Nomos'un anlamı "hane halkının yönetilmesine ilişkin kurallar"dır.)

Çevrebilime yön veren en eski modellerden biri *organik model*dir. Bu görüşe göre, kendi yaşam ortamlarına birer organ olarak bağlı olan türler, vücudun bütününe bağlıdırlar. Nasıl bir canlı varlık belli olgunlaşma düzeyine türlü gelişme evrelerinden geçerek geliyorsa, ekolojik "ev halkları" da büyür, gelişir ve olgunlaşırlar. Dolayısıyla, ekolojik çevreler, normal ve doğal bir gelişme standardına göre sağlıklı, genç, olgun ve benzeri biçimlerde betimlenebilir. Böylece, bu model, parça ile bütün arasındaki ilişkileri bir organizma açısından ve değişmenin doğasını da gelişme ve olgunlaşma açısından açıklamaktadır.

Bu model, birçok çevre düşüncesi için çekici bir temel oluşturmaktadır. Eğer doğal dünya milyonlarca yıl boyunca normal ve doğal bir gelişme süreci izliyorsa, biz bu doğal süreçlere karışırken ihtiyatlı bir biçimde davranmak

zorundayız. Aristo yaklaşımının uzantısı olan bir düşünce biçimiyle, mademki ekolojik sistemlerin doğal bir telos'u (amacı) vardır; o halde bilimsel yönden nesnel bir biçimde, o sistem için neyin iyi ve uygun olduğunu belirleyebiliriz. Bu organik modeli bir kılavuz olarak kullanan kimi çevreciler, ekolojinin nesnel olgularından yola çıkarak politika ve etik alanlarında sonuçlara varabilmektedirler. Nasıl canlı organizmaların sağlığından ve gönencinden söz edebiliyorsak, ekosistemlerin sağlığından ve gönencinden de söz edebiliriz.

Bu organik model, 19. yüzyıl sonlarında iki Amerikalı çevrebilimcinin öncü çalışmalarında göze çarpmaktadır. Bunlar Henry Cowles ve Frederick Clements'dir. Bu bilim adamları, araştırmalarını belli bir coğrafi alanda bitkilerdeki *izleme* süreci üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Chicago Üniversitesi'nde çalışan Cowles, Michigan Gölü'nün kum tepecikleri üzerinde bitki türlerinin birbirlerini izleme olgusunu incelemişti. Kıyıdan içeriye doğru uzaklaştıkça, belirgin ve iyi tanımlanabilen bir biçimde, bitki türlerinin yerini başka türlerin aldığını keşfetmiştir. Böylece çevrebilimci, kıyı boyunca, herhangi bir noktada, bitkilerin birbirlerini izleme olgusunun normal ve doğal ilerleyişini tanımlayabilir.

Nebraska Üniversitesi'nde, Frederick Clements, ülkenin batısındaki vadilerdeki otlaklar ve çayırlıklar üzerinde benzeri çalışmalar yapıyordu. Clements, aynı zamanda belli bir habitat içinde ortaya çıkan devingen biyolojik değişme süreciyle de ilgilenmişti. Zamanla, belli bir ortama belli türlerin bırakılıp bunların azalıp kaybolmak yerine giderek çoğaldıklarını da gördü. Ama Clements, bu bitki türü gelişiminin gelişigüzel ve keyfi olduğunu yadsıdı. Belli bir yer ve iklim için, bitki türü değişiminin, "en yüksek topluluk" denilebilecek istikrarlı ve göreli olarak sürekli bir nüfus haline geldiğine inandı. Böylece, belli bir

yer ya da yaşam ortamı için, ekolojistler, o yerde en elverişli üreme koşullarına kavuşan özel en yüksek topluluğun hüneri olduğunu belirleyebilirler. Bu topluluğun, belli bir yer için son nokta, erek (telos) oluşturan bir "süper organizma" olarak görülmesi gerekir.

Ekolojist, bu organik modelde bir doktora benzer. Doktor, vücudun nasıl normal ve uygun işleyişini tanımak için anatomisini ve fizyolojisini incelerse, ekolojist de belli bir yörenin normal ve uygun bir biçimde işleyişini belirleyebilmek için yaşam ortamını, hava sıcaklığını, yağmurları, toprağın özelliklerini vb. inceler. Sonra da sağlıklı ve dengeli bir organizma yaratabilmek için sorunlara tanı koyar ve tedavi çarelerini gösterir.

Clements için bu, en yüksek topluluğun kendisi "karmaşık bir organizmadır". Bu topluluk,

> Tek bir sardunyadan, kızılgerdanlı ardıç kuşundan ya da şempanzeden yüksek düzeydedir... Onlar gibi, bütünün, parçalarından daha büyük olduğu ve yeni parçalarla birlikte yeni bir organik varlığın oluşmasına yol açtığı birleştirilmiş bir mekanizmadır.[21]

Clements, sonra da şöyle söylüyor:

> Bitki birimi, yüksek bitki topluluğunun oluşumu bir organik birliktir. Bir organizma olarak oluşum ortaya çıkar, büyür, olgunlaşır ve ölür... Yüksek bitki topluluğu oluşumu bir ergin organizma, tam gelişmiş bir topluluktur. Ve oluşumun bütün ilk ve orta evreleri, gelişme evreleridir. Türlerin birbirlerini izlemesi bir oluşumun kendini yeniden üretmesi sürecidir.[22]

---

[21] Donald Worster'de sözü edildiği gibi, *Nature's Economy* (Cambridge University Press, Cambridge, 1985), s. 211.

[22] *Agy.*

Bu organik modele göre, ekosistem doğal bir denge, istikrarlı ve bütünleşmiş bir denge ve uyum doğrultusunda ilerler. Vahşi doğanın tahribini önlemek arzusunda olan çevreciler için organik model yararlı olabilir. Sorunların tanımlanması ve tanılanması için açıkça bilimsel bir temel oluşturur ve çevre sorunlarının çözümü için bir tavsiye sağlar. Bu tavsiyenin, insanların karışmasını hatalı bulması ve el sürmeden koruma politikalarını savunmasında şaşılacak bir yan yoktur.

20. Yüzyılın başlarında, organik modelin çevrebilimciler arasında gördüğü ilgi giderek azalmıştır. Birçok çevrebilimci, organik modelin hem bilimsel hem de felsefi yönden hatalı olduğu inancındaydı. Doğal canlı toplulukları her zaman tek bir organik bütüne varma doğrultusunda gelişmemektedir. Çevrebilimciler, türler arasındaki, bitkiler ve hayvanlar arasındaki -toprak, besin maddeleri, iklim gibi- etkileşimin organik modeldekinden daha karmaşık ve değişken olduğunu görmeye başlamışlardır. Clements ile Cowles'ın gözlemledikleri türde bir birlik ve istikrar kimi yerler için ve kısa dönemde geçerli olabilir, ama başka yerler için uzun dönemde geçerli olmayabilir. Organik model, bir yaşam ortamının canlı olmayan öğelerini, salt süper organizmanın içinde büyüyüp yaşayacağı bir yer ya da edilgin çevre olarak görme eğilimindedir. Oysa eleştirenler, bu canlı olmayan çevrenin ekolojik süreçlerin işleyişinde nasıl daha etkin rol oynadıkları konusunu vurgulamak istemişlerdir.

1930'ların ortalarında İngiliz Çevrebilimci Arthur Tansley, organik modelin alışılagelmiş ekoloji düşüncesindeki yerini alabilecek bir kavram atmıştır ortaya. 1935 tarihli bir yazısında Tansley, bir ekosistem kavramının yerine, ekoloji araştırmaları için daha elverişli bir kavram koymuştur.

> Ama daha da önemli olan kavram, bence (fizik anlamda) yalnızca organizmalar bütününü değil, fakat biom çevresi adını verdiğimiz şeyi oluşturan tüm fiziksel etmenleri içine alan *sistem* bütünü, en geniş anlamında habitat etmenleridir.
> Çevrebilimcinin bakış açısından bunlar, yeryüzünde doğanın temel birimlerinin oluşturduğu sistemlerdir.
> Bu *ekosistemlerin* türleri ve büyüklükleri çok değişiktir. Evrenin çok boyutlu fizik sistemlerinin bir kategorisini oluştururlar ki çapları bir bütün olarak evrenden atoma kadar değişir.[23]

Tansley, ekolojiyi meşru bir bilimsel disiplin yapmak istiyordu. Canlıların oluşturduğu topluluklardan kendine özgü bir yaşamı olan üstün organizmalar olarak söz etmeyi birçoğu bilime aykırı ve gereğinden çok mecazi bulmuştur. Tansey, karmaşık organizmaları anlatmakta kullanılan dilin yerine fizik sistemlerin dilini koyarak ekolojiyi daha meşru olan fen bilimleriyle birleştirmek istemiştir. Bu görüşe göre, ekosistemler herhangi bir başka fizik sistemden daha çok anlaşılmaz değildir ve atomlardan güneş sistemine kadar değişen başka fizik sistemleri betimlemekte kullanılan aynı terimler ve kategoriler içinde anlaşılmaları olanaklıdır.

Ekosistem kavramı, organik kavrama oranla birkaç üstünlüğe sahip: İlk olarak, bağımsız bir varlığın yaşadığını öngören bir süper organizmaya ya da canlılar bütününe yollamada bulunmuyor. 1930'larda bu düşünceler dikkatli bilimsel gözlemlerden çok felsefi ya da mecazi düşünüşe dayandırılıyordu. İkinci olarak, sistem kavramı fizik, kim-

---

[23] Alfred Tansley, "The Use & Abuse of Vegetational Concepts and Terms", *Ecologist*, 16 (1935), s. 284-307; Frank Galley, *A History of the Ecosystem Concept in Ecology* (Yale University Press, New Haven, Conn., 1993), s. 8'de sözü ediliyor; vurgu Tansley'indir. Daha sonraki bölümün çoğu için Galley'in kitabından yararlandım.

ya ve matematikle benzerlikleri olan alışılagelmiş bilime daha çok dayanmaktadır. Üçüncü olarak da, ekosistem kavramı, canlı olmayan öğelerin çevrebilimsel süreçlerde önemli rol oynamalarına elverişli bir kavramdır. Bu öğeler, ekolojik bütünlerin yapısına ve işleyişine çok katkıda bulunurlar. Bu kavram, cansız öğelerin fizyo-kimyasal süreçlerini canlı öğelerin biyolojik süreçleriyle birleştirir. Son olarak, ekosistem kavramı, ekolojik bütünlerin doğanın temel parçalarından biri olduğu temel ekolojik düşünceyi korur. Zoolojinin ve botaniğin büyük bir bölümünü karakterize eden bireycilik biyolojik birimlerin tüm öyküsünü anlatamaz. Ekoloji, gözlem ve açıklamalar yaparak ekolojik bütünler arasında bütünleşmeye, bağlılıklara ve bağımlılıklara katkıda bulunur. Ekosistem kavramı, doğanın bağımsız ve bağlantısız parçaların bir toplamına indirgenemeyeceğini açıklamakta kullanılabilir. Bununla birlikte bu bütün, bağımsız bir yaşamı olan bir varlık ya da organizma değil, fakat belirli bir biçimle örgütlenmiş canlı ve cansız öğelerin basit bir toplamıdır.

Tansley'le başlayarak çevrebilimciler, ekosistemlerin yapısı ve işleyişleri üzerinde daha çok durmaya başladılar. Bir sistemin yapısı, sistemi oluşturan parçaların birbiriyle bütünleşmiş oldukları konusuyla ilgilidir. Ekosistem düşüncesinin getirdiği yeni kavram, "geri besleme bağı" kavramıdır. Bir ekosistemin içindeki öğeler yalnızca doğrusal ve nedensel bir ilişkiyle değil, aynı zamanda geri besleme bağıyla nitelenen daha karmaşık ilişkiler ağı içinde de birbirleriyle ilişkilidirler. Esas olarak bu demektir ki bir sistemin öğeleri salt başka öğelerden etkilenmekle kalmaz, aynı zamanda devingen bir etkileşimler ağı çerçevesinde, başka öğeler üzerinde de etkiler yaratırlar. Bu geri besleme gelişigüzel olmayıp tüm sistem içinde uyumu ve dengeyi sağlayan bir olgudur. Bir geri besleme ilişkisinin sıradan örneği, bir evdeki ısınma sistemi içindeki termostattır.

Oda sıcaklığının azalması termostatın harekete geçmesini sağlar ve sıcaklığın azalması sonucunda sistem bundan etkilenerek oda sıcaklığını değiştirir. Oda sıcaklığındaki bu değişme, termostatı yeniden etkiler ve bunun sonucunda da oda sıcaklığı düşünceye kadar sistem kapanır. Ve bu zincirleme hareket sürüp gider.

Görüldüğü gibi, bu yaklaşım doğanın, ekosistemler halinde -meralar, göller, otlaklar, ormanlar- ve tek tek her üyenin normal işlevini yerine getirmesi sonucunda, sistemin oldukça istikrarlı bir durumda tutulmasını -tıpkı bir evin ısıtma sisteminde oda sıcaklığını koruma durumunda olduğu gibi- sağlayacak biçimde örgütlendiğini göstermektedir. Dereceyi sağlayan hem yapı -ilişkiler ağı- hem de işleyiş-geri besleme eylemleri bilimsel matematik terimlerle açıklanabilmektedir. Böylece, ekolojinin bütünlüğü hâkim fizik bilimi paradigmasıyla da bütünleştirilmiş olmaktadır.

Daha açık söylemek gerekirse, ekosistemlerin yapısı, ekosistem içindeki türler arasındaki besleyici ilişkilerle açıklanabilir. Bir ekosistem içindeki ilişkiler ağı, bir beslenme zincirleri ağıdır. Türler, türlü "beslenme düzeylerinde" neleri yedikleri ve kendilerini nelerin yediğine bağlı bir düzen içinde yer alırlar. Yumurta da *(trophikos)* beslenme anlamına gelmektedir. Ayrıca, beslenme düzeylerindeki etkinlikleri, kullandıkları enerji ve biyokimyasal besleyiciler açısından da belirleyebiliriz. Böylece, ekoloji ile fen bilimleri arasında bir bağ kurulmuş olur.

20. Yüzyılın ortalarında ekosistem, ekoloji için standart model oldu. Bir ekosistem düşüncesi, akla uygun bir biçimde birleştirilmiş ve istikrarlı bir dengeyi sağlayan örgütlü ve tanımlanabilir bir bütün pek çok çevreciyi önemli ölçüde etkiledi. Bu yaklaşım içinde, farklı felsefi ve etik sonuçlar doğurabilen iki farklı akımdan söz edilebilir. Birine "topluluk modeli", ötekine de "enerji modeli" adını verebiliriz.

Topluluk modeline göre doğa, tıpkı yurttaşların bir topluma, bireylerin de ailelerine bağlı oluşuna benzer biçimde, parçaları bütünle bağlantılı olan bir toplum ya da topluluk olarak anlaşılır. Değişim, gelişme ve büyümeden çok beslenme ilişkileri biçiminde görülür. Topluluğun üyeleri türlü roller oynarlar ya da "meslekler" icra ederler ve bunlar da topluluğun işlevlerini yerine getirmesine katkıda bulunur. Topluluk modelinde ekoloji, gerçekten doğanın evini inceler.

Topluluk modelinin ilk savunucuları (Darwin'in ve onlara göre din karşıtlarının), türler arasındaki rekabet ve uyuşmazlık üzerinde çok vurgu yapan görüşünü reddetme arzusundan esinlenmişlerdir.[24] Doğa bir ev gibi tasarlanmıştır. Hane halkının her üyesi birbirleriyle işbirliği yaparak bütünün işleyişine katkıda bulunurlar. Bu kişilerden çoğu, kendi projelerini ekolojiden daha eski bir cümleyle açıklamaktan çok mutlu olur. Doğanın evini incelemek, "doğanın ekonomisini" incelemektir.

Topluluk modelinin en etkili ve saygın temsilcilerinden biri, İngiliz Hayvanbilimci Charles Elton'dır. Elton kendi hayvanbilimini "hayvanların toplumbilimi ve ekonomisi" olarak betimlemiştir. Amacı, doğanın bütünleşmiş ve karşılıklı bağımlılık ilişkileri içinde bir ekonomi olarak tanımlanmasıydı.

Dolayısıyla, Elton'un topluluk modeli *işlevsel* bir modeldir. Bireyler sistem içinde gördükleri besin olma işleviyle bilinirler. Bu sistem ekonomik terimlerle tanımlanır. Kimi üyeler üretici, kimileri tüketicidir. Mal besindir ve ekoloji toplulukları beslenme zinciri içinde her üye türlü işlevler görür. Böylece çevrebilimin yasaları, besin üretimi, dağıtımı ve tüketimi süreçlerini belirlerler. Buna uygun biçimde de bir üye türünün "besin zinciri" içindeki işlevi ya da rolü, yani Elton'un sözleriyle -ekolojik *yuvası*

[24] Bkz. Worster, *Nature's Economy*, Bölüm 14.

(niche/niş)- onun neyi yemekte olduğu ve onu neyin yediği olgusu tarafından belirlenir.

Besin zinciri düşüncesi, belki de topluluk modelinin en çok bilinen kavramıdır. "Üreticiler" adı verilen kimi organizmalar, besin maddelerini, inorganik moleküllerden (karbondioksit ve su) ve enerjiden organik ürünler (şeker, nişasta, selüloz) üreterek sağlarlar. Fotosentez, üreticilerin besin üretmekte yararlandıkları başlıca süreçtir.

Tüketici adı verilen öteki organizmalar ise, besin kaynağı olarak doğrudan ya da dolaylı bir biçimde üreticilere bağımlıdırlar. Otoburlar ya da birincil tüketiciler, doğrudan ve yalnızca bitkilerle (üreticiler) beslenirler. Etoburlar, ya bitki yiyen hayvanlarla (o nedenle "ikincil tüketiciler" adını alırlar) ya da başka hayvan yiyen hayvanlarla beslenirler (bunlar, "üçüncül tüketiciler" adını alırlar). Domuz, fare, insan gibi her şeyi yiyen canlılar ise bitki de, hayvan da yerler.

Besin zincirinin en ucundaki ayrıştırıcılar (çoğu mantarlar ve bakteriler olan), ölü organik maddelerle beslenirler ve onları daha basit inorganik moleküllere bölerler. İnorganik moleküller de üreticiler tarafından yenilebilir, ama öte yandan böcekler ve öteki organizmalar da ayrıştırıcıları yerler.

Her ne kadar bu topluluk modeli hem Çevrebilimcileri hem de başkalarını etkilemeye devam ediyorsa da metaforik (mecazi) ve anthropomorfik (insanı Tanrı'ya benzeten) özelliği daha azdır. Tansley'in, ekolojiyi fizik bilimlerle bağlantısını kurarak meşrulaştırma isteğine koşut olarak, kimi çevrebilimciler *besin, üretici, tüketici, topluluk* ve *meslek* gibi nitel terimlerden uzaklaşmakta ve onların yerine ekosistemlerin ve enerjinin açıkça daha nesnel olan dilini koymaya çalışmaktadırlar.

Bu enerji modelinde, ekolojik araştırmanın odak noktası, enerji sistemi ve dolaşımıdır. Nasıl fizikçi fiziksel bir

sistem yoluyla enerji akımını inceliyorsa, çevrebilimci de enerji akımını ekosistem açısından inceler. Besin zinciri dilinin yerini bu kez matematik yönünden daha çok kesinlik taşıyan kimyanın ve fiziğin dili alır. Ekosistem de bir başka fizik mekanik sistem olarak ortaya çıkar.

Üstelik enerji modeli, sistemin canlı (biyotik) ve cansız (abiyotik) öğelerini de birbirinden ayırır. Güneş enerjisi, sıcaklık, su, kimyasal moleküller ve benzerleri gibi cansız öğeler de sistemin önemli öğeleridir. Enerji akımını besin zinciri vasıtasıyla besin akımına koşut bir duruma getirebiliriz; ama bunu, ekonomik ve hane halkı metaforlarını kullanmaksızın yapabiliriz. Fotosentez, güneş enerjisinin karbondioksit ve su moleküllerinin kimyasal bağlarını parçalama sürecidir. Bunun sonucunda, yeni karbonhidrat molekülleri oksijen ortaya çıkar. Canlıların nefes alıp vermesi, karbonhidratlarla oksijeni yeniden karbondioksite, suyu *ise* enerjiye dönüştürür. Bu süreç içinde ortaya çıkan enerji, yaşamın kimyasal ve fiziksel süreçlerini, büyümeyi, üremeyi vb. harekete geçirir. Fotosentez ve soluma, ekosistemler içindeki karbon ve oksijen devirlerinin ilkeleridir.

Canlı varlıklar nitrojene de gereksinme duyarlar. Nitrojen, proteinlerin, DNA'nın ve başka zorunlu moleküllerin kimyasal temelini sağlar. Havanın % 78'ini oluşturan nitrojen, çeşitli biyolojik ve fiziksel süreçler yardımıyla suda *çözümlenen* nitrat iyonlarına dönüşür. Toprakta ve birçok bitkinin köklerinde yaşayan bakteriler, suda yaşayan yosunlar ve hatta şimşek bu dönüşüm olayına katkıda bulunur. Bitkiler de topraktan elde edilen nitratları, proteinler ve DNA gibi daha karmaşık nitrojen temelli moleküllere dönüştürürler. Hayvanlar, gereksinme duydukları nitrojen temelli molekülleri, bitkileri ve başka hayvanları yiyerek sağlarlar. Son olarak, bitkiler ve hayvanlar öldükleri zaman, ayrıştırıcılar, bu nitrojen moleküllerini nitrojen

gazına ve nitrat iyonlarına dönüştürürler. Ve çark böylece döner gider.

Karbon, oksijen ve nitrojen devirleri, benzeri fosfor ve daha çok su devirleri, sonuçta güneş enerjisi tarafından yönlendirildikleri için, çevrebilimciler ekosistemleri çeşitli kimyasal, biyolojik ve iklimsel devirler yardımıyla incelerler.[25]

Enerji üzerinde odaklanmak, ayrı bir ekolojik modelden çok, ekosistem yaklaşımı içinde yapılan bir vurgudur. Açıktır ki ekosistem, herhangi bir enerji sistemi değildir. Çevrebilimci için yazılı olan enerji devirleri yaşamı destekleyen ve yaşam süreçlerinin bir parçası olan enerji sistemleridir. Bununla birlikte farklı vurgular, farklı normatif sonuçların elde edilmesine yol açabilir. Çoğu zaman, bu ana kadar değindiğimiz tüm ekolojik araştırmaların ardında aynı ortak varsayım vardır. Doğal ekosistemler, göreli bir istikrar ya da denge durumuna doğru yol alırlar. Sistem rahatsız edildi mi, doğal güçler denge noktasına dönmeyi sağlamaya çalışırlar; denge durumundaki bir sistem değişime tepki gösterir ve dengede kalır. Bununla birlikte, kimi çevrebilimciler, yakın zamanda doğal sistemlerin eskiden sanıldığından çok daha karmaşık sistemler olduğunu öne sürerek bu görüşe karşı çıkmışlardır.[26] Bu görüşe göre, ekosistemler sürekli değişim içindedirler ve belki bundan daha da önemlisi, bu değişim bir "gelişme" yönü ve anlamı olmaksızın gerçekleşir. Matematikteki ve felsefedeki kaos kavramından etkilenen ve ekosistemler içindeki karmaşık bağlantılar üzerinde vurgu yapan bu görüşe göre, bir ekosistem içindeki küçük gelişigüzel değişmeler

---

[25] Bu konuların daha iyi bir özeti David Gates, "The Flow of Energy in the Biosphere", *Scientific American* 224 (Eylül 1971), s. 89-100'de bulunabilir.

[26] Ekolojiye bu çok karmaşık yaklaşımın mükemmel bir gözden geçirilmesi için bkz. Donald Worster, "The Ecology of Order and Chaos", *the Wealth of Nature* içinde (Oxford University Press, New York, 1993), Bölüm 13.

bile büyük ve beklenmedik sonuçlar doğurabilir. Sonuç olarak, karmaşa modeli, doğal sistemler içinde bir denge ve uzun erimli uyum olduğu görüşünü yadsımaktadır.

7.5. Ekolojiden Etiğe

Çok sayıda çevrecinin ekolojiden çıkarmaya çalıştığı etik ve siyasal sonuçları dikkate aldığımız zaman, çeşitli modellerin anlamını daha iyi anlayabiliriz. Etik alanına bütüncüllüğün getirilmesiyle ilgilenenler için, organik model şaşırtıcı bir seçenek oluşturmaktadır. Organik model, ekosistemlerin bağımsız canlı organizmalar olduğunu ya da en azından öyle anlaşılabileceğini varsayar. O halde, örneğin hekimlikte karar verirken kullandığımız ile aynı bilimsel güvenilirlikte, ekosistemleri ilgilendiren sonuçları değerlendirmeyi düşünebiliriz. Sağlıklı, hastalıklı, olgunlaşmamış, gelişmiş gibi değer yargıları, özellikle bir ekosistemi restore etmek, onu doğal ortamı içinde korumak ya da sürekli ve dengeli bir verim elde edebilmek amacıyla yönetmek istediğimiz zaman yararlıdır. Organik model, ekosistemler için ahlaki ehliyetin var olduğunu savunanlar için de yararlı olabilir. Eğer ekosistem gerçekten bir organizma ise, o takdirde ahlaki ehliyet için gerekli en küçük ölçünlere de sahip olabilir.

Son yıllarda, kimi gözlemciler, İngiliz Bilim Adamı James Lovelock'un ve Amerikalı Biyolog Lynn Margulis'in öncülüğünde, yeryüzünün bir canlı organizma olarak anlaşılabileceğini öngörmüşlerdir.[27] Lovelock'un yazılarının çoğunda, ekosistemlerin geri besleme ilişkileri ve denge

[27] James Lovelock, *Gaia. A New Look at Life on Earth* (Oxford University Press, Oxford, England, 1979) ve *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Planet* (Oxford, England; Oxford University Press, 1988), Dorian Sagan ve Lynn Margulis, "The Gaia Perspective of Ecology", *Ecologist* 13 (Mart-Nisan), s. 160-167.

kavramları kullanılmakta, fakat sistemin bütününe bir ad, *Gaia* (Yunancada Yeryüzü Tanrıçası) adı verilmektedir. Bu görüşte, organik model için bir sempati vardır. Lovelock ve Gaia varsayımının öteki savunucuları, bu görüşü canlı uyduyu bozan ve kirleten insan etkinliklerini eleştirmek için kullanmaktadırlar. İster mecazi olarak, ister gerçek anlamında bilerek kullanılmış olsun, Gaia varsayımı doğal çevrenin korunması lehindeki etik savlar için güçlü bir kaynaktır.

Bununla birlikte, etik değerleri doğal olgulara dayandırma amacıyla yapılmış her girişimin önündeki en büyük engel, olguların tanıtımı ile değer yargıları ve olan ile olması gereken arasında bir mantık boşluğu bulunduğuna ilişkin savdır. Birçok felsefeci, son zamanlarda, "doğa safsatası" diye tanımlanan olayı, bir şeyin doğru mu yanlış mı olduğunu salt neyin doğal olduğu tanımına dayandırma görüşünü yadsımaktadır.

En azından Platon zamanından beri felsefeciler, sorunu şöyle bir düşünceyle tanımışlardır. Platon, *Cumhuriyet*'in I. Kitabında, adaleti doğadaki varlıklar, yani "güçlü olanın üstünlüğü"yle tanımlayan görüşün altında pek çok karışıklık olduğunu göstermiştir. Son zamanlardaki tartışmalar, daha çok 18. yüzyıl felsefecisi David Hume'ün *olan* ile *olması* gereken arasında yaptığı ayrım üzerinde yoğunlaşmıştır.[28] Bu itirazların anlamı, "bu eşyanın ne *olduğu*"nu kanıtlamak için dayanılan nedenlerin, "bu eşyanın ne *olması gerektiği*"ni kanıtlayan nedenlerden mantıksal açıdan farklı olmasıdır. Bir şeyin doğal olduğuna karar verildikten sonra bile, iyi olarak kalıp kalmayacağı sorusu her zaman sorulabilir.[29]

---

[28] David Hume, *A Treatise on Human Nature* (Oxford University Press, Londra, 1740), 3. Kitap, 1. Kısım, 1. Seri.

[29] Doğa safsatasının klasik yüzyıl tartışması G. E. Moore'un *Principia Ethica*'sında (Cambridge University Press, Londra, 1903) yer almaktadır. Belki Moore

İkinci Bölüm'de, etikteki doğal-hukuksal-teleolojik (erekbilimsel) geleneğin nasıl doğal etkinliklerle iyilik arasındaki ilişkinin çoğunu yansıttığını görmüştük. Örneğin, kalbin normal ve doğal etkinliğinin betimlenmesinden yola çıkarak iyi ya da sağlıklı bir kalp hakkında değerlendirme yapabiliyoruz. Doğumla başlayıp olgunluk döneminden ölüme kadar giden süreçte, büyümenin normal ilerleyişinin seyri içinde sağlıklı bir yaşamla ilgili değerlendirmeler de yapabiliyoruz. Canlı sistemler, erekbilimsel terimlerle betimlenebilirler; ve doğalcı betimlemeye dayanan değerlendirmelere açıktırlar.

Eğer organik ekolojik modeli benimser ve bir ekosistemi organik bir bütün olarak ele alırsak, erekbilimsel düşünüş bu duruma uyar. Sistemin norm ve gelişiminin doğa bilimleri çerçevesinde yapılan betimlemesinden (onun istikrarı ve dengesi) yola çıkarak, o sistemin öğeleri için neyin iyi, neyin kötü, neyin doğru, neyin yanlış, neyin sağlıklı, neyin sağlıksız olduğuna karar verebiliriz. Yırtıcı hayvanlar iyidirler ve korunmalıdırlar. Çünkü sistem içinde istikrarlı nüfusa katkıda bulunmaktadırlar.

Ama bir sorunun her zaman yanıtsız kaldığını görmeliyiz: Neden sistemin kendisinin genel sağlığını *değerlendirmeliyiz?* Eğer söz konusu canlı bir insan ise, sağlıklı bir kalbin değerini açıklayabilmenin oldukça açık standart yolları olmalıdır. Peki ama, neden bir sulak alanın ya da bir çölün ya da otlağın bütünlüğünü ve istikrarını değerlendirmeliyiz? Erekbilimsel (teleolojik) değer modeli, parçaların bütünle (kalp) olan ilişkileriyle ya da tek bir canlının büyümesi ve gelişmesiyle ilgilendiğimiz takdirde çekici bir modeldir. Ama çevrebilimciler organik modeli red-

---

hakkında en güzel eleştirel yorumu William Frankena, "The Naturalistic Fallacy", *Mind 48* (1939), s. 464: 77 yazmıştır. Bu konu hakkındaki analitik denemeleri bir araya getiren yararlı bir kaynak W. D. Hudson'ın The Is/Ought Question (New York, St Martin's Press, 1970) kitabındadır.

dederlerse, çevrebilimsel olaylar ile çevre değerleri arasında daha büyük bir boşlukla da karşılaşabiliriz.

Belki de çevrebilimcilerin betimlediği doğal olaylar ile çevrecilerin değerleri arasındaki bu boşluk, daha yeni ekolojik modellerin sonuçlarını dikkate aldığımız zaman daha açık bir biçimde belirir. Örneğin ekosistem yaklaşımı, çoğu kez ekosistemlerin doğal bir dengesi ve istikrarı olduğunu öne sürer. Birçok çevreci için, bu doğal alanları el sürmeden koruma ve kollama politikasının benimsenmesini gerektirmektedir. Kendi başına bırakıldığında, doğa istikrarın, dengenin ve ahengin en iyi yolunu kendisi bulur. Ekosistemler içindeki doğal uyum ve işbirliği bizi, doğanın kendi yolu ve doğal sistemlerin korunması doğrultusunda yönlendirir.

Ama almaşık bir savı dikkate alalım. Aynı şekilde, doğa denge doğrultusunda işlev gördüğü için, biz insanlar doğayla olan ilişkilerimizde çok daha fazla iyimser olabiliriz. Üstelik, bu dengenin hangi mekanizmalar yardımıyla sağlandığını da bildiğimiz için -özellikle enerji ve besin maddeleriyle ilgili fiziksel ve kimyasal süreçleri- ekosistemi yönetmek ve denetlemek için daha iyi bir durumda olabiliriz. Doğal süreçlerin ahengini yaratmayı ve onları yönetmeyi, belki toprağa besin maddeleri ve gübre katarak, belki yabani keçi türlerini öldürerek, belki de keçileri avlayacak yırtıcı hayvanlar yetiştirerek öğrenebiliriz.

Ekosistemlerin daha karmaşık görünüşlerinden çıkarılan sonuçlarda da benzeri tuhaflıklarla karşılaşırız. Düşününüz ki çevrebilimin yönetici ilkesi istikrar değil değişimdir; eşyanın doğal durumu uyum ve dengeden çok, karmaşa ve değişimdir. Sonuç nedir? Bunu koruyacak ve restore edecek doğal bir durum yoktur diye vahşi doğal alanların korunmasına ve restorasyonuna karşı bir sav olarak kullanabiliriz. 19. yüzyılın toplumsal Darvinciliğine koşut olarak karmaşa kuramcıları, madem bütün türler bir

karmaşa dünyasında var olma savaşı veriyorlar, o halde insanlar da kendi çevrelerini kendi öznel öz-çıkarları için yönetmek üzere doğal bir eğilime sahiptirler savında bulunabilirler.[30] Öte yandan, doğanın karmaşıklığının ve karmaşık yapısının bizim eylemlerimizi daha büyük bir sakınganlıkla gerçekleştirmemizi gerektirdiğini öne sürebiliriz. Bu karmaşıklık, doğal dünyaya daha duyarlı ve saygılı olmak, doğayı anlamak için çok daha alçakgönüllü olmanın bir nedenidir.

Bu denemenin asıl amacı, en tartışmalı bilimsel alanlardan bile çeşitli etik sonuçlar çıkarılabileceğini göstermektir. Bu nedenle, ekolojinin çevre açısından önemli olmasına karşın, bu bilim kendi başına birbiriyle yarışmakta olan çevre politikaları arasında bir tercih yapmak için yeterli değildir. Ne zaman bir kimse, herhangi bir çevre değerlendirme, etik hüküm verme ve politika önerileri yapma girişimini savunmak için ekolojiye başvurmaya kalkışırsa dikkatli olmak zorundadır.

7.6. Bütüncül Yaklaşımın Türlü Görünümleri

Bu bölümün başında, bütüncül yaklaşımın çevremerkezli kuramların dayandığı birleştirici düşünce olduğunu söyledik. Ama bu kavram, birçok felsefi soyutlama gibi belirsiz bir kavramdır. Bir açıdan, bu kavramı oldukça kolay kavrayabiliriz. "Bütün, parçalarının toplamından daha büyüktür" sözü, bütüncül yaklaşımın özünü oluşturmaktadır. Ama bu sıradan bakışın dış görünüşünün ardında derin bir felsefi karmaşıklık vardır.

Bütünün acaba parçalarının toplamından daha büyük olmasının anlamı nedir? Bir anlamda -ki buna "metafizik bütüncüllük" adı verilebilir- bu anlatım, bütünlerin parça-

[30] Donal Worster bu "ideolojik" toplumsal Darvinizmin kaos kavramına bağlanmasını "Ecology of Order and Chaos", s. 165-170'te tartışmaktadır.

larından ayrı olarak ya da o parçalar kadar gerçek olarak var olabileceği anlamına gelmektedir. Metafizik bütüncüllük, bütünlerin gerçek olduğunu, belki de kendisini oluşturan parçalardan daha gerçek olduğunu öne sürer. Bizim amaçlarımız açısından bu, ekosistemlerin tek tek öğelerinin varlığının ötesinde bağımsız bir varlığı olduğu anlamına gelmektedir. Eğer böyleyse, bunların kendi başlarına ahlaki açıdan ehliyete sahip olduklarını öne sürmek için kapı açık demektir.

Bunun belirtilerini daha önce de gördük. Örneğin organik model, bir metafizik bütüncül yaklaşım sunmaktadır. Frederick Clements'in "üstün topluluk"tan "yeni bir organik varlık oluşturan" bir karmaşık organizma olarak söz ettiğine değinmiştik. Benzer bir nokta da Aldo Leopold'ün yeryüzü etiğinin yorumunu yapan J. Baird Callicott tarafından dile getiriliyor:

> Ekoloji, canlıların birbirleriyle ve öğesel çevreyle ilişkilerini inceler... Nesnelerin ontolojik üstünlüğü ve klasik Batı biliminin ilişki özelliklerinin ontolojik bağımlılığı, gerçekte çevrebilimde tersine çevrilmiştir. Çevrebilimsel ilişkiler organizmaların doğasını belirler. Yoksa organizmaların doğası çevrebilimsel ilişkileri değil. Bir tür, ekosistem içinde bir yuvaya uyum sağladığı için bir türdür. Bütün, sistemin kendisi, bu nedenle tam ve doğrudan doğruya kendisini oluşturan parçaları biçimlendirir ve kurar.[31]
>
> Çağdaş biyolojinin bakış açısına göre türler, ekosistem içinde bir yuvaya uyum sağlarlar. Başka organizmaların ilişkileri (yırtıcı hayvanlar, av ile parazitlerle, hastalık organizmalarıyla) ve fiziksel ve kimyasal koşullarla sıcaklık, radyasyon, tuzluluk, rüzgâr, toprak ve su (asit etkisi),

[31] J. Baird Callicott, "The Conceptual Foundations of the Land Ethic", *In Defense of the Land Ethic* içinde (State University of New York Press, Albany, 1989), s. 87.

> onların alış biçimlerini, metabolizmalarını, fizyolojik ve üreme süreçlerini, hatta psikolojik ve zihinsel yeteneklerini belirler.[32]

Bu da gösteriyor ki, tek tek organizmalar, kendi ekosistemlerini oluşturmaz, ekosistemler bireyleri yaratır. Callicott'un "ontolojik üstünlük" adını verdiği şey, metafizik bütüncüllük kavramının dengidir.

Bütüncül yaklaşımın ikinci bir anlamına, "yöntembilimsel ya da epistemolojik bütüncül yaklaşım" adı verilebilir. Metafizik bütüncüllükten farklı olarak bu anlayış, var olan ile neyin gerçek olduğuyla ilgili değildir. Yöntembilimsel bütüncüllük çeşitli olayların nasıl en iyi biçimde anlaşılabileceği ya da öğrenilebileceği konusu üzerinde durmaktadır. Bu görüşe göre, bir ekosistemi oluşturan parçalar hakkında her şeyi bilsek bile, o ekosistemi eksik ve yetersiz olarak anlayabiliriz.

Kimi yönlerden, ekosistem modelinin yöntembilimsel bütüncüllüğü yansıttığını görebiliriz. Tek tek organizmalar için *işlevsel* açıklamalar sunmak, ekosistem modeline ilişkin yeterli bir anlama düzeyine varmanın, bireyleri ancak içinde bulundukları bağlılık sistemine göre dikkate aldığımız zaman olanaklı olduğunu ima etmektedir. Örneğin besin zinciri, bireyleri zincir içinde oynadıkları role göre tanımlamaktadır.

Son olarak, "etik bütüncüllük" dediğimiz şey, ahlaki ehliyet konusunun bütünlere yaygınlaştırılması gerektiğini düşündürmektedir. Örneğin nasıl şirketlerin tek tek üyelerininkinden bağımsız bir ahlaki ehliyete sahip olduklarını tanıyorsak, etik bütüncül yaklaşımı benimsemiş olanlar da etik ehliyetin anlamlı birey olmayan türlere yaygınlaştırılabileceğini öne sürmektedirler.

---

[32] J. Baird Callicott, "The Metaphysical Implications of Ecology", *In Defense of the Land Ethic* içinde, s. 110.

Böyle bir görüşün, belki de Aldo Leopold'ün şu sözlerinden daha güzel bir anlatımı yoktur.

> Bir şey canlı topluluğun bütünlüğünü, istikrarını ve güzelliğini korumaya yöneldiği ölçüde doğrudur. Bunun tersini yapmaya yönelmişse yanlıştır.[33]

İyi ve doğru, yalnızca bütünü oluşturan parçalar için değil, topluluğun tümü için neyin iyi ya da kötü olduğunun işlevleridir.

Burası bütüncül yaklaşımla ilgili felsefi tartışmaları gözden geçirmenin yeri değil. Bütüncüllüğün her türüne karşı ciddi felsefi itirazlar yapılabilir. Gerçekten, ileriki bölümlerde bu tür eleştirilerin özel biçimlerini göreceğiz. Ancak bunun çevre merkezci çevre düşünceleri için önümüzdeki engellerin neler olduğunu göstermesi gerekir.

7.7. Özet ve Sonuçlar

Çevre etiğine çevremerkezli yaklaşımlar, ekolojinin doğayı anlayıp değerlendirmemizde başrolü oynaması gerektiği inancından kaynaklanmaktadır. Çevremerkezci yaklaşımda başlıca değişim ekolojik bütünler üzerinde bir vurguyu içermekte ve tek tek bitkilerden ve hayvanlardan uzaklaşmaktadır. Bununla birlikte, bu kısa incelemede de gördüğümüz gibi ekoloji gelişmektedir. O halde, çevremerkezli düşünceler sayesinde henüz tam olarak biçimlenmemiş çevre yaklaşımlarıyla uğraştığımızı görmek zorundayız. Bu düşüncelerde hangi özgül ekolojik olguların kullanılmakta olduğuna ve bu kullanımın nasıl açıklandığına ve sunulduğuna özel bir dikkatle bakmalıyız.

---

[33] Aldo Leopold, "The Land Ethic", *A Sand County Almanac* (Oxford University Press, New York, 1949) içinde, s. 262.

Tartışma Soruları

1. Yellowstone gibi bir ulusal parkın yönetiminden sorumlu olsaydınız, ülkenin iç bölgelerine daha çok sayıda insanın ulaşmasına olanak sağlayacak olan yol yapım izlencelerini destekler mi, yoksa bunlara karşı mı olurdunuz? Ulusal parklar kampçılara açılmalı mıdır? Yaşlılara ve özürlülere açılmalı mıdır?

2. ABD Orman İdaresi, Sınır Suları Kano Alanı'ndaki büyük bir yangını önlemek için adım atmalı mıdır? ABD Orman İdaresi yangında tahrip edilen kırmızı ve beyaz çam ağaçlarının yerine yenilerini dikmeli mi, yoksa sonuçta karşımıza kısa ömürlü kavak ve huş ağaçlarından oluşacak bir orman da çıkacak olsa, "doğayı kendi akışına" mı bırakmalıdır?

3. Vahşi doğadan söz edilince aklınıza ne gibi simgeler gelir? Vahşi doğayı betimlemek için ne gibi sıfatlar kullanırdınız?

4. Estetik beğeni ve değerler öğretilebilir mi? Bir dağ manzarasını takdir edemeyen bir kimseyi, onun güzel olduğuna inandırabilir misiniz?

5. Bir vahşi doğal alanı restore etmeyi amaçlayan politikalara hangi model yön vermelidir? Acaba oraya ilk beyaz yerleşimcilerin bulmuş oldukları biçimin yeniden verilmesi mi amaçlanmaktadır? Yoksa yerli olmayan türlerle dolacağını bile bile orası kendi haline mi terk edilmelidir?

6. Vahşi doğal alanların yönetiminde ekoloji biliminin oynayacağı rol ne olmalıdır? Ekolojik düşüncelerin ışığı altında, hangi kararların alınması uygun değildir?

7. Bir takım ya da bir ülke gibi bu topluluk için iyi olan, tek tek üyeler için iyi olanla aynı mıdır? Bir birey için iyi olan, grubun iyiliğiyle aynı olabilir mi? Kamu malları ile bireysel mallar arasındaki uyuşmazlığın çözümünde izlenecek kurallar var mıdır?

Ek Okuma

Roderick Nash'in Amerika'da vahşi doğa düşüncesinin mükemmel tarihçesine ek olarak (not 6'ya bakınız) bkz. Max Oelschalager, *The Idea of Wilderness from Prehistory to the Present* (New Haven, Conn. Yale University Press., 1990) ve Max Oelschalager (der.), *The Wilderness Condition*'da (Washington Pr. Island Press, 1992) bu konulara ilişkin daha genel ve değişik bir tartışma bulabilirsiniz. *The Great New Wilderness Debate,* J. Baird Callicott ve Michael P. Nelson (der.) (Athens, Ga: University of Georgia Press, 1998), vahşi doğaya ilişkin tartışmalar üzerindeki temel yazıları bir araya getiren en güzel tek kaynaktır.

Michael Cohen, *The Pathless Way*'de (Madison: University of Wisconsin Press, 1984), John Muir'in mükemmel bir entelektüel yaşam öyküsü vardır.

Donald Worster'in *Nature's Economy* (Cambridge, England. Cambridge University Press, 1985) ve *The Wealth of Nature* (New York: Oxford University Press, 1993) adlı kitapları çevre tarihinin bilimsel ve okunabilir kaynaklarıdır.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Yeryüzü Etiği

TARTIŞMA

YIRTICI AV HAYVANLARININ YAŞAM ORTAMI

En dolaysız anlamına göre, *yırtıcı hayvan ile avı arasındaki ilişki* basit olarak, kimi türlerin başka türlerin üyelerini yiyerek yaşadıklarını anlatır. Besleyen türlerin üyesi, besin maddesinin içinde ya da üzerinde yaşamaktaysa ona *parazit* (asalak), beslendiği canlıya da *ev sahibi* denir. Eğer beslenen türler, besin maddesinin içinde ya da üzerinde yaşamıyorsa ona *avlayıcı*, besinine de *av* adı verilir. Bu bağlamda, mikroskobik olmayan yaşam biçimlerinin çoğu (bildiğimiz tüm otobur ve etoburların da aralarında olduğu) avlayan türlerdir. Üstelik, besin zincirinin biçiminin de bize gösterdiği gibi, avlayan türlerin çoğu başka türlerin avları durumuna gelmektedir.

Bununla birlikte, avlayan türler ile avı hakkındaki bu nesnel betimlemenin ötesinde, bir de daha çok değer yüklü ve kışkırtıcı bir anlam vardır. *Avlayan tür*, zulmü ve vahşeti çağrıştırmaktadır. Avlayan bir tür tehdit eden, gizli olarak avını izleyen bir varlıktır. Bu nedenle, biz hiçbir zaman bir ötücü kuş, bir geyik ya da bir sincaba avlayıcı hayvan adını vermeyi düşünmüyoruz. Bu adı genel olarak daha büyük etoburlar, insanı bile av olarak yiyebilen keskin boynuzlu ve dişli hayvanlar için kullanıyoruz. Bunlar ayılar, kurtlar, Kuzeybatı Amerika kurdu, dağ aslanları, köpekbalıkları ve klasik yırtıcı hayvan türleridir. Bu nedenle, insanların bu hayvanlardan birçoğunu, türleri tükenecek biçimde avlamaları ve zehirlemeleri şaşırtıcı değildir. Ama insanların bu hayvanları öç alıcasına yakalamalarında, onların saldırısına uğramak korkusundan başka bir neden olsa gerekir. Gerçekten, bu hayvanların nüfusu tahrip edilmeden önce bile, çok az sayıda insan bu büyük yırtıcı hayvanların pençesine düşmüştür. Kesin olarak vahşi doğayı, kötü ve korkutucu bir şey olarak gören püriten yaklaşım, hayvanlardan korkma duygusunu güçlendirmiştir. Belki en büyük etmen, büyük etoburlar ile insanlar arasında besinler için bir rekabetin bulunmasıdır. Çiftçiler, tarımcılar, avcılar ve onlar adına yürütülen devlet destekli izlenceler Kuzey Amerika'daki kurtların, boz ayıların ve dağ aslanlarının neredeyse yok edilmelerinde en büyük tek etmendir. Bu hayvanlar, hayvan stokunu ve avları -yani besinlerimizi- tehdit etmişler ve yok edilmek zorunda kalmışlardır.

Yırtıcı av hayvanlarıyla ilgili hükümet politikası, birçok yönden orman yangınları konusundaki politikaya koşuttur. 20. yüzyılın ilk on yıllarında, federal hükümetin politikasına Gifford Pinchot gibi kimselerle özdeşleşen ilerici korumacılık akımı yön vermiştir. Korumacılık akımı, ağaç olsun, hayvanlar olsun, tarım ürünleri olsun, doğal

kaynak sunumunun istikrarını güvence altına almak amacını taşıyordu. Yüzyılın sonlarına doğru, çevrebilimin giderek artan etkisi, bu kaynaklara yangınlardan ya da yırtıcı hayvanlardan gelen, tehditlere karşı daha ılımlı bir yaklaşım benimsenmesine yol açmıştır.

20. Yüzyılın başlarındaki korumacılar, doğal kaynaklara karşı daha önceki hemen hemen bütün tavırlara yansıyan açgözlülüğe ve sömürüye karşı savaşım vermişlerdir. Savaşımları, bu kaynakları kamu yararına korumak ve yönetmek içindi. Bilimsel ormancılık ve daha sonra, bilimsel av yönetimi yöntemleriyle doğal kaynakların en etkin biçimde kullanılmasına çalıştılar. Aynı zamanda, bu kaynakları yırtıcı av hayvanlarından korumaya da çalıştılar.

Korumacı akım, vahşi doğa ve vahşi hayvanlarla ilgili olarak Lockeçu bir görüşü benimsemiştir. Her ikisi de insanların yararlanması için bir kaynak olarak kullanılması gereken, özel ya da kamusal mal olarak anlaşılmıştır. Av korumacıları, yaban yaşamını, Pinchot'nun ormancılarının ormanları yönettikleri biçimde doğal kaynakların uzun erimli istikrarlı sunumunu güvence altına alacak bir biçimde yönetirlerdi.

Ne yazık ki bu bakış açısından, yırtıcı av hayvanları doğal kaynaklara karşı bir tehdit olarak görülebilir. Organik bir bünyede büyüyen bir kanser gibi, yırtıcı av hayvanları kaynakları yiyerek kaynak sunumunun sürekli sağlığını ve iyiliğini tehlikeye sokabilirler. Ve böylece, doğal kaynakların etkin yönetimini de tehlikeye atmış olurlar. Büyük etoburlar, tarım ürünlerini tehdit eden çekirgeler ile öteki böcekler de aynı durumda bulunuyorlardı. İnsanların çıkarlarını korumak için yok edilmeleri gerekiyordu.

20. Yüzyılın ilk yarısı boyunca, değişik resmi daireler yırtıcı av hayvanlarını yok etmeye yönelik politikaları katı bir biçimde uyguladılar. Bu politikalar, başlangıçta yırtıcı av hayvanlarını öldürmek için özel kişileri ödüllendiren

yüzyıllık prim sistemini izledi. 1920'de ise, prim sistemine, devletin yetiştirip aylığını ödediği avcılar, tuzakçılar ve zehirleyiciler eklendi. On yıllarca ABD, ayıları, kurtları, Kuzeybatı kurtlarını ve dağ aslanlarını öldürebilmek için milyonlarca dolar ödedi. 1970'e gelince, güneydeki kırk sekiz eyalette bulunan kuzeybatı kurtlarının hemen hemen hepsi öldürülmüştü.

1920'lerde ve 1930'larda, bilim adamları ve yaban yaşamı yöneticileri arasında azınlıkta kalan ters sesler yükselmeye başladı. Yükselen ekolojik sesler, doğada bir doğal denge ve uyum olduğuna, ekosistemlerin normal olarak istikrarlı bir topluluk yaratma doğrultusunda geliştiğine dikkat çektiler. Kısmen çevrebilimin birbirine bağımlı topluluklar üzerinde vurgu yapmasından etkilenen bu yeni bakış açısı, "doğa ekonomisi"nde yırtıcı av hayvanlarının oynadığı işlevsel role dikkati çektiler. Orman yönetiminde, yangınların yararlı bir rol oynadığı inancını taşıyan ormancılar gibi bu kişiler de yırtıcı av hayvanlarının, başka vahşi hayvan toplulukları üzerinde doğal bir denetim amacı, görevi olduğuna inanmışlardır. Ekolojik toplumun başka bütün üyeleri gibi yırtıcı av hayvanları da doğanın genel dengesinde belirli bir rol oynadılar ve ona katkıda bulundular. Demek ki çevrebilimin yönlendirdiği uzmanlar, yerel ekosistemlerin doğal istikrarını sağlayacak biçimde yaban yaşamını yönetebilirler.

Daha açık konuşmak gerekirse, yırtıcı av hayvanları, doğadaki toplulukları istikrarlı ve sağlıklı olarak koruyabilmek için doğanın kendisinin bulduğu bir araçtır. Denetim altına alınmadığı takdirde, bu hayvan topluluklarının nüfusu katlanarak artar. Gerçekte, değişik etmenler, bunların nüfuslarının artışının denetim altında tutulması için birlikte işlev görürler. Bu düşünce, matematikteki "lojistik" adı verilen S biçiminde bir eğriyle anlatılabilir. Bir nüfus, canlı sayısını ayakta tutabilmek için yaşam alanının

kapasitesini (yaşam alanının "taşıma gücü") geçtiği noktaya kadar artar. Sonra da, açlıkla, örneğin yaşam alanının destekleyebileceği düzeyin altına düşerek azalır. Nüfus, yaşam alanının taşıma kapasitesinin altına düştü mü yeniden büyümekte özgür duruma gelir. Bu büyüme hızı, zaman içinde, bir nüfusun yaşam alanının taşıma kapasitesi ile dengede olduğu bir çizgi üzerinde hareket eder.

Yırtıcı av hayvanları, nüfusu dengede tutmaya yarayan bir ekolojik etmen olarak işlev görür. Bu da bir nüfusun genetik gücünü ve formunu ayakta tutar. Avın bolluğu, yırtıcı av hayvanlarının nüfusunu artırır ve bu da avlanan hayvanların nüfusunun azalmasıyla sonuçlanır. Zaman içinde, av hayvanlarının azalması yırtıcı hayvanların da azalmasına yol açar ve bir kez daha av hayvanlarının sayısı azalmaya başlar. Böylece, yırtıcı av hayvanları ile avlarının nüfuslarının büyüklüğü, matematikte Lotka-Volterra denklemi diye bilinen simetrik bir S eğriler dizisi oluşturur.[1]

20. Yüzyılın ortalarında, çoğu çevrebilimci, bu yırtıcı av hayvanları ile avcı arasındaki ilişki modelini benimsedi ve bu da yırtıcı av hayvanları hakkındaki daha eski çevre yaklaşımlarının tersine çevrilmesi sonucunu doğurdu. Son zamanlarda, büyük etoburların kırk sekiz güney eyaletindeki özgün yaşam alanlarına yeniden döndürülmesi, örneğin kurtların Yellowstone ekosistemlerine yeniden sokulmasına ilişkin girişimler bu yaklaşım değişikliğinin doğrudan sonucudur.

1980'lerin başlarında, Amerikan Balık ve Yaban Yaşamı Dairesi Yellowstone'a boz kurt türlerini yeniden sokmayı düşünmeye başladı. Bu plan, Kanada kurtlarını 1995'ten itibaren yakalayıp her yıl on beş tanesini Yellowstone Parkı'na taşımayı içeriyordu. Sonuç olarak, 2002 yılında ya

[1] Bu modelin yararlı bir eleştirel tartışması için bkz. Daniel Butkin, *Discordant Harmonies* (Oxford University Press, New York, 1990), Böl. 3.

on çift hayvanın ya da yüz kurdun parka sokulması bekleniyor.

Boz ayılar, dağ aslanları ve öteki büyük boy yırtıcılar gibi, bu yüzyılın başlarında kurtlar da şiddetle avlandılar ve öldürüldüler. Çiftçiler ve tarımcılar, bu yırtıcı hayvanları hem stokları için hem de insanlar için bir tehlike olarak gördüler. 1940'larda kurtlar Yellowstone'dan da, Batı Amerika'nın başka alanlarından da silinip temizlendiler.

Kurtların Yellowstone'a yeniden sokulması planı sert tepkilerle karşılaştı. Bu eleştirilere yanıt olarak, Balıkçılık ve Yaban Yaşamı Dairesi, federal hükümetin düzenleme tarihindeki en geniş gözden geçirme çalışmasını yaptı ve bu arada kurtlarla ilgili planın uygulanmasından önce halka danışma toplantısı yaptı. 1994 sonlarında, çiftçilerin çıkarlarını temsil eden Amerikan Tarım İşçileri Federasyonu bir dava açarak planı geçici olarak engelledi. Ocak 1995'te, bir mahkeme yasağı kaldırıldı ve Balıkçılık ve Yaban Yaşamı Dairesi yakalanan kurtları Kanada'dan ABD'ne getirmeye başladı. Yeni yerlerine alıştırılmak amacıyla bir süre kafeslerde tutulduktan sonra, 1995 başlarında Yellowstone Parkı'na salıverildiler. Bir yıl sonra benzer bir süreç yeniden başlatıldı.

ABD'nin Tehdit Altındaki Türler Yasası, federal hükümet birimlerinin, bu türlerin azalmasını önlemenin ötesinde, tehditle karşılaşmış türlerin oluşturduğu toplulukların yaşamını sürdürmelerine olabildiğince yardımcı olmasını gerektirmektedir. Ama Kanada'da 50 binden fazla, Alaska'da 6-7 bin ve ABD'nin 48 aşağı eyaletinde yaşayan 3 binden çok kurtla, bir tür olarak kurtlar, yakın bir yok olma tehlikesiyle karşı karşıya değildirler. Yalnızca, kimi özel yörelerde yok olmaya maruz kalmışlar ya da tehdit edilmişlerdir. Gerçekten, insanların hiçbir müdahalesi olmaksızın, Yellowstone Parkı'na giren serbest kalmış kurtlara ilişkin

güvenilir raporlar var elimizde. Bu olanak, kurtların yeniden Park'a salıverilmesi için plan hazırlanması hakkında kuşkular uyandırmaktadır. Bu olasılık, hayvanların yeniden Park'a sokulması planı hakkında sorular sorulmasına yol açmaktadır.

Federal yasa, tehdit altındaki türlerin kendi çabalarıyla Park'ta yeniden yerleşmelerini insanların çabası sonucunda Park'a yeniden hayvan sokulmasından farklı olarak ele almaktadır. Yeniden (insanların yardımı olmadan) Park'a yerleştirilmiş olan türler tam bir korumaya hak kazanıyorlar. Bu koruma, hayvan nüfusunun çoğalmasını tehdit eden avcılık ve başka etkinliklere yasak getirmeyi de içeriyor. Üstelik yasa, yeniden yerleştirilen hayvanların genetik bütünlüğünü korumanın bir aracı olarak da hayvanların yeniden Park'a sokulmasını yasaklayabilir. Eğer türler insanların müdahelesi ile Park'a sokulursa, hayvanlar daha az korunur. Ulusal Park'a kurtların sokulması planında yönetim, parkın sınırları dışında başıboş gezen ve hayvanları tehdit eden hayvanların öldürülmesine izin vermektedir. Fazla olarak, hayvanlarını kurtlara kaptıran çiftçiye de tazminat ödenir. Ayrıca, yeniden parka sokulan hayvanların ölüm oranının % 50'yi geçmekte olduğu ve çoğu kez, yasadışı avlanmaya ve başka türlü insan etkinliklerine yol açtığı tahmin edilmektedir. 2002'de yaklaşık yaşamda kalma oranları, hayvanları yeniden Park'a sokma planının, Yellowstone Parkı'nda bir kurt nüfusu oluşturma bakımından oldukça başarılı olduğunu göstermektedir.

8.1. Giriş

Aldo Leopold (1887-1948), çevremerkezli bir çevre etiğinin geliştirilmesinde en önemli tek addır. Çevrebilim onun

yaşamda olduğu süre içinde gelişmiştir ve o da, bu yeni bilimin ışığında, etiğin yeniden köktenci bir anlayışla gözden geçirilmesini isteyen ilk kişidir. Çevrebilim ise etiği birleştirmeye yaşamının amacı gözüyle bakmıştır. Leopold, güzel konuşan ve verimli bir yazardır. *A Sand County Almanac* (1949) adıyla ölümünden sonra yayımlanmış olan denemeleri çevre akımının klasik bir belgesidir. Bu kitabın temel denemesi olan "Yeryüzü Etiği" çevremerkezli etiğin ilk sistemli sunumudur. Bu bölümde, Leopold'ün "Yeryüzü Etiği" üzerinde, çevremerkezli etiğin en güzel örneği olarak durulmaktadır.

Leopold'ün düşüncesinin gelişmesi, yırtıcı av hayvanları hakkındaki düşüncenin değişimine koşuttur. Leopold, birçok yönden bu değişiklikten sorumlu kişidir. İlk araştırmalarında Leopold, Pinchot'nun ormanlar için söylediğini av yönetimi için söylüyordu. Bu av yönetimi bağlamında, bilimsel ve teknik ilkeleri doğal kaynakların yönetimine uyguladı. Leopold, Yale Üniversitesi Orman Fakültesi'nde okumuştu ve *Game Management* (Av Yönetimi) adıyla 1933'te yayımlanan kitabı bu alanda klasik bir kitap olmuştur. Bu, aynı zamanda klasik bir tutucu metindi: Geyik ve bıldırcın gibi av hayvanı ürünlerinin veriminin artırılması için çevre koşullarının denetlenmesi gerekiyordu. "Başka bütün tarımsal meslekler gibi, av yönetimi de tohum stokunun verimliliğini ya da doğal artışını yavaşlatan çevre etmenlerini denetim altına almak suretiyle av yönetimi de bir ürün üretmektedir."[2] Doğaldır ki av hayvanlarının sayısını azaltan çevre etmenlerinden biri yırtıcı av hayvanlarının varlığıydı.

1915'te yayımlanan daha eski bir denemesinde Leopold, yırtıcı doğal hayvanlarla ya da "zararlı bir böcek türü olarak haşereler" ile ilgili tutucu görüşler ortaya atmıştır. Hayvan yetiştiriciler ile avcılar arasında var olduğu sanılan zıt-

[2] Aldo Leopold, *Game Management* (Seribner's, New York, 1993), s. 179.

lıktan üzüntü duyan Leopold, "Haşereler Sorunu" adlı yazısında, hayvan yetiştiricilerinin, avcıların ve av korumacılarının ortak bir sorunla yaşamsal ve karşılıklı olarak ilgili olduklarını yazdı. Bu, yırtıcı av hayvanların sayısının azalmasıydı. Leopold, günümüzde çoğu çevrebilimcileri ve çevrecileri çileden çıkaran bir pasajda şunları söylüyor:

> Çok iyi bilinmelidir ki yırtıcı av hayvanları, yetiştiricisinin kazancının kaymağını yemeğe devam etmektedir ve bizimki kadar az bir av arzı ile yırtıcı av hayvanları nüfusunda bir azalmanın duruma yardımcı olması savunulamaz. Eğer kurtlar, aslanlar, kuzeybatı kurtları ve kaplanlar, tilkiler, kokarcalar ve öteki haşerelerin nüfusu, bizim av hayvanlarımızın nüfusu gibi azalmaya devam ediyorsa, o zaman kaygı duymak için çok ciddi bir neden olmadığı söylenebilir. ... Hükümetçe ya da kişilerce uygulanan prim sisteminin zehirlemenin ve tuzakla yakalamanın değeri ne olursa olsun, gerçek şu ki haşerelerin sayısı giderek artıyor ve azalmaları ancak pratik, güçlü ve geniş kapsamlı bir eylem planıyla sağlanabilir.[3]

Ama kendi deneyim ve araştırma alanının bir sonucu olarak kendi çevrebilimsel anlayışı geliştikçe Leopold, sorunları bu tutucu doğa yaklaşımıyla görmeye başlamıştır. Daha açık söylemek gerekirse, tutucu yaklaşım, doğayı salt mekanik olarak insanların amaçları için, yansımaları olmaksızın kullanılabilecek bir nesne olarak görmektedir. Leopold, bu uyuşmazlıkları bir çevrebilimsel bakış açısından en az iki biçimde tanımaktadır. İlk olarak, doğadaki iç bağımlılığı ciddi olarak küçümsemektedir. Doğanın bir parçasını, örneğin yırtıcı av hayvanlarını ortadan kaldırmak, başka alanlarda önemli sonuçlar doğurmaktan geri

[3] "The Varmint Question", *River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*, der. Susan Flader ve J. Baird Callicott (University of Wisconsin Press, Madison, 1991), s. 47-48'den ayrı baskı.

kalmaz. Örneğin geyik sürüleri artar. İkinci olarak, mekanik yaklaşım yeryüzünü "ölü" olarak dikkate alır. Halbuki, gerçekte çevrebilim, bir avuç çamurda bile pek çok canlı organizma bulunduğunu bilmektedir. Leopold "Haşereler Sorunu" makalesini yazdıktan on yıldan az bir süre sonra korumacılığı, daha önceki korumacılığın yararcı-ekonomik hesaplarının ötesine geçen "ahlaki bir sorun" olarak tartıştı...

> **Dünyanın en etkili beyinlerinden birçoğu bizim "cansız doğamıza" canlı bir doğa gözüyle baktı ve çoğumuz da ... sezgisel olarak insan ile yeryüzü arasında, yeryüzünün mekanik algılanışının gerektirdiğinden çok daha yakın ve derin bir ilişki olduğunu hissetti...**
> **Felsefe, bize neden yeryüzünü ahlaki bir sorumsuzlukla tahrip edemeyeceğimizi, yani "ölü" yeryüzünün, bizim sezgisel olarak saygı gösterdiğimiz bir ölçüde canlılığa sahip bir organizma olduğunu öğretmektedir.**[4]

"Çevrebilimsel bilinç" diyebileceğimiz bu yeni yaklaşım on yıllar boyunca gelişmiş ve tam olarak 1940'ların sonunda yeryüzü etiği olarak sunulmuştur. Çevrebilimsel bilinç, salt araçsal değere sahip olan bir doğa görüşünden, doğal sistemlerin bir içsel değeri olduğuna inanan bir yaklaşıma doğru kaymıştır. Bu değişikliği, Leopold'ün *A Sand County Almanac* adıyla yayımlanmış olan kitabında yer alan "Bir Dağ Gibi Düşünmek" adlı kısa denemesindeki düşünce biçiminde de bulabiliyoruz. Leopold, "genç ve tetiği çeken biri"nin bir kurdu vurduğu ve ölürken onu seyrettiği, "ve onun gözlerinde şiddetli bir yeşil yangının söndüğü" zamanları anımsıyor.[5] O zaman, daha az sayıda

---

[4] Aldo Leopold, *Some Fundamentals of Conservation in the Southwest*, (1923). Yeniden basım, Flader ve Callicott, der., *River of the Mother of God and other Essays* içinde, s. 47-48.

[5] Aldo Leopold, "Thinking Like a Mountain", *Sand County Almanac* içinde (1949; Ballantine, New York, 1970), s. 138.

kurdun daha çok av hayvanı anlamına geldiğine inandı; fakat kurdun ölmekte olduğunu görünce, daha geniş bir bakış açısından (çevrebilimsel denilebilecek olan bakış açısından) bunun gerçek olmadığını gördü. Gerçekte, kısa görüşlülüğümüz yüzünden doğanın dengesi düzelmeyecek, zarar görecekti. Bir dağ gibi düşünmeye ve doğayı daha geniş ve uzun erimli açıdan anlamaya başlayıncaya kadar doğal ekosistemleri kötü yönetmemiz kaçınılmazdır. Leopold olasılıkla kurtların Yellowstone Park alanına yeniden sokulmalarını desteklerdi. Bu bakımdan ABD Balıkçılık ve Yaban Yaşamı Dairesi bir dağ gibi düşünme idealine yaklaşmaktadır.

8.2. Yeryüzü Etiği

Leopold "Yeryüzü Etiği"ne, Truva Savaşı'ndan dönünce, kötü davranışlarından dolayı kadın tutsakların bir düzinesini astıran Odysseus'un öyküsünü yineleyerek başlıyor. Tutsaklar mal olarak anlaşıldığından, Odysseus'un eylemi, ahlaka aykırı ya da uygunsuz görülmüyordu. O zamandan beri, etik öylesine gelişti ki bugün artık ahlaki ilgi ehliyeti tüm insanları kapsayacak ölçüde yaygınlaştı. Leopold'ün "Yeryüzü Etiği", etiğin toprağı, bitkileri ve hayvanları da içine alacak şekilde genişletilmesini sürdürme çağrısıdır. Yüzyılın ortalarında toprak, Odysseus'un tutsakları gibi salt mal olarak anlaşılıyordu; toprak karşısında ayrıcalıklarımız vardı, ama ona karşı yükümlülüğümüz yoktu.

Toprağın çevrebilimsel anlamda anlaşılması Locke'un, toprağın bir mal olduğu yolundaki görüşüne ters düşmektedir. Artık biz toprağı salt bir nesne olarak, insanların arzu ettikleri her şekilde kullanıp biçimlendirebilecekleri cansız bir varlık olarak göremeyiz. Toprak sağlıklı ya da sağlıksız, yaralanmış ya da öldürülmüş canlı bir varlık olarak görülmelidir. Leopold şöyle yazıyor: O halde "toprak,

salt arazi değildir; arazi, bitki ve hayvanların da içinde yer aldığı çemberden akan enerji çeşmesidir."[6]

O halde Leopold, "Yeryüzü Etiği"ni daha önceki bölümlerde ele aldığımız bir tür ahlaki ehliyet konusu olarak başlatmaktadır. "Etiğin genişletilmesi"nden söz etmekte ve bize "yeryüzü etiğinin, topluluğun sınırlarını, toprakları, suları, bitkileri ve hayvanları ya da kolektif olarak toprağı kapsayacak şekilde genişletmekte" olduğunu söylemektedir. Her ne kadar bugün bir "yeryüzü etiği"ne sahip değilsek de, "hiç değilse kuşların kimi canlı haklarının öznesi olduklarını benimseyecek bir noktaya yaklaşmış bulunuyoruz".[7] Leopold'ün ahlaki ehliyeti "canlı hakları" dediği kuşları, toprağı, suları, bitkileri ve hayvanları kapsayacak şekilde genişletmemiz gerektiğini önerdiği anlaşılıyor.

Bununla birlikte Leopold, bu doğal nesnelerin, insanların yararına yönetilebilecek "kaynaklar" olarak kullanılabileceği ve kullanılması gerektiği yolundaki inancını hiç terk etmiyor. Sonuç olarak Leopold'ü Singer, Regan ve Stone gibi hayvan ve bitki haklarının bir savunucusu olarak okumak güçtür. Bir yandan hayvanların ahlaki korunma ehliyetine sahip olduğunu kabul etmek ile öte yandan onları birer kaynak gözüyle görmek istemek bağdaştırılması güç şeylerdir.[8] Leopold'ün kendisinin de uzun süre avcılık yapmış olması gösteriyor ki onu hayvan hakları savunucuları kampına koymak doğru olmaz.

---

[6] Leopold, "The Land Ethic" içinde, *Sand County Almanac*, s. 253.

[7] *Agy*, s. 253, 239, 247.

[8] Callicott, bu nokta üzerinde önemle duruyor: "Animal Liberation: A Triangular Affair", *Environmental Ethics* (Güz 1980), s. 311-338. Callicott, daha sonraki denemelerinde bu yaklaşımı biraz daha yumuşatıyor, fakat Leopold'ün görüşlerinin hayvan hakları akımıyla bağdaşmadığına ilişkin asıl görüşünü terk etmiyor. Bkz. J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic* (State University of New York Press, Albany, 1989); Jon Moline de benzer bir görüşü savunuyor: "Aldo Leopold and Moral Community", *Environmental Ethics 8* (Yaz 1986), s. 99-120.

Bu açık tutarsızlık, "yeryüzü etiği"ni *bütüncül olarak* ele almakla çözülür. Ahlaki ehliyete değer görülen "toprak topluluğu"dur. Bu topluluğun tek tek üyesi olan bireyler, topluluğun tümüne saygı gösterildiği sürece, yine de kaynak olarak görülebilir. "Çevrebilimsel bilinç" bize, insanların olağan fatihler olmaktan çok, canlılar topluluğunun üyelerinden oluşan "biyotik yurttaşlar" olmaktan başka bir şey olmadıklarını göstermektedir. Ekoloji, ahlaki ehliyetin vurgusunu bireylerden alıp biyotik bütünlere doğru kaydırmaktadır.

Buna uygun olarak, Leopold'ün yazılarında işlenen ahlaki yayılmacılık, ahlak tartışmalarında, bizden basit bir biçimde bir başka bireysel ahlak öğesine yer vermemizi istemiyor. Leopold, köktenci bir grubu bireylerden uzaklaştırmamızı istiyor. Şimdi artık, simgesel olarak toprağın temsil ettiği topluluklara ahlaki ehliyet vermek zorundayız.

Yeryüzü etiğinin bu yönü, Leopold'ün en ünlü ve tartışmalı şu sözlerinde kısaca özetlenmişti:

> Bir şey, canlılar topluluğunun bütünlüğünü, istikrarını ve güzelliğini korumayı sürdürdüğü zaman doğrudur. Bunun tersini yapmaya yöneldiğinde ise yanlış.[9]

Kimi çevrebilimsel gözlemlerle birleştirildiği zaman, bu ilke, belirli normatif sonuçlara varmak için kullanılabilir.

Leopold, canlılar topluluğunun doğasını anlamamıza yardımcı olabilecek bir "canlılar piramidi" ya da "yeryüzü piramidi" simgesi kullanıyor. Bu, önemli bir simgedir. Çünkü Leopold'ün, Tansley'ın ekosistem yaklaşımının birçok öğesini nasıl kabul etmiş olduğunu göstermektedir. Yeryüzü piramidi, güneş enerjisinin çıktığı canlı ve cansız öğelerden oluşan "yüksek düzeyde örgütlenmiş bir ya-

[9] Leopold, "The Land Ethics", s. 262.

pı"dır. Bu yapı, tabanında toprak bulunan, bir bitki tabakasının onu izlediği, onun da üstünde bir kuş ve hayvanlar tabakasının yer aldığı ve "böylece daha büyük otoburlardan oluşan değişik hayvan gruplarının bulunduğu" bir piramidi simgelemektedir.[10]

Böylece türler, yedikleri besinlere göre, tabakalar veya "tropik düzeyler" halinde sıralanmışlardır. Yırtıcı av hayvanlarından daha çok sayıda av türlerinin üyelerinin bulunması gerekli olduğundan (aksi halde yırtıcı av hayvanları aç kalacaktır) "sistemin piramid biçimini almasını sağlayan sayısal zenginlik birbirini izleyen her tabakayla birlikte azalmaktadır". Beslenme ve öteki hizmetler için bağımlılık çizgilerine beslenme çizgileri adı verilmektedir.

> Kendimiz de dahil, her bir tür birçok zincirle bağlantı halindedir. Geyikler meşeden, inekler de mısırdan başka daha yüzlerce bitki yerler. Her ikisi birlikte, daha yüzlerce zincirin halkasıdırlar. Piramid çok karmaşık, görünüşü düzensiz bir zincirler yumağı gibidir. Bununla birlikte, sistemde istikrarın yüksek derecede örgütlü bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. İşleyişi, çeşitli parçalarının işbirliğine ve yarışmasına dayanmaktadır.[11]

Bunu belirttikten sonra, kimi genel normatif önerilerde bulunabiliriz. Bu, çok "yüksek derecede örgütlü yapı"nın karmaşıklığı göz önünde tutulursa, "açıkça yararsız olan parçalar"ı ancak bir ahmak görmezden gelebilir. Yaşam biçimlerinin tüm çeşitlilikleriyle korunması izlememiz gereken ilk genel kuraldır. Çünkü çevrebilimciler bile, bu karmaşık sistemin nasıl çalışmakta olduğunu anlamıyorlar.

Bu karmaşık sistem milyonlarca yıllık bir evrim sonucunda bu duruma geldiği için, insanların bu sisteme ka-

---

[10] *Agy*, s. 252.

[11] *Agy*, s. 252-253.

rışması daima küçük ve sınırlı ölçülerde kalmalıdır. Sistemdeki herhangi bir ikilik, başka birçok öğenin kendisini bu duruma uydurmasını gerektirir. Evrim sürecinde olduğu gibi bu, yavaş yavaş meydana geldiğinden sistem kendini düzene sokar. Değişim ani ve şiddetli olduğu zaman -ki insanların karışması hep böyle bir sonuç doğurur- felaket olasılığı çok büyüktür. Bu nedenle ekosistemi dikkatle kullanmalıyız. Yerli bitki ve hayvanların, belli bir yere en iyi uyduklarını varsayabiliriz. Leopold'ün, Yellowstone Parkı'na kurtların yeniden sokulmasından yana olabileceğini tahmin edebiliriz. Öte yandan, yerli olmayan türlerin ortama sokulması felakete kucak açmak anlamına gelir. Leopold büyük olasılıkla Olympic Ulusal Parkı'ndan dağ keçilerinin çıkarılmasını isterdi. Bunun gibi, Leopold'ün kimyasal böcek ilaçlarına, bitki ilaçlarına ve gübrelere bel bağlamaya karşı bizi uyaracağını da bekleyebiliriz.

Daha da genel olarak, *A Sand County Almanac* adlı yapıttan daha istikrarlı ve ahenkli bir ilişki görünüşü ortaya çıkmaktadır. Leopold'ün Sand County çiftliğinde yaşayan türlerden birçoğunun toprakla sağlıklı ilişkisi vardır. Sanıyoruz ki yalnızca ve kendine yeterli bir çiftliğe bakarak genelleme yaptığımız takdirde, ideal çevrebilimsel ve çevresel bir yaşam biçimine daha çok yaklaşmış oluruz.

Özellikle hareket halindeki birçok türden birinin almanağın Şubat sayısına girmesinde olduğu gibi:

> Bir çiftlik sahibi olmamanın iki manevi tehlikesi vardır. Biri, kahvaltının bakkaldan, ikincisi de sıcaklığın fırından geldiğini sanmaktır. İlk tehlikeden kaçınmak için, insan, konunun karışıklığa yol açmasını önlemek amacıyla tercihen bakkalı olmayan bir bahçe oluşturmalıdır. İkinci tehlikeden kaçınmak için de, tercihen fırın bulunmayan bir yerde, demir ızgaralar üzerine büyük bir meşe odunu

> koymalıdır ve Şubat tipisi dışarıdaki ağaçları savururken bu yığınla dizlerini ısıtmalıdır. Eğer bir kimse kendi meşesini keser, parçalar, indirir ve yığarsa ve aynı zamanda da kafasını çalıştırırsa, ısının daha çok nereden geldiğini anımsayacak ve hafta sonunu şehirde bir rad-yatörün üzerine tüneyerek geçiren bir kişinin bilemeyeceği pek çok ayrıntıyı fark edecektir.[12]

Leopold, bir meşe ağacının yaşam devrini betimlerken düşüncelerini geliştirmektedir. Bu kez ateşlik odun olarak kullanılan meşe bir Temmuz fırtınasında yıldırım sonucunda yanmıştır. Yıldırım, "bu özel meşeden odun çıkarma uygulamasına son vermiş" ve "bize gelecekte yakacağımız bir miktar yakacak odun bırakmıştır". Leopold, eski ağacın yanmasından dolayı üzüntü belirtmekte, ama o çevredeki ormanlarda şimdiden bir düzine kadar filizin kök salmış olmasından da memnun görünmektedir. Bir yıl kadar kuruduktan sonra meşeyi kendi elleriyle keser; testerenin her hareketinde, meşenin gövdesindeki ağacın kaç yaşında olduğunu gösteren halkaları da teker teker keser. Leopold, her testere hareketinde meşenin yaşını belirler; yerel çevre koşullarındaki değişiklikleri, o meşenin ilk olarak meşe palamudundan çıkmış olduğu İç Savaş yıllarına kadar götürür. Öte yandan ise, meşe bir yandan çiftlik evi için ısınma yakıtı işlevi görür; bir yandan da ateşte küle dönüşür. En sonunda kül, kompost olarak toprağa dönmüş olacak; ancak zamanla, bir kırmızı elma ya da "meşe palamutları üzerinde biten bir sincap otu" olarak yeniden ortaya çıkacaktır.[13]

Böylece, tek bir nefis meşe ağacının ölümü geniş bir açıdan değerlendirilebilir. İnsanlar da dahil tüm canlılar, ekolojik topluluğun üyeleri olarak görülmelidirler. Yaka-

[12] Leopold, *A Sand County Almanac*, s. 6-7.
[13] *Agy*, s. 6-19.

cak odun olarak kullanılsa bile, meşe bu topluluğun onurlu bir üyesidir. Bir meşe öldüğünde, başka türler onu tüketerek ondan yararlanırlar. Bununla birlikte, uyumlu ve tutarlı bir ilişki içinde, bu topluluğun her üyesi, başkalarının yaşamını sürdürebilmesi için bir kaynak işlevi görür. Bir meşe ölür, fakat meşeler yaşar. Kaynaklar kullanılır, ama hiçbir zaman sistemle yeniden bütünleştirilmeksizin değil. Topluluğun asıl özelliği bu tür bağımlılıkların sayısız olmasıdır. Topluluğun sağlığı uzun erimli bütünlüğünde ve tutarlılığındadır.

Bu noktada, yeryüzü etiğini çekici bir felsefi almaşık yapan birkaç öğenin neler olduğunu belirtebiliriz. İlk olarak, yeryüzü etiği oldukça geniş *kapsamlı* bir bakış açısı sağlamaktadır. İlk bakışta, hepsi olmasa da çoğu çevresel ve çevrebilimsel sorunlar için bir karar süreci sunar gibidir. Hayvanların mutluluğu akımından farklı olarak, vahşi doğal alanların korunması, kirlenme, korumacılık, enerji, doğal kaynakların tükenmesi ve benzerleri gibi çok değişik konular için normatif bir kılavuz işlevi görür.

İkinci olarak, bireyci, canlımerkezci yaklaşımın işini güçleştiren, sezgi karşıtı sonuçları önleyebilmektedir. Bir sineğin öldürülmesi, bir ağacın kesilmesi, bir çimenin bozulması gibi çok da önemli görünmeyen sorunlarla fazla ilgilenmemize gerek yok. Sistemin sağlıklı olarak sürmesi bizi ilgilendiren asıl konudur.

Son olarak, yeryüzü etiği açık bir biçimde insanmerkezciliğe ters bir yaklaşımdır. Ekolojik toplulukta insanın ayrıcalıklı bir konumda olmadığını kabul eder. Orada insanlar doğanın fatihi olmaktan çıkmış, salt birer üye durumuna indirilmişlerdir. Bu değişiklikle, yalnızca doğal nesnelere ve sistemlere ahlaki ilgi ehliyeti tanınmış olmuyor; aynı zamanda çevrebilimin ideolojisiyle de tutarlı hale geliniyor. Pek çok çevreci için bu, sağlam bir çevre yaklaşımı için en önemli tek önkoşuldur.

8.3. Leopold'ün Bütüncüllüğü

Yeryüzü etiğini değerlendirebilmemiz için Leopold'ün bütüncüllükten ne anladığına bakmamız gerekir. Daha önce alıntı yaptığımız kısa görüşlerinde de belirtildiği gibi Leopold, bir tür *etik bütüncüllüğü* benimsemiştir. Doğru ve yanlış, topluluğu oluşturan üyelerin değil, topluluğun kendisinin iyiliğinin bir işlevidir.

Bu görüşe göre, geyik nüfusunun "bütünlüğü, tutarlılığı ve güzelliği" korunabildiği sürece, tek bir geyiğin öldürülmesinin etik yönden kabul edilebilir olduğunu öne sürebiliriz. Gerçekten, geyiklerin yaşadığı bütün bir ekosistemin bütünlüğünün ya da bir sürünün istikrarının aşırı nüfus artışıyla tehdit edildiği birçok durumda, tek tek geyikler seçerek onları öldürmek gibi bir *yükümlülüğümüz* olabilir.

Peki ama ekolojik toplumlar için etik bütüncüllüğü kabul etmek neden akılcı olsun? Leopold'ün yazılarında üç yanıtın izlerini bulabiliriz. İlk olarak, etik bütüncüllük, kaynak yönetimiyle ilgili kararlar alınırken takınılabilecek en *pratik* tavırdır. İkinci olarak, etik bütüncüllüğü gerekli kılan, çevrebilimde var olan *bilgikuramsal* (epistemolojik) bütüncüllüktür. Son olarak, ahlaki bütüncüllük, ekolojik bütünlerin *metafizik gerçekliğini* kabul etmektedir.

Etik bütüncüllüğü kabul etmenin pratik bir nedeni, kısmen daha bireyci olan düşünce tarzının başarısızlığından kaynaklanmaktadır. Yalnızca tek tek bitkileri ve hayvanları düşündüğümüz zaman, yanlış ve tehlikeli toprak yönetim politikaları benimsediğimize ilişkin pek çok örnek vardır tarihte. Bir ekosistemin kendi içindeki bağlılıkları görmezden gelmenin doğurduğu kötüye kullanma ve tahribat hakkında da pek çok kanıt vardır. Bir örnek olarak Leopold, yırtıcı av hayvanlarının öldürülmesinin geyik nüfusu üzerindeki etkilerinden de söz etmektedir. Bu nedenle,

ekosistemleri *sanki* ahlaki ehliyeti *varmış gibi,* Leopold'ün sözleriyle "bir dağ gibi düşünmek" bu hataların önemli ölçüde düzeltilmesine yardımcı olur. Leopold çiftçilerden, tarımcılardan, avcılardan ve siyasal kararları verenlerden söz ettiğinde, etik bütüncüllük konusundaki bu pragmatik yaklaşımı benimsemektedir.

Epistemolojik bütüncüllük, çevrebilimin yeterli ölçüde anlaşılmasının yalnızca bütüncül ya da işlevsel açıklamalardan doğabileceği savından kaynaklanmaktadır. Örneğin, bir kurdun tam olarak anlaşılabilmesi bu türlerin ekosistem içinde nasıl işlev gördüğüne ilişkin bir açıklama gerektirmektedir. Canlılar topluluğunun bir üyesi olarak kurt, sistemin genel tutarlılığı ve bütünlüğünde bir rol oynamaktadır. İşlevsel topluluk adını verdiğimiz ekolojik model de etik bütüncüllük için bir temel sağlamaktadır. Tek bir canlının değeri kısmen işlevinden, rolünden, işleyişinden, ilişkilerinden vb. kaynaklanmaktadır. Çevrebilimsel anlayış, canlı organizmalardan başka etmenlere de ahlaki ehliyet tanıyan etik bakış açısını benimsemek için nedenler sağlamaktadır.

Ayrıca Leopold, daha önce alıntı yaptığımız yazılarında şöyle diyor: Toprak yaşayan bir canlı olarak dikkate alınmalıdır. Organik modelin önerdiği metafizik bütünlük etik bütüncüllüğü kabul etmek için daha yeni gerekçeler sağlamaktadır. Rus Felsefeci Ouspensky'den yararlanarak Leopold, bize diyor ki "yeryüzünün parçalarını, toprağı, dağları, akarsuları ve havayı, uyum içindeki bir bütünün organları, parçaları olarak görmek mümkündür". Yeryüzünün ölü bir varlık olduğuna ilişkin inancımız, yaşam süreçlerini tanımadaki güçlükten doğmaktadır. Metafizik ve etik bütüncüllük arasındaki bağıntıyı açıkça ortaya koyan bir pasajında Leopold şöyle diyor:

> Felsefe, neden yeryüzünü sonuçsuz bir biçimde tahrip etmememiz gerektiği, yani "ölü" yeryüzünün, bizim de

> saygı duymamız gereken, bir ölçüde canlılık özelliği taşıdığına ilişkin bir gerekçe sunmaktadır bize.[14]

Eğer yeryüzünün kendisi canlıysa ve biz de ona sağlık, hastalık, büyüme, ölüm gibi birtakım özellikler yöneltebiliyorsak, her zaman söylendiği gibi, diyebiliriz ki yeryüzü ahlaki ehliyeti hak etmiştir.

Ama etik bütüncüllüğü kabul etmek için değişik nedenler bulunduğunu söylemek, söz konusu canlı bütünlerinin doğasını açıklamaya yetmez. Yedinci Bölüm'de de görüldüğü gibi çevrebilimciler, ekolojik sistemlerle ilgili olarak birkaç değişik modelden yararlanmışlardır. Ve bu modellerden her birinin farklı etik sonuçları vardır. Gerçekten, canlılar topluluğu nasıl anlaşılmalıdır? Ekosistemlerin etkinliklerini en iyi biçimde hangi model betimlemektedir?

Leopold'ün yaşamı, çevrebilimin ilk çıkış yıllarıyla çakıştığından, onun yazılarında çeşitli çevrebilimsel vurgulara rastlamak bizi şaşırtmamalıdır. "Yeryüzü Etiği"nin pek çok yerinde Leopold, çevrebilimle ilgili topluluk modelinden yararlanmaktadır. Can alıcı besin piramidi imgesinin Elton'un işlevsel topluluk modeliyle güçlü bağları vardır. Ancak, bu arada Leopold'ün enerji modelinin dilini kullandığını da görüyoruz. "Bitkiler enerjiyi güneşten alırlar. Bu enerji tabakalardan oluşan bir piramidin temsil ettiği biota adı verilen bir çevrimden geçer."[15] Üreticilerin ve tüketicilerin besin zincirlerinden mi, yoksa çeşitli çevrimlerden geçen enerjiden kaynaklanan besinle mi ilgilendiğimiz etik bir farklılık yaratabilir.

Örneğin, toprağın sağlığı ve ölümüyle ilgili imgeleri ele alalım. Leopold, sıklıkla, toprağın sağlığını koruma görevimiz üzerinde duruyor ve toprağın ölümü olaylarından sık sık yakınıyor. Ama her ne kadar *sağlık* (yaşam) ve

---

[14] Leopold, "Some Fundamentals of Conservation", s. 95.

[15] Leopold, *Sand County Almanac*, s. 252.

ölüm doğrudan doğruya canlı organizmalarla ilgili olarak kullanılsa da bu özellikler topluluklara ve enerji dolaşım süreçlerine de mecazi anlamda uygulanabilir. Çoğumuz, sağlığın özel bir değeri olduğunu savunmaya istekliyiz; ama acaba mecazi anlamında kullanıldığında bundan neyi anlamak gerekir? Bunun gibi, bir varlığın "bütünlüğü ve tutarlılığı" bir anlam taşır, ama bir topluluğun ya da enerji dolaşımının bütünlüğü ve tutarlılığı bir başka anlama gelir. Bunlar, yeryüzü etiğinin önemli sorunlarıdır. Açıktır ki Leopold, çevrebilimsel etmenlerden yola çıkarak normatif etik sonuçlara varmaya çalışmaktadır. Bu sonuçlar, ekosistemlere "bütünlük, tutarlılık ve güzellik" vermektedir. İki büyük itiraz ortaya çıkmaktadır: Bu özellikler ekosistemlere tanınabilecek özellikler midir? Çevrebilimsel olgular etik sonuçları nasıl desteklemektedir?

Gerçekten, Leopold'ün çevrebilimsel bütünleri anlamak için kullandığı model nedir? En açık yanıt, Leopold'ün bu değişik modeller arasındaki farklar ve özellikle etik farklar konusunda istediğimiz ölçüde duyarlı olmadığıdır. Leopold, son yazılarında organik modeli terk etmiş gibidir.[16] "Yeryüzü Etiği"ni Leopold'ün en olgun çalışması olarak ele alırsak, çeşitli modeller arasında belirgin ve değişmez bir ayrım yapmanın önemli olduğunu görmediği ya da düşünmediği sonucuna varmak zorunda kalınız.

8.4. Yeryüzü Etiğinin Eleştirisi: Olaylar ve Değerler

Leopold'ün "Yeryüzü Etiği"ne yöneltilen itirazları iki genel bölüme ayırabiliriz: Çevrebilim olgularından etik değerlere doğru geçiş ve Leopold'ün bütüncüllüğünün etik sonuçları. İlk konu, felsefecilerin "doğa safsatası" adını

[16] Bu noktanın tartışması için bkz. J. Baird Callicott, "The Conceptual Foundations of the Land Ethic", *In Defense of the Land Ethic* içinde, s. 87-90.

verdiği durumla ilgilidir; ikincisi ise, ekolojik bütünlerin doğası üzerinde durmaktadır.

Daha önceki bölümlerde de özetlediğimiz gibi, etik değerleri doğal olgulara dayandırma girişimlerine karşı temel bir itiraz, olgusal anlatımlar ile değer yargıları arasında, *olan* ile *olması gereken* arasında bir mantıksal boşluğun var olduğu savıdır. Son yıllarda, doğa safsatası olarak bir şeyin salt doğal olanın tanımına dayanılarak iyi ya da doğru olduğu değerlendirmesi birçok felsefeci tarafından reddedilmiştir. Leopold'ün, ünlü "Bir şey canlı topluluğun bütünlüğünü, tutarlılığını ve güzelliğini korumaya yönelik olduğu zaman doğrudur. Tersine yöneldiği zaman ise yanlıştır" anlamındaki vecizesi tam anlamıyla bu tür bir düşünüşün örneğidir.

Ilk bakışta, eğer Leopold organik modeli kabul etmiş olsaydı, bu boşluğu doldurmanın bir yolu Aristoteles yaklaşımında savunulan bir erekbilimsel (teleolojik) düşünme biçimi olurdu. Organik model, ayrı bir bütün olarak ekosistem görüşünü sunmakta ve sürekli bir denge noktasına doğru gelişmektedir. Kendi tanımlanabilir bütünlüğü ve tutarlılığı ile organik bir bütünün normal gelişiminin böylesine doğabilimsel bir tanımından yola çıkarak, o sistemi oluşturan öğeler için neyin iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış, sağlıklı ya da sağlıksız olduğuna ilişkin fikir yürütebiliriz. Örneğin, sistemin içindeki istikrarlı nüfuslara ve dolayısıyla sistemin sağlığına katkıda bulundukları için yırtıcı av hayvanları iyidirler ve korunmalıdırlar. Yabani türlerin ortadan kaldırılması (Olympic Ulusal Parkı içindeki dağ keçileri gibi) ya da yerli türlerin Park'a yeniden sokulması (Yellowstone kurtları gibi) ekosistemin doğal bütünlüğünü sağladığı için iyidir.

Fakat unutulmamalıdır ki Yedinci Bölüm'de sözü edilen bir soru her zaman sorulacaktır. Neden bizzat sistemin genel bütünlük ve tutarlılığını değerlendirmek *zorundayız?*

Geniş organik bütünün genel tutarlılık ve bütünlüğü çerçevesinde özel ekosistemlerin oynadıkları role başvurabiliriz. Bu durumda, tıpkı bir kalp gibi, bir sulak alanın da belli bir organik bütün içinde bir işlevi vardır. Buna uygun olarak, ekosistemin bütünlüğünü ve tutarlılığını korumalıyız. Çünkü böyle yaparak, ekosistemin bir parçasını oluşturduğu daha geniş bir bütünün iyileşmesine katkıda bulunuruz. Bu çizgiyi izleyerek, Leopold'ün de zaman zaman yaptığı gibi, yeryüzünün kendisini bir organik bütün olarak algılamamız gerektiğini öne sürebiliriz. Ama bu, bilimsel olarak geçerli olsa bile (ekolojik modelleri gözden geçirirken de gördüğümüz gibi bu, açık olmaktan uzaktır), böyle bir düşünce tarzı, yanıtsız olan soruyu bir adım daha geriye itmekten başka bir şeye yaramaz. Araçsal ve bireysel nedenler (örneğin, daha geniş olan bütün değerlidir; çünkü kendisini oluşturan insanlar gibi parçaları korumaktadır) yeryüzü etiğinin bir parçası olmadıkları için, bütün bir sistem için bir erekbilimsel (teleolojik) amacın var olduğunu öne sürebiliriz. İşte bu noktada, erekbilimsel model parçalara ayrılır. Ne ekoloji ne de felsefe yeryüzünün ereğinin (telos) ne olacağına ilişkin akla yakın bir görüş geliştirmiştir.

Yeryüzü etiği için öteki almaşık, bir ekosistemin, tıpkı bir canlı varlık gibi gelişme evrelerinden geçtiğini öne sürmektir. Normal gelişme süreci, böylece hekimlikte olduğu gibi, o sistemin iyiliğinin ve sağlığının değerlendirilmesi için bir temel sağlar. Ne yazık ki bu, yalnızca organik modelin geçerliliğini varsaydığımız takdirde mantığa uygundur. (Bu model çerçevesinde, her yer çevrebilimsel ardışımın [succession] varmaya çalıştığı ve her ekosistemin ayrı ve tek olduğu bir tek doruğa doğru gelişmektedir.) Fakat çoğu çevrebilimcinin organik modelden uzaklaştığı düşünülürse, bu seçeneğin kullanılması zayıf bir olasılıktır. Zaman içinde gelişen tek bir ekosistem olma-

yabilir. Örneğin, zaman içinde bir tarlanın nüfusu tohumlardan uzun ömürlü bitkilere ve çimenlere, çalılıklara, çam ormanlarına ve meşe ormanlarına doğru ekolojik bir dönüşüm sürecine girer. *Bu* sistemin "bütünlüğü ve tutarlılığı" ne anlama gelir? Tarlayı, çayırlıklar ve çalılıklar için bir yaşam ortamı olarak korumalı mıyız? Yoksa çam ormanı olarak mı korumalıyız? Ya da hiç karışmayıp gelişmeyi seyretme yolunu mu seçmeliyiz? Önemli olan nokta, bu soruları anlamlı bir biçimde sorabilmekte oluşumuzdur. Dolayısıyla, çevrebilimsel olgudan etik değerlere doğru gidiş, yanıtsız bir soru olarak kalmaktadır.

Organik modelin terk edilip daha harcıâlem bir ekosistem modelinin benimsenmesi sorunu çözmüyor. Topluluk modelinde bireyler (bir beslenme zincirinin üyeleri olarak) işlevsel açıdan birbirlerine bağlıdırlar, ama zincirin bizzat kendisi için bir işlevi bulunduğunu varsaymak için çok neden yoktur. Beslenme zinciri içinde yer alan tek tek canlılar ile türlerin rollerinin işlevsel bir değerlendirmesini yapabiliriz. Örneğin, bahçemde çok sayıda yaprak biti bulunması karafatmalar için iyidir. Ancak belli bir beslenme zincirinin ya da daha uygunu, belli bir beslenme zincirinin hazırlanmasının neden kendi başına değerlendirme konusu yapılması gerektiği sorusu yanıtlanmak zorundadır. Hatta enerji dolaşım sistemlerinin normatif bir değeri olduğunu varsaymak için o kadar neden bile yoktur. Bir beslenme zincirinin bütünlüğünü ve tutarlılığını korumak neden iyi ya da doğru olsun?

Bu itirazların dayandığı felsefi nedenleri özetleyebiliriz. Leopold'ün çıkardığı normatif sonucun ("bir şey canlılar topluluğunun bütünlüğünü, tutarlılığını, güzelliğini koruyorsa doğrudur"), bir ölçüde çevrebilimin gerçeklerinden kaynaklandığı görülmektedir. Ekosistemlere bütünlük, tutarlılık ve güzellik gibi sıfatlar verilmesi için, olgusal ve anlamlı bir neden bulunduğunu varsaysak bile

(çevrebilimsel modelleri tartışırken gördüğümüz gibi bu, kabul edilenin uzağındadır), bu olguların değer taşıyan sonuca nasıl bağlanacağı yanıtlanması gereken bir sorudur.[17]

Eğer çevrebilimsel işlevlerden, Aristotelesçi bir erekbilimsel anlamda ya bir bütünün parçaları olarak ya da kendi erekleri olan bir bütün olarak belli erekler doğrultusunda söz edersek, aynı temelde normatif sonuçlara ulaşabiliriz. Fakat yine İkinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, Darwinci doğal ayıklanma kuramı, biyolojideki erekbilimsel açıklamaların anlamlı olup olmadığı konusunda kuşkulara yol açmaktadır. Bu açıklamalarda bir ekosistemin üyeleri erekleri ve hedefleri bakımından her zaman aynı çalışmazlar. Bir ekosistemin öğeleri, geçmişte, o biçimde işlev görmeleri sonucunda uyum sağladıkları için öyle işlev görürler.

Yellowstone gibi bir ekosistem içindeki kurtlar gibi büyük yırtıcı hayvanlar örneğini ele alalım. Bir ekosistem içinde yırtıcı av hayvanlarının nasıl işlev gördüklerinden söz ettiğimiz zaman, kurtların büyük kuzey geyiklerini ve başka türleri avlamak *için* var olduklarını ve doğal bir tutarlılık ve denge sağladıklarını düşünmek kolaydır. Ama Darwinci yaklaşım, kurtların kuzey geyiklerini ve öteki türleri avladıklarını, çünkü geçmişte bu davranışın uyum sağlayıcı bir davranış olduğunun görüldüğünü ve bu davranışı benimsemiş olan kurtların yaşamlarını sürdürebildiklerini ve çoğalabildiklerini göstermektedir. Bu geriye dönük ekosistem işleyişi açıklamalarının bize, bu işlevsel etkinliğin doğru ya da iyi olduğu sonucuna varabilmemiz için fazla bir neden sağlamadığına dikkat edilmelidir. İkinci

[17] Bu bağlamda bütünlüğün kullanımının sürekli ve farklı bir savunması için bkz. Laura Westra, *An Environmental Proposal for Ethics: The Principle of Integrity* (Rowman and Littlefield, Lanham, Md., 1994).

Bölüm'deki bir tümcede, "Doğa ne iyi ne de kötüdür; yalnızca doğadır," deniliyor.

Bu eleştirilerin gücünü abartmaktan dikkatle kaçınmalıyız. Sorun bizim doğa olgularına başvurarak, etik yargıları destekleyemeyeceğimizle ilgili değildir. Sorun, bir şeyin doğru ya da yanlış olduğunu savunurken, yalnızca onun normal ya da doğal olduğunu söylemekten daha fazlasını yapmak zorunda olmamızla ilgilidir. Çevrebilimsel olguların kendileri, çevrebilimsel bütünlüğün ve tutarlılığın etik değerler olduğunu "kanıtlamaz".

"Yeryüzü Etiği"nde, Leopold'ün bu itirazlara nasıl yanıt verebileceğine ilişkin ipuçları bulabiliriz. Leopold, etiğin yeryüzünü bütünüyle kapsayacak biçimde yaygınlaştırmasında içkin olan etik devrimin, yalnızca insan psikolojisinde radikal bir değişim sayesinde gerçekleşebileceğini söylemektedir. Ahlak ve çevrebilim eğitimiyle elde edilebilecek olan bu psikoloji değişimi, olan ile olması gereken arasındaki boşluğu kapatabilir.

> Yeryüzüyle olan etik bir ilişkinin, yeryüzü için sevgi, saygı ve hayranlık ve onun değeri için yüksek bir saygı olmaksızın var olabileceğini benim aklım almıyor. Değer derken, kuşkusuz, salt ekonomik değerden daha büyük bir değeri kastediyorum; felsefi anlamda bir değerden söz ediyorum.[18]

Bu pasaj gösteriyor ki dolaysız etik ilgiyi (değerin "felsefi" anlamını) ekolojik bütünlere doğru uzatan etik bütüncüllük, yalnızca insanların yeryüzü karşısındaki tavırlarını değiştirmeleri durumunda gerçekleşebilir. Yalnızca insanlar toprağı sever, ona saygı duyar ve onu takdir ederlerse, ona yararlı olabilecek biçimde davranmak için bir neden

[18] Leopold, "The Land Ethics", s. 261.

bulunabilir. Peki ama, insanlar toprağı nasıl sevecek, sayacak ve takdir edeceklerdir? Toprağı çevrebilimsel yönden değerlendirme "koşullarından biri", "ekolojiyi anlamak"tır.[19] O halde, çevrebilimdeki doğal olgular, doğrudan doğruya etik sonuçlara ulaştırmaz; ama öyle bir tavır değişikliğine yol açar ki o da etik değerlendirmelerde değişiklikler yaratır. Buna uygun olarak diyebiliriz ki biz bir ekosistemi yalnızca normal ya da doğal olduğu *için* değil, çevrebilimden onunla ilgili olarak bir şeyler öğrendiğimiz, onu sevdiğimiz, saydığımız ve takdir ettiğimiz için korumaya değer buluyoruz.[20] Bu yoruma göre, çevrebilimin rolü normatif etikten çok ahlak eğitimi üzerinde odaklanmaktadır.

Bu yaklaşımı benimsersek, ne yazık ki "bütünlük ve tutarlılık ilkesi" gücünden biraz yitirir. Bu görüşe göre, ilke doğrudan (açık) bir normatif ilke değildir. ("Öylesine davranınız ki bütünlük, tutarlılık ve güzellik korunsun.") Daha çok, insanların belli bir biçimde düşünmelerini sağlamaya yönelik bir tavsiye niteliğindedir: "Salt ekonomik ve onursal amaçlarla düşünmeyi bırakınız. Şöyle düşününüz: Bir şey ancak ... olduğu zaman doğrudur." Leopold'ün söylediği gibi, ilke, "evrim sürecini" yeryüzüne ahlaki ehliyet tanımaktan alıkoyan anlayışa bir karşı çıkıştır. Ekonomik düşünce biçimine karşı bir itiraz, bir seçenek sağlamaktadır. Fakat yeryüzü adına hareket edebilmek için bağımsız bir neden oluşturmamaktadır.

---

[19] Leopold, *Sand County Almanac*, s. 262.

[20] Callicott bu savunmayı, daha büyük ayrıntılarla "Hume's Is/Ought Dichotomy and the Relations of Ecology to Leopold's Land Ethic" adıyla: *Defense of the Land Ethic*'te (s. 117-127) yeniden basılan yazısında geliştiriyor. Callicott'un toprak etiğine ilişkin yorumu ve savunusu, Leopold'ün eserinin nerede bittiği ve Callicott'un kimin nerede başladığı her zaman açık olmasa da okunmaya değer.

8.5. Yeryüzü Etiğinin Eleştirileri: Bütüncül Etik

Yeryüzü etiğine yöneltilen ikinci grup eleştiriler, onun bütüncüllük savı etrafında toplanır. Bu itirazların altında iki genel kaygı saklıdır. Ekolojik bütünler anlamlı olarak savunulabilir mi? Ve bunun etik sonuçları kabul edilebilir mi?

Yeryüzü etiği bütüncüllüğünün ciddi bir etik eleştirisi, bireylerin iyiliğini toplumun iyiliğine feda etmek eğiliminde olmasına karşı yöneltilmiştir. Eğer doğruyu ve yanlışı biyotik topluluk açısından tanımlarsak, tek tek bireyleri, örneğin insanları topluluğun iyiliği için feda etmek olanaklı duruma gelir. Örneğin Leopold, canlılar topluluğunun bütünlüğünü ve tutarlılığını korumak adına, hayvanları avlama olgusuna göz yummak eğilimindedir. Ama aynı zamanda, insanları da o topluluğun eşit durumda olan üyeleri olarak algıladığı içindir ki insanları avlamaya bile izin verilmesinden yana görülebilir. Yeter ki bu yapılırken o topluluğun bütünlüğü, tutarlılığı ve güzelliği bozulmasın.

Değişik eleştirmenler, bu itirazların birçok farklı biçimini dile getirmişlerdir. Bir yazar ve eylemci olan Marti Kheel, etik bütüncüllüğe totaliterlik gözüyle bakarken, Eric Katz, bunun bireylere saygıyı ortadan kaldıracağını öne sürmüştür.[21] Bir başka eleştiriyi de Leopold'ün yaklaşımını "çevre faşizmi" olarak adlandıran Tom Regan dile getirmiştir:

> Hak temeline dayalı bir çevre etiği geliştirmenin güçlükleri ve sonuçları arasında... ahlaki hakların *bireysel* niteliğini, doğanın *bütüncüllüğü* ile bağdaştırmak vardır. ...

[21] Marti Kheel, "The Liberation of Nature: A Circular Affair", *Environmental Ethics* (Yaz 1985), s. 135-149 ve Eric Katz, "Organism, Community and Substitution Problem", *Environmental Ethics* 7 (Güz 1985), s. 241-56.

> Aldo Leopold, bu son görevi yerine getirmeye çalışır. ... Bu görüşün sonuçları, bireyin, daha geniş olan canlılar topluluğu lehine, "canlılar topluluğunun bütünlüğü, tutarlılığı ve güzelliği" adına feda edilebileceği tahminini içerir. Bireyin hakları kavramının ... bu "çevre faşizmi" olarak adlandırılabilecek olan görüşle nasıl bağdaştırılabileceğini görmek güçtür.[22]

Bunlar önemli suçlamalardır. Ve eğer toprak etiğinin savunucularınca yanıtlanamazlarsa, doyurucu bir çevre etiğini bu kez başka yerlerde aramamız için nedenler var olacak demektir.

Bir yaklaşım, pratik bütüncüllükle ilgili öneriyi geliştirme yoludur. İnsanların doğal çevreyi tahrip etmelerinin tarihsel gerçekliği karşısında, ekosistemlerin sanki ahlaki ehliyetleri varmış gibi davranmamız çözümlerden biridir. Bu yaklaşımı benimsemenin bir sakıncası, yalnızca faşizm sorununu erteliyor olmasıdır. Bir ekolojik topluluğun iyiliği, bireylerin iyiliğiyle çeliştiğinde ne yapmalıyız? Ya topluluğun kendisinin ahlaki ehliyeti vardır ve bu, bireylerin çıkarlarının üstündedir, diyerek hareket edeceğiz ya da bu savı bir yana bırakarak insanların çıkarlarının öncelik almasına olanak sağlayacağız. İlk seçeneği benimsersek, faşizm suçlamasıyla karşılaşacağız; ikinci seçeneği benimsersek, bütüncül yaklaşımı terk etmek zorunda kalmış olacağız.

Felsefeci Don Marietta'nın bir başka yanıtı var.[23] Ona göre, etik bütüncüllüğün birçok sonucu olabilir. Leopold'ün bütünlük ve tutarlılık savı gibi bir düşünce, doğrunun ve yanlışın *tek* kaynağının canlılar topluluğunun iyiliği olmasını gerektirir. Ya da bu düşünce, *en önemli*

---

[22] Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (University of California Press, Berkeley, 1983), s. 361-362; vurgular Regan'a ait.

[23] Dan E. Marietta Jr., "Environmental Holism and Individuals", *Environmental Ethics* 10 (Güz 1988), s. 251-258.

kaynağın topluluğun iyiliğinde olmasını gerekli kılar. Ya da yalnızca, doğru ve yanlışın *bir* kaynağının da topluluğun iyiliğinde aranmasını gerektirir.

Marietta, daha da ileri giderek, canlılar topluluğunun iyiliğini, her zaman doğrunun ve yanlışın tek ya da en önemli kaynağı olarak görmenin haklı olamayacağını öne sürmektedir. Bu uç görüşler, tür sayısını küçültücü bir nitelik taşımaktadır. Şöyle ki insanlara sanki biyolojik varlıkların *tek* örneği gözüyle bakmaktadırlar. İnsanlar, kuşkusuz bundan daha fazlasını ifade ederler ve doyurucu bir etiğin, insanlar hakkındaki ahlaki yönden anlamlı olan daha pek çok etmeni hesaba katması gerekir. Bu, insanların doğadaki biyolojik rolünü de içerir; ancak onunla sınırlı değildir.

Böylece Marietta, etik bütüncüllüğün, etiğe doğrunun ve yanlışın yeni bir kaynağını kazandıran bir yaklaşım olarak görülmesi gerektiği sonucuna varıyor. Yalnızca bütüncüllüğün tek ve en önemli kaynak olduğunu varsayarsak, bütüncüllük faşizm suçlamasının kurbanı olur. Bu haliyle, ne yapmamız gerektiğini doğru bir biçimde belirleyecek birkaç tane ve bağlayıcı kural konusunda karmaşık ahlaki sorunlarla karşı karşıya bulunduğumuzu görmeliyiz. Bütüncüllük, onsuz gözümüzden kaçabilen karmaşıklığa dikkatimizi çeker. Bizi zorunlu olarak çevre faşizmine götürmez.

Ama acaba Leopold'ün bütüncüllüğü böyle savunulabilir mi? İlk bakışta savunulamaz. Leopold'ün, "Bir şey şöyle olursa doğrudur, ... şöyle olursa yanlıştır" ilkesi, tam olarak bize, Marietta'nın reddettiği üstün kural gibi bir şeyi önermektedir. Bu da, bize gösteriyor ki bir şey ya doğru ya da yanlıştır ve dolayısıyla, Marietta'nın benimsediği ahlaki çoğulculuk gibi bir şeyi kabul etmemiz için neden bırakmaz; ama belki de bu iki görüşü birleştirmenin bir yolu vardır.

Bir kez, Marietta'nın önerisini izleyebilir ve ahlaki yönden karmaşık bir dünyada, kimi eylemlerin bir yönden doğru, bir yönden de yanlış olduğunu kabul edebiliriz. Yani bir çiftçi için, tarıma elverişli toprak alımını artırmak amacıyla bir sulak alanı kurutmak hem yanlış hem de doğru olabilir. Çevremerkezli bir bakış açısına göre, bu eylem yanlıştır. İflasın eşiğindeki bir çiftçi ailesi açısından ise doğru olabilir. Bu durumda, doğru ve yanlış, her iki taraf açısından da doğru ve tartışılabilir nedenler gösterilebileceği anlamına gelir.

Felsefeci Jon Moline de bir başka yaklaşım öneriyor.[24] Moline'in yorumu, Leopold'ün doğru ya da yanlış dediğine *şey* adını vermesinde odaklanıyor. Eğer şey derken bireysel *eylemi* kastediyorsak, Leopold faşizm suçlamasına açık duruma gelir. Ama şey kavramını, bir eylem *türü*nü, bir kuralı ya da tavrı anlatmak üzere kullanıyorsak; o takdirde faşizm suçlaması daha az inandırıcı olur. İlk olasılığa, Moline "doğrudan bütüncüllük", ikincisine ise "dolaylı bütüncüllük" adını vermekte ve Leopold'ün yazdıklarının dolaylı bütüncül olarak okunmasını önermektedir.

> Tersine, Leopold'ün bir "dolaylı bütüncül" olduğunu öne sürüyorum; yani öyle birisi ki bütüncüllük ölçütünü, eylemlere doğrudan doğruya değil, fakat dolaylı olarak, uygulamaların, kuralların, eğilimlerin ve tavırların eleştirisi yoluyla uygulamaktadır. Her şeyden ayrı olarak bütün eylemlerimizin dayandığı düşünce tarzını, arzuyu ve görme biçimimizi eleştirmektedir.[25]

Moline'in önerisini, Altıncı Bölüm'de tartışılan türdeki bir etik tartışmasıyla birleştirebiliriz. Leopold'ün bütünlük ve

---

[24] Jon Moline, "Aldo Leopold and the Moral Community", *Environmental Ethics* 8 (Yaz 1989), s. 99-120.

[25] *Agy*, s. 105.

tutarlılık ilkesi, insan karakteri için bir kural olarak görülmelidir. Tavırlarımız, isteklerimiz, "düşünme ve arzu etme biçimimiz için". O ilke, nasıl bir kişi olmamız gerektiğini, karakterimizin bir özelliğini göstermektedir; yoksa yapmamız gereken özgül eylemleri değil.

Moline, kimi eleştiri sahiplerinin doğrudan ve dolaylı bütüncüllüğün sonuç olarak birbirinden ayrılmasının güç olduğunu öne süreceklerini kabul ediyor.[26] Herhangi bir durumda, ya dolaylılık ilkesi dolaysızlık ilkesiyle aynı şeyi söyleyecek ya da söyledikleri aynı olmayacaktır. Aynı olduğu takdirde, her ikisi arasında pratik bir farklılık kalmaz. (Doğrudan bütüncüllük faşist ise, dolaylı bütüncüllük de faşist olacaktır.) Aynı olmadığı takdirde, dolaylı bütüncüllük, sonuç olarak zaten bütüncül olamaz (çünkü zor durumlarda bütüncül yaklaşımı terk eder).

Ama bu eleştiri, ancak herhangi bir özel olayın daima ve bilinebilen bir reçetesi olduğunu varsaymamız durumunda geçerli olabilir. Bununla birlikte Leopold, defalarca çevrebilimcinin bile canlılar topluluğunun bütünlüğünü, tutarlılığını ve güzelliğini gerçekten neyin koruyacağını bilmediğini belirtmektedir.

> Bugün sıradan yurttaş, bilimin doğa saatini neyin çalıştırdığını bildiğini sanır; bilim adamı da bilmediğinden emindir. Bilim adamı, canlı mekanizmanın, çalışmasının hiçbir zaman anlaşılamayacak kadar karmaşık olduğunu bilir.[27]

Ekosistemlerin karmaşıklığı ve sürekli değişim halinde bulunduklarının anlaşılması karşısında, belli bir durumda do-

---

[26] *Agy*, s. 106. Bu eleştiri, en iyi biçimde davran ve yönet yararcılığına karşı yönetildiği zaman anlaşılır. Örneğin bkz. David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Clarendon, Oxford, 1965), s. 118.

[27] Leopold, "The Land Ethic", s. 240-241.

ğanın bütünlüğünü ve tutarlılığını neyin koruyup neyin koruyamayacağını hiçbir zaman kesinlikle bilebileceğimizi varsayamayız. Bu nedenle, Leopold'ün ilkesi doğrudan bir eylem kılavuzu olarak boş ve anlamsız duruma gelmiş olur.

Şimdi, artık Leopold'ün, doğanın çevrebilimsel karmaşıklığına ilişkin değerlendirmesini, Marietta'nın dünyamızın ahlaki karmaşıklığı konusundaki değerlendirmesiyle ve Moline'in dolaylı bütüncüllüğüyle birleştirmenin bir yolunu bulabiliriz. Çevrebilim bize, doğadaki canlı sistemlerin çok karmaşık olduğunu öğretiyor. Mekanik doğa görüşünü terk etmek ve her türlü ters ve ona insanlarca yöneltilen değiştirme girişimlerinden kuşku duymalıyız. Marietta, ahlaki karmaşıklık konusunda duyarlı olmamız için de uyarıyor bizi. Bu iki bakış açısını birleştirerek, çevrebilimsel ahlakın esas olarak belirsiz olduğu sonucuna varabiliriz. Yani herhangi bir olayda, etik yönden doğru olan eylemin ne olduğunu hiçbir zaman bilemeyiz. Bir ekosistem hakkında, eylemlerimizin ne gibi sonuç doğuracağını anlayacak kadar bilgiye sahip olamayız. Birbirleriyle yarışan değerler bizi farklı yönlere çeker. Ama işte tam öyle bir durumda, Moline'in betimlediği türde bu ikincil ilke bize yardımcı olur.

Bu durumda, ekosistemlerin bütünlüğünü, tutarlılığını ve güzelliğini koruyabilen tavırlar, eğilimler ve uygulamalar bize yön vermelidir. Bunlar genel olarak sevgi, saygı ve takdir duygularıdır. Uygulamada bu, doğal sistemlere karşı göreli olarak tutucu bir yaklaşım gerektirir. Doğal evrimsel değişmelerin lehindeki tahminler [insanlardan kaynaklanan değil] doğal bitkiler ve hayvanlar hakkındaki kestirimler, çevre sorunlarına karşı hızlı değil yavaş, mekanik olmaktan çok biyolojik, yapay ve üretilmiş çözümlerdir.

Bu görüşe göre, Leopold'ün etiği, eyleme kılavuzluk eden kurallar üzerinde daha az, ama ahlaki eğilimler ve erdemler üzerinde daha çok odaklanmıştır. Doğru eylemin

ya da kararın ne olduğunu ayrıntılarıyla bilemeyebiliriz, ama bir kimsenin sorumlu bir biçimde hareket edip etmemekte olduğunu belirleyebiliriz. Eğer bir kimse "seven ve saygılı" bir tavırla davranıyorsa, karar, sorumlu bir karar olacaktır. Hem çevrebilim dünyasının hem de ahlak dünyasının herhangi bir özgül ahlak kuralının bize uygun bir pratik öneri sağlayabilmesi olasılığı yoktur. Böyle bir durumda, yapabileceğimiz en iyi şey, belli kişilerin benimseyeceğimiz en iyi kararlarına bağlı kalmaktır. Böyle bir kişi canlılar topluluğunu seven, sayan ve takdir eden bir kişidir. Bu kişi neye karar verirse, o karar etik yönden sorumlu bir karar olacaktır. O kararın nasıl bir karar olması gerektiğini ayrıca ve önceden belirleme fırsatına sahip olmasak da bu, böyledir.

Leopold'ün bütüncül felsefesinin son kez ele alınmasına dönmeden önce, bir nokta üzerinde daha durmalıyız. Felsefe eleştirmenleri, aşağıdaki akıl yürütme biçimini inandırıcı bulmayabilirler. Sonuç olarak, erdemli bir kişinin eyleminde saklı olanın, açıkça ifade edilen bir kural haline gelmesine karşı çıkabilirler. Bu davranış kuralı, benzer durumlarda, anlamlı bir biçimde izlenir ya da izlenmez. İzlenirse, eylemlerine kılavuzluk edecek bir kuralımız var demektir; o zaman sıra bu kuralın felsefi yönden incelenmesine gelir. İzlenmeyecek olursa, keyfi bir karar sürecinin lehine etiği tümüyle terk etmiş oluruz.

Belki tıp etiğinden aldığımız bir örnek, almaşık bir yolu aydınlatabilir. Önemli fizyolojik hasarlardan ıstırap çeken bireylerin, yalnızca çok karmaşık teknolojik araçlar sayesinde yaşatılabildiklerini (ya da hiç değilse vücutlarının işlevlerini sürdürdüğünü) biliyoruz. Birçok eyalet, yasalar çıkararak yazılı vasiyetlerin geçerliliğini tanıyan bu trajedilere yanıt bulmaya çalışmıştır. Böyle durumlarda, bir birey, o kişiyi yaşamda tutan cihazın kaldırılmasını yeğleyeceği koşulları belirleyebilir. Bir toplum olarak, ki-

şinin kendi yazgısını belirleme hakkını benimsemiş durumdayız. İyiyi kötüden ayırt edebilen bireyler, hekimlikte kullanılan yöntemleri reddedebilirler.

Yaşama arzusu konusunda karşılaşılan sorun, çevrebilimcinin karşı karşıya bulunduğu sorundan farklı değildir. Bilim, bu örnekte hekimlik, çoğu kez kesinlikten uzaktır. İnsan vücudunun karmaşıklığı karşısında hekim, hiçbir zaman bir hastaya kesin tanı koyamaz. Bu nedenle de yaşama arzusu konusunda, insan sınırsız bir belirsizlikle karşı karşıya kalır. Durumu gelecekte ne olabilir? Kendisine konulacak tanı ne olacaktır? Gelecekte ne gibi teknolojilerden yararlanılabilecektir vb. Ama aynı zamanda, ahlaki belirsizlikle de karşı karşıya kalır insanlar: Kendisini yapay olarak yaşamda tutan cihazların kaldırılması kararının lehinde de, aleyhinde de kullanılabilecek güçlü savlar vardır.

Bu derin karmaşıklık karşısında, yaşama arzusunun *doğrudan* değil, fakat *dolaylı* bir kılavuz olduğunu öne sürebiliriz. Arzu, karar yetkisinin *kimde* olacağını gösterecektir; yoksa belli bir kararın hangi koşullar altında verileceğini değil. Böylece, sevdiğimiz bir kimsenin -bir eş, anne, baba ya da çocuk- bizim adımıza karar vermesini isteyebiliriz. Görüş odur ki böyle bir kişi neye karar verirse doğru karar vermiş olacaktır. Böyle bir kararı haklı bulmamızın nedeni bu kişinin karakterinde saklıdır. Yaşama arzusunu ifade ederken şöyle akıl yürütebilirim. O kişi beni seven, genellikle ussal hareket eden, düşünceli ve duyarlı bir kimse olduğundan, karmaşık bir durumda, en iyi kararı alabilir. Bu kararı soyut olarak belki kendimin bile alamayabileceğimi kabul ederim. Ve yine, alınacak karar ne olursa olsun, o kararın lehinde ve aleyhinde güzel kanıtlar öne sürülebileceğini de kabul ederim.

Bu yorum, Leopold'ü, sanki çağdaş bir Aristoteles yapmaktadır. Aristoteles etiğinde olduğu gibi, Yeryüzü Etiği de belli bir sonul ahlaki kural ya da ilkenin savu-

nulmasından çok, bir etik karakterin oluşumu üzerinde vurgu yapmaktadır. Aristoteles gibi, ahlak eğitimi ve ahlak psikolojisi, etiğin gelişmesinde (evriminde) önemli rolü olan disiplinlerdir. Bunun akla yakın bir okuma olup olmadığı başka bir zamana bırakılabilir. Bu noktada, yeryüzü etiğinin ciddi itirazlarla karşılaştığını, ama bunları yanıtlayabilmek için güçten yoksun olmadığını da belirtmeliyiz.

Şimdi, artık Leopold'ün, bütüncül etiğine karşı yöneltilen son itiraza dönebiliriz. Acaba ekolojik bütünlerin anlamlı bir değere sahip olduğu savunulabilir mi? Çevrebilimcilerin, bir ekosistemin türlü modellerini savunduklarını görmüştük: Organik, topluluk, enerji çevrimi modelleri gibi. Acaba bunlardan hangisi yeryüzü etiğiyle bağdaştırılabilir?

Gördüğümüz gibi Leopold, zaman zaman bir organik ekosistemler modelini kabul eder. Ona göre, toprağın kendisi canlı bir organizmadır. Kimi yönlerden bu, yeryüzü etiğine en iyi uyan modeldir. Ekosistemleri organik bütünler olarak kabul ettiğimiz takdirde, çevrebilim olayları ile bütünlük, tutarlılık, sağlık ve mutluluk gibi varsayımsal değerler arasında en iyi biçimde hareket edebilecek duruma geliriz.

İnsan ve hayvan hekimliği bu düşünüşün nasıl gelişebileceğinin güçlü bir örneğini sağlamaktadır. Bir bireyin vücudunun normal büyüme ve gelişme sürecinin bilimsel olarak anlaşılması karşısında, tıp bilimi, hastalıklara tanı koyabilecek ve sağlığı geliştirebilecek yeteneklere sahip olduğunu kanıtlamıştır. Eğer ekosistemler de anlamlı bir biçimde bu canlı vücutlarına benziyorlarsa, bilim ile değerlerin benzer bir biçimde bireşiminin yapılması için bir gizilgüç var demektir.

Ama daha önce gördük ki çevrebilimciler bu organik modelin ötesine geçmişlerdir. Ekosistemlerin bütüncüllü-

günü tanıtmak için Leopold'ün yararlandığı bilim, ekolojik sistemlerle ilgili organik modelin yeterli olmadığı sonucuna varmıştır. Organik modelin klasik olarak reddine Arthur Tansley'in yazılarında rastlanıyor.[28]

Tansley, ekosistemlerin ancak mecazi anlamda organizma olarak görülebileceğini savunmuştur. Bunlar tam anlamıyla organizmalar değillerdi; çünkü bir ekosistemin içindeki bireyler, bir vücudun çeşitli organlarından farklı olarak organizmanın dışında da var olabilirler. Ekosistemlerde gerçek organizmaların "birliği ve kesinliği" yoktur ve kendilerini oluşturan birimler başka sistemlere doğru hareket edebilmekte ve onların tam üyesi durumuna gelebilmektedirler. Bu bağımsızlık, ekosistemin üyelerinin bir vücudun organlarına hiç benzemediği anlamına gelmektedir.

O halde, Leopold'ün bütüncüllüğü, belki işlevsel topluluk modeli çerçevesinde anlaşılmalıdır. Burada, bir ekosistemin üyeleri, bütün parçaları ya da bir vücudun organları olarak değil, birbirine işlevsel bakımdan bağlı birimler olarak görülmelidirler. Bir tek organizma, ne yediğine ve kendisinin neyin besin kaynağı olduğuna bakılarak canlılar topluluğunun ya da beslenme zincirinin bir parçası olarak tanımlanır. Tek tek bireylerin ve bunların birbirleriyle ilişkilerinin düzenlenmiş biçimi sistemi oluşturur.

Ama acaba bu ekosistem tanımı, Leopold etiğinde, onun gerektirdiğini sağlayabilecek nitelikte midir? Leopold, ahlaki ilgimizin bunlardan (sevgimiz, saygımız, takdirimiz) en azından birinin, topluluğun üyeleri değil de topluluğun kendisi olduğu noktasında çok açıktır. Bu toplu-

---

[28] Arthur Tansley, "The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms", *Ecology* 16 (1985): 284-307. Şu kaynağa da bkz. Tansley, "The Classification of Vegetation and the Concept of Development", *Journal of Ecology* 8 (1920), s. 118-149. Çevrebilimin genel bir tarihçesi için bkz. Donald Worster, *Nature's Economy* (Cambridge University Press, Cambridge, England, 1985).

luğun iyiliği onun bütünlüğünden ve tutarlılığından ibarettir. Ama eğer biz canlı varlıklardan değil de beslenme zincirlerinden söz ediyorsak, bütünlüğün ve tutarlılığın ne anlamı olur?

Ne sorulduğuna bakalım: Leopold'ün şimdiye değin yazdıklarının okunmasından anlıyoruz ki insanlar, canlılar topluluğu için sevgi, saygı ve takdirle hareket etmeye özendiriliyorlar. Ama bu, o topluluğun kendi başına bir iyiliği ve kimi çıkarları olması durumunda olanaklıdır. (Aksi halde, topluluğun iyiliğine ancak onu oluşturan birimlerin iyiliğine çalışmanın bir aracı olarak yaklaşmış oluruz. Bu ise, bütüncül yaklaşımdan uzaklaşmamız anlamına gelir.) Ama acaba, canlılar topluluğunu sevip saydığımızı söylememiz akla uygun mudur? Leopold'ün ilkesinden yola çıkılırsa, evet. Bir topluluk sevilebilir ve ona saygı duyulabilir. Çünkü çıkarları vardır ve çıkarları, topluluğun bütünlüğüne ve tutarlılığına dayanmaktadır. Peki, acaba canlılar topluluğu, bütünlüğü ve tutarlılığı olan türde şeyler midir?

Herhangi bir zamanda böyle oldukları düşünülebilir. Örneğin, küçük bir gölün kurumadığı, türlü canlı nüfuslarının yerinde kaldığı, iklimin değişmediği, ona yapay ve dışarıdan öğeler eklenmediği vb., kısaca yapısı ve işlevsel ilişkileri bozulmadığı sürece bütünlüğe ve tutarlılığa sahip olduğu söylenebilir. Ama gördüğümüz gibi, ekosistemler zaman içinde hep aynı kalmaz. Doğal biyolojik, kimyasal, jeolojik ve iklim güçleri yoluyla, canlı toplulukları farklı ekosistemlere doğru evrilirler. Bu durumda, bir tercih karşısında kalıyoruz: Ya belli bir bütünlüğü ve tutarlılığı korumak için bu doğal süreçlere karışacağız. Ya da bu süreçlerin sürmesine ve en açık biçimde bütünlüğü ve tutarlılığı terk etmesine seyirci kalacağız. Olympic Dağı keçileri ile Yellowstone kurtları, dramatik bir şekilde bu soruların sorulmasına yol açmaktadır.

Ama belki *canlılar topluluğunun*, topluluğun özel üyelerine ya da o üyelerin belli bir düzenlenişine değil de biyolojik süreçlerin ve ilişkilerin korunabileceği koşullara işaret etmekte olduğu düşünülebilir. Bu durumda, şimdi artık bir yere daha çok bağlı bir şey anlamında, ekosistem biyolojik süreçlerin varlığını sürdürmesini sağlayacak ölçüde bir bütünlüğe ve tutarlılığa sahip demektir. Böylece, besleyiciler açısından zengin, erozyona uğramamış, yağmuruna asit karışmamış, böcek ve ot ilaçlarından uzak sağlıklı bir topluluk, herhangi bir türün nüfusunun fazla olmasından zarar görmez.

Ne yazık ki bu yanıtın birkaç sorunu vardır. İlk olarak, ekosistemin sağlığı kavramına çok yer vermektedir. Kimi biyolojik süreçlerin, çevrebilimsel açıdan en kötü alanlarda bile canlılıklarını koruyabilecekleri görülmüştür. Örneğin HIV, veba, çocuk felci mikropları çevrebilimsel yönden idealden uzak koşullar içinde bile yaşayabilmektedir. Hangi biyolojik süreçlerin bir sistemin sağlığına katkıda bulunduğunu, hangilerinin bulunmadığını bize gösterebilecek daha iyi ölçütlere gereksinmemiz vardır.

Daha da önemlisi, bu yanıtın, toprak etiğini araçsal ve bütüncül olmayan değerlere dayandırmakta olmasıdır. Gerçekten, bu yanıta göre, bir sistemin ya da topluluğun bütünlüğünü ve tutarlılığını, kendi başına bir değeri olduğu için değil de içsel değeri olan başka şeylerin iyiliğine katkıda bulunduğu için korumamız gerekir.

8.6. Callicott'un Yaptığı Düzeltmeler

1970'lerin ortalarından beri Amerikalı felsefeci J. Baird Callicott, Leopold'ün yeryüzü etiğini savunmak için pek çok yazı yazdı.[29] Callicott'un çalışmalarında, Leopold'ün

[29] Callicott'un en önemli denemelerinin çoğu *In Defense of the Land Ethic* adlı kitabta toplanmıştır.

düşünce biçimini aydınlatan değerli ipuçları ve yeryüzü etiğinin yaratıcı bir yorumu var. Callicott'un çalışması, Leopold'ün yaklaşımının çevre etiğinde bundan sonra yapılacak çalışmalar için zengin bir kaynak olduğunu göstermektedir.

Bizim doğa safsatası diye adlandırdığımız itirazın ardında, olgusal (nedir?) anlatımlar ile değer yüklü anlatımlar (ne olmalıdır?) arasında bir mantık boşluğu bulunduğu varsayımı yatmaktadır. Olgular nesneldir ve insanların yargılarından bağımsızdır. Değerler ise özneldir ve insanların yargılarına dayanmaktadır. Bu görüşe göre, normatif etiğin temel amacı, olaylardan yola çıkarak değer yargılarına varmaktır. Ama olguların kendileri, normatif sonuçlara varmak için hiçbir zaman yeterli değildir.

Callicott, Leopold'ü, David Hume ve Adam Smith'ten Charles Darwin'e kadar uzayan bir etik yaklaşım süreci içine yerleştirerek bu boşluğu kapatmaya çalışıyor. Callicott'a göre bu yaklaşım, etiğin merkezine ahlak duygularını koymaktadır. Bu görüşe göre etik, bizim duygular, tavırlar, eğilimler ve sevgiler diye adlandırabileceğimiz insan duygularından kaynaklanmaktadır. David Hume'a göre sempati, en temel insan duygularından biridir. İnsanlar başka insanları sempatileriyle tanır, onlara sempati duyarlar. Başkaları için beslenen bu duygu, etiğin kökeninde vardır. O halde, etikteki olması gerekenler, salt dünya hakkındaki olgulardan değil (sonuçta, olan ile olması gereken arasındaki farkı açıkça gösteren Hume olmuştur), bizimle ilgili olgulardan kaynaklanıyor. Örneğin, adam öldürmenin ahlaki yönden yanlışlığı üzerinde duran Hume, kısmen, kendi içimize bakmamızı ve orada bir "kınama duygusu" bulmamızı salık vermektedir. Kötülük bir olgudur, ama o "sizin içinizdedir, nesnede değil" demektedir.

Ahlaki duyguların, olan ile olması gereken arasındaki boşluğu nasıl giderdiğine ilişkin bir örnek düşünelim. Salt betimleyici olgusal "olan" anlatımıyla başlayabiliriz. Bahçede düşüp dizini yaralayan bir çocuk olsun. Ağlıyor olsun. Benim oğlum olsun. Bu anlatımlardan şu sonucu çıkarabiliriz. Dışarıya koşup çocuğu rahatlatmamız ve onunla meşgul olmamız gerekir. Neden o çocuğun yanına koşmamız gerektiği sorusuna, Hume'un verebileceği yanıt şöyledir: "Çünkü çocuk senin oğlundur. Ve onu seviyorsun." Çocuğun benim oğlum olması, kendi içinde ve kendi başına, mantıksal açıdan, Hume'a göre olması gerekeni gösterdiği anlamına gelmez. Bunun, daha genel bir anlatımla, insan psikolojisi hakkındaki ek (aynı zamanda olgusal) başka anlatımlarla birlikte olması durumunda bu davranış olması gereken davranış olur: Anneler ve babalar çocuklarını severler anlatımı gibi. O halde, değer yargıları insan psikolojisinin temel öğelerinde saklı demektir.

Callicott, bu yaklaşımın Darwin'de daha gelişmiş ve daha sonra da Leopold tarafından alınıp yeryüzü etiğiyle bütünleştirilmiş olduğuna inanmaktadır.

> Leopold'ün "Yeryüzü Etiği"nde haklı olarak Darwin'e yaptığı yollama, belki bütün memeli hayvanlarda bulunan ana babalıkla ve evlatlıkla ilgili duygularla başlamaktadır. Anne ve babalar ile çocukları arasındaki sevgi bağları, küçük ve dar toplumsal akrabalık kümelerinin oluşmasına olanak vermiştir, diyor Darwin. Aile üyelerini bağlayan anne baba ve çocukluk ilişkileri birbirleriyle daha az yakın ilişki içindeki bireyleri kapsasaydı, bu aile grubunun genişlemesine olanak verirdi. Darwin diyor ki, genişlemiş yeni topluluk kendini daha başarılı biçimde sunabilse ve kendini daha verimli bir biçimde ortaya koyabilse, üyelerinin kapsayıcılığı artabilirdi. Bu nedenle Darwin'in (Hume ve Smith'e yollama yaparak) "toplumsal duygular" adını verdiği yaygın aile

> sevgileri, bütün nüfusu kapsayacak biçimde yaygınlaştırılır.[30]

Böylece, sevgi ve sempati duyguları, olgular ile değerler arasındaki boşluğu kapatan duygular, bireyden yola çıkarak daha geniş bir toplumsal evreni içine alacak ölçüde genişletilebilir. Leopold'ün sözleriyle, "Yeryüzü etiği, topluluğun sınırlarını, toprağı, suları, bitki ve hayvanları ya da topluca yeryüzünü içine alacak biçimde genişletmektedir".[31]

Callicott'un yorumuna göre, Leopold, bu Hume-Darwin geleneğinin bir parçasını oluşturmaktadır. Leopold, bizi, aile ve topluluk bağlarını tanımaya, onu canlılar topluluğunun bütün öteki üyelerini içine alacak biçimde genişletmeye özendiriyor. Böylece, nedir'den ne olmalıdır'a doğru akıl yürütmek, ekolojik yıkım olaylarından çevre eylemciliğinin gereklerine doğru ilerlemek, bir çocuğun acı duyduğu olgulardan ona yardımda bulunulması tavrına doğru hareket etmek demektir. Callicott'a göre yeryüzü etiğinin mantığı,

> insanlara, algılanan akrabalık ve topluluk üyeliği ve kimliği için duygusal bir ahlaki tepki bahşeden doğal ayıklanmadır. Bugün doğal çevre, toprak, bir topluluk, biyotik topluluk olarak temsil edilmektedir. Ve dolayısıyla çevre ya da toprak etiği, hem olanaklı -biopsikolojik ve bilişsel koşullar ortadadır- hem de zorunludur. Çünkü insanlar, doğanın ekonomisini çevreleyen ve destekleyen bütünlüğü, çeşitliliği ve tutarlılığı tahrip etme gücünü topluca kazanmışlardır.[32]

---

[30] Callicott, "Conceptual Foundations of the Land Ethic", s. 79. Callicott, Darwin'in *Descent of Man*'ine, özellikle 4. Bölüme, bu savların kaynağı olarak göndermede bulunuyor.

[31] Leopold, "The Land Ethic", s. 239.

[32] Callicott, "Conceptual Foundations of the Land Ethic", s. 83.

Bu yorum, her ne kadar Leopold'ü seçkin bir entelektüel geleneğin içine yerleştiriyorsa da sorunsuz değildir. Belki de en ciddi itiraz şudur: Duygular, üzerinde bir etiğin kurulmasına olanak vermeyecek ölçüde istikrarsız bir temel oluşturur. Görülüyor ki insanların sempati, sevgi ya da işbirliği duygularıyla hareket ettikleri her olayda, bazı kimselerin de bencillik, kin ya da rekabet duygularıyla davrandıklarını görebiliriz. İnsan psikolojisinin insanlar arasında bağlılık ilişkileri kadar engeller oluşturduğu da görülebilmektedir. Bu durumda, bir soru açık kalıyor. Toprağa karşı, husumet değil de neden sempati göstermeyelim? Olumsuz duygular yerine olumlu duygular besleyebilmek için nedenlerimiz olmalı.

Hiç değilse kimi çevre sorunlarının, insanların, ailelerini ya da topluluğun iyiliği adına bir ekosistemin bütünlüğünü, tutarlılığını ve güzelliğini tahrip ettiği zaman ortaya çıktığını görmeliyiz. Örneğin, dünyanın birçok yerinde insanlar, ailelerine temel beslenme olanaklarını yaratabilmek için yağmur ormanlarını, vahşi doğal alanları ve tehdit altındaki türleri yok edebilmektedirler. Böyle durumlarda, ahlaki duyguların ekosistemi korumak yerine yok etmek için özendirici bir etmen olduğu görülmektedir. Toprak etiğini ahlak duygularına dayandırırsak, toprağı bizzat o duygularla tahrip edenlere verebilecek çok az ahlaki yanıtımız kalır.

Bu sorun Immanuel Kant'ın, Hume'un etiğine yöneltiği eleştiriyi yansıtmaktadır. İnsan psikolojisi etik için yetersiz bir temeldir; çünkü yalnızca varsayım niteliğinde buyruklar içerir: Eğer başkaları için kaygılanıyorsanız, onlara zarar vermemelisiniz. Kant'a göre etik, her rasyonel insanın kaçınamayacağı kesin buyruklar ve normatif yargılar sağlamalıdır. Olması gerekenler bireyin duyarlılıklarına, tavırlarına ve duygularına bağlı olmamalıdır.

Felsefecilerden çok Leopold'a soru sormamız haksızlık olabilir. Kant'ın çok önemli çabalarına karşın, felsefeciler bu nokta üzerinde hâlâ tartışmaktadırlar. Callicott, yeryüzü etiğinin temelleri konusunda bize düşünce dolu ve kışkırtıcı açıklamalar yapmıştır. Anaakım Batı felsefesi, kuşkusuz bu temelin, en azından daha kesin olan bir buyrukla kıyaslandığında istikrarsız olduğuna karar vermiştir. Belki, Batı felsefesi etikten çok şey beklemiştir. Belki ümit etmemiz gereken en iyi şey sempati, sevecenlik ve sevgiye dayanan bir etiktir. Bu, başlamak için kötü bir yer olmayabilir.

Callicott, aynı zamanda, bütüncüllüğe karşı yapılan itiraza yanıt veren Leopold'ü de yorumlamaktadır. Bu yorumda, toprak etiği etik sonuçlar doğurabilen metafizik bir bütüncül yaklaşım benimsemektedir. Callicott'un, Leopold'ün metafizik bütüncüllüğünün yorumunu Sekizinci Bölüm'de gördük. Leopold'ün besin piramidini açıklayabilmek amacıyla ekosistemlere dayanan ekolojinin işlevsel enerji dilini kullanarak Callicott, ilişkilerin ve bütünlüklerin metafizik üstünlüğünü savunmaktadır:

> Ekoloji, canlı organizmaların birbirleriyle ve çevrenin öğeleriyle olan ilişkilerinin incelenmesidir. ... Nesnelerin ontolojik üstünlüğü ve geleneksel Batı biliminin özelliği olan ilişkilerin ontolojik bağımlılığı, gerçekte ekolojide tersine çevrilmiştir. Çevrebilimsel ilişkiler, canlı organizmaların niteliğini belirlemektedir. Yoksa, ikincisi, birincisini değil. Bir tür, ekosistemin içinde bir yuvaya uyum sağladığı için bir türdür. Dolayısıyla bütün, sistem, tam anlamıyla kendisini oluşturan parçaları biçimlendirmekte ve oluşturmaktadır.[33]

Bir başka yerde de Callicott bize diyor ki:

[33] *Agy*, s. 83.

> Çağdaş biyolojinin bakış açısından, türler, ekosistemde bir yuvaya uyum sağlarlar. Başka canlılarla (yırtıcı av hayvanlarıyla, avlarıyla, asalaklarla, mikroplarla), fiziksel ve kimyasal koşullarla (sıcaklık, radyasyon, tuzlanma, rüzgâr, toprak ve su [asit derecesi]) ilişkileri, bunların dış görünümlerini, metabolizmalarını, fizyolojik özelliklerini ve üreme süreçlerini, hatta psikolojik ve zihinsel yeteneklerini biçimlendirir.[34]

Çağdaş ekolojinin ışığında Callicott, bu ilişkilerin ilgili nesnelerden öncelikli olduğunu ve "ekosistem bütünlüklerinin mantıki olarak kendilerini oluşturan parçalardan önce geldiğini, çünkü parçanın niteliğini bütünle olan ilişkilerinin belirlediğini söylemektedir."[35] Böylece, çevrebilimsel bütüncüllük bizi gerçeğin doğasına götürmektedir. Callicott, ekolojinin yalnızca metafizik için birtakım sonuçları olmadığını, aynı zamanda kimi etik sonuçları da olduğuna işaret ediyor:

> Çevrebilimsel bir açıdan, canlı bireyler sürekli, ama farklılaşmış bütünlüklerden daha az farklı olduklarından, benlik ile öteki arasındaki ayrım belirsizdir. ... İnsan, imgeleminde kendi organizmasından dışa doğru hareket ettikçe, kendisi ile çevresi arasında açık bir ayrım yapmak olanaksızdır... Dünya, gerçekte, insanın vücudunun uzantısıdır.[36]

Bu durumda, "benlikle ilgili görüş, ... bencilliği çevreciliğe dönüştürmektedir". Doğa ile iç içe olduğumuz için, doğal dünyayı (çevrecilik) gözetmek ve korumak bizim kendi çıkarımızadır. Buna uygun olarak Callicott, çevrebilimden

---

[34] Callicott, "The Metaphysical Implications of Ecology", *In Defense of the Land Ethic* içinde, s. 110.

[35] *Agy*, s. 110-111.

[36] *Agy*, s. 112-113.

metafiziğe ve etiğe doğru hareket ederken, bir kez daha ekolojik olgular ile etik değer arasında bir bağ kurmaktadır.

Yanıtlamamız gereken iki soru kalıyor geriye: Çevrebilim, acaba Callicott'un savunduğu türden bir bütüncüllüğe uyum sağlayacak nedenlere sahip mi ve bu bütüncüllük bizi çevre etiğini savunmaya götürüyor mu?

Her iki konunun da ciddi sorunları olduğuna şaşmamak gerek. İlk olarak, Yedinci Bölüm'de ekolojik modellere ilişkin değerlendirmemizin de gösterdiği gibi çevrebilimciler, Callicott'un yeryüzü etiğine bağladığı işlevsel enerjinin doğanın en doğru betimlemesini sunmakta olduğunu kabul etmemektedirler. Daha da önemlisi, bilimsel gözlemlerden metafizik sonuçlar çıkarma konusunda dikkatli olmak zorundayız. Gerçekten, çoğu felsefeci, metafiziğin ve bilgi kuramının bilimden önce geldiği, tersinin geçerli olmadığı düşüncesindedir. Bilimsel savlar ve gözlemler, neyin gerçek olduğu ve nelerin bilinebileceği konusunda birtakım varsayımlara dayanır. Bilimden felsefi sonuçlar çıkarma sorunuyla karşı karşıya kalır; çünkü bilim felsefi varsayımlar olmaksızın başlayamaz.[37]

Konumuz açısından, belki daha da anlamlı olan, metafizik bütüncüllükten çevre etiğine doğru kayılmış olmasıdır. Callicott, bireylerin özsel değerlerinin, Batı felsefesinin çoğunda bir veri olarak alındığını bize anımsatmaktadır. Önceki bölümlerde, özsel değer sorununun, hayvanların gönenç haklarından ve daha genel bir etik kapsamdan daha geniş bir çevre etiğine geçişte anahtar niteliğinde bir sorun olduğu kaydedildi. Callicott, bu soruyu

---

[37] Bu savın öne sürüldüğü iki güzel ve inandırıcı kaynak için bkz. Andrew Brennan, *Thinking About Nature: An Investigation of Nature, Value and Ecology* (Athens, University of Georgia Press, 1988) ile Karen Warren ve Jim Cheney, "Ecosystem Ecology and Metaphysical Ecology: A Case Study", *Environmental Ethics* 15 içinde (Yaz 1983), s. 99-116.

bize, çevrebilimsel bütüncüllüğün, insanlar dışında kalan doğal nesnelere atfedilebilecek özsel değer sorununu bozduğunu bildirerek yanıt vermektedir. Çünkü insanların içsel değerlere sahip oldukları varsayılmakta (sahip değillerse, neyin içsel değeri vardır ki?) ve benliğimiz ile doğa arasında bir ayrım yapamadığımız için, doğaya içsel değer yüklemekte haklıyız.

Ama bu (öne sürülen) benlik ile doğa bireşimi bir metafizik bireşimdir. Psikolojik bir bireşim değildir. Callicott'un metafizik yönden doğru olduğunu savladığı şey ne olursa olsun, pek çoğumuz için benlik (birey) ile doğa arasındaki ayrımın açık, doğrudan ve canlı bir ayrım olduğu kuşkusuzdur. Doğayla bir olduğuma kesinlikle inanmıyorum (ya da Leopold/Callicott'un Humecu etiğiyle tutarlı kalmak istiyorsak, böyle bir şey hissetmiyorum). Ben ile başka şeyler arasında (metafizik ya da doğal) güçlü bir ayrım bulunmadığı savı, ne yapmamız gerektiği konusunu aydınlatmak için yeterli değildir. Gerçekte, doğa safsatası itirazı burada da gündeme gelmektedir.

Callicott'un metafizik bütüncüllüğünden çıkarılabilecek almaşık bir sonuç düşünelim. Varsayalım ki benlik psikolojik ve metafizik bakımdan doğal dünyayla birleşmiş olsun. Ne yapabilirim? Callicott, yeni bir "aydınlanmış öz çıkar" duygusunun etkisi altında diyor ki daha önce kendi benliğim için ayrılmış olan içsel değeri doğal dünyaya doğru genişletebilirim. Peki ama, daha önce doğa için ayrılmış olan salt araçsal değeri "benliği" kapsayacak şekilde genişletmek dururken neden böyle yapmalı? Neden bütünün iyiliği için kendimi her zaman feda etmeye istekli olmamalıyım? Ya da daha genel olarak, insanların içsel değerini *daha* büyük bir iyilik için yitirebilir miyiz? Faşizm hayaleti bu noktada geri dönmüştür.

Anımsayalım ki etik bütüncüllüğe en büyük itiraz, bütünün iyiliğine hizmet edebilmek için insanın, bireyin

iyiliğinden özveride bulunabileceği düşüncesidir. Başlangıçta birey için saklı tutulan içsel değer bütüne aktarılınca, bireyin içsel değerden yoksun kalması olasılığı belirmektedir. Şefkat duygularımızı toprağa yöneltmeye başladıkça, benlik, bütünle tam olarak birleşebilir ve ahlaki ehliyetinden yoksun bırakılabilir.

Callicott, kuşkusuz bu itirazlara yanıt verebileceği kaynaklara sahiptir. Zaman zaman, "küçücük ve iç içe topluluklar" da var olduğumuza değinerek, sevgilerimizin önce kendimize, sonra ailemize, sonra da topluluğun daha uzaktaki üyelerine uzandığı iç içe dairelerden oluşan bir model önermektedir.[38] Bu modelde içsel çevrimleri niteleyen bir ilk ve ön değeri inkâr etmeden, ahlaki değerlendirmeyi toprağı kapsayacak şekilde genişletiyoruz. Ama yine de, "ben ve ailemden oluşan en içteki çember ile" ekosistemleri ve vahşi doğal alanları içine alan dış çemberlere karşı sorumluluk arasında bir uyuşmazlık çıkarsa ne olacaktır? Eğer dış halkadaki nesneleri yeğlersek, faşizm suçlamasıyla karşı karşıya geleceğiz; yok kendimizi ve ailemizi yeğlersek, bütüncüllük insan dışında kalan doğal dünyaya ahlaki ehliyet sağlamayacaktır.

Bu tartışmalarda nasıl bir tavır alacağız? Öyle görülüyor ki Leopold'ün etkileyici ve özgün çalışmasından çok çok uzağa gitmiş bulunuyoruz. Onu itirazlardan korumaya çalışırken kendimizi çevresel ve çevrebilimsel konulardan oldukça uzak felsefi tartışmaların içinde buluyoruz. Ama bu, belki de felsefeye sürekli olarak duyduğumuz gereksinmenin kanıtıdır. Kitabın başından bu yana gördüğümüz gibi, çevre sorunları nasıl yaşamamız gerektiği konusunda önemli sorulara yol açmaktadır. Bu temel sorulara kolayca yanıt verilebileceğini beklememeliyiz.

---

[38] Bu görüş en iyi biçimde Callicott'un "Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again", *In Defense of the Land Ethic*'inde bulunabilir. Böl. 3 içinde.

8.7. Özet ve Sonuçlar

Demek ki yeryüzü etiğine karşı ciddi felsefi itirazlar var. Bununla birlikte, Leopold'ün çalışması çevre hakkındaki felsefi düşünceler açısından umut taşımaktadır. Kuşkusuz, yazdıkları çevre etiğiyle ilgilenen herkes için esin kaynağı olmaktadır. Belki en büyük katkısı, dikkati ekosistemlere ve ilişkilere çekmesi, kısaca ekolojik bütünlükleri ciddi bir ahlaki ilgiye değer görmesidir. Bu ilgi ister doğrudan ister dolaylı bir ahlaki ehliyet biçiminde olsun, Aldo Leopold'dan sonra bu konunun artık göz ardı edilemeyeceği açıktır.

Tartışma Soruları

1) Çiftçilerin ve köylülerin, sürülerini koruyabilmek için kuzey ayıları ve kurtları gibi vahşi ve yırtıcı av hayvanlarını öldürmelerine izin verilmeli midir? Hükümet bu yarışan çıkarları nasıl bağdaştırabilir?

2) Yellowstone ekosistemi içine kurtların yeniden sokulmasını uygun bulur musunuz? Sizin görüşünüze karşı çıkacak olanlara yanıt veriniz.

3) Geyikleri avlama konusunda Singer ve Regan, Leopold'dan hangi noktada ayrılmaktadırlar? Sürülerin büyüklüğü ve ekosistem koşulları gibi etmenler bu bağlamda ne kadar anlamlıdır? Ev hayvanları ile vahşi hayvanlar konusunda bu düşünürlerin görüşleri farklı olabilir mi?

4) İnsanların, canlılar topluluğunun eşit ahlaki yurttaşları olduğu görüşüne katılır mısınız? Doğanın hâkimi olan insan kavramı ile eşit canlı yurttaşlar olarak insan kavramı arasında bir orta yol var mıdır?

5) Leopold, "ölü dünyanın herhangi bir canlı yaşama sahip olmayan bir organizma" olduğunu belirtiyor. Bir

canlı organizma ile cansız bir nesne arasında gerçekte ne fark vardır? Yeryüzünün kendisi canlı mıdır?

6) Toprak ya da bir ekosistem, mecazi olmayan bir anlamda gerçekten sağlıklı ya da sağlıksız olarak nitelendirilebilir mi? Acaba sağlıklı bir ekosistem ne anlama gelir?

7) Birinci Bölüm'ün sonunda sorduğumuz soruya dönelim: "Doğal" olan her şey iyi midir? İlk bölümü okuduktan sonra bu konuya ilişkin düşüncelerinizde bir değişiklik oldu mu?

Ek Okuma

Aldo Leopold'ün yazıları okunmaya değerdir. *The River of the Mother of God and Other Essays*, der. Susan Flader ve J. Baird Callicott (Madism: University of Wisconsin Press, 1991), Leopold'ün kırk yıl boyunca yazdığı elliden çok yazısını bir araya getiriyor.

Susan Flader, *Thinking Like a Mountain* (Colombia: University of Missouri Press, 1974), der. Curt Meine, *Aldo Leopold: His Life and His Work* (Madison: University of Wisconsin Press, 1988), her ikisi de Leopold'ün esaslı biyografi çalışmalarıdır.

J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic* (Albany: State University of New York Press, 1989), toprak etiğine ilişkin çağdaş bir felsefi savunma geliştirmektedir. Callicott'un yapıtı, Leopold'ün en iyi, en gelişmiş yorumunu sunmaktadır.

DOKUZUNCU BÖLÜM

Derin Ekoloji



TARTIŞMA

DİN OLARAK EKOFELSEFE

Derin Ekoloji bir din midir? Kuzey Minnesotalı kimi kereste şirketleri adına açılmış bir davada öne sürülen savlara bakılırsa, dindir. Derin Ekoloji bir din olmakla kalmamakta, ABD Orman Dairesi de (USFS), federal hükümetin mülkiyetindeki kamusal alanlarda ağaç kesimini sınırlandırarak, kendilerini Derin Ekoloji'ye adamış gruplarla işbirliği yapmak suretiyle kilise ile devletin birbirinden ayrılmasını gerektiren anayasa kuralını çiğnemektedir.

Daha önceki bölümlerde de tartışıldığı gibi ABD Orman Dairesi ulusal ormanları yönetirken bir yandan pek çok çıkar kümesinin istemleri arasında denge kurmaya çalışmakta, bir yandan da ormanların uzun erimde sürekliliğini sağlayacak bilimsel ilkelere bağlı kalmaktadır. ABD

Orman Dairesi'nden istemde bulunan gruplar arasında, yalnızca ormanda pansiyonculuk yapmak isteyenler ve ormanlık alanlann olduğu gibi korunmasından yana olanlar değil, aynı zamanda avcılık, balıkçılık, doğa yürüyüşü, binicilik, motorlu kızak sporu, kayak, kuş gözlemciliği vb. yapmak isteyenler de vardır.

İki çevreci ve korumacı grup, Vahşi Doğal Alanlar Yüksek Eylem Grubu (SWAN) (Kuzey Minnesota) ve Orman Muhafızları (Santa Fe) ulusal orman sınırları içinde kerestecilik yapmak amacıyla toprak açılmasını eylemli olarak sınırlandırmaya çalışmaktadırlar. Başvurdukları çalışma etkinlik ve yöntemleri arasında, ABD Orman Dairesi üzerinde mektup ve dilekçelerle baskı ve kulis yapmaktan, bu Daire'nin kararlarına karşı dava açmaya kadar giden etkinlikler vardır. Genel olarak, ABD Orman Dairesi ile Vahşi Doğal Alanlar Yüksek Eylem Grubu (SWAN) ve Orman Muhafızları arasındaki ilişki, uygarca olmakla birlikte dostane değildir. Çevreciler, gerçekte, ABD Orman Dairesi'ni, başlıca tüzel görevlerinden biri olan, ulusal parklarda geçici kerestecilige destek olma görevini yerine getirmekten alıkoymaya çalışmaktadırlar.

Çevreci grupları dinlemek ve mahkemelere başvuru yapma sürecini beklemek zaman almaktadır. Geçici yerleşim izinleri kaçınılmaz olarak gecikmekte ve kereste şirketleri zaman ve para kaybına uğramaktadır. Kereste şirketlerinin dava açmadaki amaçları bu maddi kayıpların telafi edilmesiydi. Kuzey Minnesota'da, bir bağımsız yerleşimciler grubu olan Minnesota Birleşik Sözleşmeli Yerleşimciler Grubu ve Olson Kerestecilik Şirketi, ABD Orman Dairesi'ni, Vahşi Doğal Alanlar Yüksek Eylem Grubu, Orman Muhafızları ya da savlarını Derin Ekoloji "dinine" dayandıran başka herhangi bir çevreci grupla işbirliği yapmaktan alıkoyacak bir dava açtılar. Geçici yerleşim savunucusu olan şirketler, bu gruplarla işbirliği yaparak ve

ağaç kesimini ertelemek ya da sınırlandırmakla, ABD Orman Dairesi'nin Derin Ekoloji dini inançlarını kullanıp kamusal politika belirlediğini, oysa bunun Anayasa'daki, kilise ile devletin birbirinden ayrılmasını öngören Bir Numaralı Yasa Değişikliği'nin getirdiği kurala aykırı olduğunu öne sürdüler.

Dava 1999 Eylül ayında açıldı. Dava dilekçesinin önemli noktaları şunlardır:[1]

> Davacı, Davalı ABD Orman Dairesi tarafından bir din oluşturulmasını önlemek ya da en azından, bu Daire'nin dinsel inanç konularında yansız davranmasını sağlamak istemektedir.
>
> ... Davalılar Vahşi Doğal Alanlar Yüksek Eylem Grubu ve Orman Muhafızları, Davalı Daire'yi ağaçların, diğer doğal bitkilerle hayvanların kutsallığına dayanan kimi dinsel inançlar doğrultusunda davranmaktan alıkoymak istemektedirler. Çünkü yönetim, bir anlamda yeni bir din oluşturmakla ABD Anayasası'nın kilise ile devletin birbirinden ayrılmasını öngören Bir Numaralı Yasa Değişikliği'ni ihlal etmektedir. Davalı ABD Orman Dairesi, görevlerini ihmal etmiştir. Çünkü en azından, davalılar SWAN ve Orman Muhafızları eylem ve istemlerinde de görüldüğü gibi, Derin Ekoloji dinine sempatiyle yaklaşmış ve üstelik bu davalılarla, hükümetin Minnesota'da ulusal parklar yönetimini oluşturmanın bir parçası olarak Derin Ekoloji'nin dayandığı düşünsel temellerin kurulmasında işbirliği yapmıştır. Davalı ABD Orman Dairesi, Davalılar SWAN ve Orman Muhafızları'nın kendisini, dinsel amaçlarla bir araç, bir ajan ya da bir gereç olarak kullanmalarına izin vermiştir.
>
> Davalı SWAN'ın amacı Minnesato'da ağaç kesimini durdurmaktır. SWAN, insanların doğal güçlere erişim ve

[1] Birleşik Sözleşmeli Yerleşmeciler ve ABD Orman Dairesi, Minnesota İlçe Mahkemesi, 84 F. Supp. 2d, 1029; 8 Şubat 2000. ABD 8. Bölge İstinaf Mahkemesi, 10. Fed. Appx. 397, 16 Mart 2001'e de bkz.

müdahalesinin sınırlı olacağı ya da hiç olmayacağı yedek doğa alanları oluşturmak gerektiğine inanmaktadır. SWAN, kuruluşundan bugüne değin ulusal ormanlarda ticari anlamda kerestecilik yapılmamasından yana olduğundan, Derin Ekoloji'nin dayandığı düşünce ve inançlardan etkilenmiştir. Derin Ekoloji, Musevilik ve Hıristiyanlık geleneğinin Eski Ahit'teki Yaradılış öyküsü gibi dinsel metinlere rakip bir inançtır. Druid pratikleri, Wicca ve Gaia ibadeti gibi yeni pagan dinlerinin birçok inancıyla benzerliği olan bir dindir. Derin Ekoloji Yerli Amerikalıların dinsel pratiklerine uygun düşmektedir.

Derin Ekoloji inançları, aynı zamanda, ormanlar ve vahşi doğal alanlarla dinsel açıdan doğru bir ilişki kurmayı öngören ara bir orman etiği olarak Dinsel Orman Kampanyası'na da yansımıştır. Minnesota Eyaleti Kilisesi Diyakos Çevre Görevlileri Komisyonu, Sınır Bölgeleri Kano Doğal Alanı ile Chippewa Ulusal Parkı'nı "kutsal toprak" saymaktadır. Hıristiyan Çevre Konseyi, bütün ABD ulusal parklarında ağaç kesimine son vermek istemektedir. Çünkü Hıristiyanlığın kutsal belgeleri bize açıkça, ormanların, Tanrı'nın bulunduğu ve oralarda yaşayan yaratıklara ilgi gösterdiği ve olanak sağladığı yerler olduğunu öğretmektedir. Çevre İçin Ulusal Dinsel Ortaklık Başkanlığı da, "çevreciliğin, Dünya Çevre Günü ile değil Yaradılış ile başladığı"na inanmaktadır.

SWAN'ın Genel Müdürü Ray Fenner de, yaptığı her işte, ormanları kerestecilikten kurtarmanın dinsel yönlerini ön plana çıkarmaktadır. Davalı ABD Orman Dairesi'nin karar alma süreçlerine karışırken Davalı SWAN ve Orman Muhafızları'nın kullandıkları taktikler, Davalıların, federal hükümetin yetkisinin hiçbir dinden ya da dini inançtan yana tavır alamayacağına ya da bunu gerçekleştiremeyeceğine ilişkin Federal Anayasa'daki güvencelere aykırı olarak öne sürdükleri dinsel nitelikli nedenleri maskelemeye ya da bahane göstermeye yönelik yanıltma çabalarıdır.

ABD Orman Dairesi Baş Hukuk Danışmanı Mike Dombeck, Şubat 1999'da, "ruhsal değerlerin" ABD Orman

Dairesi'nin Davalı olarak ortaya koyduğu ulusal ormanların yönetimindeki ulusal amaçlardan daha da önemli olduğunu öne sürmüştür. 28 Mart 1999'da ise, aynı Mike Dombeck, koruma biyolojisinin Davalı ABD Orman Dairesi için gelecekte ilk öncelik olacağını duyurmuştur. 12 Haziran 1999'da da, Davalı ABD Orman Dairesi, koruma biyolojisi ile çevrebilimsel sürdürülebilirliği ulusal parklarda baş öncelik durumuna getiren planlama kurallarının ilk taslağını yayımlamıştır. Bu taslakta, "Ulusal Parklar Sistemi'nin temel amacının çevrebilimsel sürdürülebilirliği korumak ve yenilemek, doğal bitki ve hayvan topluluklarının çeşitliliklerinin ve çevrebilimsel sistemlerin üretim kapasitesinin uzun erimde korunması" olduğu belirtilmiştir. Bu plan, davalı ABD Orman Dairesi'ni, Derin Ekoloji'nin, insanlar dışındaki doğanın kutsallığına dayanan dinbilimsel öğretisine uygun olarak, ulusal parkların çok amaçlı kullanımı uygulamasından uzaklaştırmaktadır.

Yapılan tebligatta şöyle denilmektedir:

Davalılar SWAN ve Orman Muhafızları'nın davaya konu olan eylemlerinin herhangi bir dini inancı ya da dini inanç sahibini savunma ve güçlendirme amacı taşımadığı Birleşik Devletler mahkemeleri tarafından onaylanmadıkça ve onaylanana kadar, Davalılar SWAN ya da Orman Muhafızları'nın hiçbir eylemi, Minnesota'daki herhangi bir federal ya da eyalet mahkemesi tarafından ya da Minnesota topraklarını etkileyecek şekilde Davalı ABD Orman Dairesi tarafından yasal kabul edilemez.

Tespit kararında ise şöyle denilmektedir:

Davalı ABD Orman Dairesi, Derin Ekoloji ya da buna benzer herhangi bir dini oluşturma, geliştirme ya da taraftarlığını yapma faaliyetini durdurmalı ve bu türlü faaliyetlerden vazgeçmelidir.

Keresteci grupların avukatı Stephen Young, mahkemede "Derin Ekoloji'nin bir dinsel inançlar dizisi" olduğunu öne sürdü. *Los Angeles Times* gazetesi, Young'ın, "Ağaçla-

rın kutsal olduğunu, yeryüzünün ananız, güneşin ise babanız olduğunu söyleyebilirsiniz; ama hükümetin sizin inançlarınızı kabul etmek zorunda olduğunu söylerseniz, sınır çizgisini geçmiş olursunuz," dediğini yazdı.[2]

ABD Orman Dairesi, SWAN ve Orman Muhafızları davanın her yönünü kendi aralarında tartıştılar. Doğayı el sürmeden korumaktan yana olanların inançlarının Derin Ekoloji'ye dayanmadığını, öyle olsa bile, ABD Anayasası'nın, ABD Orman Dairesi'nin bu gruplara, yasaklama yerine söz hakkı tanımasını gerektirdiğini öne sürdüler. Davalılar, bu davanın, meşru bir tüzel itiraz olmaksızın onları yeni adımlar atmamaları için bir korkutma girişimi olduğu görüşünü savundular.

Mahkemeler bu görüşü benimsedi. Şubat 2000'de, Minnesota Yerel Mahkemesi, davayı "uygunsuz", "temelsiz" ve "aykırı" bularak reddetti. Yerel mahkemenin yargıcı, kerestecilerin avukatını, iki çevreci gruba 5 bin dolar ödemeye mahküm etti. Bir ABD Bölge İstinaf Mahkemesi, yerel mahkemenin kararını benimsedi ve Young'ın başvurusunu reddetti. 2001 yılı sonlarında, Young, Yüksek Mahkeme'ye başvurdu. Bu başvuruda şöyle diyordu: "Nasıl Muhammed'in değişik hadislerine körü körüne bağlılık Taliban'ın Afganistan'daki kadınlara baskıcı koşulları devlet eliyle dayatmasını sağladıysa, Derin Ekoloji de, o akıma inanmış olanlara, farklı düşüncelere sahip olarak yaşamak isteyenlere karşı aşırı eylemlere başvurma izni vermektedir. Derin Ekoloji, son yılların eko-terörizmini canlandıran bir inanç sistemidir." Ocak 2002'de ABD Yüksek Mahkemesi, davaya bakmayı reddederek yargılamayı sonuçlandırmıştır.

---

[2] "Judge Uproots Loggers' Suit", *Los Angeles Times*, 10 Şubat 2000.

9.1. Giriş

Bu bölümde, Derin Ekoloji akımını inceliyoruz. Derin Ekoloji, yeryüzü etiğinden farklı olarak tek bir büyük kaynaktan doğmadığı gibi, sistematik bir felsefeye de göndermede bulunmaz. Derin Ekoloji birçok biçimde kullanıldı. Bunlar, insanmerkezli olmayan bütün kuramların genel betimlemesinden, Norveçli Felsefeci Arne Naess[3] tarafından geliştirilen çok teknik felsefeye kadar gitmektedir. Son yıllarda, "Derin Ekoloji" terimi, bizim bu bölümde[4] kullandığımız Naess, Bill Dervall ve George Sessions adlı bilim adamlarının yazılarında geliştirilmiş olan, çevre sorunlarına başlıca yaklaşımları yansıtmaktadır.

Arne Naess, ilk olarak 1973'te derin ve sığ çevreci bakış açıları arasında bir ayrım yaptı.[5] Naess, Sığ Ekoloji akımını, "kirlenmeye ve kaynakların tükenmesine karşı savaş" düşüncesine bağlılık olarak nitelemektedir. Sığ Ekoloji, "temel amacı gelişmiş ülkelerdeki insanların sağlık ve gönencini koruma olan insanmerkezli bir yaklaşımdır". Öte yandan, Derin Ekoloji insanmerkezli, "çevre imgesindeki insan" görüşünü reddeden, "ilişkisel, toptancı" bir yaklaşımı, daha bütüncül ve insanmerkezli olmayan bir yaklaşım lehine benimsemektedir.

---

[3] Örneğin, "derin" ve "sığ" arasında Donald VanDeVeer ve Christine Pierce'in yaptıkları ayrıma bakınız: *People, Penguins, and Plastic Trees* (Wodsworth, Bedmont, Calif., 1986), s. 69-70. Burada "Sığ Ekoloji", "Doğanın, insanların gereksinmelerinden, çıkarlarından ve iyiliğinden ayrı bir değeri yoktur" biçiminde anlaşılır ve "Derin Ekoloji"de ise doğanın, insanların çıkarlarından bağımsız kendi başına değeri vardır" görüşü dile getirilmektedir.

[4] Bkz. Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, çeviri ve gözden geçirme David Rothenberg (Cambridge University Press, Cambridge, England, 1989); Bill Devall ve George Sessions, *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered* (Peregrine Smith Books, Salt Lake City, 1985).

[5] Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Long, Range Ecology Movement," *Inquiry* 16 (1973), s. 95-100.

Belki daha da basit bir nitelendirme (hâlâ Naess'in temel düşüncesine saygılı) görüntüler ve ardındaki nedenler açısından yapılabilir. Kirlenme ve kaynakların tükenmesi gibi noktalar üzerinde duran Sığ Ekoloji yaklaşımı, çevre bunalımının yalnızca ilk etkileri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Nasıl hapşırmak ve öksürmek bir kimsenin her günkü yaşam biçimini bozabiliyorsa; kirlenme ve kaynakların tükenmesi de çağdaş sanayi toplumlarının yaşam biçiminde bozulmalara yol açabilir. Bununla birlikte, tıp için salt hapşırma ve öksürme üzerinde durup nedenlerini araştırmamak hata olur. Bunun gibi, çevrecilerin de dikkatlerini salt kirlenme ve kaynakların tükenmesi üzerinde yoğunlaştırıp bunların toplumsal ve insani nedenlerini incelememeleri hata olur.

Doğal olarak, olaya bu yönden baktığı içindir ki Derin Ekoloji'de de çok değişik yaklaşımlar vardır. Bir felsefi yaklaşım olarak Derin Ekoloji'nin ayırt edici özelliği, günümüzdeki çevre bunalımının derin felsefi nedenleri olduğu noktasından yola çıkmasıdır. Bu nedenle de ona göre bunalımdan kurtulmanın yolu, ancak felsefi dünya görüşümüzde köktenci bir değişiklikten geçer. Bu değişiklik, hem kişisel hem de kültürel dönüşümlerin gerçekleşmesini gerektirir ve "temel ekonomik ve ideolojik yapıları etkiler".[6] Kısaca, kendimizi hem birey hem de bir kültür olarak değiştirmek zorundayız. Ama bu değişme, Devall ve Sessions'a göre, yeni bir şey yaratmak değil, "çok eski olan bir şeyin yeniden uyanışı"dır. Bir "ekolojik bilinçliliğin", yaşanmakta olan krize "insanların, bitkilerin, hayvanların, Yeryüzü'nün birliği"ni kabul eden "ekolojik, felsefi ve ruhsal bir yaklaşım"ın geliştirilmesini gerektirir.[7]

---

[6] Arne Naess, "A Defense of the Deep Ecology Movement", *Environmental Ethics* 6 (Güz 1984), s. 264.

[7] Devall ve Sessions, *Deep Ecology*, s. ix.

Derin Ekolojistler, felsefi kökenlerinin bu kitapta daha önce inceleme konusu yapılmış olan pek çok kişide ve yaklaşımda olduğunu söylerler. Üçüncü Bölüm'de ele aldığımız Gifford Pinchot ile John Muir arasındaki tartışma, sığ (Pinchot) ve derin (Muir) düşünürler arasındaki gerginliğin ilk biçimiydi. Rachel Carson'ın *Silent Spring* (Sessiz Bahar) adlı kitabındaki insanmerkezcilik eleştirisi ve Lynn White'ın Batı Hıristiyanlığını eleştirmesi, Thoreau' nun 19. yüzyıl romantizmi Derin Ekoloji'ye öncülük etmiş düşüncelerdi.[8]

Bir felsefi hareket olarak Derin Ekoloji, çevrenin tahrip edilmesinden sorumlu olduğu belirtilen "egemen dünya görüşü"nün bir eleştirisidir. Bu eleştiri, daha önce gördüğümüz iki yaklaşıma dayanmaktadır. Çevremerkezcilik ve insanmerkezcilik karşıtlığı. Derin Ekolojistler buna dayanarak bütüncül olan ve insanmerkezli olmayan almaşık bir felsefi dünya görüşü oluşturmayı denemişlerdir. Bir siyasal akım olarak köktenci çevrecilik yandaşı olanların çoğuna göre, örneğin Önce Yeryüzü! (Earth First!) akımının üyeleri için, Derin Ekoloji kendi etkinlik biçimlerini meşrulaştıran bir felsefedir.

Ama insanların felsefi dünya görüşlerinde köktenci bir değişiklik yapma çağrısı hemen önemli bir sorunu da gündeme getirmektedir. Eğer bu almaşık, tanımı gereği başlangıç noktasından köklü bir biçimde farklı ise, bunu nasıl açıklamaya başlayacağız? Kendi kişisel ve kültürel dünya görüşümüzün ya da ideolojimizin dışına çıkıp bunları köktenci bir biçimde farklı olan bir şeyle nasıl karşılaştıracağız?

Derin Ekoloji yanlıları, bu güçlükleri yenebilmek için çeşitli yollara başvurmaktadırlar. Bunlar arasında şiirden,

---

[8] Bu alıntı ve diğerleri için bkz. *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, ed. George Sessions (Shambala Publications, Boston, 1995), s. ix.

Budizm'den, ispritizmadan, siyasal eylemden, sivil itaatsizlik ve ekosabotajdan yararlanmak da vardır. Belki de en yararlı strateji, önce genel ilkelerden oluşan bir platform üzerinde ortak bir düşünce birliği sağlamaya çalışmaktır. Bu platform etrafında, farklı Derin Ekoloji yaklaşımları birleşebilecekleri ortak bir zemin bulabilirler.

9.2. Derin Ekoloji Platformu

Derin Ekolojistler vahim çevre bunalımına getirilecek çözümlerin yalnızca kişisel ve toplumsal pratiklerimizde değişiklik yapmaktan daha fazlasını gerektirdiği görüşünde ısrarlıdırlar. Bunun, dünya görüşümüzde köklü bir değişim gerektirdiğine inanmaktadırlar. Bu nedenle, Derin Ekolojistler, iki doğrultuda hareket etmektedirler. Bir yandan gereksinme duyulan türde değişiklikler için çalışırlar. Derin Ekolojist denilen kimselerin çoğu bilim adamı, sanatçı ve siyasal eylemci olarak çalışmalarını bu değişikliklerin gerçekleşmesi için yaparlar. Öte yandan, Derin Ekolojistler, aynı zamanda bunalımdan sorumlu olan egemen dünya görüşünü değiştirecek değişik bir felsefeyi de geliştirmeye ve yaymaya çalışırlar. Naess, bu soruların sorulduğu almaşık dünya görüşlerinin arandığı alanı *"ekofelsefe"* olarak ve almaşık bir dünya görüşü oluşturmayı da *"ekosofi"* olarak tanımlamaktadır. Nasıl gerekli değişikliklerin yapılabilmesi için değişik stratejiler gerekliyse, pek çok sayıda ekosofi'lerin geliştirilmesi de olanaklıdır.

Bu denli değişik amaç ve düzenlemelerin ışığında, Naess ve Sessions bir ortak ilkeler belgesi niteliğini taşıyan Derin Ekoloji platformunu geliştirdiler. Derin Ekoloji ilkeleri, bu akımın eylemcilik yönünü açıklayan ve haklı gösteren nedenleri içermektedir. Aynı zamanda, felsefi spekülasyon için de daha az soyut bir çerçeve sağlamaktadır. Bu platformun, farklı felsefi yorumlara olanak verecek ölçüde

genel, pratik konularda derin yaklaşımları sığ yaklaşımlardan ayırt edilecek ölçüde özgül olması istenmiştir.[9]

Naess ile Sessions'un geliştirdikleri bu platformu oluşturan ilkeler şunlardır:

> 1) Yeryüzünde insanların ve insan dışında kalan canlıların yaşamlarının gönenci ve gelişmesi kendi başına bir değer taşır. Bu değer, insan dışındaki dünyanın, insanlar için taşımakta olduğu dar nitelikli değerden bağımsızdır.
> 2) Yaşam biçimlerinin zenginliği ve türleri kendi başlarına bir değer olup yeryüzünde yaşamın zenginliğine ve çeşitliliğine katkıda bulunur.
> 3) Yaşamsal gereksinmelerini karşılamak dışında, insanların bu zenginlikleri ve çeşitliliği azaltmaya hakları yoktur.
> 4) İnsanların günümüzde insan dışındaki doğaya müdahalesi aşırı ölçülerdedir ve durum giderek kötüleşmektedir.
> 5) İnsan yaşamının ve kültürlerin gelişmesi çok daha az bir nüfus gerektiriyor. İnsan dışında kalan canlı yaşamın gelişmesi de böyle bir azalmayı gerekli kılmaktadır.
> 6) Yaşam koşullarının iyileştirilmesi için önemli değişiklikler yapılabilmesi, politikaların esaslı biçimde değiştirilmesini gerektirmektedir. Bu politikalar temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkilemektedir.
> 7) İdeolojideki değişme, esas olarak giderek yükselen bir *yaşam kalitesinin* (içsel değeri olan konularda saklı olan) değerlendirilmesine yönelmelidir. Yoksa yüksek bir yaşam standardına ulaşmaya değil. *Kocaman* (big) ile *büyük* (great) arasındaki farkın derinden bilincine varılacaktır.
> 8) Derin Ekoloji'nin bu etik ilkelerini paylaşan herkesin, gerekli değişikliklerin yaşama geçirilmesi konusunda doğrudan ya da dolaylı bir sorumlulukları vardır.[10]

---

[9] Bu betimleme geniş ölçüde David Rothenberg'in Naess'in *Ecology, Community and Lifestyle* kitabına yazdığı girişe dayanıyor.

[10] Bu platform, Devall ve Sessions'in *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered* adlı kitabının 5. Bölüm'ünde Derin Ekoloji'nin "temel ilkeleri" başlığı altında yer alıyor. Ve aynı zamanda, Naess'in *Ecology, Community and Lifestyle*'ında "platform" olarak da geçiyor.

Bu ilkelerin, pratik çevre tartışmaları çerçevesindeki pek çok özel durumun açıklanıp desteklenmesine nasıl hizmet edebileceğini görebiliriz. Örneğin, yağmur ormanlarının sürekli olarak tahrip edilmesine karşı uğraş verirken, ilk üç ilkeye başvurabiliriz. 5. ve 7. ilkeler, bir enerji politikasının geliştirilmesinde önemli ilkelerdir. Bunlar yardımıyla kaynakların korunması, nüfus artışı, tüketici istemi ve nükleer enerji gibi konular açıklığa kavuşturulabilir.

Önemli bir nokta da şudur ki, bu platform, aynı zamanda ekoloji biliminin Derin Ekoloji'yi etkileme yöntemlerini de yansıtmaktadır. Ekoloji bilimi, bir anlamda da 4. ve 5. ilkelere doğrudan destek sağlar. Ekoloji, aynı zamanda 1. ve 2. ilkelerin açıklanıp savunulmasında da anlamlı olur. Ama ekoloji aynı zamanda ekofelsefe için de önemlidir. Şu anlamda ki, indirgeyici olmayan, bütüncül bir dünya görüşü için de önemlidir. Şimdi de ekoloji ile felsefe arasındaki ilişkiye dönüyoruz.

9.3. Ekoloji ve Ekofelsefe

Yeryüzü etiği gibi, Derin Ekoloji de pek çok amacın gerçekleştirilebilmesi için ekoloji bilimine dayanmaktadır. Ekoloji doğal ekosistemlerin nasıl işlemekte olduğuna ilişkin pek çok veri sağlar. Ekoloji, bize, çevredeki bozukluklara tanı koymakta ve bu bozuklukları giderecek politikaları oluşturmakta yardımcı olur. O halde, ekoloji bizim doğal ekosistemleri anlamamıza yardımcı olmakta ve bu anlayış da değerlendirmeler yapmak ve öneriler geliştirmek için bize bir temel sağlamaktadır.

Daha açık söylemek gerekirse, ekoloji çevre sorunlarına karşı acele teknolojik çözümler uygulama konusunda da uyarıda bulunur. Leopold'de rastlanan bir konuya değinerek Naess, çevre değişmeleri konusunda alçakgönüllü

ve zor bir yaklaşımı savunuyor. Ekolojide ve koruma biyolojisinde varılan sonuçlar çoğu zaman "bilgisizlik yansıtan anlatımlar"dır. "Bilim adamları, yeni bir kimyasalın tek bir küçük ekosistem üzerindeki etkisini bile kesin bir biçimde ender olarak bildirebilirler," diyor Naess. Bilimsel bilgisizlikle karşı karşıya kalınca, kanıtlama yükü, doğal çevreye müdahalede bulunmayı öneren politikayı belirleyen kimseye düşer:

> Kanıtlama yükü neden tecavüzde bulunana ait olsun? Müdahale ettiğimiz ekosistemler genellikle özel bir denge durumunda bulunur. Ve bu denge durumlarının, insanlığa, denge durumunun bozulmasından ve bunlardan doğacak önceden kestirilmeyen ve çok önemli olan değişmelerden daha çok yarar sağladığı varsayılmaktadır. Genel olarak bir müdahalenin ekosistem üzerinde ciddi ve istenmedik sonuçlar yaratmasından sonra, ekosistemi özgün durumuna yeniden kavuşturma olanağı bulunmaz.[11]

Buna uygun olarak, ekoloji ekofelsefeye, bilimsel anlayışın çoğu kez etik çözümlemelere katkıda bulunduğu yollardan katkı yapmaktadır. Bu sayede yeryüzünü daha iyi tanıyabiliyor ve bu öğrenme sayesinde, daha iyi etik değerlendirmeler yapabiliyor ve öneriler ileri sürebiliyoruz. Ekolojinin sağladığı öğrenme olanağı yeni ufuklar açtığından, ekolojiye dayanan bir etiğin yeni değerlendirmeler ve çözümler üretmesi beklenebilir.

Ama Naess, bilimin sınırları hakkında da bilgi sahibidir ve bizi ekolojiye gereğinden çok bel bağlanmaması için de uyarmaktadır. Her ne kadar bilimsel ekoloji Derin Ekolojistlerin amaçlarına katkıda bulunursa da, bunun, çevre uyuşmazlıklarında en yüksek otorite olarak görülmesi yanlışlığına düşülmemelidir. Naess'in "ekolojizm" (ekoloji tut-

[11] Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, s. 26-27.

kunluğu) adını verdiği durum tehlikelidir. Çünkü burada, ekoloji en yüksek bilim olarak görülmektedir.

Esas olarak ekolojiyi, en üst düzeyde yer alan bir bilim saymaktan doğan iki benzer tehlike daha var. İlk olarak ekolojiyi, "her şeyi kapsayan bir dünya görüşü" olarak sayma tehlikesini önlemeliyiz. Bu, ekolojinin tüm çevre sorunlarına çözümler bulabilecek bir bilim dalı olarak anlaşılması durumunda ortaya çıkar. Naess, Sekizinci Bölüm'de sözü edilen, Leopold ve Callicott'un ekolojiye bel bağlamalarının doğurduğu sorunların farkındadır. Ekoloji tutkunluğu, ekolojinin kavramlarını gereğinden çok genelleştirmekte ve evrenselleştirmektedir.[12] Bir bilim olarak ekoloji, doğal dünyayı anlamamıza önemli katkılarda bulunabilir. Ama pek çok sorunun bilgi kuramıyla ilgili (epistomolojik) ve felsefi kaynakları bulunduğunu hatırda tutmalıyız. Ekoloji felsefi çözümlemenin yerini alamaz.

Naess, yanıtlarını aradığımız derin felsefi sorular hakkında düşünebilmemiz için bir model sağlayabilir. Bunlar arasında şu sorular vardır. Birey nedir? Nelerin içsel değeri vardır ve neler ahlaki ehliyete sahiptir? Doğayı anlayabilmek için en akla yakın model hangisidir? Bu sorulara yaklaşmamız için, ekoloji anlamlı ve yeni yollar gösterebilir ve bu yaklaşımlar da almaşık ekofelsefeler geliştirmemize yardımcı olabilir. Ama unutmamalıyız ki model, bu model yardımıyla geliştirilen felsefi durumun geçerliliğini kanıtlamaz. Ekolojinin *ne olduğuna* bakarak etiğin ve politikanın *ne olması gerektiği* doğrultusunda akıl yürütemeyeceğimiz gibi, bilim de tek başına epistemolojik ve metafizik sonuçlar sağlayamaz.

İkinci tehlike, ekolojiye özgül sorunların çözümü için gereğinden çok bel bağlamamız durumunda ortaya çıkmaktadır. Ekolojiyi özgül sorunlara bilimsel yanıtlar

[12] *Agy*, s. 39-40.

bulabilecek başka herhangi bir bilim dalı gibi ele almak, acele teknolojik bir yanıt bulma konusunda sıradan sığ bir yaklaşımdır. Derin Ekoloji'nin kararlılığıyla tutarlı olarak Naess, doğal vahşi alanların tahribi ve türlerin yok olması gibi çevre sorunlarının, nasıl yaşamamız gerektiği konusunda temel sorunlara işaret etmekte olduğuna inanmaktadır. Bu, statükoyu savunan kurumların ve bireylerin sormaktan kaçındıkları siyasal sonuçları olan felsefi sorulardır.

Korkulan şey dikkatimizi fizik ve mekaniğe dayalı modellerden ekolojik modellere doğru kaydıran yeni bir ekolojik bilincin salt bir sığ yaklaşımın yerine bir başka sığ yaklaşımı koymasıdır. Bu görüşe göre ekoloji, salt sonuçlarla uğraşmanın yeni bir aracıdır. Bu nedenle, çevre bunalımının ardındaki nedenleri derinliğine irdeleme çabalarını altüst edebilir. Ekoloji, bunun sonucunda, daha temel nitelikte olan konulardan bizi uzaklaştırmış olur. *Risk*, bir kültürün temel varsayımlarını sorgulayan, akımları yolundan saptıran bir siyasal stratejinin bir parçası olarak kullanılması olasılığıdır. Naess'in sözleriyle, Derin Ekoloji akımının siyasal niteliği üzerinde yoğun biçimde düşünmeyi sürdürebilmemiz için "siyasallaşmaktan uzaklaşma"ya karşı savaşım vermeliyiz.[13] Örneğin, ekolojiye dayanmak yurttaşların pasif kalmalarına yol açabilir. Ya da ekolojideki kimi modeller 19. yüzyılın Toplumsal Darwinciliğinde olduğu gibi, bırakınız yapsınlar tavrının güçlenmesine katkıda bulunabilir.

9.4. Metafizik Ekoloji

Görülüyor ki bilimsel ekoloji, çevre bunalımının ardındaki derin temel sonuçlar hakkında düşünebilmemiz için bir model sağlamaktadır. Ekolojiden esinlenen Derin Ekolo-

[13] *Agy*, s. 130-33.

jistler, almaşık dünya görüşleri geliştirmek istemektedirler. Bu dünya görüşleri, ekolojik bakışları, çeşitlilik, bütüncüllük, bağımlılık ve ilişki gibi konulara taşıyabilir. Derin Ekoloji'yi, çevre bunalımının köklerini temel felsefi nedenlere bağlayan bir akım olarak nitelemiştik. Çözümler, yalnızca temel dünya görüş ve uygulamalarımızın dönüştürülmesindedir. Bu temel sorular arasında şunlar vardır. İnsan doğası nedir? İnsanların doğanın geri kalan bölümüyle ilişkileri nasıldır? Gerçeğin doğası nedir? Bu sorular esas olarak *metafizik* sorular olarak nitelendirilebilir. Bu nedenle de Derin Ekoloji, etik sorularla olduğu kadar, metafizik ve varlıkbilimsel (ontolojik) (nedir sorusunun yanıtının incelenmesi) sorularla da ilgilidir.

Derin Ekolojistler, sorunlarımızdan çoğunun nedenlerinin, çağdaş sanayi toplumunda egemen olan felsefenin varsaydığı metafiziğe dayandığı görüşündedirler. Sözünü etmiş olduğumuz dönüşüm, egemen modelden uzaklaşmayı ve esin kaynağını ekolojide bulan almaşık bir dünya görüşüne yaklaşmayı gerekli kılmaktadır. Derin Ekoloji, bilimsel olmaktan çok *metafizik ekoloji* ile ilgilidir.

Çağdaş sanayi toplumunda egemen olan metafizik, esas olarak *bireyci* ve *indirgeyici* bir metafiziktir.[14] Bu görüşe göre, yalnızca bireyler gerçektir ve biz nesneleri temel öğelerine indirgeyerek daha temel nitelikteki bir gerçeklik düzeyine yaklaşmış oluruz. Bu çok temel öğeler, ne olursa olsun fiziğin katı yasaları uyarınca birbirleriyle bağlantılıdır. Ama bu egemen dünya görüşü, aynı zamanda insanların doğanın geri kalan bölümünden temelde farklı olduğunu kabul etmektedir. İnsan bireyleri, doğanın geri kalan bölümünün katı mekanik belirleyiciliğinden (determinizminden) kendilerini ayırt eden bir "kafaya", "özgür istence" ve "ruha" sahiptirler. Bu nedenle, egemen dünya görü-

[14] Egemen dünya görüşünün sürekli ele alındığı kaynak: Devall ve Sessions, *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered*, Böl. 3.

şü Yedinci Bölüm'de metafizik bütüncüllük olarak belirtilen durumu yadsımaktadır.

Bu egemen düşüncelerin yadsınması, Derin Ekoloji'nin metafiziğinin asıl özelliğidir. Esin kaynağı ekoloji olan Derin Ekoloji metafiziği, insan bireylerinin doğadan ayrı olduğunu, yani sözde "doğadaki insan" yaklaşımını yadsımaktadır. Tersine, Derin Ekolojistler, bir tür metafizik bütüncüllüğü benimsemişlerdir. İnsanlar esas olarak çevrelerinin birer parçasıdırlar. Ondan ayrı değildirler. İnsanları çevrelerinde bulunan başka öğelerle ilişkileri tanımlar. Önemli bir anlamda, çevre -ki Derin Ekolojistler bununla hem canlı hem de cansız çevre öğelerini kastediyorlar- insanların kim olduklarını belirler.

Naess, "ilişkisel, toplam-alan imgesi"nden söz ederken, insanların ilişkileri tarafından belirlenmekte olduğunu kastetmektedir. İnsanların kendi aralarındaki ve insanlar ile doğa arasındaki ilişkiler olmasaydı, insanlar bugünkünden çok farklı yaratıklar olurlardı. İnsanları salt toplumsal ve doğal çevrelerinden bir ölçüde ayrı bireyler "olmaya indirgeyen" bir felsefe kökten yanlış yolda demektir.

Bu nokta, Avustralyalı bir felsefeci ve Derin Ekolojist, Warwick Fox tarafından şöyle dile getiriliyor:

> Bu, varlık konusunda kesin bir varlıkbilimsel ayrım yapamayacağımız düşüncesidir: Gerçekte, insan ve insan dışında kalan alanlar arasında ayrım yoktur. Sınırları gördüğümüz ölçüde, Derin Ekoloji bilincinden yoksun kalırız.[15]

Böylece Callicott'un, Sekizinci Bölüm'de betimlediğini gördüğümüz metafizik bütüncüllükten esinlenerek, De-

[15] Warwick Fox, "Deep Ecology. A New Philosophy for Our Time?", *Ecologist* 14 (Ekim-Aralık 1984), s. 194-200, Devall ve Sessions aktarıyorlar: *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered*, s. 66.

rin Ekolojistler, en azından Batı felsefesinde anlaşıldığı biçimde birey gerçekliğini yadsımaktadırlar. Bir "toplamalan" denilen sistem içindeki ilişkilerinden ayrı ve farklı bireyler olamaz. İnsanın "doğası" doğadan ayrılamaz. İnsanların birey olarak görülmesi, egemen dünya görüşünün insanları nasıl anladığı ve gerçeği nasıl parçalara ayırdığı sorunudur. Ama tehlikeli ve yanlış bir metafiziktir.

Böyle düşünmek, kuşku yok ki birçok kimseyi, Derin Ekolojistleri çevre felsefecisinden daha uzaklara götürmeye ya da onları, kerestecilerin avukatının yaptığı gibi, druidler ve Taliban'la bir araya koymaya yöneltebilir. Bu, kuşkusuz egemen Batı düşüncesinde bir değişme anlamına gelir. Ama daha önce de belirttiğimiz gibi, her yaklaşım değişikliği çağrısı anlaşılma güçlükleriyle karşılaşabilir. Belki almaşık bir çözümü anlamaya başlayabiliriz umuduyla bu yaklaşım değişik biçimlerde ele alınabilir.

Derin Ekoloji ruhuyla, bilimsel ekolojiden bir fikir alarak başlayabiliriz. Ekosistemleri güneş enerjisi ile kimyasal enerjinin kaynakladığı bir enerji sistemi olarak dikkate alırsak, bireysel organizmalardan, kimyasal ve biyolojik süreçlerin kendilerine oranla daha az gerçek ve daha az sürekli diye söz edebiliriz. Bireysel organizmalar gelip geçer, ama süreç, çevre koşulları izin verdiği sürece sürüp gider. Bireysel organizmalar bu kimyasal süreçlerin içinde oluştuğu kuruluş yeri olarak görülebilir. Naess'in sözleriyle bilimsel ekoloji, bireysel organizmaların başka birimlerle ilişkilerince oluşturulduğuna ilişkin metafizik sonucu "önermiş, ona esin kaynağı olmuş ve güç vermiştir".

Bu sonuca yaklaşmanın bir başka yolu, bir canlı organizmanın canlı olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini düşünmektedir. Bir bireysel organizma en azından, eğer kimyasal ve biyolojik süreçler işlemekte ise canlıdır. Bu süreçlerin işleyişi durunca, canlının da yaşamı son bulur. Bu demektir ki süreçler, canlıların varlıklarını sürdürme-

leri için zorunludur. Öte yandan, süreçler varsa yaşam da vardır. Süreçler yaşam için yeterlidir. Kimyasal ve biyolojik süreçler yaşamın varlığı için zorunlu ve yeterli oldukları için, süreçlerin bireysel canlı organizmalardan daha çok değilse bile, hiç değilse en az onlar kadar gerçek olduğunu söylemek için kimi nedenlere sahibiz.

Biyofizikçi Harold Morowitz de benzer bir görüş savunuyor:

> Çağdaş (ekoloji) açısından bakıldığında, her canlı nesne dağıtıcı bir yapıya sahiptir. Yani kendi başına ve kendisi için varlığını sürdürmez. Bunu sistemdeki sürekli akışının sonucu olarak yapar... Bu bakış açısına göre, bireylerin gerçekliği sorun yaratmaktadır. Çünkü bireyler, kendiliklerinden var olmazlar. Bu evrensel enerji akımı içinde yerel kıpırdanmalar olarak varlıklarını sürdürürler. ... Aydınlatıcı bir örnek verebiliriz. Bir akarsu içinde bir burgaç düşünelim. Burgaç, su molekküllerinin sürekli olarak değişen öğelerinin oluşturduğu bir yapıdır. Klasik Batılı anlamda bir birim değildir. Sadece, dere boyunca suyun akımı nedeniyle oluşur. Su akıntısı durursa burgaç da kaybolur. Aynı anlamda, biyolojik birimleri oluşturan yapılar geçici ve istikrarsızdır. Sürekli değişme halinde olan molekküller biçimi ve yapıyı koruyabilmek için suyun sürekli akmasına bağımlı durumdadır.[16]

Son olarak, "bireycilik" dilini dikkate alırsak, metafizik ekolojiyi daha iyi değerlendirebiliriz. Normal olarak bireylerden söz ettiğimizde neden söz etmekte olduğumuzdan eminiz. Ama çoğu kez *birey* sözcüğünü isim olarak kul-

---

[16] Harold Morowitz, "Biology as a Cosmological Science", *Main Currents in Modern Thought* 28 (1972), 156. Buradaki verilere J. Baird Callicott'un da, "Methophysical Implications of Ecology", *Environmental Ethics* 9 (Kış 1986), s. 300-15 adlı yapıtında da yollama yapılmıştır. Callicott, bu denemesinde, "Bütünleştirilmiş bir metafizik uzlaşının" 17. yüzyıl fiziğinden kaynaklanan mekanik modelin yerini alacak ekoloji biliminden doğabileceğini öne sürer.

landığımız halde (*bir* birey, *belli bir* birey) bu sözcük belki çok daha belirgin olarak, bir sıfat olarak da kullanılabilir. (Bir bireysel kişi, bir bireysel ağaç ve benzerleri...)

Diyelim ki dışarıya çıkıp gördüğümüz bireyleri saymamız bizden isteniyor. Böyle bir görevin bireysel insanları kapsadığını varsayabilir ya da "bireysel ne?" sorusunu sorabiliriz. Bu da gösteriyor ki birey sözcüğünü kullanırken, deneyimlerimiz arasında şu ya da bu biçimde ayrım yapan bir dünya görüşü ya da metafiziği kabul etmiş olarak davranırız. Her gün kullandığımız dilde, bir metafizik hareket noktası saklıdır. Buna göre, ayrı ve birbirinden uzak organizmalar en gerçek olan varlıklardır. Ama unutmamalı ki bireysel topluluklardan, bireysel ekosistemlerden, bireysel türlerden ve bireysel kimyasal çevrimlerden de söz ediyor olabiliriz. Ya da bireysel vücut parçalarına, bireysel organlara, bireysel hücrelere, bireysel moleküllere, bireysel atomlara vb. yollamada bulunabiliriz. Bireysel insan kişiliği, daha geniş bir bireyin bir parçası (bir tür ya da ekosistem) ya da başka bireylerin bir toplamı olabilir (organ sistemleri, hücreler vb.).

Bunun sonucu şudur ki dünya bireyler ve bütünler gibi kategorilere bölünmez. Tersine, neyin birey, neyin bütün olarak adlandırılacağını, dünyayı özel anlama biçimleri ve dünyayı anlamaktaki özel gereksinmeler belirler. Derin Ekoloji, egemen dünya görüşünün, bireyler ile onların etrafındaki çevre arasında yapay bir ayrım bulunduğunu varsayar. Bu özel metafizikten kaynaklanan ekolojik ve çevresel yıkımın tehlikeli olduğu görülmüştür. Bilimsel ekolojiden esinlenen bir almaşık metafizik ise, bu yıkımı tersine çevirecek bir fırsat sağlayabilir.

9.5. Metafizikten Etiğe

Belki Derin Ekoloji'nin felsefi yönden en tartışmalı yönü, metafizik görüşlerin onlardan kaynaklanan normatif öne-

rilere bağlanabilmesiyle ilgilidir. Bu kitabın ilk bölümlerinde, standart etik kurumların çevre sorunlarına kadar yaygınlaştırılıp uygulanmasının türlü yöntemlerinden söz etmiştik. O sırada, geleneksel etiğin, çevre tartışmalarının simgelediği kırılma noktasından öteye uzanmakta olduğunu varsayan yeni eleştirilerden söz etmiştik. Derin Ekoloji ile şimdiki almaşıkların ne denli köklü bir biçimde birbirlerinden ayrıldıklarını görebiliyoruz.

Çevre sorunları, yalnızca yeni bir etik değil, aynı zamanda yeni bir metafizik de gerektirmektedir. Bu bölümde de Derin Ekolojistlerin metafizik ekolojiden etik ve siyasal konulara nasıl geçiş sağladıklarını göreceğiz. Ekofelsefenin amacı, bu almaşık gerçeklik görüşünün metafiziği, epistemolojisi ve etiği hakkında bilgi vermektir.

Batı'nın felsefi geleneğinde yapılan en temel ve ortak ayrımlardan biri *nesnellik* ile *öznellik* arasındaki ayrımdır. Alışılagelmiş Batı metafiziği ve özellikle varlıkbilim (ontoloji) alanı gerçeğin niteliğini araştırır. *Gerçek* dünyanın, insan varlıklarından ve insan anlayışından bağımsız olarak algılandığı görülmektedir. Bu nesnel dünyadır ve bu gerçeği anlamak bilimin amacıdır. Bunu yapabildiği ölçüde bilimsel sorular "gerçek" ve "nesnel"dir. Çünkü gerçeği yansıtmış olurlar. Öte yandan, insan varlıkları (özneler) dünyayı yorumlar, dünyayla ilgili yargılar oluşturur, onu algılar, değerlendirir ve onunla ilgili duygular beslerler. Bu insani etmenler *özneldir*. Çünkü insan öznesine dayanır. İnsan öznesine bağlı oldukları için, gerçek dünya hakkında nesnel "gerçeklikler" olarak algılanmaları yanlış olur.

Genel bir anlatımla, bu ayrımın alışılagelmiş etik ve bilgi kuramı için önemli sonuçları olmuştur. Derin Ekolojistler, bunun dünyayı nasıl anladığımız ve nasıl değerlendirdiğimiz konusu üzerinde yıkıcı etkileri olduğu inancındadırlar.

Bilgi kuramı (epistemoloji) yönünden doğanın nesnel betimlemeleri ölçülebilir, test edilebilir, gerçekliği kanıtlanabilir vb. Öte yandan, doğa hakkındaki öznel yargılar keyfi, kestirimi güç, yanlı ve kanıtlanamaz yargılardır. Nesnel betimlemeler ussal ve gerçek olabilir, ama öznel yargılar olamaz. Etikte, öznel değer yargıları ("olması gerekir"), olgunun ("olan"ın) nesnel betimlenmesinden çıkarılamaz.

Bu ayrımı daha iyi aydınlatabilmek için 17. yüzyıl felsefecileri, fiziki nesnelerin *birincil* ve *ikincil* özellikleri arasındaki ayrıma dayanmışlardır. Bir nesnenin birincil özellikleri nesnenin kendisindedir ve o nesnenin gerçekte ve doğru olarak ne olduğunu gösteren özelliklerdir. Büyüklük, biçim, kütle, esneklik ve hareket bir nesnenin birincil özelliklerinin örnekleri olarak anlaşılır. Bunlar, nesnenin kendisinde bulunur. Öte yandan, ikincil özellikler ise, bir nesne ile onu gözlemleyen arasındaki etkileşimin bir sonucu olarak var olan özelliktir. Bir nesnenin rengi, dokusu, lezzeti, kokusu onun ikincil özellikleridir. Yani yalnızca onları deneyen bir algılayıcının var olmasına bağlı özelliklerdir. İkincil özellikler, onları algılayanlara bağlı olduğundan özneldir ve nesnenin kendisinin gerçek bir parçası değildir.

Bu 17. yüzyıl yaklaşımını izleyerek diyebiliriz ki bilimin rolü bir nesnenin birincil özelliklerini tanımlamaktadır. Bütün bu birincil özellikler matematik terimleriyle anlatılabildiklerinden, gerçek dünya matematiksel fiziğin ve mekaniğin dünyası haline gelmektedir. Örneğin, gerçek ağaçların rengi yoktur; sadece ışık dalgalarını yansıtır. Eğer gözlerimiz başka bir biçimde yaratılmış olsaydı, onların görünümü de farklı olurdu. Ağaçlar ağır değildir; kütleleri çekim gücüne bağlıdır. Biz daha büyük, daha güçlü varlıklar olsaydık, ağaçlar da bugün göründüklerinden daha hafif olurdu. O halde, doğal nesnelerin renk

ve lezzet gibi ikincil özellikleriyle ilgili betimlemeler bilimsel olarak anlamsızdır. Gerçekte doğru, ussal ve nesnel değildir.

Üstelik, doğal nesnelerin *üçüncül* özellik adı verilen, daha karmaşık tanımları ikincil özelliklerle ilgili yargılardan bile daha az nesnel ve daha az doğrudur. Örneğin, bir ağacı "olağanüstü", "çok güzel" ya da "heyecan verici" olarak tanımlamak, salt kişisel bir görüş belirtmekten başka bir şey değildir. Her ne kadar renk, nesne ile özne arasındaki bir iletişim olarak var olabilirse de (sinir hücreleriyle etkileşen yansımış ışık dalgaları) güzellik, tümüyle bakan kişinin gözündedir.

Bunlardan çıkan sonuçların ve yapılan sınıflandırmaların nesne ile özne arasındaki ayrıma nasıl dayandığına dikkat edin. İnsan öznesi esas olarak, Derin Ekolojistlerin öne sürdükleri gibi, doğal dünyanın bir parçası gibi görülürse, nesnel ile öznel, gerçek ile algılanan, olgu ile değer arasında kesin bir ayrım yapma şansı azalır. Yine de bu ayrımları yapabiliriz ve böyle ayrımlar bizim için yararlı olabilir; ama metafizik önceliklerini kaybederler. Gerçek dünya "orada", bizden ayrı ve uzak olarak durmaktadır. Biz gerçek dünyada varlığımızı sürdürürüz. Algılarımız, yargılarımız ve değerlendirmelerimiz bilimin soyut yargıları kadar gerçektir. Bu yargılar ve değerlendirmeler bilimin yargıları kadar önemli, ussal, doğru ve nesnel olabilir.

Bu ayrımların, çevre sorunlarının tartışılmasında ne denli önemli bir rol oynayabildiklerini de not ederiz. Çoğu kez çevreciler, duygularının akıllarının önüne geçmesine izin verecek ölçüde duygusal olmakla kınanırlar. Meşeden yapılmış bir sehpa, karbon, oksijen, nitrojen ve öteki elemanların ekosistem yoluyla etkileşmelerinde rol oynayan başlıca karbon ve su moleküllerinin bir toplamıdır. Akla uygun olarak karbonu, özellikle meşenin karbon, oksijen

ve nitrojen dolaşımlarındaki işlevinin yerini tutacak teknolojik araçları bulabilirsek, mobilya ya da ateşlik odun gibi daha yararlı amaçlar için de kullanabiliriz. "Harika" bir meşe ormanından kesilerek yapılmış sehpa için gelişmeye karşı olmak heyecan ve duygudan başka bir şey değildir. Çevreyle ilgili tavırlar heyecan ve duygu dolu tavırlar olarak değerlendirilince, anlamsız görülebilir. Geçerli olan dünya görüşüne göre, bunlar ussal, nesnel ve bilimsel değildir.

Naess benzer bir görüş belirtiyor:

> İmarcılar ile korumacılar arasındaki çatışmalar *gerçeğin* nerede olduğunun bulunmasında güçlükler yaratıyor. Bir korumacının gördüğü ve *gerçek olarak* denediği şeyi, imar ya görmüyor ya da tersini görüyor. Bir korumacı, bir ormanı bir birlik, bir *gestalt* olarak görür ve *ormanın kalbi* hakkında konuşurken onun geometrik merkezinden söz etmez. İmarcı, ağacın niceliğini görür ve ormandan geçen yolun, ağaçların oluşturduğu tüm alana oranla ancak birkaç kilometre kare yer tuttuğunu ve bunun yaygara koparmaya değmeyeceğini söyler. Eğer korumacılar ısrar edecek olurlarsa, yolun ormanın merkezine dokunmamasını önerir. Düşünür ki kalp kurtulmuştur. *Karşı görüşte olanlar arasındaki fark etikten çok* bir *varlıkbilim (ontoloji) farkıdır*... Korumacıya göre, imarcı, bir tür köktenci körlükten mustariptir. Ama çevre sorunlarında insanın etik sorumluluğu, geniş ölçüde gerçeği nasıl gördüğüne dayanmaktadır.[17]

Birçok Derin Ekolojiste göre, bireyler ile doğa arasında katı bir ayrım yaptığımız sürece, nesnel ve öznel yargılar arasında da katı bir ayrım yapmış oluruz. Bu ayrım, bir yandan etiğin ve estetiğin değer yargılarını bir yana bırakırken, bilimin ve teknolojinin yargılarını bilgi kuramı

[17] Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, s. 66. Vurgular asıl metinde var.

açısından haklı kılacak bir neden sağlamaktadır. Ama Derin Ekolojistler birey ile doğa arasındaki ayrıma karşı çıkarlarken, aynı zamanda nesnel ve öznel arasındaki ayrıma karşı da tavır almaktadırlar. Bu, örneğin vahşi doğal alanların değeri ve güzelliği hakkındaki değer yargılarının da bilimsel yargılar kadar ussal yönden haklı olduklarının gösterilebilmesi olanağını sağlamaktadır.

Naess, salt kendiliğinden duyguların ya da heyecanlı tepkilerin ve taşkınlıkların ussal savlar olmadığını kabul eder. Salt bir duygunun anlatımı ussal bir diyalog ya da tartışmayı ilerletmez. Bununla birlikte, "güçlü duygularla güdülenmiş" değer yargılarının "açık bir bilişsel işlevi" olduğunu tanımaya da hazır olmalıyız. Bir ormanın tahrip edilmiş olmasının doğurduğu kızgınlık *duygusu* ya da "yıkımı durdurun" buyruğu kendi başına ne doğru ne de yanlıştır. Ama "bu dağlık alanın tahrip edildiği ve bozulduğu" sözü ussal değerlendirmeye açıktır ve doğru olabilir.

Ekofelsefecilerin sorunu bu çevre yargılarının doğru ve ussal olarak kanıtlanabileceği koşulları belirlemektir. Naess, bu sorunlara yaklaşımını ilgisel alan ve *gestalt*lar terimleriyle belirliyor. "Yıkılmak" ve "tahrip edilmekte olmak" gibi özellikler, yalnızca Naess'in "gestalt" ya da "bütünlük" adını verdiği bir bağlam içinde anlaşılabilir. Korumacı ve imarcı farklı gerçekleri denemektedirler. Kavramları ve algılamaları farklı bağlamlarda oluşmakta ve birçok farklı kavram ve algılara bağlı bulunmaktadırlar. Bu bağlamlar dikkate alındığında, yargılarından her biri anlam kazanıyor ve her biri bu yolda "ussal" bir niteliğe kavuşuyor. Aynı zamanda hiçbiri, gerçeği daha iyi yansıtır bir ayrıcalıklı statüye sahip olduğunu öne sürecek durumda değildir.

Ama bir nokta açıktır ki korumacılar ve imarcılar ne yapmamız gerektiği konusunda birbirlerinden taban taba-

na zıt düşüncelere sahiptirler. Pratik önerileri farklı yaklaşımlarında yer almaktadır. Bununla birlikte, eğer her gestalt anlamlı ise ve hiçbiri diğerine oranla ayrıcalıklı bir statüye sahip değilse, biz hangi eylem biçiminin daha akla uygun olduğuna karar vermekte güçlük çekeriz? Genel bir anlatımla, korumacıların dünya görüşü ile imarcının dünya görüşü arasında nasıl tercih yapacağız?

Bir bakıma, ussal söylem bu noktada parçalanıyor. Her bir dünya görüşünün ussallık ölçünleri, değerleri ve gerçeği var. Ama Naess, sürekli tartışmanın olanaklı olduğuna ve bizim sonuç olarak birinin ya da ötekinin görüşünü onaylayabileceğimize inanmaktadır. Naess, "mutlakçılık" yaklaşımını önlemekle, kurallarımızı açıklığa kavuşturmakla ve aynı zamanda karşı görüşleri savunanlarla dürüst ve barışçı bir iletişim kurmakla bunun olanaklı olduğu görüşündedir:

> Eğer bir konuşmacının mantığına göre, "X'in reddedilmesi doğrudur" biçimindeki anlatım, dinleyenlerden "X'in reddedilmesi doğru değildir" biçiminde bir yanıt alıyorsa, yaygara koparmaya gerek yoktur. Konu tartışılmalıdır. Tartışma, değer önceliklerinin açıklığa kavuşturulmasını gerektirmektedir.[18]

Bu noktada, başka Derin Ekolojistler öykülere, şiirlere, fıkralara, efsanelere ve örflere dayanmaktadırlar. Amaç, Derin Ekoloji'nin, gerçeği bu biçimde göremeyen kimseler için anlaşılabilir bir dünya görüşü haline getirilmesidir. Tanımı gereği, bu kimseler Derin Ekoloji'nin kavramlarını, kurallarını, değerlerini ve metafiziğini paylaşmadıklarından, doğrudan doğruya dille ilgili açıklamalar yeterli olmaz. Derin Ekoloji kuramı, insanları dünya görüşlerinde köklü değişiklikler yapmaya cesaretlendirecek yollar ara-

[18] *Agy.* s. 70-71.

mayı da kapsamaktadır. Şiire ve örflere ek olarak, yaşam biçimlerimize ilişkin "tanıklıklar", değerlerimizin "zorla duyurulması" ve o değerlerle yaşayışımız da Derin Ekoloji dünya görüşünü yaymanın öteki yöntemleridir.

9.6. Kendini Gerçekleştirme ve Canlımerkezli Eşitlik

Derin Ekoloji'nin pratik etiği en iyi biçimde, daha önce tartıştığımız platformda bulunabilir. Bunlar, çevre eylemciliğini açıklayabilmek ve haklı göstermek için somut durumlara doğrudan doğruya uygulayabileceğimiz ilkelerdir. Ama daha soyut ve felsefi bir düzeyde, Derin Ekoloji etiği, iki "üstün kural" üzerine oturur. Bu kurallar üstün niteliktedir. Şu anlamda ki, daha ileri ve daha temel nitelikteki başka değer ve ilkelerden çıkarılmış değildirler. Bulundukları nokta etik haklı çıkarmanın son bulduğu noktayı temsil eder. Belki bunları en iyi biçimde tanımlamanın yolu, Derin Ekoloji'nin soyut metafiziği ile özgül nitelikli etik platformu birbiriyle bütünleştirmektir.

Derin Ekoloji'nin iki üstün kuralı, *kendini gerçekleştirme* ve *canlımerkezli eşitlik*'tir. Kendini gerçekleştirme, insanların, kendilerinin doğanın geri kalan kısmıyla doğrudan bir bağımlılık ilişkisi içinde var olduklarını anlamalarıdır. Canlımerkezli eşitlik ise, bütün organizmaların ve varlıkların, aynı zamanda birbirine bağlı bir bütünün üyeleri olmaları ve dolayısıyla eşit içsel değere sahip bulunmalarıdır.

Her ne kadar kendini gerçekleştirme, felsefenin kendisi kadar eski bir gelenekten doğmuşsa da, Derin Ekoloji içinde gelişen özel biçimi belki de onun en özgün anlatımını temsil etmektedir. "Kendini bil" anlamına gelen eski Yunan buyruğu ve Sokrates'in, "sorgulanmayan yaşam yaşanmaya değmez" savı, iyi yaşamın bir kendini öğrenme

ve kendini gerçekleştirme sürecinin varlığını gerektirmektedir. İyinin iç gizilgüçlerin güncelleştirilmesi biçimindeki erekbilimsel *(teleolojik)* algılanışı benzer bir yaklaşım sağlamaktadır. Bu geleneklerden çıkarılan öneri şudur ki kendi kendimizi inceleme süreci boyunca ilerledikçe önemsiz, küçük ve geçici çıkarları daha derin, daha merkezi ve daha uzun erimli çıkarlardan ayırt edebiliriz.

Kendini gerçekleştirme kavramını anlamak için, bu kitapta daha önce kullandığımız *gereksinmeler, çıkarlar* ve *istekler* arasında genel bir ayrım yapmakla başlayabiliriz. Gereksinmeler, insanların yaşamlarını sürdürebilmeleri için gerekli öğeler olarak anlaşılabilir. Yiyecek, giyecek, konut, temiz hava ve su gereksinmelerin açık örnekleridir. Bir kişinin çıkarları, onun iyiliğine katkıda bulunan etmenlerdir. Arkadaşları olmak, eğitilmek, sağlıklı olmak insanın çıkarınadır. İstekler, bir insanın ilk olarak yöneldiği arzular ve ereklerdir. Bir tatil, bir bardak meyve suyu, bedava bir öğle yemeği isteyebilirim.

Bu grupların birbiri içine girebileceğini hatırda tutunuz. Besin maddeleri ve temiz hava gereksinme duyduğum, elde etmekte çıkanmın olduğu ve gerçekte de istediğim şeylerdir. Ama bu gruplar arasında çelişkiler ve uyuşmazlıklar bulunabilir. Her ne kadar öğrenimimi ilerletmek ve dolayısıyla evden çıkmayıp okumak çıkarlarıma uygun ise de arkadaşlarımla bir partiye gitmeyi istiyor olabilirim.

İsteklerin bir bireysel psikoloji konusu olduğu görülmektedir. Bunlar harekete geçmek için bir güdü sağlayan etmenlerdir. İstekler, reklam vb. ile geliştirilir, seçilir, öğrenilir ve yaratılır. Çıkarlar ilk psikolojik durumları yansıtmazlar. Bir kimse için neyin iyi olduğuna bağlıdırlar. Dolayısıyla, bir tercih konusu değildirler. (Özgün olmak bir kimsenin çıkarına olsa bile, özgürlüğün o kişinin çıkarına olması kişisel bir tercih konusu değildir.) Çıkarlar anlaşılabilir, belirlenebilir, ama seçilemezler.

İstekler bireysel tercihin, kültürün ya da toplumun ürünü olarak görünürler. Önemsiz ve geçicidirler. Şu anlamda ki bireyin kişisel geçmişine, tarihçesine, kültürüne bağlıdırlar. Türlü etik yaklaşımlar, bu geçici istekleri, insanları ussal varlıklar olarak temel çıkarlarından ayırmaya özendirmektedirler. İyi yaşam, temel ve gerçek çıkarların elde edilmesi için yaşanan yaşamdır. İyi anlaşıldığı takdirde, öz-çıkar insan varlıklarının iyiliğini anlatır.

Böylece, gerçekte, bu yaklaşımlara göre, herkeste iki "benlik" vardır. Bunlardan biri, bilinçli insanların, isteklerin ve egonun uzantısı olarak oluşan benliktir. Öteki benlik, kişinin egosunun gerisindeki gerçek doğadır. "Kendini bil" buyruğu, bu yüzeysel kendi kavramından öteye geçerek, olgunun ardındaki gerçek doğayı bulan ve gerçekleştiren "benlik"tir. Bu nedenle, Yunan felsefesi kadar değişik olan Hıristiyanlık, Buddhizm, romantizm ve Marksizm gibi yaklaşımların hepsi kendini gerçekleştirme sürecini iyi yaşamın temeli olarak görmektedir.

Kendini gerçekleştirme, Derin Ekoloji'de benzeri bir rol oynar. Ama Derin Ekoloji için asıl kendi kavramı, doğal dünyayla birlikte olan bir kendi kavramdır. Kendini gerçekleştirme, bir kendini inceleme sürecidir ki bu süreç içinde insanlar kendilerini daha geniş bir bütünün bir parçası olarak anlamaya başlarlar. Kendini gerçekleştirme, bir kimsenin "insanlar ile insan olmayanlar arasında", kendisi ile başkaları arasında kesin bir varlıkbilimsel (ontolojik) ayrım olmadığını anlamasıdır. Bu öyle bir süreçtir ki, bu süreç boyunca kendimizi doğadan uzak ve ayrı bireyler olarak değil, fakat daha büyük bir "benlik" kavramının bir parçası olarak anlamaya başlarız. Bu anlamda bir benlik, metafizik bir bütünlük içinde betimlenen bir benliktir. Eğer insan varlıkları oluşumuz doğamız, doğal dünyanın başka parçalarıyla olan ilişkilerimiz tarafından belir-

leniyorsa, kendini gerçekleştirme bu tekliğin anlaşılması ve tam anlamıyla takdir edilmesidir.

Batı felsefi geleneğine sahip birçoğu için kendini gerçekleştirme bir kimsenin ayrı, bireysel ve kişisel doğasını geliştirmesinin bir aracıdır. Derin Ekolojistler kendini gerçekleştirme, öz-çıkar ve kendini tamamlama konularındaki kararlı tutumlarını korumakta, ama "benlik" kavramının bu bireysel anlama biçimini yadsımaktadırlar. Bütüncül ve ilişkisel "benlik" kavramını daha bireyci olan modelden ayırt edebilmek için, Derin Ekolojistler, büyük harfle başlayan Benlik sözcüğünü, bütüncül görüşü; küçük harfle başlayan benlik kavramını da bireysel görüşü anlatmak için kullanmaktadırlar. Böylece, kendini-gerçekleştirme, "benliğin kendisini Benlik olarak anladığı" ve "öz-çıkar"ın "Öz-çıkar" olarak görüldüğü bir süreçtir.

Devall ve Sessions bu noktaları şöyle özetliyorlar:

> Dünya dinlerinin pek çoğunun ruhsal geleneklerine bağlı olarak, Derin Ekoloji'nin Benliği gerçekleştirme kuralı, haz için çırpınan tek başına kalmış bir ben olarak tanımlanan çağdaş Batılı *benlik* kavramının ötesine geçmektedir. ... Bu toplumsal anlamda izlenceli dar benlik kavramı ya da toplumsal anlamdaki benlik, bizim zihnimizi karıştırıyor ve toplumumuzda geçerli gelip geçici ve moda ne varsa onlar için yalvarıp yakaracak bir durumda bırakıyor... Ruhsal gelişme ya da açılma; kendimizi yarışma durumundaki dar ve yalnızlaşmış egolar olarak anlamaktan ve görmekten vazgeçip kendi ailemiz ve dostlarımız arasındaki başka bireyleri, kendi türdeşlerimiz olarak tanımaya çalıştığımız zaman başlamaktadır. Fakat Derin Ekoloji'nin benlik duyusu, daha büyük bir olgunluk ve büyüme gerektiriyor. İnsanların ötesine geçip insan dışındaki dünyayı da içine alacak bir tanım yapmayı gerektiriyor.[19]

[19] Devall ve Sessions, *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered*, s. 68.

İkinci üstün kural, canlımerkezli eşitlik kuralıdır. Devall ve Sessions'ın sözleriyle, şu sezinlenmektedir:

> Biyosferde her şey yaşama, gelişme, daha geniş bir Benliği gerçekleştirme çerçevesi içinde, bireysel açılma ve kendini gerçekleştirme hakkına eşit olarak sahiptir. Temel sezgi, ekosferdeki bütün organizmalar ile birimlerin, birbirleriyle bağlantılı bir bütünün parçaları olarak içsel değer açısından eşit durumda olduklarıdır.[20]

Bir düzeyde, canlımerkezli eşitlik Altıncı Bölüm'de canlımerkezcilik olarak tanımladığımız görüşün aynıdır. Örneğin, Taylor'ın *Respect for Nature* (Doğaya Saygı) kitabı da eşit içsel değere dayanan bir canlımerkezli etiği savunmaktadır. Bununla birlikte, Taylor'ın canlımerkezciliğinin kökeni geleneksel Batı felsefesidir. Organizmaları bireysel yaşamın merkezleri olarak gören bir bireycilikten kaynaklanmıştır. Derin Ekoloji'nin canlımerkezli eşitliği eski batılı köklerinin yanı sıra metafizik bir bütüncüllükten kaynaklanmaktadır. Canlılar topluluğunun üyeleri eşit ahlaki değere sahiptirler. Ama bu bireylerin içsel değerleri olduğundan dolayı değil, salt o topluluğun üyeleri olmalarından dolayıdır.

Anlamlı bir fark var mı aralarında? Eğer varsa, bu Derin Ekolojistlerin insanlar ile insanların dışındakiler arasındaki ilişkileri daha az önemli saymalarındandır. İnsanların çıkarları insanlar dışında kalanların çıkarlarıyla çatıştığında, Derin Ekolojistler, insanlardan yana tavır koymaya çok istekli olmazlar. Taylor'ın uyuşmazlıkları ussal olarak çözebilmek için oldukça ileri gittiğini gördük. Derin Ekolojistler için bunun bir hiyerarşiye yol açması ve kaçınılmaz olarak insan çıkarlarına en üstte yer vermesi bek-

[20] *Agy*, s. 67.

lenir.[21] Derin Ekoloji daha demokratik, daha az hiyerarşik bir eşitlik arar.

Bunu söylerken, Derin Ekoloji platformunun insanların canlımerkezli zenginliği ve çeşitliliği "azaltmalarına", "temel gereksinmeleri karşılayabilmek" için izin verdiklerini görmeliyiz. Taylor'ın temel ve temel nitelikte olmayan gereksinmeler arasındaki ayrımın nasıl hiyerarşik olduğunu görmek zordur. Belki de sorunun yanıtının bir bölümü, "yaşamsal gereksinmelerin" nasıl açıklandığında yatmaktadır. Örneğin, Naess diyor ki yüksek yaşam standardı olan bir ülkedeki işsizlik bir yaşamsal gereksinmeyi bozmaz. Öte yandan, Devall ve Sessions olgun bir insan olmak için, yaşamsal gereksinmelerin, aşk, oyun, yaratıcı anlatım, belli bir peyzajla olan (ya da bütünüyle doğayla olan) yakın ilişkiler, başka insanlarla ilişkiler ve yaşamsal ruhsal gelişme gereksinmesini de içerdiğini söylüyorlar.[22] Bu durumda, bir Derin Ekoloji yaklaşımıyla, canlımerkezli eşitliğin etik ve pratik sonuçları, daha bireysel olan felsefenin yarattığı sonuçlardan farklıdır.

Bu pratik sonuçlar nelerdir? İkisinden söz edebiliriz. Derin Ekolojistler, "Yeryüzüne hafifçe dokunan yaşam biçimlerinin geliştirilmesinde kararlıdırlar. Bu demektir ki insanlar basit, göreli olarak uzmanlık gerektirmeyen, özgüvenli, merkeziyetçi olmayan topluluklarda yaşamalıdırlar. İkinci olarak da, ekosistem kavramına uygun olarak, topluluklar bölgeler çapında örgütlenmeli, geleneksel siyasal kurumlaşma yerine "biyobölge" olarak varlıklarını sürdürmelidirler. Yaşam biçimlerimiz basit olmalıdır. O anlamda ki tüketimle ilgili olan ya da maddi denebilecek isteklerimiz en küçük düzeyde tutulmalıdır. Maddi isteklere insan toplumunun yapay ürünleri gözüyle bakmak

---

[21] Devall ve Sessions'a bkz. *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered*, s. 68.

[22] Bkz. Naess, *Ecology, Community & Lifestyle*, s. 30. Devall ve Sessions'dan yapılan alıntı için *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered*, s. 68.

zorundayız. Başka türler üzerinde ya da genel olarak yeryüzü üzerinde en büyük değil, en küçük etkiyi yapacak bir yaşam biçimimiz olmalı."[23] İdeal durum, yerel toplulukların, çevreleriyle ahenkli ve kendi düzenini kendisi sağlayan ilişkiler içinde bulundukları bir durumdur. Bu ideale "ekotopya" adı verilmiştir. Ekotopya doğa üzerinde egemenlik kuran değil, onunla ahenk içinde, birlikte olmaya çalışan bir topluluktur.

9.7. Eleştiriler

Kimi zaman Derin Ekoloji'nin çevre eleştirileri ve boşluğu için bir paratoner olduğu sanılır. Derin Ekoloji'nin, egemen dünya görüşünü eleştirdiği için, önemli eleştirel tepkiler aldığını görmek bizi şaşırtmamalıdır. Bu eleştiriler, kimi zaman haklı olmalarına karşın, kimi zaman da değildir.

Bu bölümün başında da belirttiğimiz gibi, *Derin Ekoloji*, bir özgül ve sistemli felsefeye dayanmıyor. Hepsi ortaklaşa olarak temelde çevremerkezci ve insanmerkezci varsayımları paylaşan, eylemci ekolojik yaklaşımların bir karışımıdır. Bunlardan, hem felsefi hem de eylem yönlerini içeren bir akım olarak söz etmek belki en iyisidir.

Bu çeşitlilik karşısında, Derin Ekoloji'nin kesin bir eleştirisini sunmak da kolay değil. Örneğin, Önce Yeryüzü! akımının taktiklerini eleştirmek, Derin Ekolojistlerce kabul edilmez. Çünkü Derin Ekolojistlerin hepsi bu taktikler konusunda görüş birliği içindedirler. Bunun gibi, Derin Ekoloji'yi Kendini Gerçekleştirme gibi konularda çok soyut ve belirsiz olmakla suçlayan bir eleştiri, siyasal eylemcilik eğilimi olan Derin Ekolojistlerce reddedilebilir.

---

[23] Devall ve Sessions, *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered*, s. 68'de bulunabilir. Yaşam biçimlerinin bir başka betimlemesi için bkz. Naess, "Ecosophy, Technology and Lifestyle", Ch-4, *Ecology, Community, and Lifestyle*.

Doğaldır ki bu tuhaflığın kendisi de eleştirilebilir. Bir bakıma, Derin Ekoloji'nin dayandığı savlar boş sayılabilecek ölçüde geniş kapsamlı ve genel niteliktedir. Taoizm, Heraklitus, Spinoza, Whitehead, Gandhi, Budizm, Yerli Amerikan kültürleri, Thomas Jefferson, Thoreau ve Woody Guthrie kadar değişik kaynaklardan esinlendiği iddiasında olan bir "akım", elbette ki en iyi anlatımla derleme sayılır. En kötü anlatımla ise, anlaşılmaz bir şeydir.

Bu belirsizlik, eleştirmenlerin akımın belli sorunlarına eğilerek hareket halindeki hedeflerini aşmaya çalışmaları durumunda sıkıcı olabilir. Bu, diyaloğun sonu da olabilir. Çünkü eleştirenler, sorunun nerede olduğunu göremekle, ilgisiz konuşmakla ya da Derin Ekoloji'yi yanlış yorumlamakla suçlanabilirler.[24]

Bir başka eleştiri de daha önceki bölümlerde bütüncül ve insanmerkezci olmayan etiğe karşı yöneltilen faşizm suçlamasıyla ilgilidir. Canlımerkezci eşitlik insan çıkarlarını da başka canlıların çıkarlarıyla ve daha genel olarak canlılar topluluğuyla eşit olarak ele almaktadır. Bununla birlikte, bu eşitlik, bireylerin gerçek olmadığı metafizik iddiasıyla ya da yalnızca insanların önemli çevre yıkımlarından sorumlu oldukları savıyla birleşince, Derin Ekoloji'nin *misanthropic* (insanlıktan nefret eden) bir tavır aldığı ortaya çıkar. İnsanlar, başka canlılardan daha iyi değildirler ve gerçekte de büyük çevre tahribatının suçlusu durumundadırlar. Bu nedenle de insanın iyiliği ahlaki bir öncelik taşıyamaz. İnsan karşıtı yorumların daha çok bilinen örneklerinden kimileri, Edward Abbey'in, *Desert Solitaire* (Kimsesiz Çöl) adlı kitabında vardır. Orada, yılanı

---

[24] Örneğin, George Sessions, *Deep Ecology for the Twenty First Century* adlı kitabının girişinde çeşitli eleştirilere bir sayfadan kısa bir yanıt veriyor, s. xii-xiii. Derin Ekoloji'nin eleştirisi, "yanlış yoruma ve yanlış anlamaya" dayanmaktadır. Bana öyle geliyor ki bu, pek çok Derin Ekolojistin eleştirilere verdiği yanıtlarda yer alan bir konudur.

değil de insanı öldürmeyi tercih eder[25] ve David Foreman da açlıktan kıvranan Etyopyalılara yardım etmek yerine, onları ölüme terk etmeyi önerir.[26]

Derin Ekolojistler böyle savları reddederler. Örneğin Fox, Derin Ekolojistlerin "insanların kendilerini değil" (örneğin, genel bir toplumsal aktörler sınıfını), fakat daha çok insanmerkezciliği (meşrulaşan bir ideolojiyi) eleştirdiklerini söyler.[27] Bu görüş, Derin Ekolojistlerin insanların içsel bir değere sahip olduklarının yadsınmasına kadar uzanır. Onların yadsıdıkları, yalnızca insanların içsel değere sahip oldukları savıdır.

Ama Sekizinci Bölüm'de yapılan itiraz üzerinde burada da durulabilir. Çevre sorunlarıyla çok sık karşı karşıya gelindiği gibi, insanların çıkarları, insanlar dışındaki doğanın çıkarlarıyla çatışırsa ne olacaktır? Böyle durumlarda, insanlardan yana tavır alıyorsak, insanmerkezciliğe karşı olan bütüncüllüğü reddetmemiz gerekir; yok eğer insanların dışında kalan doğadan yana tavır alacaksak, o zaman da Derin Ekolojistlerin yadsımak istedikleri insan karşıtı yaklaşımı benimseyeceğiz. Burada da, böyle bir tavrın, Derin Ekolojistlerin yaşamsal gereksinmelerden oluşan belirgin bir öncelik listesi hazırlamaları zorunluluğu ortaya çıkar.

Bir başka itirazı da değişik biçimlerde, değişik eleştiri sahipleri dile getirmiştir. Onlara göre, Derin Ekoloji'nin

---

[25] Edward Abbey'den alıntı şöyledir: "Ben bir hümanistim; yılanı değil, insanı öldürdüm." Şu kaynaktan alınmıştır: *Desert Solitaire: A Season in the Wilderness* (New York: McGraw-Hill, 1. baskı), 1968.

[26] Foreman'ın alıntısı *Confessions of an Eco-Warrior* (New York Crown Publishers), 1991'den yapılmıştır. "Bir insanın yaşamının içsel değeri, bir boz ayınınkinden daha büyük değildir. Evet, Etyopya'da insanların kuraklık ve açlıktan çektikleri acı trajiktir, ama orada başka yaratıkların ve habitatın tahribi daha da trajiktir."

[27] Warwick Fox, "The Deep Ecology-Ecofeminism Debate", Sessions, der., *Deep Ecology for the Twenty-First Century* içinde, s. 279. Bu, daha önce *Environmental Ethics* 11 (Ilkbahar 1989), s. 5-26'da yayımlanmış olan denemenin bir başka biçimidir.

sorunu, insanmerkezciliğin eleştirisini yaparken, insanmerkezciliği ve egemen dünya görüşünü aşırı bir genellemeye konu yapmış olmasıdır. Bu görüşten yola çıkıldığında, ne bütün insanlar ne de bütün insani yaklaşımlar çevre sorunlarına ters düşer. Derin Ekolojistler, egemen dünya görüşünü eleştirdiklerinde, pek çok insanın bu egemen görüşün bir parçası olmadığı gerçeğini görmüyorlar. O halde, Derin Ekolojistler, eleştirilerinde gereğinden çok genel düzeyde kalmakta ve izlencelerinde de genellikten kurtulamamaktadırlar.

Bu eleştirinin değişik bir türünü Hintli Çevrebilimci Ramachandra Guha yapmıştır.[28] Guha diyor ki Derin Ekoloji evrensellik iddialarına karşın esas olarak bir Amerikan ideolojisidir ve vahşi doğal alanları koruma akımının köktenci bir dalıdır. Guha'ya göre uygulamaya aktarıldığında, Derin Ekoloji, özellikle azgelişmiş ülkelerdeki yoksullar ve çiftçiler için feci sonuçlar doğurur. Hindistan'ı, "çiftçi nüfusun doğayla çok duyarlı bir denge ilişkisi içinde olduğu uzun zamandan beri yerleşik ve yoğun nüfuslu ülke" olarak niteleyen Guha, canlımerkezli ve vahşi doğal alanları koruma politikasının, zengine yoksuldan servet aktarmakla ve yoksulları geniş ölçüde yerlerinden etmekle sonuçlanacağını düşünmektedir.

Derin Ekoloji platformunu azgelişmiş ülkelere uygulamak Batı emperyalizmini andırır: "Biz (Batı'nın çevrecileri) sizin için neyin iyi olduğunu biliriz. Kendi deneyimlerimizden ve kültürümüzden yola çıkarak size neden bizim önerdiğimiz biçimde yaşamanız gerektiğini anlatabiliriz. Karın tokluğuna yaşıyor olsanız bile, doğayı bir doğal kaynak olarak kullanmaktan vazgeçiniz. Doğayı, kendisi için koruyup ona saygılı olunuz."

---

[28] Ramachandra Guha, "Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique", *Environmental Ethics* 11 (İlkbahar 1989), s. 71-84.

Guha, Derin Ekoloji'yi, onun Doğu felsefesini ve geleneklerini ele alış biçiminden dolayı da eleştiriyor. Hinduizmi, Taoculuğu ve Buddhizm sanki sistemli ve çevrecilikle daha uyumlu bir Doğu Dünyası'nın tek görüşüymüş gibi göstererek "tarihin kayıtlarına karşı" büyük haksızlık yapmaktadır. Doğu kültürleri de Batı kültürleri gibi doğayla oynamış ve önemli ölçüde çevre yıkımına yol açmışlardır.

Dolayısıyla, Derin Ekoloji, azgelişmiş ülkelerin insanlarının çevreye duydukları ilgiyi açıklamak bakımından çok yararlı değildir. En iyi durumda, anlamlı değildir; en kötü durumda ise, toplumsal ve siyasal baskı altında ezilen insanlar için zararlıdır.

Derin Ekoloji'ye çevre felsefesi bağlamında, *Toplumsal Ekoloji* ve *Ekofeminizm* gibi başka akımları temsil edenlerce de benzer eleştiriler yöneltilmiştir. Bu yaklaşımların sahipleri, çevre bunalımının ardındaki "derin" nedenleri ararken, Derin Ekolojistler dikkatlerini çok soyut konulara çevirmişlerdir. Daha önemli nedenleri daha yerel olan düzeylerde bulabiliriz: Çağdaş toplumların toplumsal, ekonomik ve patriyarkal yapıları gibi. Her felsefe, insanmerkezciliğe karşı tavır alırken, Derin Ekolojistlerin insanlar arasındaki önemli farklılıkları görmeyi başaramadıklarını öne sürmektedir. Eğer egemen bir dünya görüşü varsa, Derin Ekoloji, birçok insanın bundan zarar gördüğünü kabul etmek zorundadır. Bütün insanlar çevre tahribatından sorumlu değildirler. Ve bütün insanlar, "insanmerkezli" egemen dünya görüşünün içinde yer almıyorlar. Soyut bir egemen dünya görüşüne bakmak yerine, bu eleştiri sahipleri, hem insanlara hem de insan dışında kalan doğaya birlikte egemen olan özel uygulamaları ve kurumları belirlemeye çalışmaktadırlar. Guha dikkatimizi, insanların yaklaşımlarına, özellikle azgelişmiş ülkelerin insanlarına çekmektedir. Toplumsal Ekolojistler, toplumsal ve

ekonomik seçkinlerin egemenliğini ve maddeci tüketim kültürünü çevre tahribatının başlıca nedeni olarak görmekte; Ekofeministler ise, çevre üzerinde egemenlik kurmanın ve kadınları ezmenin nedenlerinin birbirine bağlı olduğunu öne sürmektedirler.

Demek ki bütün bu görüşlere göre, Derin Ekoloji insanmerkezciliği eleştirirken aşırı bir genelleme içindedir. Bütün insanları çevre sorunlarının sorumlusu olarak görmek, insanmerkezli etiğin reddedilmesinin gösterdiği gibi, azgelişmiş ülkelerin insanlarına, yoksullara ve ezilen insanlara, kadınlara haksızlıktır. Bu eleştirilerden bir bölümü, Onuncu ve On Birinci Bölümlerde de ele alınmaktadır.

9.8. Özet ve Sonuçlar

Bu bölümde Derin Ekoloji'yle bağlantılı en yaygın felsefi konuları ve kavramları ele aldık. Derin Ekoloji, hem çevremerkezli olan hem de insanmerkezciliğe karşı sistemli bir çevre felsefesini geliştirmeye yönelik açık bir girişimi temsil etmektedir. Belki de başka akımların hepsinden çok, bu akım çevre sorunlarının salt etik sorun olmadığını anlamayı gerektirmektedir. Çevre sorunları önemli felsefi sonuçlar doğurmaktadır. Bunlar arasında metafizik, bilgi kuramı (epistemoloji), etik ve siyaset felsefesi vardır.

Tartışma Soruları

1) Sivil itaatsizlikten çevrenin korunmasında yararlanılabilir mi? Yararlanılabilirse, ne zaman ve nasıl? Eski ormanların kesilmesini önlemek için keresteciliğin önlenmesi savunabilir bir araç olarak kullanılabilir mi?

2) Birey nedir? Canlı bir birey nedir? *Birey* sözcüğünün anlamı, farklı bağlamlarda değişir mi? Bu soruya yanıtınızdan etik için ne gibi sonuçlar çıkar?

3) "Bu yüksek bir ağaçtır" tümcesi, "Bu muhteşem bir ağaçtır" tümcesinden daha mı nesneldir? Her ikisi de gerçek olarak nasıl savunulabilir?

4) Üçüncü Bölüm'de sözü edilen klasik iktisatçılar, insanların daima bencillik duygularıyla yönlendirildiğini öne sürerler. Bu bölümdeki "benlik" ve "Benlik" tartışmasının ışığında, insanların bu biçimde güdülenmekte oldukları görüşü sizce kabul edilebilir mi? Kendini Gerçekleştirme konusunda Derin Ekoloji, insan yaradılışının, Baden ve Stroup'un Üçüncü Bölüm'de belirttikleri gibi değiştirilmesini gerektirir mi?

5) İnsan kültürlerinde "İnsanmerkezli" bir dünya görüşünden söz etmeyi anlamlı kılabilecek yeterli bir yeknesaklık ve tutarlılık var mıdır? Acaba hangi özgül inançlar ve değerler özellikle insanmerkezlidir?

Ek Okuma

John Davis (der.), *Earth First! Reader*'da (Salt Lake City, Utah: Peregrine Smith Books, 1991) radikal çevreciler hakkında ya da onlar tarafından yazılmış birçok denemeyi bir araya getiriyor. Daha az radikal kaynaklarca üretilmiş çevre eylemciliğine ilişkin yararlı bir deneme koleksiyonu Don Maretta ve Lester Embree'nin (der.), *Environmental Philosophy and Environmental Activism* (Lanham, md.; Rownan and Littlefield, 1995) adlı yapıtlarında vardır.

Dave Foreman, *Confessions of an Eco-Warrior* (New York: Harmony, 1991), en ünlü radikal çevrecinin yapıtı.

George Sessions, (der.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century*'de (Boston: Shambela Publishing, 1995), Derin Ekoloji kaynaklarının yeni ve geniş kapsamlı bir antolojisi.

ONUNCU BÖLÜM

Çevresel Adalet ve Toplumsal Ekoloji

TARTIŞMA

ZEHİRLİ ATIKLARIN İHRACI VE DÜNYA BANKASI GENELGESİ

Aşağıdaki genelge 1991'de Dünya Bankası'nca çıkarıldı. Lawrence Summers, Dünya Bankası'nın o zamanki baş ekonomisti, daha sonra Başkan Clinton döneminde Hazine Bakanı ve Harvard Üniversitesi Rektörü olmuştur.

Tarih : 12 Aralık 1991
Kime : Dağıtım
Kimden : Lawrance H. Summers
Konu : GEP[1]

"Kirli" Sanayiler: Laf aramızda, Dünya Bankası, kirli sanayilerin Azgelişmiş Ülkelere DAHA FAZLA göç etti-

[1] Bu Genelge kuşkusuz Dünya Bankası'nın içinden birisi tarafından basına sızdırıldıktan sonra kamuoyuna açıklanmıştır.

rilmesini özendirmemeli midir? Üç sebep düşünebiliyorum:

1) Sağlığa zararlı kirlilik maliyetlerine ilişkin ölçümler artan ölüm ve hastalık oranları yüzünden vazgeçilen kazançlara dayanır. Bu açıdan, belirli bir miktar sağlığa zararlı kirlenme maliyetin en düşük olduğu ülkede yapılmalıdır. Bu ülke ücretlerin de en düşük olduğu ülke olacaktır. Sanıyorum ki bir zehirli katı atık kamyonunu ücretlerin en düşük olduğu bir ülkenin topraklarına boşaltmak kusur sayılmaz ve bunu kabule hazır olmalıyız.
2) Başlangıçtaki kirlenme artışının maliyeti büyük bir olasılıkla çok küçük olacağı için, kirlenmenin maliyeti de doğrusal olmayacaktır. Afrika'nın nüfusu az ülkelerinin büyük ölçüde az kirlenmiş olduklarını öteden beri düşünmüşümdür. O ülkelerdeki hava kalitesi Los Angeles ya da Mexico City'ye kıyasla önemsiz derecede düşüktür. Üzücü olan olgu, kirlenmenin büyük bölümünü (ulaşım ve elektrik enerjisi üretimi gibi) ticarete konu olmayan sanayilerin yaratması ve katı atıkların birim ulaşım maliyetinin, hava kirlenmesi ve atık konularında dünyada gönenci iyileştirecek bir ticareti önleyecek kadar yüksek olmasıdır.
3) Sağlık ve estetik gibi nedenlerle temiz bir çevreye duyulan istemin gelir esnekliği büyük olasılıkla çok yüksektir. Milyonda bir olasılıkla prostat kanserine yol açan bir etmenin yarattığı kaygı prostat kanserine yakalanan insanların hayatta kalabildikleri bir ülkede, hiç kuşkusuz, beş yaşın altında ölüm oranının binde 200 olduğu bir ülkedekine kıyasla çok daha yüksek olacaktır. Bunun gibi, atmosfere sınai gazlar püskürtülmesinin yol açtığı kaygı, genellikle zararlı partiküllerin gözle görülebilmesinden kaynaklanır. Oysa bunların sağlık üzerindeki etkileri çok azdır. Açıktır ki estetik kirlenme kaygıları içeren malların ticareti gönenci artırabilir. Her ne kadar üretim yer değiştirebilirse de güzel havanın tüketimi el değiştiremez. Azgelişmiş ülkelerde daha çok kirlenme lehindeki bu önerilerin hepsine karşı öne sürüle-

bilecek savların karşılaştığı sorun (belli mallara ilişkin haklar, ahlaki nedenler, toplumsal kaygılar, yeterli pazarların olmaması vb.), tersine çevrilip Banka'nın her liberalleşme önerisine karşı az çok etkili bir biçimde kullanılabilir.[2]

10.1. Giriş

Önceki bölümlerde etik şu temel sorunun yanıtını arayan bir disiplin olarak betimlenmiştir: Nasıl yaşamalıyız? Ama bu soru belirsiz bir sorudur. Şu anlamda ki, buradaki *biz* kavramına tek tek her birimiz açısından yaklaşabildiğimiz gibi topluca da yaklaşabiliriz. İlk durumda etiğe kimi zaman kişisel *ahlaklılık* gözüyle bakılır; oysa ikinci durumda etik ile toplumsal adalet kastedilir. Adalet, hep birlikte nasıl yaşamamız gerektiği konusuyla ilgili başta gelen toplumsal ve siyasal felsefe ilkesi olarak anlaşılabilir. En uygun toplum yapısı nedir?

İkinci Bölüm'de tartışılan etik kuramları, bir adalet kuramının dayandırılabileceği bir temel sağlamaktadır. Ahlak felsefesi, başka şeylerin yanı sıra her birimizin başkalarına karşı olan sorumluluklarımızı ve başkaları karşısındaki haklarımızı dikkate alır. Dolayısıyla, adalet sorusunun kısmi yanıtı, her birimizin bireysel olarak sahip olduğumuz haklara ve sorumluluklara saygılı olmamız gereğidir. Ama ahlak felsefesi adalet sorunlarıyla sınırlı değildir. Bir toplulukta birlikte yaşamak, yalnızca o topluluk içinde var olan yararlar ve yükler yaratır. Toplumsal yararları ve yükleri salt bireysel haklar ve sorumluluklar açı-

[2] Bu genelgenin yeniden burada yayımlanması sırasında, Lawrence Summers, Dünya Bankası'nda Baş Ekonomist idi. 1999'da, Bay Summers, Başkan Clinton tarafından Hazine Bakanlığı'na atandı. Genelge kamuoyuna sızdırıldıktan sonra, Bay Summers özür diledi ve bunun şaka olduğunu açıkladı. Daha sonraki raporlarda Bay Summers'in bu genelgeyi yazmamış olduğundan bile söz edildi. Ama dağıtıldığında genelgenin altında imzası vardı.

sından değerlendiremeyiz. Ayrıca, toplumsal kurumlar ve uygulamalar da bireyleri etkiler. Bu nedenle bireylerin arzu ve inaçları kimi zaman yaşadıkları topluma bağımlıdır. Toplumsal sorunlara salt bireylerin hakları ve sorumlulukları açısından bakmak bu önemli noktanın gözden kaçırılmasına yol açar. Adalet de bu sorunlara yanıt bulmak zorundadır. Toplumdaki yararlar ve yükler nasıl dağıtılacaktır? Toplumsal kurumlar insanları nasıl etkileyecek? Kısaca insanlar toplumdan ne beklemektedirler? Türlü toplumsal yapılar ve kurumlar ne tür bir insanı yaratmaktadır?

İkinci Bölüm'de tartışılan etik yaklaşımların -ve özellikle yararcılığın ve Kant Deontolojisinin- toplumsal adalet ile ilgili çağdaş düşüncenin gelişimi üzerinde önemli bir etkisi olmuştur. Gerçekten, bu felsefe kuramlarının çoğunun çağdaş toplumsal ve siyasal düzenlemelerin düşünsel ve etik çerçevesini çizdiğini söylemek yanlış olmaz. Hem klasik yararcılık, hem de Kant'ın Deontolojisi, özellikle kişisel özgürlüklerin ve kişisel hakların güçlü bir biçimde korunmasını sağlayan demokratik yönetim türlerinin biçimlendirilmesi üzerinde etkili olmuşlardır.

Bu bölümde çevresel adaleti genel olarak ve özellikle, Toplumsal Ekoloji diye bilinen felsefi yaklaşım çerçevesinde anlaşıldığı biçimiyle inceleyeceğiz. Çevresel adalet tartışmasına yön veren iki temel soru vardır: Çevre zararlarının yükünü kim taşıyacak? Ve eğer varsa, çevre zararlarından kim yararlanacak? Adalet, yararlar ile zararların hakça dağıtılmasını ister. Ama ileride de göreceğimiz gibi, birçok gözlemci çevre yararları ile zararlarının doğru ve hakça dağıtılmadığı inancındadır.

10.2. Toplumsal Adalet Kuramları

Genel olarak adalet, herkese hakkı olanı vermekle ilgilidir diyebiliriz. Adalet kuramları, insanların gerçekten neye

hakları olduğu konusunda farklı düşünceler geliştirmiştir. Batı felsefe geleneğinde bu soruyla ilgili tartışmaların çoğu Aristoteles'in adalet eşit olanlara eşit işlem yapmayı gerektirir savıyla başlar. Çoğu kez "formel adalet ilkesi" denilen şey, insanların, kendilerine eşit olmayan bir biçimde davranılmasını haklı çıkaracak farklılıklara sahip olmadıkça, eşit işlem görmelerini gerektirir. Ama bu, formel bir kural olarak kalmaktadır. İnsanlara eşit davranmanın ne anlama geldiğine ve bu ilkenin doğuracağı sonuçlara almaşık yorumlar getirebiliriz.

Örneğin, yararcı adalet, her bireyin çıkarlarını eşit değerde (herkes bir ve tek olarak işlem görecek) işleme tabi tutmayı önerir ve sonra da, yansız genel iyiliği en çoğa çıkarma kuralının toplumsal çıkarların ve yüklerin dağıtılması sorununa uygulaması gerektiğini öne sürer. Daha önceki bölümlerde de tartıştığımız gibi yararcılar, çevre kaynaklarının, bireylerin çıkarlarının, toplum doyumunun en çoğa çıkarılmasını sağlayacak, belki gelecek kuşakların ve hayvanların da çıkarlarını kapsayacak biçimde dağıtılmasını savunabilirler. Bu bölümün başındaki Lawrence Summers'a ait genelge yararcı adaletin destekleyebileceği türdeki bir politikadır. Eğer kirlilik üreten zengin ülkeler, kirlenmeyi daha yoksul olan azgelişmiş ülkelere bir fiyat karşılığında ihraç ederlerse, dünyadaki toplam mutluluk artırılmış olabilir. Peter Singer'ın hayvan gönencine ilişkin savunması (Beşinci Bölüm'de tartışılan) yararcı adaletin bir başka uygulamasıdır.

Ama birçok felsefeci ve özellikle Kant'ın etik yaklaşımına sempatiyle bakanlar, yararcı adalete karşı ciddi itirazlar yöneltmişlerdir. Yararcıların toplam mutluluğu en çoğa çıkarma ilkelerinin, insanlara gösterilmesi gereken saygıda başarısız olduğu savındadırlar. Bu görüşe göre adalet, yararlı toplumsal sonuçlara varabilmek için bireylerin salt bir araç olarak görülmemesini gerektirir.

Tom Regan'ın Beşinci Bölüm'de sunulan hayvan hakları savunması, hayvan gönencinin yararcı savunmasına karşı verilen bir deontolojik yanıt örneğidir. Toplam yararın en çoğa çıkarılmasına ilişkin yararcı hedef, eğer bu yararların fiyatı, hakkaniyete ve adalete aykırı olan yüklerin dağılmasını gerektiriyorsa hakkaniyete aykırıdır. Tersine adalet, yararlar ile yüklerin tüm yurttaşlara adil ve yansız bir biçimde dağıtılmasını gerektirir. Bu görüşe göre, zengin ülkelerin yarattığı kirlenmenin maliyetinin yoksul toplumlar tarafından üstlenilmesini istemek haksız ve adaletsizdir.

Amerikalı Felsefeci John Rawls en güçlü ve etkili adalet düşüncesini geliştirmiştir.[3] Rawls, John Locke ve Immanuel Kant geleneği doğrultusunda, adaletle ilgili toplumsal uzlaşma kuramının çağdaş bir gelişimini sunar.

Rawls'un adalet kuramının iki temel öğesi vardır: Adaletin dayandığı ilkeler hakkında karar verebilmek için bir yöntem ve yöntemden çıkarılan özgül ilkeler. Yöntemin kendisi, daha önce Locke ve Kant tarafından kullanılan varsayımsal toplumsal sözleşmenin değişik bir biçimidir. Düşünün ki ussal ve bencil bireyler temel ilkeleri kendi toplumları için seçmiş ve benimsemiş olsunlar. İlkelerin hakça ve yansız olmalarını sağlamak üzere, bu bireylerin kendi yaşamlarının özgül ayrıntılarını bilmediklerini düşünelim. Yeteneklerini, yeteneksizliklerini, becerilerini ve zaaflarını bilmiyor olsunlar. Bunlar Rawls'un sözleriyle bir cehalet perdesi arkasındadırlar ve bu perdenin arkasından dışarı çıktıklarında, uymaları gereken ilkeleri seçmek zorundadırlar. Her bireyin, kendisine birer araç değil de amaç olarak davranılmasını sağlamak için, bu bireylerin ilkeler üzerinde görüş birliğine vardığını düşünelim.

---

[3] John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971).

Bu ilk yansızlık koşulları, ki Rawls buna "özgün durum" diyor, seçilen ilkelerin hakça olmasını güvence altına alır.

Rawls bu özgün durumdan iki temel adalet ilkesi çıkarmaktadır. İlk ilkeye göre, her birey en geniş özgürlükler sisteminden yararlanmada eşit hakka sahip olacaktır. Bireyler, olabildiği kadar çok özgürlük isteyecekler, fakat hiçbir ussal ve bencil birey kendi eşitliğinden başkaları daha özgür olsun diye özveride bulunmayacaktır. İkinci ilke, toplumsal yararlar ile yüklerin, eşit olarak dağıtılmasını öngörür. Yeter ki eşitsiz bir dağılım toplumun en az avantajlı üyelerine yarasın ve öyle bir durumda bile, bu yararlar herkesin eşit bir biçimde ulaşma olanağına sahip bulunduğu konumlarla ilgili olsun. Rawls, insanların bu ilkeleri kabul edeceğine, çünkü ussal insanların bir "ilkeli strateji" izleyeceklerine inanıyor. Yani toplumdaki konumunuzu bilemiyorsanız ve bir yarar ve yük dağılımını kabul etmek zorundaysanız, potansiyel yararlarınızı en çoğa çıkarmaya çalışmak yerine, potansiyel zararlarınızı en aza indirmeye çalışmak gibi bir tutucu strateji belirlersiniz. (Şöyle düşünürsünüz: Bütün paranızı harcayarak piyango biletleri almak gibi büyük bir kazanç için büyük bir risk almak mı; yoksa paranızı sigortalı bir tasarruf hesabında tutmak gibi, küçük bir yarar elde etme olanağı pahasına küçük bir risk almak mı daha ussaldır?)

Bu kısa adalet tartışmasının ardından Toplumsal Ekolojistler ile Ekofeministlerin toplum hakkında sordukları soruya dönelim. Toplumdaki yarar ve yükler nasıl dağılacak? Kimler yararlanacak? Yükler kimlerin omuzlarına binecek? Yararlar ile yüklerin bugünkü paylaştırılma biçimi hakça mıdır? Toplum acaba kimleri, hangi özellikleri, değerleri ve tavırları güçlendirmektedir?

Daha da özgül bir anlatımla, çevre yararları ve çevre yükleri nelerdir? Bu kitapta ele aldığımız konulardan bazılarını düşününüz: Hava ve su kirlenmesi, zehirli atıkların

giderilmesi, böcek ilaçlarından zehirlenme, aşırı nüfus artışı, vahşi doğal alanların kaybı, bu alanların geliştirilmesi ve küresel ısınma. Çevre zararlarının yükü kimin omuzlarında kalıyor? Bu uygulamalara yol açanlardan kimler yararlı çıkıyor? Çevrecilerin önerdikleri politikalardan yararlananlar kimler? Bu politikaların yükünü kim çekiyor? Hem Toplumsal Ekolojistler hem de Ekofeministler, bu sorulara "insanlar çevrenin tahrip edilmesinden zarar görürler" ya da "insanlar vahşi doğal alanların korunmasından yararlı çıkarlar" gibi genel nitelikteki insancıl anlatımlarla bu sorulara yanıt verenleri eleştirirler. Bu türlü genel anlatımlar insanlar arasındaki ayrımları dikkate almaz. Tersine, daha belirgin bir biçimde çevre sorunlarının çevreci çözümlerin fiyatını kimlerin ödediğini ve bunlardan kimlerin yararlandığını bilmek zorundayız. Çevre sorunları konusunda, kimin hatalı olduğunu da incelemeye mecburuz.

10.3. Mülkiyet Hakları ve Adalet

Çevre adaletiyle ilgili özgül sorunlara dönmeden önce, çoğu kez çevre politikasına karşı yöneltilen itirazlarda rol oynayan etik ve tüzel bir hak üzerinde durmak yararlı olacaktır. Birçoğu, vahşi doğal alanların korunmasından kirlenme denetimlerine, sulak alanların korunmasından Tehlike Altındaki Türler Yasası'na varıncaya kadar çevreyle ilgili pek çok sorunun bireylerin mülkiyet (iyelik) haklarından kaynaklandığı görüşündedirler. Kimilerine göre, çevre adaletsizliğinin temelinde özel mülkiyet hakkı vardır. Ve de eğer çevreyle ilgili girişimler bu hakkı çiğnerlerse, haksızlığa yol açmış olurlar. Çevreyle ilgili yasalara karşı yöneltilen eleştirilerden çoğu ve özellikle Batı Amerika'ya özgü akıllıca-kullanım akımı, savlarını haklı göstermek için güçlü bir mülkiyet hakkı anlayışına dayanmaktadır.

Anayasal bir demokrasideki siyasal düzenlemeler, bu etik gelenekler ile çağdaş siyaset arasındaki ilişkilerin görülebileceği yararlı bir örnektir. Çoğunluk ilkesine bağlılık, mutluluğu en çoğa çıkarmak gibi yararcı bir amaca hizmet eder. En çok sayıda insana en büyük mutluluğu sağlamak istiyorsak, bir oylama yapmak ve çoğunluğun istencini belirlemek yeterlidir. Öte yandan, yurttaşlık hak ve özgürlüklerinin anayasalarca korunması, Kant'ın bireylerin özerkliklerine saygı ilkesiyle örtüşür. Böylece, anayasal haklar, yasama organının çoğunluğunun aldığı kararların denetlenmesini ve sınırlandırılmasını sağlar.

Kuşkusuz sorun, hangi hakların çoğunluğun kararlarını etkileyecek kadar önemli olduğunu açıklayabilmektir. Gereğinden daha geniş bir hak kavramı tek bir bireyin her toplumsal karar üzerinde bir veto yetkisi kullanmasına olanak verir. Gereğinden dar bir görüş ise çoğunluğun bireyler üzerinde baskı kurmasını olanaklı kılar. Kimilerine göre, bireysel mülkiyet hakkı toplam toplumsal ve çevresel gönenci etkileyecek ölçüde önemlidir.

Batı'nın siyasal felsefi geleneğinde çok az bireysel hak özel mülkiyet hakkından daha çok rol oynamıştır. Hiç kuşkusuz, hiçbir hak da çeşitli çevre sorunları için mülkiyet hakkı kadar belirleyici bir hak değildir. Mülk ve onunla ilgili mülkiyet kavramları ve toprak, bu kitapta ele alınan birçok tartışma açısından temel nitelikte kavramlardır.

Mülkiyet hakları konusundaki çağdaş Batı anlayışının kökeni, çoğu zaman 17. yüzyıl İngiliz Filozof John Lock'a kadar götürülür.[4] Locke'un siyaset felsefesi, "doğal bir du-

[4] Locke'un özel mülkiyet savunması için bkz. *Second Treatise on Goverment*, özellikle 5. bölüm. Mülkiyet hakkı ve ekonomik adalet üzerine yazılmış denemelerin yer aldığı yararlı bir derleme için bkz. Virginia Held, *Property, Profits and Economic Justice* (Wadsworth, Belmont, Calif., 1980). Arazi kullanım politikası ve etik üzerine mükemmel bir derleme, Lynton Caldwell ve Kristin Shrader-Frechette'nin *Policy for Land* (Rowman and Littlefield, Lanham, Md., 1993) adlı yapıtlarıdır.

rum"a ilişkin bir spekülasyonla başlar. Buna göre, hükümetler olmasaydı bile insanlar var olacaktı. Bu özgün doğal durumda, bütün toprak sahipsizdir (ya da 17. yüzyıl düşüncesine uygun olarak, Tanrı'nın sahipliğindedir). Bu sahipsiz toprak, bireyin "emeğini" sahipsiz toprakla birleştirmesi durumunda *özel* mülkiyete konu olabilmektedir. Özünde, Locke'un görüşü şöyledir:

1. İnsanların "kendileri", vücutları ve emekleri üzerinde tekel niteliğinde bir hakları vardır.
2. Doğal durumunda toprak sahipsizdir. Hiç kimse toprak üzerinde denetim tekeline sahip olduğunu öne süremez.
3. Bu nedenle, bir kimsenin sahip olduğu "kendi emeği", sahibi olmayan toprakla birleştiği zaman, kişinin emeği üzerindeki tekel hakkı toprağa aktarılmış olur.

Örneğin, insan doğada dolaşır, toprağı sürer ve toprakta ürün yetiştirirse, o toprakta meşru bir hakkı olduğunu öne sürebilir. Bu meşru istek, özel mülkiyet hakkının kurulduğunun göstergesidir.

Bu güçlü özel mülkiyet görüşüne karşı iki eleştiri yöneltilmiştir. İlk olarak, birçoğu, Locke'a özgü bu özel mülkiyet anlayışının çok ciddi mantıksal ve felsefi sorunları olduğunu öne sürer. İkinci olarak, birçok kimse de hiçbir mülkiyet hakkı anlayışının etik açıdan tüm öteki çevresel değerlerin üstüne çıkacak kadar güçlü olmadığını savunur.

Locke'un özel mülkiyet görüşüne karşı da birkaç güçlü itiraz yöneltilmiştir. Bu itirazlardan bir bölümü toprak ile emeği birleştirme konusunun belirsizliğinden kaynaklanmaktadır. Sahip olduğum bir şeyi sahip olmadığım bir şeyle karıştırdığımda, daha önce sahip olunmayan nitelik-

teki bir şeye sahip duruma geleceğimi nasıl varsayabiliriz? Neden daha önce sahip olduğum nesnenin mülkiyetini yitirdiğimi, karışma sonucunda emeğimi yitirdiğimi varsaymamalıyım? Neden yalnızca gerçekleştirdiğim iyileştirmeler üzerinde mülkiyet hakkına sahip olabileceğim, yani toprağın değil de toprakta ürettiğim ürüne sahip olabileceğim varsayılmasın? Toprağa kattığım emeğimin toprağı iyileştirmek şöyle dursun, kötüleştirdiğini varsayamaz mıyız? Toprak üzerindeki ilk insanların amacı toprağı korumak olsaydı ve emeklerini toprakla birleştirmeme konusunda bilinçli bir karara varmış olsalardı ne olacaktı? Değerlenmesi ve mülkiyete konu olabilmesi için bütün toprakların geliştirilmesi mi gerekir?

Öte yandan, Locke'un çok geniş sahipsiz çöllerden oluşan bir 17. yüzyıl Avrupa imgesine sahip olmasının tarihsel gerçeklere karşı bir haksızlık olduğunu düşündüğümüzde de başka sorunlarla karşılaşırız. Emeklerini Batı sınırlarındaki topraklarla birleştiren ve buna kendilerinde hak gören Amerika'ya ilk göçen insanların imgesi, binlerce yıldan beri o toprakları kullanan yerli insanları hiç hesaba katmamaktadır. Gerçekte, Locke'un özel mülkiyet görüşü, tarımsal ya da sınai bir mülk kavramına dayanmaktadır. Örneğin, göçebe kültürlere sahip olanlar, değişmekte olan mevsimleri ve göçmen sürüleri izlerken çok geniş topraklar üzerinde gezdiler. Toprak üzerinde özel ve tekelci bir hak sahipliğini öne sürme fikri, böyle bir kültüre uygun düşmeyen bir özelliktir.

Son olarak, Locke'un etik ilkelerine göre, özel mülkiyet ancak başkaları için "yeterli ve iyi" toprak kaldığı takdirde haklı görülebilir. Locke'a göre özel mülkiyet hakları daha temel bir hak olan bireysel özgürlük hakkından kaynaklanır. O da bir kimsenin kendi bedeni üzerindeki tasarruf hakkıdır. Öyleyse, *kendi* mülkiyet hakkını ancak başkalarının özgürlüğünü sınırlamadığı zaman haklı gös-

terebilirim. Locke'a göre, yeterli miktarda toprak, başkaları için ortak mal olarak kaldığı takdirde bu gerçekleşmez. Çağdaş dünyada, hemen hemen altı milyar nüfusla bu koşulun nasıl yerine getirilebileceğini görmek zordur.

Locke'un özel mülkiyeti savunurken kullandığı savları kabul edelim ya da etmeyelim, başka eleştirmenler de özel mülkiyet haklarının tüm öteki çevresel düşüncelerin üstünde tutulamayacağını öne sürmektedirler. Batı'nın felsefe geleneğinde, özel mülkiyet üç genel nedenle savunulmuştur: Yararlılık, özgürlük ve hakçalık. Çoğu gözlemciler bu nedenlerden hiçbirinin, özel mülkiyetin her zaman çevrenin korunmasından daha önde geldiğini göstermeye yetmediği inancındadırlar.

Yararcılar, mülkiyeti savunurlarken bireylerin özel mülk sahibi olmalarının; özendiriciler, verimlilik gibi daha büyük toplumsal yararlar sağlayacağını öne sürerler. Bununla birlikte, özel mülkiyetin bu türlü savunması, sağladığı yararlı sonuçlara dayandırılmakta olduğu için, biz daima mülkiyet hakları üzerindeki herhangi bir sınırlamanın *bütün* sonuçlarını hesaplamak zorundayız. Her durumda ve olayda, güçlü özel mülkiyet haklarının çevre düzenlemelerinden daha yararlı toplumsal sonuçlar doğuracağını varsaymak için herhangi bir neden yoktur. Mülkiyetin ikinci bir savunması bireylerin özgürlük ve özerkliğini korumaktaki değerine bakılarak yapılmaktadır. Özel mülkiyet hakkı bireylerin, yaşam için gerekli olan maddi koşullar yönünden başkalarına ve devlete bağımlı olmamalarını sağlar. Bununla birlikte, kimi çevre düzenlemeleri de aynı zamanda bireylerin özgürlüğünü korumayı amaçladığından, (kirlilikten kurtulma özgürlüğü gibi) çevrenin korunmasından çok özel mülkiyetin her zaman özgürlükleri korumanın tercih edilen aracı olduğunu varsayamayız. Son olarak, özel mülkiyetin savunucuları çoğu kez hakçalık (adil olma) ilkelerine başvurmaktadırlar. Locke'un öne sürdüğü

gibi, bir kimsenin kendi emeğiyle ürettiği mallara ve değere sahip olmasını yadsımak, o insanlara karşı hakça davranmamak anlamına gelir. Bununla birlikte, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, pek çoğu, bu aynı hakçalık değerinin çoğu kez çevre düzenlemelerinin de tam amacı olduğunu öne sürmektedir. Bu nedenle, birçoğuna göre, özel mülkiyet çevre politikalarının özel mülkiyet haklarını yadsımak suretiyle toplumsal adaleti çiğnediği savı için yeterli nedenler sağlamaz.

Buna benzer güçlükler, daha çağdaş kimi düşünürleri, özel mülkiyeti bir haklar demeti olarak algılamaya yöneltmiştir. Bu demet içindeki haklar arasında sahip olmak, denetlemek, kullanmak, yararlanmak, başkalarına verebilmek, başkalarını o mülkten uzaklaştırabilmek gibi haklar vardır. Bu "haklar demeti" yaklaşımı zorunlu bir yaklaşımdır. Çünkü mülkiyet haklarının sonuçlarını belirleme girişiminden doğmaktadır. Örneğin, benim mülkiyet hakkım, onu kullanarak istediğim her şeyi yapabileceğim anlamına gelmez. Başkalarının hakları benim haklarımı birçok biçimde sınırlandırır. Örneğin, evimin avlusunu bir zehirli atık mezarlığına çevirme hakkım yoktur. Bölgeleme (zoning) kuralları, arsama yapacağım yapının tipini ve o yapının kullanım türünü sınırlandırabilir. Örneğin, bir şirketin pay belgitlerine sahip olmak, o pay belgitlerinden kâr payı (temettü) ve değer artışı sağlama hakkını bana verir. Bununla birlikte, pay sahiplerinin, ne başkalarını şirketin mülkünü kullanmaktan alıkoymak ne de bazı durumlarda bu payları diledikleri herkese satabilmek gibi bir hakları vardır.

Mülkiyet haklarını bir haklar demeti biçiminde görmekle, mülkiyet hakkı bir hep ya da hiç sorunu gibi algılanamaz. Nasıl bölgeleme kuralları mülkiyet hakkını sınırlandırıyor, ama ortadan kaldırmıyorsa, çevreyi koruyan yasaların çoğu da haklar paketi içindeki haklardan yalnızca bazılarını sınırlandırır. Kaynakların ussal bir bi-

çimde kullanılması ve zoralımla ilgili mevzuata ilişkin çağdaş tartışmaları gözden geçirirken bu noktayı hatırda tutmamız gerekir. Bu tartışma, ender olarak ya çevre zarar görür ya da ben mülkiyet haklarımdan yoksun kalırım biçimine dönüşür. Tartışmalardan çoğu, mülkiyet hakkı sahiplerinin çıkarlarının türlü yönleri üzerindeki uygulamalarına fırsat tanınan denetim türünü ve derecesini ilgilendirir.

10.4. Çevre Adaleti ve Çevre Irkçılığı

Çevre adaleti, çevre yararları ile çevre yüklerinin toplumda dağılımını inceler. Bu yararlar ile yüklerin eşitsiz bir biçimde dağıldığı bir toplum, ilk bakışta hakça olmayan bir toplumdur. Birçok gözlemciye göre, bu bölümün başında yer verilen Summers genelgesi, yararları ve yükleri hakça olmayan bir biçimde dağıtan bir çevre politikasının en göz kamaştırıcı örneğidir. Daha da özgül olarak anlatmak gerekirse, çoğu kez toplum yükleri en az avantajlı kesimlere, örneğin yoksullara, siyah derililere yükler. Bu nedenle bu politikalar, daha doğru bir deyişle, çevre faşizmi olarak tanımlanmaktadır. Üstelik, Chipko akımının da gösterdiği gibi, kadınların çoğu kez erkeklerden daha çok çevre yükünü omuzladıkları görülmektedir. Bu nedenle de çevresel cins ayrımcılığıyla da ilgilenmek zorundayız.

Her ne kadar çevre adaletinin tam olarak gözden geçirilmesi bu bölümün konusu dışında ise de bu konuları aydınlatmak amacıyla kısa bir özet yapacağız. Böyle bir başlangıç, Toplumsal Ekolojistler ile Ekofeministlerin öne sürdükleri felsefi savlar için pratik bir çerçeve sağlar.

Kirlenmeyle ve zehirli atıklarla birlikte gelen sağlık ve güvenlik risklerinin dağılımına bakalım. 1970'lerin ortalarından beri birçok araştırmacı ve eylemci, siyahların oluşturduğu topluluklarda karşılaşılan ölçüsüz risklere dikkat

çekmiştir. Toplumbilimci Robert D. Bullard bu araştırmaların öncülerindendir. Bullard, atık kirlenmelerine, toprağa gömmeye, çöp yakmaya ve kirleten sanayinin, yoksulların ve azınlıkların yoğun olduğu topluluklarda ve mahallelerde rastlandığına birçok kez dikkati çekmiştir. Bullard, *National Law Journal* tarafından gerçekleştirilmiş olan 1992 tarihli bir araştırmadan söz etmektedir. Araştırma şöyle bitiyor:

> ABD'nin zehirleyici atık alanları temizlemesi ile kirletenleri cezalandırması arasında ırkçı bir ayrım vardır. Beyazların yerleşim yerlerindeki işlemler, siyahların, Latin kökenlilerin ve öteki azınlıkların yaşadıkları yerlere oranla daha çabuk, sonuçlar daha iyi ve cezalar daha serttir. Bu eşitsiz koruma, yerleşim yeri zengin de olsa, yoksul da olsa değişmez.[5]

Önlemeden temizlemeye ve kirletenlerin cezalandırılmasına kadar bu araştırma, çevre yasalarının uygulanmasının azınlık yerleşmeleri söz konusu olduğunda sistemli bir biçimde gevşetildiğini ortaya koymaktadır.

Bu araştırma, Birleşik Hıristiyan Kilisesi Komisyonu adlı bir örgüt tarafından Irk Adaleti üzerine daha önce yapılmış olan bir incelemenin sonuçlarını doğrulamaktadır. *Toxic Wastes and Race in the United States* (ABD'nde Zehirli Atıklar ve Irklar) adını taşıyan 1982 tarihli inceleme, zehirleyici atık alanı olma olasılığı en yüksek düzeyde bulunan topluluk ve mahallelerin tanımlanmasında en iyi belirleyici etmenin ırk olduğu sonucuna varmıştır. Bunun kanıtı çok açıktır: Eğer renkli derili bir insan iseniz zehirli atıklarla, toprağa gömmeyle, çöp yakmayla ve kirletici sa-

[5] Marianne Lavelle ve Marcia Coyle, "Unequal Protection", *National Law Journal*, 21 Eylül 1992, *Unequal Protection*, der. Robert Bullard'da (Sierra Club Books, San Francisco, 1994), s. 9 zikrediliyor.

nayilerle kirletilmiş bir yerde yaşama olasılığınız çok yüksektir. Kirlenmenin beyaz mahallelerine kıyasla temizlenmesi, kirletenlerin büyük bir olasılıkla daha küçük yaptırımlarla karşılaşması olasılığı o denli az olacaktır.[6]

Benzer sonuçlar uluslararası düzeyde de vardır. Yoksul ülkeler çevrenin bozulmasından, ormansızlaşmasından, hava ve su kirlenmesinden zengin ülkelerden daha çok etkilenmişlerdir. O ülkelerin yoksullarının en yoksulları da en çok ceza çekenler olmuşlardır. Bunun nedenlerinden bir bölümü sömürgeciliğin tarihsel mirasıyla ilgilidir. Son birkaç yüzyıl içinde, bugünün azgelişmiş ülkelerinden birçoğu, Avrupa'nın ve ABD'nin sınai gelişmesinde ve yaşam standartlarının iyileştirilmesinde doğal kaynakları sağlayan sömürge ya da yarısömürge ülkelerdi. Sömürgeciler, bu ülkelerin kaynaklarını, yerel toplulukların çevre üzerinde yaratacağı maliyeti hiç ya da yeterince hesaba katmaksızın sömürmüşlerdir.

Bu türlü adaletsizliklerin mirası, çoğu kez Üçüncü Bölüm'de incelediğimiz ekonomik düşüncede saklı olarak bugün de yaşıyor. Eğer bir yarar-maliyet çözümlemesi yapacak olursak, çevre risklerinin kişilere ve yerlere "en az değerde" dağıtılması en verimli yoldur. Çünkü maliyet azalmış olur. Örneğin, eğer bir çöp imha yeri yapmak isti-

---

[6] Bullard'ın çalışması bu savlar için çok iyi bir kaynaktır. Not 12'de sözü edilen Antoloji'ye ek olarak bkz. Robert D. Bullard, *Dumping in Dixie: Race, Class, and Environmental Quality* (Westview, Boulder, 1990). Başka kaynaklar arasında *Environmental Justice*, der. Bunyan Bryant (Island Press, Washington, D:C., 1995) ve *Faces of Environmental Racism*, der. Laura Westra ve Peter Wenz'de (Rowman and Littelfield, Lanham, Md., 1995). Bullard ve Bryant politika ve eylemci yayınlar üzerinde duruyor; Westra ve Wenz felsefecidirler. Çevre sorunlarına adalet bakış açısından genel bir giriş için bkz. Peter Wenz, *Environmental Justice* (State University of New York Press, Albany, 1988). Ayrıca bkz. *United Church of Christ Commission for Racial Justice, Toxic Wastes and Race in the United States* (United Church of Christ, New York, 1987).

yorsak, bunun değeri düşük olan bir yerde yapılması ekonomik yönden anlamlı olur. Bu yoldan maliyetler azaltılır.

Felsefeci Laura Westra bu düşünce biçiminin açık bir örneğini bir Dünya Bankası belgesinde bulmuştur. Westra, Dünya Bankası baş ekonomisti Lawrence Summers'dan yaptığı alıntıda, 1994'te şu görüşü öne sürdüğünü söylüyor:

> Sağlığa zararlı kirlilik maliyetlerine ilişkin ölçümler, artan ölüm ve hastalık oranları yüzünden vazgeçilen kazançlara dayanır. Bu açıdan, belirli bir miktar kirlenme maliyetin en düşük olduğu ülkede yapılmalıdır. Bu ülke ücretlerin de en düşük olduğu ülke olacaktır. Sanıyorum ki bir zehirli katı atık kamyonunu ücretlerin en düşük olduğu bir ülkenin topraklarına boşaltmak kusur sayılmaz ve bunu kabule hazır olmalıyız.[7]

Dünya Bankası'nın etkin bir biçimde uluslararası borçların yönetimini denetlediğini ve böylece azgelişmiş ülkelerden birçoğunun ekonomileri üzerinde muazzam denetim sağladığını düşünürsek, bu tavırla ilgili kimi gerçek sorunları görebiliriz. Yararcılığın en katı biçimi içinde bu örneklerden herhangi birini adil ve hakça kabul eden bir adalet kuramı bulmak belki de güçtür. Kuşkusuz, pek çok kimse, Rawls'un eşitsizlikler ancak toplumun en az avantajlı gruplarının çıkarına olduğu takdirde haklı görülebilir görüşüne katılmaz. Bu kararların yükü altında bunalanlar, kararların alınmasına ender olarak katıldıklarından, bu örnekler Rawls'un ilk ilkesiyle de çelişir. Çevre adaletsizliğini ve çevre ırkçılığını güçlendiren başka politikalar bulmak için çok uzağa gitmeye gerek yoktur. Nüfus artışını

---

[7] Laura Westra, "A Transgenic Dinner? Ethical and Social Issues in Biotechnology and Agriculture", *Journal of Social Philosophy* 24 (Kış 1993), s. 215-32. Westra ve Wenz'in (der.), *Faces of Environmental Racism*, s. xvi.

kontrol etmek için oluşturulan birçok politika yoksullar ile azınlıkları ölçüsüz derecede olumsuz etkiler. Nüfus artışını çevre tahribatının başlıca nedeni olarak hedef diye gösterenler çoğu kez yoksullukları ve özellikle yoksul kadınları, az değil, fakat çok çocuk sahibi olmaya özendiren kültürel ve ekonomik etmenleri görmezden gelirler. Azınlıklara yöneltilen baskıcı nüfus artışını denetleme politikalarının tarihçesi (ki bu, köleciliği, nazizmi, ırk ayrımcılığını içine alan bir tarihçedir) dikkate alındığında; azınlıkların, zengin beyaz derili çevreciler tarafından öne sürülen nüfus politikalarından kuşku duymaları için elbette nedenleri olacaktır.

Dünyadaki açlık ve nüfus artışı üzerine yazdığı klasik bir makalede, Ekolojist Garrett Hardin, aşırı nüfusun tüm insanların yaşamını sürdürebilmesi açısından ciddi bir tehdit olduğu görüşündedir.[8] Bir cankurtaran metaforu benzetmesi kullanarak Hardin, aşırı nüfus artışının hep birlikte batmamıza yol açacağını, çünkü nüfus miktarının yeryüzünün taşıma yeteneğini aşmakta olduğunu öne sürüyor. Hardin, açlık kurbanlarına ve öteki aç insanlara yardım edilmemesi konusunda uyarıda bulunmaktadır. Böyle bir yardım yoksullar arasında büyük bir nüfus patlamasına yol açar ve yeryüzünün üretim kapasitesine büyük bir yük getirir.

Eleştirmenler, böyle politikaların en dezavantajlı, kendini korumak için en az olanağa sahip insanlara zarar vereceğini belirtiyorlar. Böyle bir politika, aynı zamanda en avantajlı insanların (cankurtaran teknesi olan insanların) çıkarlarını da korumaya yönelir. Hardin'in önerdiği gibi

---

[8] Garrett Hardin, "Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor", *Psychology Today* 8 (Eylül 1974): 38-126. *World Hunger and Morality*, 2. bas., der. William Aiken ve Hugh LaFollette (Prentice-Hall, Upper Saddle River, N:J., 1996), s. 5-15'ten alıntı.

bir politika, gelişmiş ülkelerin insanlarının, özellikle güç ve ayrıcalığa sahip konumlarda bulunanların rahat yaşam standartlarını sürdürmelerine, oysa dezavantajlı grupların açlığa mahkûm edilmelerine yol açabilir. Salt biz cankurtaran sandalında bulunuyoruz ve onlar bulunmuyor diye değildir bu. Cankurtaranda yeteri kadar yer yoktur. Çünkü tüketim toplumumuzun da bütün kolaylıklarını beraberimizde sandala yüklemiş bulunuyoruz. Burada da bu politikaların insanlara hak ettiklerini verdiğini öne sürmeye istekli bir adalet kuramı bulmak güçtür.

Çoğu korumacı politikaların, aynı zamanda, bir yandan toplumsal seçkinlere yarar sağlarken duyarlı kesimlere zarar verdikleri görülür. Bu görüşün değişik bir biçimini Guha'nın Derin Ekolojisi'nin eleştirisi vesilesiyle Dokuzuncu Bölüm'de görmüştük. Bu konu, aynı zamanda 1992' de Rio de Janeiro Dünya Doruğu'nun da önemli bir konusuydu. Avrupa'nın ve Kuzey Amerika'nın sanayileşmiş ülkelerinden gelen pek çok çevreci, Doruk'ta vahşi doğal alanları, yağmur ormanlarını ve biyolojik çeşitliliği korumak amacıyla imarı ve nüfus artışını sınırlayıcı politikalar önermişlerdir. Doğal olarak, bu politikaların çoğu azgelişmiş ülkelere yönelik olarak geliştirilmişti. Az sanayileşmiş olan güney yarıküresindeki ülkelerden gelen pek çok kimse için bu politikalar, Güney'deki dezavantajlı insanların aleyhine, sanayileşmiş Kuzey'in çıkarlarına yarayacak nitelikteydi. Kuzey'in çevrecileri sanki şöyle demektedir: "Kültürümüz çevreyi öylesine tahrip etti ki bu sayede artık sağlıklı ve rahat bir hayat tarzını sürdürebiliyoruz. Biz bunu başardık diye, sizin de benzer bir hayat standardına ulaşmaya çalışmanız gerekmez. Çünkü bu, elde kalan vahşi doğal alanları, yağmur ormanlarını ve biyolojik çeşitliliği tehlikeye sokar. Biz bütün bunlara kendi iktisadi kalkınmamızdan daha fazla değer vermedik, ama siz vermelisiniz."

Son olarak, kimi gözlemciler şöyle demektedirler: "Bu çevre adaletsizliği örneklerinin çoğunda, kadınlar ve çocuklar zararın en ağırına maruz kalırlar. Kirleticilere, böcek ilaçlarına ve zehirli atıklara maruz kalmaktan en büyük zararı kadınlar görür."[9]

Gelişmekte olan ülkelerin çoğunda kadınların üçlü bir sorumluluğu vardır. Bir kez evde yemek pişirme ve ev işlerini görme sorumlulukları var; ev dışında da çalışmakta, eve yiyecek, içecek taşımaktadırlar. Kadınlar dünya çapında kirlenmeden ve sağlığa aykırı koşullardan kaçabilmek için de erkekler kadar hareket kabiliyetine sahip değildirler. Kadınların makineye dayanmayan üretimde büyük rolleri vardır ve böcek ilaçlarına karşı etkilenme riskleri yüksektir. Yakıt ve su sağlama sorumluluğu da onlarındır. Dolayısıyla, ormanlara ulaşma olanağını kaybetmekten ve su kirlenmesinden zarar görmektedirler. Bir tahmine göre, azgelişmiş ülkelerdeki çocuk ölümlerinin % 34,6'sı suların temiz olmamasından ileri gelmektedir.[10] Birçok azgelişmiş ülkede çevre tahribatı ve gelişme, özellikle kadınlar için ağır yükler yaratmaktadır. Doğal olarak, nüfus politikaları da kadınları, erkeklerin karşılaşmadıkları biçimlerde etkilemektedir. Kadınlar ve çocuklar aşırı nüfus artışının sonuçlarından daha çok zarar görmektedirler. Oysa nüfus kontrolünün sorumluluğunun da kadınlarda olduğu düşünülmektedir.[11]

---

[9] Leonie Caldecott ve Stephanie Leland, der., *Reclaim the Earth* (Women's Press, Londra, 1983); Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology, and Development* (Zed, Londra, 1988).

[10] Bu tahmin UNICEF, *State of the World's Children*'dan (1988) alınmıştır. Bkz. Vandana Shiva, "The Impoverishment of the Environment", *Ecofeminism*, der. Maria Mies ve Vandana Shiva (Zed Books, Londra, 1993), s. 81.

[11] Bu savlara ilişkin tartışmalar için bkz. Annabel Rodda, *Women and the Environment* (Zed, Londra, 1991), s. 68-80.

10.5. Murray Bookchin'in Toplumsal Ekolojisi

Murray Bookchin kırk yıldır toplumsal baskı ile doğaya egemen olma arasındaki ilişkiler hakkında yazılar yazmakta olan bir toplumbilimleri kuramcısıdır. Görüşleri pek çok biçimde nitelendirilmiştir. "Özgürlüğün Toplumsal Ekolojisi", "eko-anarşizm" ve daha genel olarak "Toplumsal Ekoloji" bunlardan bazılarıdır. Aşağıda Bookchin'in yazılarında geliştirdiği toplumsal felsefeye özgül olarak göndermede bulunmak için *Toplumsal Ekoloji* ifadesini kullanacağız.

Toplumsal Ekolojinin birçok felsefi yaklaşımda kökleri vardır. Bunlar arasında Marksist sosyalizmin yanı sıra eşitlikçi anarşizm ve Aristoteles ve Hegel gibi felsefecilerle bağlantılı olarak "Batılı kurumsal gelenek" de vardır. Her ne kadar bütün bu değişik yaklaşımların betimlenmesi bu kitabın kapsamının dışında ise de Toplumsal Ekoloji'yi anlayabilmek için bunları kısaca gözden geçirmek zorundayız.

İlk olarak, Bookchin'in toplumsal baskıyla ne anlatmak istediğini ve bunun ekoloji sorunlarıyla nasıl ilişkilendirildiğini incelememiz gerekir. Özgül olarak, Bookchin, *hiyerarşilerle* ilgilenmekte ve hiyerarşiyi şu terimle açıklamaktadır:

> (Hiyerarşi) "boyun eğme ve kumandayla ilgili kültürel, geleneksel ve psikolojik kurallar bütünü"dür (salt sınıf ve devlet terimleriyle uygun bir biçimde açıklanabilecek olan ekonomik ve siyasal sistemler değil). Buna uygun olarak, hiyerarşi ve baskı "sınıfsız" ya da "devletsiz" bir toplumda da varlığını sürdürebilir. Sözünü etmekte olduğum baskı; yaşlıların gençlere, erkeklerin kadınlara, bir etnik kümenin başka bir etnik kümeye, "yüksek toplumsal çıkarların" savunucusu olan bürokratların "halk yığınlarına", kentlerin kırsal alanlara, daha derin bir psi-

> kolojik anlamda aklın bedene, sığ bir araçsal ussallığın insan ruhuna uyguladığı baskıdır.[12]

Görüldüğü gibi hiyerarşiler, en az iki kümenin varlığını gerektiriyor. Biri öteki üzerinde güç kullanan iki ayrı küme. Bu güç, "üstteki" kümeye, "alttaki" kümeden boyun eğmesini bekleme hakkını veriyor. Hiyerarşiler, toplumsal baskı sistemlerini özendirir. Bu sistemler içinde üstte yer alan kümeler, altta yer alan kümelerin bir yandan kendi gerçek çıkarları doğrultusunda davranmalarını önlerken, bir yandan da üsttekilerin çıkarlarına hizmet etmelerini sağlar.

Yukarıdaki sözleriyle Bookchin, kendi görüşlerini geleneksel Marksistler ile geleneksel anarşistlerin görüşlerinden ayırmaktadır. Marksistlerden farklı olarak Bookchin, toplumsal hiyerarşi ve baskının asıl biçiminin ekonomik sınıflar olduğu görüşüne inanmadığını söyler. Anarşistlerden farklı olarak da Bookchin, çağdaş ulus-devletin toplumsal baskının başlıca ajanı olduğuna inanmaz. Ona göre, ekonomik sınıflan olmayan ve bürokratik ulus-devlet niteliğine sahip bulunmayan toplumlarda da tahakküm biçimlerine rastlayabiliriz.

Bu alıntı bize, aynı zamanda fiziksel baskının ve gücün tek toplumsal denetim aracı olmadığını da gösteriyor. Hiyerarşi, aynı zamanda bir "bilinç durumu" ve toplumsal durumdur. İnsanlar dış etmenlerle olduğu kadar kendi bilinçleriyle, anlayış ve inançlarıyla da baskı altında olabilirler. Bu nedenle Bookchin, "toplumsal hiyerarşi yapılarını" içselleştiren ve bir yandan "üstleri" zevk ve doyum dolu bir yaşam sürerken, kendileri "zorluk, suçluluk ve özveri" içinde bir yaşam sürdüren kimselerden söz etmektedir.[13] Bookchin'den yapılan bu alıntının da gösterdiği gibi, insanların özgürlüğü salt dıştan denetlemelerin olmaması durumundan daha fazla bir şeyi anlatır. Bookchin klasik-

[12] Bookchin, *Ecology of Freedom*, s. 4.

[13] *Agy*, s. 4-8.

leşmiş olan *Özgürlüğün Ekolojisi* adlı kitabında, Paleolitik çağdan çağdaş dünyamıza gelinceye kadar gelmiş geçmiş toplumlarda var olan çeşitli baskı ve hiyerarşi türlerinin bir tarihçesini vermektedir.

Ama Bookchin'in görüşlerinin en anlamlısı, doğayı baskı altına almanın, bu toplumsal hiyerarşi ve baskı kalıplarından "kaynaklandığı" görüşüyle ilgilidir. Bu savı tam olarak nasıl anlamalıyız?

Değinilmesi gereken ilk nokta, Bookchin'in esas olarak alışılagelmiş Marksist yorumu tersine çevirmekte olmasıdır. Birçok Marksistin görüşüne göre, insanların doğayı egemenlikleri altına alabilme yetenekleri, özel mülkiyetin bölüşülmesinde sınıfsal çelişkiye ve baskıya yol açan servet ve sınıf yapıları yaratılmasına olanak vermiştir. Bookchin toplumsal tahakküm biçimlerinin doğaya tahakkümden önce geldiğini öne sürmektedir.

Bookchin görüşlerini, toplumsal baskı ile doğa üzerindeki baskı arasındaki ilişkide bir zorunluluk ya da gerekircilik olduğunu yadsıyarak Marksist görüşten ayırmaktadır. Hiyerarşiye dayanan toplumların fiilen doğayla iyi ilişkileri olabileceğini ve hiyerarşiye dayanmayan toplumların ise doğal çevrelerini kötüye kullanabileceklerini kabul etmektedir.[14] Daha çok toplumsal baskı kalıplarının doğaya baskıyı destekleyen "geniş bir kültür anlayışını" ya da "ideolojisini" nasıl özendirmekte olduğunu açıklığa kavuşturmak istemektedir.

Özetle, yüksek derecede bir hiyerarşik yapısı olan toplumlar, aynı zamanda doğal çevrelerini kötüye kullanmaları ve ona zarar vermeleri olasılığı yüksek olan toplumlardır. Toplumsal hiyerarşiler, doğayı sömürmek ve ona egemen olmak için gerekli olan -güdüyü ve araçları- psikolojik ve maddi koşulları sağlamaktadır. Hiyerarşik top-

[14] Bundan sonra yazılanlar, Murray Bookchin'in, "Recovering Evolution: A Reply to Eckersley and Fox", *Environmental Ethics* 12 (Güz 1990), s. 253-73'den alınmıştır.

lumlarda, toplumsal kurumlar ve uygulamalar (örneğin tarım ve teknolojiyle ilgili olanlar) denetimi kolaylaştıracak biçimde düzenlenmiştir. Ekonomik verimlilik böyle bir toplumda başarı, baskı ve denetim bağlamında anlaşılır. Ne kadar çok insan sizin için çalışırsa ve ne kadar çok servet, güç ve statüye sahipseniz o kadar çok başarılı sayılırsınız. Böyle bir toplum, insanların başarısını, insan dışında kalan doğa üzerindeki baskı ve denetimle ölçer. Bu çözümlemeyi daha iyi anlayabilmek için, kısaca Bookchin'in "kurumsal gelenek" adını verdiği Toplumsal Ekoloji'nin bir başka yüzünü tartışmamız yararlı olur.

Bookchin'in toplumsal felsefesinde "kurumsal gelenek", bireyler ile toplumları arasındaki ilişkiler üzerinde odaklanır. Bu yaklaşım, bireylerin toplumlarının basit birer ürünü olmaktan başka bir şey olmadıklarına inananlar ile toplumun bireylerin toplamından başka bir şey olmadığına inananlar arasında bir orta yol arar. Bir kurumsal toplum ya da çoğu kez "topluluk" denilen şey, bireyler ile felsefecilerin "diyalektik ilişki" dedikleri bir ilişki içinde bulunur. Yani toplulukları, insanların eylemleri ve kararları yaratır; ama insanları yaratan da yaşadıkları topluluktur. Toplumsal kurumlar, uygulamalar, değerler ve inançlar nasıl bir kişi olacağımı etkileyen etmenlerdir. Kimliğimi geniş ölçüde toplumsal rollerim, toplumsal tarih ve koşullar oluşturmaktadır. Ancak kurumsal gelenek, toplumu şeyleştiriyor değildir; onu, insanları denetleyen ve biçimlendiren bir "şey" yapmaktadır. Toplum, insan eyleminin ve insan kararlarının bir ürünüdür. Bu nedenle, diyalektik ilişki, insanları hem toplumlarını yaratan hem de toplumlarının kendilerini yarattığı bireyler olarak görmektedir.

Böyle bir toplumsal tarih algılamasıyla, Bookchin'in başlıca toplumsal ve etik değerinin ne olduğunu daha iyi anlayabiliriz. İnsanları, kendi toplumsal tarihleri yaratır ve biçimlendirir. Ama bu, iki yoldan olur. İnsanlar ister iste-

mez kendi toplumsal tarihleri tarafından biçimlendirilirler ve yaratılırlar. Ya da bu tarihin tümüyle bilincinde ve ondan sorumlu olurlar. Bilinen insani değer, tümüyle bilinçli "özerk eylem"dir. Çünkü ancak böyle bir eylem yardımıyladır ki insanlar, bilinçle düşünen varlıklar olarak doğal gizilgüçlerini tüm anlamıyla pekiştirebilirler. Bu değer, Bookchin'in anarşist özgürlük anlayışıdır.

Tam anlamıyla bilinçli özerk eylem olanaklı mıdır? Acaba buna, yalnızca insanların her türlü dış denetim ve baskıdan (ki bunlara salt fiziksel değil toplumsal, kültürel, psikolojik, zihinsel ve duygusal baskı türleri de dahildir) uzak kalmalarıyla ulaşılabilir mi? Öyleyse, gerçekten tek adil toplum, insanların her türlü denetim ve baskıdan özgür oldukları bir toplumdur. İşte, bu da Bookchin'in "özgürlükçü anarşizm"inin amacıdır. Felsefi anarşizm, hiçbir baskıcı yetkinin haklı görülemeyeceğini savlar. Bir başka anlatımla, felsefi anarşizm her otorite isteğinin saklı güç ve baskı biçimleri olduğu görüşündedir.

Bu modelde adil topluluk, ortak gereksinimlere ve amaçlara hizmet etmek için yaratılmış bir topluluktur. Bu, ister insanlara, ister doğaya olsun her türlü baskıyı dışlayan bir topluluktur. Tam katılımın ve özgürlüğün kural olduğu bir topluluktur. Bookchin, bu adil topluluğu, bir kişiyi ya da kişiler grubunu, başkaları üzerinde otorite kuran kurum ve gelenekleri önleyen bir topluluk olarak tanımlar. Karar verme erkinin yerinden yönetime dayandığı, bireylerin birbirleriyle işbirliği yaptıkları ve birbirlerini tamamladıkları, birbirlerine baskı yapmadıkları bir topluluktur bu. Gerçekten, ideal "anarşist topluluk bir ekosisteme benzer; çeşitliliği, dengesi ve uyumu vardır".[15]

---

[15] Bookchin, "Ecology and Revolutionary Thought", *Post-Scarcity Anarchism* içinde (Ramparts, Berkeley, Calif., 1971), s. 80. Bu deneme ilk olarak 1965'te yayımlanmıştır.

Bu felsefi amaçlar karşısında, sürekli ve dengeli tarım gibi amaçların, Bookchin'in ideal toplumsal ve ekolojik topluluğunda nasıl temel bir rol oynadığını görebiliriz. Bookchin, sürekli ve dengeli tarımı özgül tarım sorunlarına bulunabilecek çözümlerin bir toplamı olarak değil, fakat insanlar ile doğal çevrelerinin baskıcı kurum ve uygulamalara bağımlılıktan kurtulmuş olarak sürdürebildikleri yaşam biçiminin bir parçası olarak görür. Sürekli ve dengeli tarım karar verme gücünü merkezden uzaklaştırır ve yaygınlaştırır. Bu anlamda, gerçekten demokratik bir uygulamadır. Kararları, doğrudan doğruya bu kararlardan en çok etkilenenler alır. Sürekli ve dengeli tarım, yerel toplulukları sürekli ve dengeli ve kendine yeterli duruma getiren bir yaşam biçimini güçlendirir. Böyle bir dünyada, insanlar gerçekten özgürlüğü tadarlar ve ancak böyle bir toplulukta doğal çevreleriyle uyum içinde yaşayabilirler. Bookchin'e göre, doğanın insan baskısından kurtarılmasının ancak aynı zamanda insanların da baskıdan kurtuldukları bir dünyada gerçekleşebilmesi rastlantı değildir.

10.6. Eleştirel Düşünceler

Bookchin'in Toplumsal Ekoloji'sine karşı kimi itirazlar yöneltilebilir. Bunlardan biri, toplumsal baskı ile doğanın baskı altına alınması arasında var olduğunu varsaydığı ilişkiyle ilgilidir.[16] İkinci itiraz ise, insanların doğanın evrimsel gelişiminin yönlendirilmesinde oynadığı rol konusunda odaklanmaktadır.[17]

Bookchin'in, bir yandan toplumsal hiyerarşiler ile toplumsal baskı arasında, öte yandan da doğayı baskı altına

[16] Örneğin bkz. Robin Eckersley, *Environmentalism and Political Theory* (State University of New York Press, Albany, 1992), s. 148-54.

[17] *Agy*, s. 154-60. Eckersley'in "Divining Evolution: The Ecological Ethics of Murray Bookchin", *Environmental Ethics* 11 (Yaz 1989), s. 99-116.

alma girişimleri arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu açıkça yadsıdığını görmüştük. Birincisi ikincisinin *nedeni* değil. Ama ilişki nerede? Bookchin'in bu soruya verdiği yanıt her zaman açık değildir. Açık bir yanıt olmaksızın da Toplumsal Ekoloji (özellikle pratik sonuçlarını dikkate aldığımız zaman) inandırıcı gücünü geniş ölçüde yitirmektedir.

Toplumsal baskı ile doğanın baskı altına alınması arasında güçlü bir nedenselliğin bulunması, önce toplumsal hiyerarşileri ortadan kaldırmadığımız sürece, çevre sorunlarını çözmeyi başaramayacağımızı anlatır. Bu yoruma göre, politik isteklerimiz açıktır: Ekolojik sorunlardan önce toplumsal sorunların çözümüne yönelmeliyiz. Eğer önce ekolojik sorunların çözümüne yönelirsek ve bunu toplumsal hiyerarşilerden bağımsız olarak yaparsak, Toplumsal Ekoloji'nin anlamı tartışma konusu olur.

Bookchin'e, görüşünün bu itirazdan daha sağlam olduğunu belirterek hak vermek gerekir. Onun bakış açısına göre, söz konusu ilişki zorunlu bir nedensellik ilişkisi olmaktan daha az, ama salt bir rastlantı olmaktan da daha fazla bir şeydir. Bookchin gerçek toplumsal hiyerarşiler ile doğayı baskı altına alma *düşüncesi* arasında tarihsel bir ilişkinin varlığından söz ediyor.[18] Bir tarihsel olgu olarak bu, bize, hiyerarşiye dayanan toplumların, insanları, ilerlemeyi insan dışındaki doğa üzerinde denetim ve baskı kurmakla özdeşleştirmeye özendirmekte olduğunu düşündürmektedir. Herhalde bu ilişkilerin karşılıklı olarak birbirini güçlendirdiği düşünülebilir. Bunun sonucu olarak, her ikisini de ele almak gerekecek demektir. Birini ele almak, ötekini de ele almayı gerektirecektir. Doğal dünyayla daha dostça ilişkilere girişilmesi toplumsal düzenlemelerde de değişikliklere yol açar (sürekli ve dengeli

[18] Örneğin bkz. Bookchin, "Recovering Evolution: A Reply to Eckersley and Fox", s. 262-66.

tarımın siyasal niteliğine ilişkin tartışmanın da gösterdiği gibi). İlişkilerimizi daha az hiyerarşik ve daha çok yerinden yönetimci birleşmeler yönünde değiştirmemiz, doğayla daha olumlu ilişkiler kurulmasını özendirir (sürekli ve dengeli tarım tartışmasının gösterdiği gibi).

Bookchin'e yöneltilen ikinci itiraz, insanların doğal evrimi yönlendirmedeki rolleri üzerinde odaklanıyor. Bookchin, insanları evrimin "tayfaları" olarak doğanın evrimine bilinçli olarak hizmet etmeye ve onu yönetmeye gücü yeten bireyler olarak görüyor. Bazı eleştirmenlere göre, bu durum, insanların çıkarlarına, insan dışındaki çıkarlar üzerinde bir ayrıcalık verme isteğini yansıtmakta ve insanların "evrimin dümenini ele geçirme"lerine ve doğayı insanlığın amaçlarına yöneltmeye olanak vermektedir.[19] Eleştirmenler, böylesine bir insanmerkezciliği, ilk olarak birçok ekolojik yıkıma yol açan tavrın ta kendisi olarak reddetmektedirler.

Bu eleştiri, Bookchin'in, insanların ussallığını ve insan toplumunu, doğanın evriminin bir ürünü, "doğa vergisi bir öz-bilinç" olarak algılamasından doğmaktadır. Buna dayanarak Bookchin, insanları doğal dünyadan uzaklaştıran ya da "insanların tekliğini yadsıyan ya da küçümseyen" her görüşü reddeder. Bookchin hem canlımerkezli etiği hem de Derin Ekoloji'yi insan varlıklarının ussal yeteneklerini küçümseyen felsefi görüşler arasına sokmaktadır. Toplumsal Ekoloji'yi "terimin yüksek Rönesans anlamında *insancıl*" olarak betimlemektedir. Bu betimleme, "Gökten yeryüzüne, boş inançtan akla, tanrısallıktan -boz ayılardan ve balinalardan daha az doğal evrim ürünü olmayan insanoğluna- doğru bir anlayış kaymasını gerektirmektedir."[20]

---

[19] Eckersley, "Divining Evolution: The Ecological Ethics of Murry Bookchin", s. 99.

[20] Murray Bookchin, "Social Ecology versus Deep Ecology", *Socialist Review* 18, no. 1-2 (1988), s. 27-28.

Bookchin, insanlığın evrimini ussallık, kültür ve toplum özellikleri olarak anlatan "ikinci doğa"yı, insan dışındaki doğayı anlatan "birinci doğa"dan ayırt etmektedir. Bu ayrımın nitelik ayrımı olmaktan çok, derece ayrımı olduğunu vurgulamasına karşın; aynı zamanda insanların canlımerkezli etiğin, toprak etiğinin ve Derin Ekoloji'nin betimlediği gibi "eşit biyotik yurttaşlar" olmadığı izlenimini vermektedir. Bu yaklaşımın sonuçları, özellikle Bookchin aşağıdaki görüşlerini dile getirdiğinde, eleştirmenlerin zihnini bulandırmaktadır.

> Doğal evrim, insanlara sadece "birinci doğa"ya bilinçli müdahaleciler olma, "toplum" dediğimiz yüksek düzeyde kurumsallaşmış topluluk biçimi aracılığıyla "birinci doğa"yı bilinçli biçimde *değiştirme yeteneği* sağlamakla kalmamış, aynı zamanda bunu *zorunlu* kılmıştır. Birlikte ele alındıklarında, bütün bu insan özellikleri -zihinsel, iletişimsel ve toplumsal- salt doğal evrimden doğmuş ve doğası gereği insancıl değil; ama aynı zamanda bilinçli olarak canlı çeşitliliğini artırmak, ıstırap çekmeyi azaltmak, yeni ve ekolojik yönden değerli yaşam biçimlerini desteklemek, feci kazaların etkisini ya da salt değişmenin kötü etkilerini azaltmak amacıyla doğal evrimin *hizmetine* de konulabilirler.[21]

Bookchin, insanların doğanın komutasını ellerine alıp onu insanmerkezli amaçlar için denetlemeleri gerektiğini önerdiğini açıkça yadsımaktadır. Bu nedenle, doğal dünyanın denetiminin böyle bir düşünce ve anlayışa terk edilmesi bir hata olur. Ayrıca, Leopold'den esinlenen bir anlayışla Bookchin, birinci doğanın karmaşıklığını vurguluyor ve doğayı değiştirebilecek her etkinliğe ihtiyatlı ve tutucu bir tavırla yaklaşmayı şiddetle öneriyor. Ama başta yaptığı sa-

[21] *Agy*, s. 28; vurgular orijinal metinde de var.

vın sonuçlarından da ürkmüyor. İnsanlık, doğal evrimin sofistike ve ussal düşünebilen bir parçası olarak, doğal evrim sürecinin bir tayfası olarak davranmak zorundadır.

1980'lerin sonunda, Bookchin ile birkaç Derin Ekolojist arasında bu konuda çok sert bir tartışma gelişti. Derin Ekolojistler, Bookchin'i insanmerkezli olmakla suçladılar ve yakasına "insanlar daha *yüksek* bir yaşam biçimine sahiptirler" etiketini yapıştırdılar.[22] Bookchin de, kendi açısından Derin Ekoloji'yi, baskıcı ve insan karşıtı bir felsefenin savunuculuğunu yapmakla suçladı.[23] Bu tartışmanın kısa bir özeti Bookchin'in görüşlerinin yararlı bir özetini de oluşturur.

Bookchin'in Derin Ekoloji konusundaki eleştirisi, insanlar ile insan dışında kalan canlılara "eşit ahlaki değer" tanıyan canlımerkezli etiğe genelleştirilerek uygulanabilir. Bu tartışmalar sırasında Bookchin, kimi Derin Ekolojistlerin ve *Earth First!* (Önce Yeryüzü!) akımı üyelerinin aşırı görüşlerini ortaya koydu. Bu görüşlere göre, örneğin açlık ve AIDS, aşırı nüfus artışı ve ekolojik yıkım karşısında "doğanın intikamı" anlamına geliyordu. Bunun sonucunda Etyopya ve Somali gibi yerlerde açlıktan kıvranan çocuklar, yeryüzünün taşıma kapasitesi ve nüfus dinamikleriyle ilgili doğal ekoloji yasalarından kimi uğruna ölüme terk edilmeliydiler. Bookchin bu görüşleri haksız buldu ve şiddetle reddetti. Bu görüşlerin doğrudan doğruya canlımerkezcilik felsefesinden kaynaklandığını öne sürdü:

---

[22] Judi Bari, "Why I Am Not a Misanthrope", *Earth First!*, 2 Şubat 1991, s. 25. Derin Ekoloji'yle ilgili başka eleştirileri için bkz. Christopher Manes, *Green Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization* (Little, Brown, Boston, 1990) ve Warwick Fox, *Toward a Transpersonal Ecology* (Shambhala, Boston, 1990). Bu tartışmaların mükemmel bir özeti için bkz. Steve Chase'in (der.), *Defending the Earth: A Dialogue Between Murray Bookchin and Dave Foreman* (South End Press, Boston, 1991).

[23] Bkz. Bookchin, *Social Ecology versus Deep Ecology* (Green Program Project, Burlington, Vt., 1988), *Socialist Review* 18, No. 1-2 (1988), s. 27-28'de yayımlanmışnr.

> Eğer 'canlımerkezciliğin' Derin Ekoloji ilkesi bize insanların "içsel değerleri" ve onlara borçlu olduğumuz ahlaki sorumluluk çerçevesinde, tarla farelerinden farklı olmadıklarını öğretiyorsa ve eğer insanlar, tıpkı başka yaratıklar gibi "doğanın yasalarına" tabi varlıklar olarak algılanıyorlarsa, o zaman bu aşırı anlatımlar gerçekten Derin Ekoloji felsefesinin *mantıksal* sonucu demektir.[24]

Canlımerkezli eşitlik ilkesinin bir sorunu, bütün insanları ekolojik tahribattan dolayı eşit derecede sorumlu tutmasıdır. Ekolojik bunalımın nedeni, "insanmerkezciliğe", insanmerkezli etiğe yüklenmektedir. Ama Bookchin, "insanlığın" hatalı olduğu, "bizim" doğal dünyayı tahrip etmekte olduğumuz görüşünü reddetmektedir:

> Ama sormak zorundayım; acaba canlı dünyayı kendisinden koruyabileceğimiz bu "biz" kimdir? ... "İnsanlık" mıdır? İnsan "türleri"nin kendisi midir? Kişiler midir? Ya da hiyerarşik toplumsal ilişkilere dayanan özel toplumumuz ya da özel uygarlığımız mıdır? ... Doğaldır ki bu toplumsallıktan uzak "tür-merkezli" düşünce biçiminin sorunlarından biri, suçu kurbana yüklemesidir. Harlem'deki zenci bir çocuğun, ekolojik bunalımdan Exxon Şirketi'nin başkanı kadar sorumlu olduğunu söylersek, birini kurtarıyor, ötekine de iftira etmiş oluyorsunuz.[25]

Derin Ekoloji'ye ve canlımerkezciliğe yapılan bu itirazlarda, Bookchin felsefesinin temel çizgilerini görebiliriz. Ekolojik bunalımın temellerini anlayabilmek için toplumların nasıl örgütlenmiş olduklarına bakmak zorundayız. Toplum insanlarca yaratılır ve kimi toplum biçimleri insanları doğal dünyayı egemenlik altına almaya ve tahrip etmeye

---

[24] Chase, der. *Defending the Earth: A Dialogue between Murray Bookchin and Dave Foreman*, s. 125.

[25] *Agy*, s. 30-31.

cesaretlendiren bir tavra yöneltmeye elverişlidir. Ama toplum insanlarca yaratılmış olduğundan, insanlar onu değiştirebilirler de. Bookchin her ne kadar insanların kararları ve insanların değerleri ekolojinin tahrip edilmesinde asıl rolü oynadıysa da, ekolojinin sorunlarına çözüm üretilmesinde önemli bir rol oynayabileceklerini anımsatmaktadır.

10.7. Özet ve Sonuçlar

Ekolojide bireycilikten bütüncüllüğe doğru hareketin bize bir şeyi anımsatmakta yararı olmuştur: Etik sorunlar hem bireyler düzeyinde hem de toplumsal kurumlar ve uygulamalar düzeyinde ortaya çıkmaktadır. Çevre etiği hem toplumsal adalet sorularına hem de bireysel hak ve ödevler konusuna yanıt aramak zorundadır. Derin Ekolojistler gibi çevre adaleti savunucuları ve Toplumsal Ekolojistler dikkatimizi çevre tahribatının toplumsal ve kültürel köklerine çekmektedirler. Ama Derin Ekolojistlerden farklı olarak, çevresel adalet akımları da toplumsal ve kültürel nedenlerin belirlenmesinde daha özgül noktalara inmektedirler. Doğal dünya üzerinde baskı kurulmasını daha genel bir toplumsal baskı ve denetim olgusunun bir parçası olarak görmektedirler. Çevre sorunlarıyla yeterli biçimde uğraşmak daha genel toplumsal adalet sorunlarına yönelmemizi de gerektirmektedir.

Ama çevresel adalet akımının hem uygulama hem de felsefe ile ilgili sorunları var. Uygulama açısından, istihdam ve ekonomik büyüme gibi konularla çevrenin korunması arasında bir uyuşmazlık ortaya çıktığında, çevresel adalet akımı öncelik sorununu çözmek zorundadır. Gerçekten, çevrenin tahrip edilmesinden yarar sağlayan birtakım insanların çoğu kez marjinal ve dışlanmış kişiler olduklarını çevre adaletini savunanlar kanıtlamışlardır. Felsefi yönden ise, çevre adaletinin aynı zamanda, özel mül-

kiyet, bireysel özgürlük ve kendi yazgısını belirleme gibi hakların çevre korumanın amaçlarıyla çelişmesi durumunda ortaya çıkan sorunlara da yanıt araması zorunluluğu vardır. Tam bir çevre adaleti bizi toplum ve siyaset felsefesinin derinliklerine kadar götürecektir.

Bununla birlikte, çevre adaleti akımı bugüne değin çevre etiğine ve çevre felsefesine önemli katkılar yapmıştır. Bu sorunlar artık toplumsal adalet ve toplumsal baskı tartışmalarından bağımsız olarak ele alınamaz. Akımlar, dikkatimizi bu sorunlara çekerek çevresel ve etik adalet gibi, On İkinci Bölüm'de ele alacağımız sürdürülebilirliğin üç temel öğesinden ikisini oluşturan konular arasındaki bağ hakkında düşünmemizi özendirmektedir.

Tartışma Soruları

1. Bir kamu politikası, ırkçı ya da cinsiyetçi olarak adlandırılmadan önce kasten farklılaştırma yapmalı mıdır? Farklılaştırma daima bir niyet konusu mudur? Sizce, atıkların nereye konulacağına ilişkin kararların ardındaki niyet nedir? Sizce, Lawrence Summers'ın genelgesi ırkçı mı, sınıfçı mıdır?

2. Bookchin, insanların doğaya "bilinçli müdahaleciler" olmaktan kaçınamayacaklarını, kaçınmalarına da gerek olmadığını söyler. Bu, insanların doğayı kendi haline bırakmaları gerektiğine inanan birçok kuramcının ve Derin Ekolojistin düşünceleriyle çelişmektedir. Bu farklı kuramcıların Yellowstone yangınlarını ve Sınır Bölgeleri Kano Alanı ve nüfus artışının denetimi konularını nasıl değerlendirebileceklerini tartışınız.

3. Son kitabı *Earth in the Balance* (Dengedeki Yeryüzü) da, Başkan Yardımcısı Al Gore, ünlü 19. yüzyıl İrlanda patatesi açlığının monokültür tarım tekniklerinden kaynaklandığını öne sürmüştür. Yani İrlandalılar, tek bir ithal

malı patates türüne aşırı derecede bağlı kalmışlar ve tek bir zararlının etkilemesi sonucunda da bütün gıda arzı tahrip edilmiştir. Bu, kimi Derin Ekolojistlerin, açlığın çoğu kez doğanın insanlardan, doğayı kötüye kullanmaları nedeniyle "öç alması" biçimindeki savlarını akla getiriyor. Gore, kitabında buğday ve koyun gibi öteki besin ürünlerinin, İrlandalılar açlıktan kıvranırlarken İngiltere'ye ihraç edildiğini belirtiyor. Bir Toplumsal Ekolojist İrlanda'daki Büyük Açlığın nedenlerini acaba nasıl çözümler?

4. ABD Anayasası, devletin özel mülkiyetteki taşınmazları karşılık ödemeksizin kamulaştırmasını yasaklamıştır. Acaba sizce bu kural, çevre yönünden duyarlı olan yerlerde konut ya da ticari binalar yapmak isteyen imarcıları korumalı mıdır? Toprağın kullanımını sınırlandıran çevre yasaları bu anayasal koruma kuralını çiğnemekte midir? Eğer öyleyse, imarcılara, fiyatını ödeyerek elde ettikleri toprak için tazminat ödenmeli midir? Ya da toprağı imar etmelerine izin verilseydi uğrayacakları zarardan dolayı kendilerine bir tazminat ödenmeli midir?

5. Kırsal alanda toprak fiyatı, kentsel alandaki benzeri toprak fiyatından daha düşük ise, bu toprak acaba daha az mı değerlidir?

6. Birçok kıtada göçebe kabilelerin üyeleri göçmen hayvan sürülerini izleyerek uzun yolculuklara çıkarlar. Bu insanlar hiçbir zaman belli bir toprak parçası üzerinde sürekli olarak yerleşmezler. Bu insanların mülkiyet ve mülk anlayışları ile sizinkiler arasında ne fark vardır? Böyle bir kültürde bir "özel mülkiyet" kavramının varlığından söz edilebilir mi?

Ek Okuma

Toplumsal Ekolojistler ile Derin Ekoloji ve Earth First! akımı savunumları arasındaki tartışma Murray Bookchin ve Dave Foreman'ın, *Defending the Earth* (der. Steve C., Boston: South and Press, 1991) başlıklı kitaplarında gözden geçiriliyor.

Robert Bullard, der. *Unequal Protection* (San Francisco: Sierra Club, 1994), çevre ırkçılığını ve çevre haksızlığını incelemek için mükemmel bir başlangıç noktası oluşturuyor.

ON BİRİNCİ BÖLÜM

Ekofeminizm

TARTIŞMA

CHIPKO AKIMI

Bütün dünyada Chipko akımı, çevre ve kadın eylemciliğinin en iyi bilinen örneklerinden biridir. Chipko, Hindu dilindeki sarılmak karşılığı olan sözcükten alınmıştır ve Kuzey Hindistan'da, çoğu kadın olan ve ağaçlara sarılarak onların ticari amaçlarla kesilmesini önleyen köylülerin davranışlarını anlatmak üzere kullanılmaktadır. Bu akım, dikkatimizi çok karmaşık ekonomik, siyasal, çevresel, feminist ve etik etmenlerin etkileşimine çekmektedir.

Hindistan'ın kuzeyindeki dağlık bölge, ülkenin ortasındaki geniş vadilerden, Tibet ve Nepal'e doğru uzanan Himalaya tepelerine kadar gitmektedir. Bu bölgelerdeki insanların çoğu küçük köylerde yaşarlar. Yıllardan beri boğaz tokluğuna tarım kesiminde çalışır, hayvan yetiştirir,

ormanlarda beslenir ve kimi orman ürünlerinin ticaretini yaparlar.

Bu çalışmaların çoğunu geleneksel olarak köylü kadınlar yaparlar. Normal yemek pişirme, temizlik ve çocuk yetiştirme gibi ev işlerine ek olarak; ekip biçmek, hayvan yetiştirmek, ısınmak ve yemek pişirmek için odun toplamak gibi işleri yapmaları da kadınlardan beklenir. Birçok toplumda olduğu gibi, Hindistan ekonomisi sanayileştikçe ve merkezdeki vadilerde tarım geliştikçe, işçi istemi arttı ve sayıları giderek artan köylü erkekler, vadilerde ve kentlerde çalışma olanağı bulabilmek için bulundukları yerleri terk etmeye başladılar. Kuşkusuz, bu durum, kadınları daha büyük bir sorumlulukla karşı karşıya bıraktı.

19. Yüzyıla gelinceye değin, yerel halk hiçbir engelle karşılaşmaksızın ormanlardan yararlandı ve ormanlarla istikrarlı bir ekonomik ve ekolojik ilişki içinde oldu. 19. yüzyılda başlayarak ve son zamanlarda hızlanarak, hükümet (başlangıçta İngiliz sömürge yönetimi, bağımsızlıktan itibaren de Hindistan hükümeti) ulusal ormanların denetimini üstlendi. Her ne kadar Hindistan hükümeti, bu alanların yedek doğal alan olarak korunmasına ancak yakın zamanlarda ilgi duymaya başladıysa da, hükümetin başlıca amacı bu ormanları ticari bir kaynak olarak yönetmekti.

1970'lerin başlarında Chipko hareketi diye bilinen olayı yaratan iki ayrı gelişme oldu. 1970'te bütün bölgede kasırgalar ciddi sel baskınına ve toprak kaymalarına sebep oldu. Pek çok insan öldü, yüzlerce ev tahrip oldu, ürün ve hayvan telef oldu. En ağır zararlardan bir bölümü, yoğun biçimde ağaçların kesildiği yamaçların ardında yerleşmiş olan köylerde meydana geldi. (Korkunç seller ve toprak kaymaları 1973, 1977, 1978 ve 1979'da da sürdü.) Ev işlerinin çoğundan kadınlar sorumlu olduğu için bu olayların olumsuz etkileri özellikle anneler ve çocuklar üzerinde

görüldü. Yerel halk, hükümetin politikalarının etkisi altında olagelen geniş çaptaki ağaç kesimi ve ormansızlaştırmanın, sellerin, toprak kaymalarının ve erozyonun etkilerini yoğunlaştırdığını düşünüyordu.

Birkaç yıl önce, bölgedeki işçiler, yerel sanayinin gelişmesi ve iş alanlarının artırılması için Dasholi Gram Swarajya Sangh (DGSS) adında bir kooperatif kurdular. DGSS yerel kereste ve öteki orman ürünlerini toplama ve bu kaynakları kendi yerel sanayi işletmelerinde kullanma hakkını elde edebilmek için resmi ihalelere katılabilecekti. 1973'te hükümet, tarım araçları yapabilmek için DGSS'nin bir düzine kadar ağaç kesme isteğini geri çevirdi. Aynı zamanda hükümet bir ticari firmaya spor malzemeleri imal etmekte kullanılmak üzere daha çok sayıda ağaç kesme izni verdi. DGSS, bu karara karşı protesto toplantıları düzenledi, birçok gösterici ticari kesime engel olmak amacıyla ağaçları ablukaya almayı vaat etti. Ciddi protestolar sayesinde o tarihte ağaç kesme önlenebildi.

Bir sonraki yıl, hükümet yeniden Reni ormanı da dahil, bütün bölgedeki belli başlı ormanlarda ağaç kesimi hakkını ihaleye çıkardı. Bu duyuru da büyük protesto tehditleriyle karşılaştı. Hem yeni sel baskınları hem de DGSS macerası birleşince, büyük çapta ticari amaçlı ağaç kesmeye karşı güçlü bir birleşik muhalefet oluştu. Planlanan kesimden önceki hafta içinde hükümet, DGSS yöneticilerinin farklı bir bölgede toplantıya katılmalarını sağladı ve Renilileri bir başka kentte uzun süredir süregelen mali uyuşmazlıklarını tartışmaya davet etti.

İnsanların çoğunun uzakta olduğu bir zamanda, keresteciler bölgeye gelerek ağaçları kesmeye başladılar. Olup bitenler duyulunca, yerli halktan Gaura Devi adında bir kadın, köylü kadınları örgütleyerek ormana yürüyüp ağaç kesilmesini protesto etmelerini sağladı. Chipko hareketinin bilinen en iyi örneği olan bu olayda, Devi ile onun ar-

dından gidenler, ağaç kesenleri izlediler ve hiçbir ağacı kesmelerine izin vermeyecek biçimde, onları geri adım atmaya zorladılar. Kadınlar bir kuşak önce Mahatma Gandhi'nin öncülüğünü yaptığı şiddet içermeyen sivil itaatsizlik yöntemine dayanan Chipko tekniğini uyguladılar.

Reni, hükümeti ağaç kesme politikasını yeniden gözden geçirmeye zorladı. Bir inceleme sonucunda, Reni ormanının ekolojik yönden duyarlı olduğu anlaşılınca, hükümet ticari amaçla ağaç kesimine on yıllık bir moratoryum uyguladı. Daha sonraki yıllarda Chipko hareketi başka bölgelere de yayıldı ve kitlesel ağaç kesimine engel olarak başarısını sürdürdü. Bu olaylar sırasında kadınlar önemli bir rol oynamaya devam ettiler ve kısmen de bunun bir sonucu olarak aynı zamanda büyük bir siyasal katılım örneği vermiş oldular.[1]

11.1. Giriş

Bu bölüm, ekoloji ve çevre sorunlarına "Toplumsal Ekoloji" adı verilen bir yaklaşımı ve hepsi birlikte *Ekofeminizm* olarak adlandırılabilen birçok yaklaşımı inceliyor. Toplumsal Ekoloji'den, Derin Ekoloji'den ve yeryüzü etiğinden farklı olarak, Ekofeminizm belli bir kişi ya da felsefe ile özdeşleşmiş değildir. Daha çok feminist düşünürler arasında var olan çeşitliliği yansıtır. Belki birleşik bir "kuramdan" ya da ekosofiden söz etmek yerine, ona ekoloji konularında genel bir yaklaşım olarak bakmak daha doğru

[1] Chipko hareketi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Shobita Jain, "Standing up for Trees: Women's Role in the Chipko Movement", *Women and the Environment* içinde, der. Sally Sontheimer (Monthly Review Press, New York, 1991) ve Ramachandra Guha, *The Unquiet Woods* (University of California Press, Berkeley, 1989). Bu iki gözden geçirme özellikle önemlidir; çünkü Jain, Chipko hareketini daha çok bir kadın hareketi olarak görmekte, Guha ise onu bir köylü ayaklanması olarak yorumlamaktadır.

olur. Genel olarak Ekofeminizm, ekoloji sorunlarının çözümlenmesinde, kadınların baskı altında tutulması ile doğal dünyanın baskı altında tutulması arasındaki benzerlikleri ve bağlantıları aydınlatmak için değişik feminist felsefelerden herhangi birinin kullanılmasıyla ilgilidir. Feminist felsefe birçok değişik yaklaşımı kapsadığından, değişik Ekofeminizmlerle karşılaşabiliriz.[2] Bununla birlikte, Ekofeminizm ile Toplumsal Ekoloji arasında kimi önemli benzerlikler vardır ve bu benzerliklerin gözden geçirilmesi Ekofeminist düşüncenin tanıtılmasına yardımcı olabilir.

Bu benzerlikleri anlamaya yardımcı olmak üzere, Toplumsal Ekoloji ile Ekofeminizmin iki yüzeyi arasında bir ayrım yapabiliriz. Her yaklaşımın nedenleri ve çağdaş ekoloji bunalımının ardındaki sorunları çözümleyen *çözümleyici* yönleri vardır. Her birinin ayrıca ekolojik yönden sağlam bir gelecekle ilgili almaşık görüşler sunan daha *düzenleyici* yönleri de bulunmaktadır. Toplumsal Ekoloji'nin ve Ekofeminizmin, ekoloji sorunlarının *genel* çözümlenmesinde ortak yönleri çoktur. Her ikisi de ekolojik tahribatı toplumsal denetim ve baskı sorunlarıyla ilgili görmektedir. Ama bu toplumsal sorunlar için yaptıkları açıklamalar yönünden ve toplumsal değişme için önerdikleri izlenceler açısından aralarında farklar vardır.

Toplumsal Ekoloji ve Ekofeminizm, çevre sorunlarının ardında yatan nedenleri toplumda arar. Derin Ekoloji gibi ekolojik yıkımın köklerini, egemen bir felsefe ya da

---

[2] Ekofeminizmin felsefi yönlerine ilişkin yeni çalışmalar konusunda yararlı bir kaynak olarak bkz. *American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy* 90 (Güz 1991). Bu sayı Ekofeminist konuların Karen Warren tarafından gözden geçirilmesini, Warren ve Carol Adams tarafından bir araya getirilmiş sağlam bir felsefe kaynakçasını içeriyor. Hem bir kaynak, hem de literatüre daha özgün bir katkı olarak daha yeni bir tartışma, Karen Warren'ın *Ecofeminist Philosophy* (Lanham, Md.) Rowman & Littlefield, 2000) adlı yapınnda bulunabilir.

dünya görüşü olarak tanımlamazlar. Her ikisi de Derin Ekoloji'nin çok soyut ve çok genel nitelikte olan etmenlerle ilgili olduğunu, çevresel tahribatın insanı ve toplumsal nedenleri görmezden geldiğini öne sürer. Her ikisi de *insanmerkezli* olmanın nedenin kendisi olduğunu reddeder ve bunun tersine, özgül insani kurumlar ve uygulamaların *-hakça olmayan* kurum ve uygulamaların- daha kritik olduğu görüşünü savunur. Aynı zamanda, her ikisi de Derin Ekoloji'yi, çevreye verilen zararların insani maliyetini görmezden gelerek vahşi doğal alan konusunu abartmakla suçlar; temel nedenin, geleneksel etiğin başarısızlığında, o kuramların ya özünde ya da uygulamalarında olduğuna inanır. Geleneksel toplumsal adalet kuramları çevre sorunlarının çözümlenmesi için yeterli olabilir.

Toplumsal Ekolojistler ve Ekofeministler, ekolojik bunalımımızın kökünün belli toplumsal nedenlere bağlı olduğunu öne sürerler. Özgül bir deyişle, Toplumsal Ekolojistler ve Ekofeministler, doğa üzerindeki baskının ve doğanın bozulmasının, bazı insanların başka insanlar üzerinde baskı ve denetim kurmalarını olanaklı kılan toplumsal baskı ve hiyerarşiden kaynaklandığına inanırlar. Bu nedenle, her iki yaklaşım da felsefenin dikkatini, geleneksel olarak metafizik ve etikle ilgili konulardan uzaklaştırıp geleneksel olarak toplum ve siyaset felsefesiyle ilgili sorunlara kaydırmaktadır. Toplumsal adalet bu felsefelerin başlıca odağı olmaktadır. Bu görüşlerin dayandığı asıl düşünce, tek tek insanlar ile bu insanların içinde yaşadıkları toplumsal örgütlenme biçimleri arasında ilişki kurmaktır.

Toplumların insanlar tarafından yaratıldığını, insanlar tarafından insanların amaçlarına yarayacak biçimde örgütlendirilip biçimlendirildiğini her zaman anımsamalıyız. Bu nedenle, çevrenin tahrip edilmesi gibi toplumsal sorunları incelediğimiz zaman, sorunlara neden olan özel kurumla-

rın hizmet etmekte oldukları amaç ve ereklerin neler olduğunu sormalıyız. Yani yalnızca toplum kişiler *için* ne yapıyor sorusunu sormakla yetinmemeli, belli bir toplumun *kişilere* ne yaptığını sormalıyız. Daha önceki bölümlerde belirttiğimiz gibi, en temel çevre adaleti soruları şunlardır: Toplumsal uygulamalarımızdan kim yarar sağlıyor? Ya da kim zarar görüyor?

Toplumsal Ekolojistler ile Ekofeministlerin görüşlerine göre, birçok toplumsal yapı toplumun belli üyelerini diğerlerine yarar sağlamak amacıyla baskı altında tutar. Bu bunaltıcı toplumsal yapı da doğal dünya üzerindeki baskı da dahil olmak üzere her türlü tahakkümü özendiren bir düşünce ve yaşam biçimini güçlendirir. Murray Bookchin, bu noktayı şöyle özetler: "Doğanın insanlar tarafından (Bookchin burada açıkça erkekleri kasteder) baskı altına alınması, insanların yine insanların baskısı altına alınmalarının bir sonucudur."[3] Bunun gibi, ilk feminist düşünürlerden ve Bookchin'e yakın bir tavırda olan Rosemary Radford Reuther de şunları yazmıştır:

> Kadınlar görmelidirler ki temel ilişkiler modeli bir baskı modeli olmayı sürdüren bir toplumda, ne kendileri için kurtuluş ne de ekolojik bunalıma çözüm bulunabilir. Kadın hareketinin istemlerini çevre hareketinin istemleriyle birleştirmelidirler ki temel sosyoekonomik ilişkileri ve toplumun değerlerini yeniden köktenci olarak değiştirebilsinler.[4]

Bu görüşe göre, çevre ve ekoloji tahribatı, en iyi biçimde, bu örnekte olduğu gibi insanların doğaya hükmetmesi biçiminde anlaşılır. Bu bunalımı tam olarak anlayabilmek

---

[3] Bookchin, *Ecology of Freedom*, s. 1.

[4] Rosemary Radford Reuther, *New Woman/New Earth* (Seabury, New York, 1975), s. 204.

için, hem Toplumsal Ekolojistler hem de Ekofeministler, insanların başka insanlar üzerinde kurdukları baskının genel biçimlerini öğrenmek zorunda olduğumuzu kabul ederler. Böylece, ekolojik bunalımın yeterince anlaşılabilmesi için temel toplum ve siyaset felsefesi sorunlarını gündeme getirmek zorunludur. Toplumların içindeki hükmetme ve baskı biçimlerini çözümlemek ve bunları adaletin felsefi anlamı açısından değerlendirmek zorundayız. Almaşık bir ekolojik görüş, bütün insanların baskı ve tahakkümden kurtuldukları bir toplumsal adalet modeline dayanmalıdır.

Bununla birlikte, iki bakış açısı birbirinin aynı değildir. Başlangıçta, Toplumsal Ekoloji'yi Ekofeminizmden, bunların çeşitli toplumsal baskı tiplerini ve almaşık adalet anlayışlarını çözümleme biçimlerine bakarak birbirinden ayırt edebiliriz. Toplumsal Ekolojistler, çevre tahribatını genel ve yaygın baskı ve hiyerarşi biçimlerine benzetirler. Bunlar arasına ırkçılık, cinsellik, sınıfsal yapılar, özel mülkiyet, kapitalizm, bürokrasi ve hatta ulus-devlet gibi toplumsal yapılar bile sokulabilir. Bu toplumsal uygulamalar ve kurumlar, içlerinde kimi insanların başka insanlar üzerinde erk ve egemenlik uyguladıkları bir toplumsal hiyerarşi oluştururlar. Toplumsal Ekolojistlerin savunduğu anarşist adalet anlayışına göre, dış denetimden ve psikolojik manipülasyondan uzak bir özgürlük adaletin temel öğesidir.

Öte yandan Ekofeministler, kadının baskı altına alınmasını temel bir toplumsal tahakküm biçimi olarak tanımlarlar.[5] Ekofeministler, kadının baskı altına alınması ile doğanın baskı altına alınması arasında birçok yakın ilişki

[5] Bu, genel bir nitelendirmedir. Reuther, Val Plumwood ve Karen Warren'ın savunduğu Ekofeminizm betimlemeleri, kadının baskı altında tutulmasının toplumsal baskının başlıca biçimini temsil ettiğini, ama bunun *en büyük* başlıca biçim olmadığını belirtmektedir. Başka feministler kadının baskı altında tutulmasının başlıca toplumsal baskı biçimini temsil ettiğini öne sürmektedirler. Örneğin, radikal feministler kadının baskı altında tutulmasının, daha temel baskı biçimlerine indirgenebileceğini açıkça yadsımaktadırlar.

olduğunu düşünürler. Sonuç olarak, feminist akımın amaçları ile ekoloji hareketi arasında koşutluk olduğuna inanırlar. Bununla birlikte Ekofeministler, kadının baskı altında tutulmasına ilişkin birçok çözümleme yaparlar ve bu baskının eleştirilmesinde ve almaşık toplumsal baskı dışı modellerin geliştirilmesinde çeşitli toplumsal adalet kavramlarına başvururlar.[6]

Feminist ve ekolojik bakış açıları arasındaki bağları tanımlarken, Felsefeci Karen Warren şöyle diyor:

> Ekofeminizm yazınında on türlü ilişki tartışılmalıdır: Tarihsel (genel olarak nedensel), kavramsal, görgül, sosyoekonomik, dilbilimsel, sembolik ve yazınsal, ruhsal ve dinsel, epistemolojik, siyasal ve etik ilişkiler.[7]

11.2. Ekofeminizm: Bağlantıların Kurulması

Ekofeminizm, toplumsal baskı ile doğanın baskı altına alınması arasında bir yakınlık gören bir dizi yaklaşıma dayanır. İlk kez 1974'te Françoise d'Eaubonne tarafından kullanıldığından beri Ekofeminizm üzerinde pek çok ilginç yazılar yazıldı, araştırmalar yapıldı.[8] Warren'ın belirttiği gibi, feminizm ile ekolojik yaklaşımlar arasındaki ilişkiler edebiyattan dine, bilimden felsefeye kadar birçok alanda inceleme konusu yapılmıştır. Ekofeminizm çevre felsefeci-

---

[6] Bkz. Özellikle, Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Rowman and Littlefield, Totowa, N.J., 1988). Bu, toplumsal adaletin değişik feminist anlamları için en iyi tartışmadır.

[7] Karen Warren, *Ecofeminist Philosophy*, s. 21.

[8] Françoise d'Eaubonne, *Le féminism ou la mort (Feminism or Death)* (Paris: Pierre Horay, 1974). En yeni felsefi bakımdan yararlı kaynaklar arasında *Hypatia* 6 (İlkbahar 1991); ekolojik feminizm özel sayısı; *American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy* 90 (Yaz 1991) ve (İlkbahar 1992) gibi dergi sayıları da vardır. Makalelere ve görüşmelere ek olarak APA'nın haber bültenlerinde yararlı ders planları ve kaynakçalar bulunmaktadır.

leri için yeni bir gelişmedir ve bunun bir sonucu olarak, feminist ve ekolojik akımlar arasındaki bağlantıları aydınlatmakla ilgili pek çok çalışma yapmak gereklidir.

Bununla birlikte, bu yaklaşımın daha şimdiden çevre etiğine ve felsefesine önemli katkıları olmuştur. Çünkü feministler doğanın ve kadının baskı altında tutulmasının çözümlenmesiyle ilgili çok değişik görüşler ortaya koymuşlardır. Ve aynı zamanda, kadının baskı altına alınması ile doğanın baskı altına alınması arasındaki ilişkiler hakkında da değişik görüşleri vardır. Aşağıda bu ilişkiler gözden geçirilecek ve bunların felsefi ve çevresel önemi üzerinde durulacaktır.

Şimdi, herhangi bir baskı sisteminin genel özellikleri ya da Warren'ın "baskı mantığı" adını verdiği şeyin bir tartışmasıyla başlayalım.[9] Bu baskı mantığı iki grubun (örneğin, erkekler ile kadınların) bazı özellikleri bakımından (örneğin erkekler akılcı, kadınlar duygusaldır), birbirinden ayrıldığı ve bu özelliklere bir değer hiyerarşisinin atfedildiği (örneğin akıl duyguya üstündür) ve bir grubun bağımlılığının bu üstün özelliğin var olması nedeniyle haklı görüldüğü (örneğin erkekler otorite temsil eden yerlerde bulunmalıdırlar; çünkü erkekler kadınlardan daha akılcı, daha az duygusaldırlar) bir düşünce kalıbıdır. Bu, feministlerin reddettikleri en genel düşünce kalıbıdır; değişik feminist akımlar, baskı mantığını çözümleme biçimleriyle birbirinden ayırt edilebilirler.

---

[9] Bkz. Karen J. Warren, "Feminism and Ecology: Making Connections", *Environmental Ethics* 9 (İlkbahar 1987), s. 3-20 ve "The Power and Promise of Ecological Feminism", *Environmental Ethics* 12 (Yaz 1990), s. 125-46. Daha önceki makalesinde Warren baskı mantığını ataerkil düzenlerin özelliği olarak gördüğü halde, daha sonra yazdığı bir yazıda görüşlerini değiştirdi ve bütün "baskıcı" düzenleri ilgi alanına aldı. Bu yönden, ikinci makale, Bookchin'in hiyerarşilerle ilgili genel tartışmasına daha koşut görünmektedir. Bu tartışmalar, *Ecofeminist Philosophy*'de, özellikle 3. Bölüm'de geliştirilmiştir.

Birçok Ekofeministi etkileyen feminist düşünceyi organize etmek için Felsefeci Alison Jaggar tarafından bir çerçeve geliştirilmiştir.[10] Jaggar liberal, Marksist, radikal ve sosyalist feminizm biçimlerini birbirinden ayırmaktadır. Her biri kadının baskı altına alınmasının bir tanımını yapmakta ve almaşık bir toplum felsefesi sunmaktadır. Örneğin, *liberal feministler* erkekler ile kadınlar arasında herhangi bir anlamlı fark olduğunu yadsırlar. Liberaller (yararcılar, Kant ve Rawls gibi) bütün insanların özgün ve ussal varlıklar olarak, aynı doğaya sahip olduklarını ve kadının herhangi bir biçimde eşitsiz davranışlara maruz bırakılmasının ahlaki eşitliği bozacağını ve dolayısıyla bunun adil olmayacağını öne sürmektedirler. Bu çözümlemenin bir sonucu olarak, liberal feministler enerjilerinden çoğunu, liberal karşıtlarını ayrımcılığın önlenmesine ve eşit haklar ve fırsatlar için savaşıma ayırmışlardır.

Marksist feministler kadınların baskı altında oldukları, çünkü eve kapatılmış ve dolayısıyla bağımlı duruma getirilmiş emeği temsil etmekte olduklarını öne sürerler. Örneğin, bu feministler, özel mülkiyet haklarıyla ilgili olarak Locke kuramının yalnızca kadın emeğinin yok sayıldığı bir bağlamda anlam taşıyabileceğini öne sürüyorlar. Bir "insan" için "emeğini sahipsiz bir toprakla birleştirmesi"nin önkoşulu, tüm zamanını ev işlerine vermiş olan kadınların var olması ve bunun erkeklere toprak biriktirmek için zorunlu olan serbest zamanı sağlamasıdır. Kadınlar, yalnızca bağımsız ve verimli çalışma biçimlerine tam olarak katılmakla iktisadi ve siyasal sömürüden kurtulabilirler.

---

[10] Liberal, Marksist, radikal ve sosyalist Ekofeminizme ilişkin klasik tartışma, Jagger'in *Feminism Politics and Human Nature* adlı kitabında bulunur. Bu modellere ilişkin ekolojik sorunlarla bağlantılı bir tartışma için bkz. "Feminism and Ecology"; Carolyn Merchant, "Ecofeminism and Feminist Theory", *Reweaving the World* içinde, der. Irene Diamond ve Gloria Feman Orenstein (Sierra Club Books, San Francisco, 1990), s. 100-105; ve Val Plumwood, "Feminism and Ecofeminism", *Ecologist* 22 (Ocak-Şubat 1992), s. 8-13.

Sosyalist feministler Marksistlerin sunduğu sınıf çözümlemesini reddederler ve karmaşık toplumsal ilişkiler ağının kadınların baskı altında tutulmasının nedeni olduğunu öne sürerler. Bu ilişkiler hem ekonomik etmenleri hem de geleneksel cinsiyet ve kimlik kalıplarını içermektedir. Hem Marksist hem de sosyalist feministler Chipko akımı içindeki kadınların, ekonomik ve toplumsal baskıdan kurtularak yaşamlarında daha özerk ve sorumlu bir rol oynayacaklarını öngörmektedirler.

Radikal feministler, erkekler ile kadınlar arasındaki biyolojik ve cinsiyet farklılıklarının kadının baskı altına alınmasının temeli olduğuna inanmaktadırlar. Böyle bir feminizm "radikal" bir feminizmdir. Yani kadının baskı altında tutulmasının, daha temel nitelikteki baskı türlerine indirgenebileceğini yadsımaktadır. Kadını, kültürel açıdan biyolojisi tanımlar. Bu biyolojik fark, bütün kadınların erkekler tarafından, esas olarak salt anne, eş ve cinsellik nesnesi olarak baskı altında tutulmasını sağlayan geniş bir cinsiyet sistemini haklı çıkarmak için kullanılmıştır. Çocuk doğurma, yetiştirme ve insan cinselliği konularındaki rolleri nedeniyle kadınlar, daha çok erkekler tarafından denetlenen, onlardan daha edilgen ve daha duygusal olarak tanımlanmaktadırlar. Baskı mantığına göre, bu cinsiyet farklılıklarının sonucu olarak, kadınlardan daha etkin ve akıllı olan erkeklerin kadınlara hükmedecek kurumlarda bulunmaları gerekmektedir.

Kimi radikal feministler, bu düşünce kalıbını tanımakla, kadınların ancak geleneksel cinsellik rollerinin ortadan kaldırılmasıyla baskıdan kurtulabilecekleri sonucuna varmaktadırlar. Daha eski kimi radikal feministler, kadınların "üniseks" ya da erkeksi bir kültür için çaba harcamaları gerektiğini öne sürerlerken, başkaları kadınlar ile erkekler arasında ayrılığı savunmuşlardır. Kadınlar ile erkekler arasındaki biyolojik, cinsel ve cinsiyetle ilgili farklı-

lıkları yadsımak yerine, bu feministler kadını desteklemek ve kutlamak eğilimindedirler. Kadının farklı deneyimleri, anlayışı ve değerlendirmeleri olduğu görüşünü kabul eden kimi radikal feministler, almaşık bir feminist politika, kültür ve etik geliştirmeye çalışmaktadırlar.

Ekoloji sorunları üzerine çalışmalar, önemli oranda radikal feministlerin bu kanadından gelmiştir. "Kültürel Ekofeminizm"[11] olarak adlandırılan akım "kadınlara özgü" özel ve otantik bir deneme, anlama ve değerlendirme yönteminin bulunduğu görüşünü kabul etmektedir. Kültürel Ekofeminizm, kadınların yaklaşımlarının, tarihsel olarak doğayla yakından ilgili olarak tanımlandığını ve kadınların da doğa gibi, bu süreçte sistemli bir biçimde baskı altında tutulduğunu savunmaktadır. Ama kadınlar ile doğa arasındaki bağı (örneğin liberal feministlerin yaptığı gibi) yadsımaksızın, kültür Ekofeministleri, "ekoloji sorunları ile öteki sorunlara patriyarkanın kadınsı, insandışı doğa, vücut ve duygular da dahil değersiz saydığı şeylerin yeniden değerlendirilmesine, kutsanmasına ve savunulmasına dayanan ... almaşık bir "kadın kültürü" aracılığıyla çözüm bulmaya çalışmaktadırlar".[12]

Almaşık kadın kültürleri ile ekolojik sorunlar arasındaki ilişkiler birçok biçimde ele alınmıştır. Biz burada bunlardan iki tanesini inceleyeceğiz: Korumaya ve ilişkiye dayalı bir ekolojik etik ve kadının ruhsallığı hareketi.

Kadınların baskı altında tutulması olgusunun bir parçası olan erkek ve kadın arasındaki bir çelişki, erkekleri ussal ve nesnel olarak ele alırken kadınları duygusal ve açıkça kendilerine dönük bireyler olarak algılamaktadır. Bu çelişkiyle tutarlı olarak, etikteki egemen modeller ahlak alanını soyut, ussal ve evrensel ilkelerin ışığında açıklamaktadır.

---

[11] Bu, Plumwood'un kullanımını izliyor, "Current Trends in Ecofeminism", *The Ecologist* 22, No. 1 (Ocak-Şubat 1992), s. 10'da.

[12] *Agy.*

Geleneksel doğa hukuku, yaratıcılık ve deontoloji kuramları bu biçimde algılanan başlıca etik yaklaşımlardır. Kadının anne ve eş olarak ev içi rolleri, kadın için önemli olan roller -bakım, ilişki, sevgi, sorumluluk, güven- alışılagelmiş etik kuramların dışında kalmaktadır.

Son on yıllarda kimi feministlerce, geleneksel olarak kadınların rolleriyle ilişkili olan değerler -ki bunları "bakım etiği" olarak adlandırabiliriz- etik kuramının gündemine sokulmaktadır. Carol Gilligan, Nel Noddings, Sara Ruddick ve diğerlerinin çalışmalarına dayanarak, bu feministler, soyut kuralları ve ilkeleri, bakım ve ilişki üzerinde odaklaşan bu etik lehine önemli saymayan bir yaklaşım ortaya koymakta ve savunmaktadırlar.[13] Ahlak yasaları, haklar, ödevler, yükümlülükler ve adalet gibi geleneksel etik kavramlar, çıkarlar arasında uyuşmazlıkların var olduğu, adalet istemlerinin insan özgürlüklerini kısıtladığı ve sınırlandırdığı, ahlaklılığın bencillikle savaştığı bir dünyanın varlığına dayanmaktadır. Bakım etiği, uyuşmazlığın yerini işbirliğinin, çatışmaların yerini iyi ilişkiler kurmanın, hakların ve ödevlerin yerini başkaları için duyulan sevecenliğin aldığı ahlaki bir evrenden yola çıkmaktadır. Bu, anneliğin ve dostluğun, bireysel özerklik ve müdahaleden özgür olma yerine ahlaki idealler olarak hizmet gördüğü bir evrendir.

Feministler, bir bakım etiğinin neden bir kadının görünümü için özellikle önemli olduğuna ilişkin değişik açıklamalar yaparlar. Genel olarak Noddings ve Ruddick gibi feministler, bir bakım etiğinin kadının yaşam deneyimleriyle ve özellikle de annelikteki üreme biyolojisi ve deneyimleriyle daha iyi bağdaştığı görüşündedirler. Soyut

---

[13] Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982); Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (University of California Press, Berkeley, 1984); Sara Ruddick, *Maternal Thinking* (Ballantine. New York, 1989).

ilkeler ve kurallar bir çocuk doğurma ve büyütme yaşamı açısından anlamlı değildir. Haklar ve ödevler, özerklik ve adalet, kurallar ve yasalarla ilgili sözlük, anne-çocuk ilişkileri bağlamında çok yapay ve elverişsiz kalır.

Bazı kültürel Ekofeministler bu bakım etiği üzerine gözlemler geliştirmişlerdir. Bu düşünürler, kadınların tarihsel olarak doğaya erkeklerden daha yakın görüldüklerini kabul ederler. Ama bu görünüşü, Feminist Susan Griffin'in yaptığı gibi, kadına yönelik şiddetin esası olarak eleştirmekten çok, kimi Ekofeministler bu tanımlamayı insanlar ile doğa arasında iyilikçi bir ilişkinin temeli olarak görürler.[14] Bu bakış açısına göre, bakım etiği anne-çocuk ilişkilerine olduğu kadar, insan-doğa ilişkilerine de uygun bir biçimde uygulanır. Ve bu bakım işini erkeklere oranla çok daha çabuk ve dolaysız olarak yaptıkları düşünülen kadınlar, doğanın çıkarlarını daha iyi savunabilmektedirler.

Bu bakım etiğini kısaca geliştirmek isterseniz, bu kitapta daha önce tartışılmış olan erdem ve karakter hakkındaki bazı konuları düşünebilirsiniz. Bakım yaklaşımı özel sorunlara uygulayabileceğimiz ve ondan hangi kararları verebileceğimizi çıkarabileceğimiz soyut evrensel kurallar olarak anlaşılan kuralların ötesine geçebilir. Ahlaklı kişi "Ne Yapmalıyım?" sorusuna yanıt vermek zorunda olan özgün ve bağımsız bir kişi olarak anlaşılamaz. Bakım yaklaşımı, bütün ayrıntılarıyla özel ilişkiler üzerinde odaklanır ve bu ilişkilerin ve aidiyetlerin tam olarak ne olduğunu açıklamaya çalışır. Böylesi bir özel durumda, bir karakter ya da erdem etiği soyut ve genel ilkelerin yerini

[14] Doğa ile kadın arasındaki bağlılığı ve kadına karşı baskıyı ve şiddeti ele alan ilk ve en iyi iki kaynak: Susan Griffin'in *Women and Nature: The Roaring Inside Her* (Harper and Row, New York, 1978) ve Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (Harper and Row, New York, 1980).

alır. Örneğin, iyi insan, sevgi dolu anne bir bakım etiğinin tanımlamaya çalıştığı konulardır. Ahlaki eylemler ise, soyut genel ilkelere uygun olarak davranan insandan çok, iyi insandan beklenen eylemlerdir.

Bunun çevre etiği açısından anlamı nedir? Burada da daha önce üzerinde durduğumuz konulara dönelim. Birçok felsefeci, daha çok geleceğin insanlarının bazı genel ve soyut ahlaki ehliyet koşullarına uygun davranacakları henüz doğrulanmadığı için, gelecek kuşaklara karşı ödevlerimiz konusunda itirazlarda bulunmuşlardır. Bir bakım etiği, ilgi merkezimizi, birçok kimsenin olup biten şeylere ilgi duyma gerçeğinden yola çıkar ve ilgimizi soyut sorunlardan geleceğin insanına kaydırır. Bir bakım etiği hayvanların kurtuluşu tartışmalarını karakterize eden, hayvanlara karşı ahlaki sorumluluklarımızla ilgili soyut sorunlara da saplanıp kalmaz; tersine, hayvanlarla ilgili olarak çok daha temel nitelikteki etik sorunlarla karşı karşıya kalırız. Onları umursuyor muyuz? Hayvanlara bağlılığımızın temeli nedir?[15] Ahlaki ilgi ve ahlaki ehliyet konusunda da aynı soruları sorabiliriz. Doğal çevremizle belli bir ilişki içindeyiz ve olabiliriz. Soyut bir etik kuram bunu görmezden geldiği takdirde eksiktir. Bir ilgi etiği ile tutarlı olan bir görüş, Leopold'ün toprak etiğinin daha soyut olan ilkelerini uygulamadan önce "toprağı sevmemiz, ona saygı duymamız ve onu tanıtmamız gerektiğine ilişkin uyarısıdır. Son olarak, Chipko kadın hareketinin ağaçları şiddetten korumayı içeren güçlü imgesi, ilgi etiğini bir kadın deneyimi olarak değerlendirmektedir.

Kadının ruhsallığı akımı, kültürel Ekofeministlerin, kadın ile doğa arasında bir bağ keşfettikleri ikinci bir

[15] Yararlı bir kaynakça, "Women and Animals", *Feminism and the Environment*, der. Adams ve Warren yazısı, *American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy*'de var.

alandır.[16] Batı'nın alışılagelmiş din akımları içinde, Tanrı, doğanın dışında ve onu aşan bir şey olarak görülür. Doğa salt bir maddedir: Edilgen, hareketsiz, biçimsiz ve ölü; Tanrı yaşamı tozdan yarattı, biçimlendirdi ve ona can verdi. Bu yaklaşımın çoğuna göre, kadınlar doğayla birliktedirler, bedenlerine çok bağımlıdırlar ve edilgendirler. Örgütlü din, kadınları çoğu kez papazlar, hahamlar, papalar gibi özel ruhsallıktan yoksun görür. Bu alışılagelmiş geleneğe göre, kadın ile doğanın ilke olarak kötülendiğine tanık oluruz.

Birçok Kültürel Ekofeminist, bu eğilimleri tersine çeviren bir ruhsallık ve dinsellik arar.[17] Biz kadını, doğayı ve ilahi olanın tanınmasını gözlemeli ve onurla karşılamalıyız. Tanrı'nın hem yeryüzünün kendisi hem de bir kadın olarak tanımlandığı eski dinlere baktığımızda, kimi Kültürel Ekofeministler tanrısallığı doğada saklı olarak gören ve doğal dünyayı ilahi olanı temsil eden bir güç olarak algılayan ruhsallık olarak onurlandırmaktadır. Yeryüzünün kendisine ilahi olarak algılanıp tapılmakta ve yeryüzünü sevmek, ona ilgi duymak, hem ilahi hem de ekolojik bir sorumluluk olarak algılanmaktadır. Doğa Ana'yı ya da Yunan tanrıçası Gaia'yı kutsamak, örneğin kadının ruhsallığının, kadının ve doğanın kutsallığının sesini duyurmak için bir yol olmaktadır.

---

[16] Diamond ve Orenstein, der., *Reweaving the World*, kadının ruhsallığı konusunda birkaç makale içeriyor ve bir de yararlı kaynakçası var. Şunu da görürüz: Carol Christ, *Laughter of Aphrodite: Reflections on a Journey to the Goddes* (Harper and Row, San Francisco, 1987); Reuther, *New Woman/New Earth*; ve Starhawk, *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess* (Harper and Row, San Francisco, 1986).

[17] Kadının kutsallığının daha genel konularını aydınlatmak için iki klasik kaynak: Reuther, *New Woman/New Earth* ve Mary Daly, GYN/*Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Beacon, Boston, 1978). Bununla birlikte, ne Reuther ne de Daly burada betimlenen ruhsallığın özellikle özetlenmesi üzerinde dururlar.

11.3. Ekofeminizm: Yeni Gelişmeler

Bu gelişmelere karşın, feministlerin birçoğu ayırt edici ve ayrı, dünyayı anlama, deneme ve değerlendirmedeki "kadınlara özgü yöntemin" var olduğu görüşünü paylaşanların stratejisini kabul etmekten yana değildirler. Kadının "doğaya erkekten daha yakın" olduğu görüşünde saklı olan düalizmi kabul eden bu feministler, baskının ardındaki hiyerarşinin ve mantığın dayandığı düşünce biçimini güçlendirmektedirler. Felsefeci Val Plumwood, buna "eleştirel olmayan tersine çevirmenin feminizmi" demekte ve onu, "yeni ve ince bir biçimde, kadının üzerindeki baskının sürmesi olarak adlandırmaktadır".[18] Ynestra King, ataerkil bir anlamda, "kasıtlı olmayan suç ortaklığı"nın bu görüşün ardında bulunan kültür-doğa ayrılığını simgelediğini belirtmektedir.[19]

Kökleri radikal feminizmde olan kültürel ekofeminizmin yerine, Plumwood ve Warren, "bütünleştirici ve dönüştürücü ya da bizi feminizmin bellibaşlı dört türü üzerindeki tartışmaların ötesine götüren ve feminist kuram ile uygulama için temel nitelikte olan sorumlu bir ekolojik yaklaşım durumuna getiren" bir "üçüncü feminizm dalgası" aramaktadırlar.[20] Her ne kadar bu yaklaşım henüz gelişme sürecinin ilk aşamalarında bulunuyorsa da, bu bölümün bundan sonraki kısımlarında, "dönüştürücü feminizmi" geliştirebilmek için izlenebilecek kimi doğrultuları göstermeye çalışacağız.

Gözden geçirmekte olduğumuz görüş Warren ve Plumwood'un yazılarında bulunabilir.[21] Bu üçüncü femi-

---

[18] Plumwood, "Feminism and Ecofeminism", s. 12.

[19] Ynestra King, "Feminism and the Revolt against Nature", *Heresies 13: Feminism and Ecology* 4 (1981), s. 15.

[20] Warren, "Feminism and Ecology", s. 17-18. *Üçüncü feminizm dalgası* sözü Plumwood'undur, "Feminism and Ecofeminism", s. 12-13.

[21] Warren'in görüşleri için bkz. 2 ve 9 no'lu notlardaki alıntılar ile *Ecological*

nizm dalgasını tanıtabilmek için, Plumwood'un ilk iki dalga hakkında söylediklerini gözden geçirmek yararlı olur. Liberal feminizm adı verilen ilk feminizm dalgası, kadına karşı ayrımcılığa son vermeyi ve kadın eşitliğini sağlamayı amaçlıyor. Bu görüşün sorunu şudur ki, erkek çizgilerinin ve özelliklerinin egemen olduğu bir kültür içinde, kadınlar için eşitlik, kadınların bu egemen erkek özelliklerini kabul etmelerini gerektirmekten fazla bir anlam taşımıyor. Gerçekten kadınlar ile erkekler arasındaki eşitlik ancak kadınların erkek olması durumunda sağlanabilir ve sağlam kültürel güçler buna karşı koyduğu sürece kadınlar her zaman tam bir eşitliğe ulaşmaktan uzakta kalacaklardır. (Bu nokta Beşinci Bölüm'deki hayvanların özgürlüğüyle ilgili eleştirel tartışmaya koşuttur. Sadece insanlara benzeyecek kadar şanslı olan hayvanlara ahlaki ehliyet tanınır.) Bu ilk dalganın başdöndürücü ekolojik sonuçları olabilir. Kadınlar kendilerini doğa ile özdeşleştiren bir baskıdan, ancak erkekler gibi doğayı baskı altına alarak kurtulabilirler.

İkinci feminizm dalgasını, kimi feministlerin "eleştirel olmayan bir tersine çevirme" yaklaşımı temsil eder. Bu yaklaşım ayrı bir kadınsı görüş açısını özendirmekte ve kutsamaktadır. Bununla birlikte daha önce de belirtildiği gibi, bu yaklaşım erkek kültürünün baskı mantığı yoluyla, kadının baskı altında tutulmasını haklı çıkarmak için kullandığı ikilemleri kabul ederek, baskın erkek kültürü tarafından içselleştirilmek tehlikesini taşımaktadır.

Üçüncü dalga, feminizmin hem liberal hem de radikal versiyonlarına bir almaşık aramaktadır. Bu almaşık, doğanın baskı altına alınması ile kadının baskı altında tutulmasının birbirleriyle çok karmaşık bir biçimde bağlı olduğu-

---

Feminism (Routledge, New York, 1994). Plumwood'un en yeni görüşleri, onun *Feminism and Mastery of Nature* (Routledge, Londra, 1993) kitabında yer alıyor.

nu göstermektedir. Bunlar salt iki genel baskı kalıbı olmaktan başka biçimlerde birbirlerine bağlıdır. Kadınlar doğaya daha yatkın olarak tanımlanmışlardır ve doğa da dişi olarak tanımlanmıştır. Bu tanımlamalar her ikisinin baskı altında tutulmasını karşılıklı olarak güçlendirmiştir. Görülüyor ki çevre felsefesi ve feminizm, her biri ortak çıkarları tanıyarak birlikte geliştirilmeleri gereken şeylerdir.

Plumwood ve Warren, en genel düzeyde, hem feminizmin hem de ekoloji hareketinin baskı mantığının ardındaki düalizmler topluluğuna ve düalist düşünce biçimlerine yönelmekte olduğunu söylerler. Doğaldır ki bu, ayrımlar yapılmasın ya da farklılıklar tanınsın anlamına gelmez. Ama üst-ast, baskıcı-baskı altında olan gibi çerçeveleri güçlendirmek üzere tasarlanmış bu ayrımlara itiraz etmeliyiz. Bu tür bir Ekofeminizm, kadının ve doğanın baskı altında tutulmasındaki baskı kalıplarını açıklamak bakımından ve hem insanlardan hem de insan dışındaki canlılardan oluşan doğa hakkında almaşık ve düalist yöntemler bulma konusunda hem feministlere hem de çevrecilere karşı çıkmaktadır. Bu tip Ekofeminizm, Bookchin'in daha genel düzeydeki hiyerarşi ve hükmetme çözümlemesine oldukça benzemektedir.

Ekofeminizm açısından özellikle anlamlı olan bu düşünce biçimlerinden kimileri erkek ile kadın, insan ile doğa, akıl ile duygu, zihin ile vücut, nesnellik ile öznellik arasında bir ayrım gerektirir. Kültürümüz içindeki her düalizm üstünlüğü desteklemektedir: Erkeğin kadın, insanın doğa, aklın duygu, zihnin vücut, nesnelliğin öznellik üzerindeki üstünlüğü. O halde amaç, ikilemleri ortadan kaldırmak ve almaşık düşünce biçimleri geliştirmektir.

Bu tür çözümlemenin yapıldığı en ilginç yönlerden biri bilimi, teknolojiyi ve doğanın bilimsel olarak anlaşılmasını ilgilendirmektedir. Daha önce de gösterdiğimiz

gibi, kimi feminist bilim insanları kültürün kadını doğa ile özdeşleştirdiği birçok yöntem geliştirmişlerdir. Ama bu türlü bir tanımlamanın Batı bilimini nasıl etkilediği konusunda çok ilginç araştırmalar vardır.[22] Bilim, genel olarak bu ikilemlerin başat bir yönüdür: Erkek, kadın, rasyonel, zihinsel ve nesnel. Feminist Bilimci Evelyn Fox Keller kadını, doğayı ve hatta evlenmeyi anlamanın özel bir yolu ve aynı zamanda Batı biliminin ilk gelişmelerini belirlemeye yardımcı yöntemler hakkında ayrıntılı açıklamalar yapmıştır.[23]

Eskiden bilimdeki model ve metaforların kadına ve doğaya karşı saldırgan bir tavır aldıklarını gösterebilmek için Fox, eski bilimci Francis Bacon'a yollama yapıyor. Bacon'a göre, bilim Zihin ile Doğa arasında dürüst ve hukuksal bir "evlilik ilişkisi kurmaya çalışır"... "Ey Doğa, bütün çocuklarının senin önünde sana hizmet etmek için eğildiklerini ve onu senin kölen yaptıkları gerçeğini gördüm." Bilim ve teknoloji, doğanın gidişine "yalnızca yumuşak bir biçimde rehberlik etmekle kalmıyor; aynı zamanda onu fethediyor, denetim altına alıyor ve onun temellerini sarsıyor."[24] Bacon'ın izlenimleri açıktır. Doğa bir kadındır, kendisini denetim altına alacak ve onu kölesi durumuna getirecek bir erkekle evlenecektir. Bacon yalnızca doğayla kadın ve evlilik arasında bir ilişki kurmakla kalmıyor, aynı zamanda özel olarak baskıya dayanan ve küfürbaz bir evlilikten de söz ediyor.

Bu simgelere olan duyarlılık, bizi çağdaş bilim içindeki benzer tavırlara karşı uyarmalıdır. Bilimsel kuramlar, genel olarak doğal olguları açıklama ve önceden haber

---

[22] Özellikle bkz. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* ve Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (Yale University Press, New Haven, Conn., 1985).

[23] Özellikle bkz. Evelyn Fox Keller, "Spirit and Reason at the Birth of Modern Science", bölüm 3, *Reflections on Gender and Science*'ın içinde.

[24] *Agy*, 36.

verme güçleriyle değerlendirilir. Ama çoğu kez doğal olguları önceden tahmin etmek, doğal olayları denetim altına almak, "onu fethedip ona tabi olmak, onu köleniz yapmak" için gerekli bir teknolojiyi geliştirmek için bir ilk adımdır. Bu, değeri yalnızca araçsal anlamında gören bir bilim ve teknolojidir. Biz insanlar acaba doğayı kendi çıkarlarımız için nasıl kullanabiliriz? Bu bilim ve teknoloji, doğadaki araçsal olmayan değerleri nadiren dikkate alıyor ve bu değerleri "heyecan ya da duygular" olarak, dolayısıyla "öznel" ve bilimsel açıdan anlamsız olarak reddediyor.

Yeni feminist bilimciler, bizi bu ince, fakat baskıcı düşünme ve davranma kalıplarından çoğuna karşı uyarmaktadırlar. Bu bilimciler, aynı zamanda almaşık önerilerde de bulunuyorlar. Keller, Genetikçi Barbara McClintock hakkında *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock* (Organizmanın Doğası: Barbara McClintock'un Yaşamı ve Yapıtları) adlı bir kitap da yazmıştır. Bu çalışmasında Keller, bu "organizma duygusu"nu, çoğu kez "kadınca bir düşünme biçimi" olarak adlandırılan ve küçümsenen bir yaklaşımı, yeni bilim yaklaşımını dile getirmektedir. Keller, alışılagelmiş bilimin bu daha özgülleştirilmiş öğrenme yaklaşımının lehine terk edilmesini önermiyor, ama yalnızca denetleme ve egemen olma yaklaşımı ile bilim yapmanın önemli olan şeylerin çoğunu gözden uzak tutacağını söylemek istiyor. Bu kitapta sunulan tartışmaların büyük bir bölümünü doğaya karşı baskı ve denetime dayalı bir bilim tarafından çok az duygulu davranılacağının işareti olarak görmelisiniz. Böcek ilacını yapmada, nükleer enerjiyi kullanmada, vahşi doğal alanları imara açmada, hayvanlar üzerinde bilimsel deneyler yapmada, tarım işletmeciliğinde, zararlı böceklerin ve av hayvanlarının öldürülmesinde yararlanılan bilim ve tekno-

lojiye bakmalısınız. Almaşık çözümler için sürekli ve dengeli tarımı destekleyen bilime de bakabilirsiniz.

Bu türlü bir Ekofeminizmin özendirdiği bir çevre düşüncesi için ikinci bir doğrultu, çok daha alçakgönüllü bir insan eyleminden, etikten ve anlayıştan kaynaklanır. Üçüncü Ekofeminizm dalgası, *bağlam belirleyici (contextualist), çoğulcu, kapsamlı (inclusive) ve bütüncül* bir anlayışa dayanır.[25] Şu anlamda bağlam belirleyicidir ki soyut ve evrensel etik söylemlerden kaçınır. Böylece bir soyutlama süreci bizi, hem insanda hem de doğada var olan zengin çeşitliliği tanımaktan alıkoyar. Çoğu kez evrensel olanla ilgili bu tür bir soyutlama, egemen grubun niteliklerini alıp onları etik ve felsefi ideallere dönüştürür. Böyle bir durumun kadınların, hayvanların ve doğal dünyanın geri kalan kısmının baskı altında tutulmasına ne denli katkıda bulunduğunu daha önce gördük.

Üçüncü Ekofeminizm dalgası çoğulcu ve kapsamlıdır dedik. Şu anlamda ki çeşitliliğe ve farklılıklara saygılıdır. Belki egemen bir ideolojinin temel özelliği, tek bir doğru düşünme ve davranma biçiminin var olduğuna inanmasıdır. Hiyerarşileri ve baskıyı önleyen öz-bilince sahip bir felsefe, çeşitliliği hoşgörüyle karşılar ve tek bir "doğru" çevre kuramı kurma girişimlerine karşı çıkar.

Son olarak, bu Ekofeminizm bütüncüldür. Şu anlamda ki bizi, insanların esas olarak insan ve doğa topluluklarının birer parçası olduklarını anlamaya özendirir. (Bu tür konuşmanın eğer insan toplulukları "doğal" değil ise, nasıl bir ikilemi varsaydığına dikkat ediniz.) Bu Ekofeminizm, insanların tümüyle kendi özel bilinçlerinin, düşüncelerinin ve tercihlerinin oluşturduğu soyut bireyler olduğu görüşünü reddeder. İnsanları kendi toplumsal ve doğal çev-

[25] Warren'dan uyarlandı; Warren, "The Power and Promise of Ecological Feminism", s. 141-45.

releri yaratır ve insanlar o çevrenin ayrılmaz bir parçasıdırlar.

11.4. Özet ve Sonuçlar

Derin Ekoloji ve daha az ölçüde Yeryüzü Etiği gibi, hem Toplumsal Ekoloji hem de Ekofeminizm, çağdaş dünyanın bellibaşlı ve başat sektörlerinin, insanlar ile doğal dünyanın geri kalan kısmı arasındaki ilişkileri düşünme ve anlama biçimlerinde radikal bir değişiklik öngörmektedirler. Ama Toplumsal Ekoloji ve Ekofeminizm, çevresel ve ekolojik yıkımın kökleri hakkında özellikle duyarlıdır. Doğal dünyanın üzerindeki baskı, daha genel baskının ve denetim biçimlerinin bir parçasıdır. Bütün baskı biçimleri ortadan kaldırılıncaya kadar çevre cephesinde çok az gerçek ilerleme bekleyebiliriz.

Hem Toplumsal Ekoloji hem de Ekofeminizm ciddi felsefi itirazlarla karşılaşmaktadır. Acaba insanların başka insanlar üzerindeki baskısı ile insanların insanlar dışında kalan doğa üzerindeki baskılar arasındaki bağları doğru olarak nasıl anlayabiliriz? Biri öbürünün nedeni mi olmuştur? Birbirlerini karşılıklı olarak güçlendirmekte midirler? İnsanların etik önceliği olmalı mıdır? Bunlar küçük dolaysız ilişkilere koşut gelişmeler midir? Bu baskı türlerine karşı direnebilmek için etik ve felsefi yönden yeğlenebilecek stratejiler nelerdir? Kadınların baskı altında tutulması ile başka toplumsal baskı türleri arasında ne gibi bağlar vardır? Ekofeminizm, Toplumsal Ekoloji'nin bir dalı mıdır?

Ekofeminizm özellikle birleşik ve geniş kapsamlı bir çevre felsefesi oluşturma girişimlerine karşı çıkmaktadır. Bu görüşlere karşı itirazlar yöneltirken dikkatli olmalıyız. Bu itirazlardan çoğu Ekofeminizmin (ve Toplumsal Ekolojistlerin) sorunun bir parçası olduğunu varsayan evrensel

ve soyut yanıtlar aramaktadırlar. Ekofeminizm aynı zamanda büyümenin ve gelişmenin ilk evrelerinde bulunmaktadır. Dolayısıyla, bu noktada tam ayrıntılı yanıtlar beklememiz doğru olmaz. Ama Ekofeminizm, kadın, erkek bizleri çevre sorunlarına yeni yöntemlerle yaklaşmaya özendirmektedir. Dişi-erkek, akıl-duygu, insan-doğa, etkin-edilgin, zihin-vücut, nesnellik-öznellik gibi ikilemler arasındaki ilişkilerden haberli olmak, genel düşünce kalıplarının dünyayı kavrayışımızı nasıl biçimlendirdiğini kavramakta önemli bir ilk adımdır. Bu anlayış, daha az yıkıcı ve dünya ile daha sürekli ve dengeli bir ilişkiye doğru zorunlu bir adımdır.

Tartışma Soruları

1. Eleştirmenler, çevrecileri kimi zaman "ağaç kucaklayıcı" olarak betimlerler. Açıktır ki bu, çevrecileri alaya almak demektir. Bu gülünçlüğün kaynağında ne var? Bunu Chipko akımıyla ortaya çıkan ağaç kucaklamanın (ağacı çevreleme) anlamıyla nasıl karşılaştırırsınız?
2. Bu bölümde sözü edilen belli ikilemleri (örneğin zihin-vücut, akıl-duygu, nesnellik-öznellik) gözden geçirin. Bunlarda saklı olan değer hiyerarşilerini tartışıp değerlendirin.
3. Birinci Bölüm'de Bilimci Amory Lovins'in, "aldığınız yanıtlar sorduğunuz sorulara bağlıdır" dediğinden söz etmiştik. Feminist yaklaşıma sahip bir kimse nükleer enerji, nüfus politikası, böcek ilacı kullanımı ve hayvanlarımız gibi konularda bilim ve teknolojiye acaba nasıl bakar?

Ek Okuma

Janet Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics*'de (Boston: South End Press, 1991), Ekofeminizm'in Toplumsal Eko-

loji açısından bir eleştirisini sunmaktadır. Toplumsal Ekoloji ile feminizmin kimi biçimleri arasındaki bazı farklılıkları anlamakta yararlı olmasına karşın, bu kitap çok geniş bir yelpaze içinde yer alan tüm Ekofeminist görüş sahipleri için her zaman hakça değildir.

Çok geniş bir Ekofeminizm kaynakçasını, Carol Adams ve Karen Warren, American Felsefe Derneği'nin yayımladığı *Newsletter on Feminism and Philosophy* 90 (Güz 1991) sayısı için hazırlamışlardır. Yararlı ve daha yakın zamanda derlenmiş bir kaynakça ise Greta Gaard'ın (der.), *Ecofeminism; Women, Animals, Nature* (Philadelphia: Temple University Press, 1993) adlı yapıtında bulunabilir.

ON İKİNCİ BÖLÜM

Çoğulculuk, Pragmatizm ve Sürdürülebilirlik



TARTIŞMA

HALKA DAYALI KORUMA

Doğu Afrika'da Kenya ile Tanzanya arasındaki sınır boyunca uzanan bölge, dünyanın en dikkate değer kimi yaban yaşamını barındırır. Kuzeybatı sınırı boyunca uzanan Büyük Sevengeti Vadisi'nden Güneydoğu köşesinde yer alan dev Tsavo Ulusal Parkı'na kadar uzanan bölgede fil, siyah gergedan, aslan, zürafa, buffalo, leopar ve büyük göçmen antilop sürüleri, zebralar ve ceylanlar yaşar.

Çağdaş Kenya ve Tanzanya, 1960'lardan beri Avrupa ülkelerinin sömürgeci devletlerinden bağımsızdırlar. Çağdaş ulus-devlet sınırlarından çoğu 19. yüzyılın sonlarında, Avrupalı güçlerin Doğu Afrika'yı etki ve denetim bölgelerine ayırdığı zaman kurulmuştur. Kenya çok uzun bir za-

man İngiltere tarafından denetlenmiş, 1920'de bir sömürge olmuş ve 1963'te de bağımsızlığını kazanmıştır. Almanya, I. Dünya Savaşı sonrasına kadar Tanzanya'yı denetledi. Bu ülke ilk olarak İngiltere'nin, sonra da Birleşmiş Milletler'in koruması altına sokuldu. Tanzanya tam bağımsızlığına 1961'de kavuştu.

Bu dönemden önce, bu bölgelerde yaşayan insanlar kendilerini bir ulusun yurttaşları olmaktan çok belli kabilelerin ve kültürlerin üyeleri olarak gördüler. Çoğu çiftçilik, avcılık ve yüksek ovalarda hayvancılık yapıyordu. Sınır boylarınca uzanan ve günümüzdeki Kenya ve Tanzanya'nın içerlerine kadar sokulan alanlarda Mesailer yaşıyorlardı. Bunların yerli kültürleri çevrelerindeki ekosistem ile göreli bir uyum içinde yüzyıllarca yaşayabilmeyi başarmıştır.

Bölgedeki hukuken zorunlu ilk korumacılık çabaları 20. yüzyılın başlarında, İngilizler tarafından av yönetimi sisteminin bir parçası olarak getirilen av yasakları ve ruhsatlarla başlamıştır. Kuşkusuz, spor amacıyla avlanma, Afrika'nın daha çok beslenmek amacıyla avlanan yerli halkı için yeni bir olaydı. Ama bu ülkeler bağımsızlıklarını elde edince, ulusal ekonomik gelişme, koruma ve yerel kültürlerin amaçlan arasında uyuşmazlıklar ortaya çıktı.

20. Yüzyılın son yirmi yılı içinde, iki büyük düşünce akımı bölgenin denetimi için çatıştı. Bir yandan bu yeni ülkelerin siyasal önderleri ekonomik gelişmeyi sağlamak için çalıştılar. İnsanların gelir, servet, ihracat, hayat süresi beklentisi ve okuryazarlık gibi göstergelerle ölçülen gönencini iyileştirmek istediler. Bu yaklaşım, standart ekonomik gelişme modelinin gerektirdiği normal kuralları izledi. Hükümet ekonomik büyümeyi hızlandırmak, ekonomik ve toplumsal altyapı oluşturmak, ticareti ve yatırımları özendirmek ve az kullanılan kaynakları kullandırmak için özendirici önlemler aldı. Nüfus hızla artıyordu. Ekonomik ge-

lişmeye, insanlara öncelik vermenin ve yurttaşların yaşam koşullarını iyileştirmenin tek yöntemi gözüyle bakılıyordu.

Öte yandan, ulusal ve uluslararası korumacılar, geniş alanları ve ekosistemleri bir ulusal park ve korunmuş oyun alanları sistemi çerçevesinde korumak istediler. Bu ekosistemlerin yeryüzünde benzeri olmadığına inanan bu akımın öncüleri, Serengeti'de, Maasai Mara Bölgesinde, Amboseli'de ve Tsavo'da, ulusal parklar ve çok geniş koruma alanları oluşturmakta kilit rol oynadılar. Yaklaşımları, ABD'ndeki vahşi doğal alanların ve ulusal parkların korunmasına benzer biçimde, bu alanların dış etkilerden korunmasını amaçlıyordu. Bu sistemin en büyük sorunlarından biri bölgeyi yasaklara uymayanlara karşı korumaktı. Hem siyah gergedan hem de filler artan avcılık ve yasakların çiğnenmesinin bir sonucu olarak tehdit altındaydılar. Bu korumacıların önerdikleri politika vahşi doğal alanların devlet denetim ve yönetimi öncülüğünde korunmasıydı.

Bu sorunların iki yönüne, "yukarıdan aşağıya doğru gelişme" ve "kale" modeli (çünkü parklar dış tehditler karşısında bir kale gibi ayakta duracaktı) adı verildi. Her ikisi de kararların merkezi yönetim tarafından verilmesi anlayışını paylaşıyordu. Görüşmelerin, siyasal ve toplumsal ulusal ve uluslararası konularda yapılması da buna dahildi. Ama her iki yaklaşım bir başka varsayımı daha paylaştı; ki bu, ender olarak ifade edilmiştir. O da şuydu: Maasai gibi yerli halkların geleneksel kültür ve yaşam biçimi değişmek zorundaydı. Gelişme modeli üstü kapalı biçimde yerli halkın modern ekonomik gelişmeden çok kazançlı çıkacağı varsayımına dayanıyordu: İstikrarlı tarım ve özel mülkiyet, kentlerde istihdam olanakları, tarım ürünleri için uluslararası pazarlar ve hatta turizmin sağladığı ekonomik kazançlar. Korumacılar göçebe halkı parkların dışına çıkarmayı ve park içinde geleneksel avlanma ve ekip

biçme uygulamalarını yasaklamayı öngörüyorlardı. Hayvanları ve ekosistemleri kalede en yüksek noktaya koymanın onları yıkıma karşı korumanın tek yolu olduğu varsayılıyordu.

Bu politikaların yarattığı etkilere ilişkin bir örnek Kenya'da, Nairobi'nin güneyinde, Tanzanya sınırındaki Kilimanjaro Dağı'nda bulunan Amboseli Parkı'dır. 1970'lerin başlarında, korumacılar ve turizm sanayii Amboseli Parkı'nın kurulması için birlikte çalıştılar. Uzun yıllar, Maasai halkı hayvanlarını bu bölgede otlattı ve kurak mevsimlerde su gereksinmesini bölgedeki yabani hayvanların çoğu gibi, bu yöredeki bataklıklardan sağladı. Yağmur mevsimi gelince, hem yabanıl canlılar hem de Maasai halkı ve oradaki hayvanlar başka bölgelere göç ediyorlardı. Bataklıklar yeni oluşturulan parkın sınırlarında bulunuyordu.

Bu parkın kurulması planlanırken verilen kararlardan biri Maasai'deki yerli halkı çevredeki alanlardan uzaklaştırmaktı. Bunun nedeni, parkın sınırlarını yerel hayvancıların ve avcıların tecavüzünden korumaktı. Daha sonraki yıllarda, Maasai halkı parkın sınırlarında dolaşıp duran tüm hayvanları, özellikle filleri ve gergedanları öldürerek öç almak istedi. Eleştirmenlere bakılırsa, Maasai halkı, parka filleri ve gergedanları dişleri ve boynuzları için öldürmek amacıyla kaçak olarak girenleri ya görmezden geldi ya da destekledi. Parkın kuruluşundan kısa bir süre sonra, Amboseli siyah gergedanlarının yüzde doksanını yitirdi. Filleri korumak amacıyla, park yöneticileri, fillerin dışarı çıkmasını önlemek için barikatlar yaptılar ve bunun sonucunda fillerin sayısı çoğaldı. Bu da aşırı otlatmaya yol açtığından, bu kez bitki biyoçeşitliliği ve toprak örtüsü kayboldu ve sonuçta, geniş çimenlik alanlar toz yumaklarına dönüştü. Bir zamanlar parkta çok rastlanan zürafalar ve öteki türler yörede artık görünmez oldular.

Bu durum karşısında, Kenya bir Ulusal Yaban Yaşamı Dairesi kurdu. Ve 1989 yılında, Richard Leakey'ı bu Dairenin başına getirdi. Ünlü Paleoantropolojistler Louis ve Mary Leakey'ın oğlu olan Leakey, Kenya Ulusal Müzesi'nin müdürlüğünü yapmıştı ve yaban yaşamını koruma akımının güçlü bir savunucusu olarak tanınıyordu. Leakey'in önderliğinde, parka kaçak olarak girilmesine karşı ve fakat yaban yaşamını koruyucu sert adımlar atıldı. Leakey, tüm Kenya'da istikrarlı bir fil nüfusunun oluşmasını, kimi durumlarda yerli türlerin yok olmaktan kurtuluşunu sağladığı için büyük takdir toplamıştır. Leakey'in merkezi yönetimi eleştirmekten geri kalmamasının yanı sıra açık sözlü tavırları ve ısrarlı korumacı felsefesi, 1994 yılında Ulusal Yaban Yaşamı Dairesi'nden istifa etmesine yol açmıştır. Yerine gelen David Western, korumayı farklı bir yönde algılamıştır.

Amboseli'de olup bitenler birçoğu, hem gelişmeci hem de korumacı yaklaşımların yukarıdan aşağıya doğru uygulanmasının savunulamaz olduğu sonucuna götürmüştür. Son on yıl içinde, koruma konularında yeni bir politika ortaya çıktı. "Halka dayalı koruma" (CBC) kalkınma ile koruma arasında bir denge gözeten, her ikisine de eşzamanlı olarak yer veren bir koruma anlayışını yansıtmaktadır. Halka dayalı koruma, korumanın odak noktasını merkeziyetçi bir devlet denetiminden yerelleşmiş bir denetim ve yönetime kaydırmaktadır. Halka dayalı koruma, bir ekosistemin yeterli bir biçimde korunmasının yerel topluluğun kendisine dayanmasını ve halkın toplumsal, ekonomik ve siyasal gereksinmelerine yanıt vermesini zorunlu kılmaktadır. Halka dayalı koruma çevreye ilişkin karar yetkisinin, karardan doğrudan doğruya en çok etkilenen halkın ellerinde bulunmasını amaçlamaktadır.

Aralarında David Western'ın da bulunduğu bu yaklaşımın savunucuları vahşi doğal alanların ve parkların yö-

netiminde yerel katılımı özendirmektedirler. Halka dayalı korumanın daha iyi bir koruma modeli olduğunu öne sürmektedirler. Çünkü bu yaklaşımda insanlar ekosistemlerinden koparılmıyor, fakat tersine ekosistemin bir parçası olarak tanınıyorlar. Halka dayalı koruma, geleneksel kale modelini, doğal parkları neredeyse insanlardan kopuk ve koruma altında bir hayvanat bahçesi olarak algıladığı için yadsımaktadır. Halka dayalı koruma modelini savunanlar Afrika'da yaban yaşamının yalnızca çok küçük bir oranının park sınırları içinde yaşadığını ve parkların bu denli geniş bir yaban yaşamı çoğunluğunu korumaya güçlerinin yetmeyeceğini öne sürmektedirler. Aynı zamanda, ekolojik yönden sağlam bir yaban yaşamı yönetim felsefesinin hayvanların göçetmelerine izin vermesini ve bunun da ancak park sınırlarının dışında yaşayıp ekip biçen insanların işbirliğiyle olanaklı olduğunu savunmaktadırlar. Ama yöre halkının, karşılığında bir kazanç elde etmedikçe, böyle uygulamaları desteklemek ya da hayvanları korumak için yararlanabildikleri bir özendirici yoldur. Yerel halkın avcılık, kerestecilik ve otlatma gibi amaçlarla parklara girmelerine izin vermek, onlara bir kazanç sağlama yoludur. Eğer yerel halk sürekli ve dengeli bir ekosistemin değerini anlıyorsa, korumaya destek olma olasılıkları artacak, doğal kaynakları tüketme eğilimleri daha az olacaktır. Bununla birlikte, bitkileri ve hayvanları kaynak olarak kullanacaklardır. Bu ise hayvanların öldürülmesi ve bitkilerin koparılması anlamına gelmektedir. Safari ve eko-turizm biçimindeki turizm etkinliği de topluluğa dayalı korumada bir rol oynayacaktır.

Halka dayalı koruma üzerinde sert tartışmalar vardır. Aralarında Richard Leakey'in de yer aldığı eleştirmenler, halka dayalı korumanın, ekosistemlerin korunması ya da siyah gergedanlar gibi tehdit altındaki türlerin tükenmesinin önlenmesi için güvence sağlamadığı görüşündedirler.

Eleştirmenler, korumanın herhangi bir biçimde ekonomik gelişmeyle birleştirilmesinin doğayı salt bir kaynak olarak görmeyi özendireceğini ve bunun da kaçınılmaz olarak yaşam ortamının ve hayvanların giderek kaybına yol açacağını öne sürmektedirler. Halka dayalı koruma uygulamalarının bu eleştirisi, hükümeti, 1998 yılında David Western'i görevden almaya yöneltti. Ama kısa bir süre sonra, halka dayalı korumanın Afrika'da ekosistemleri korumak için en iyi uzun erimli strateji olduğuna inanan birçok korumacının ve bilimcinin baskıları üzerine yeniden görevine döndü.

12.1. Giriş: Çevre Etiği'nde Anlaşma ve Anlaşmazlık

Birçok çevre felsefesi üzerinde yaptığımız bu zihinsel gezinin ardından açıkça bir soru geliyor insanın aklına: Doğru olan hangisidir? Elbette aralarında doğru bir tane varsa. Canlımerkezcilik, Toprak Etiği, Derin Ekoloji, Toplumsal Ekoloji ve Ekofeminizm gibi kuramların belirlenmesi felsefi görevin yalnızca yarısı demektir. Şimdi etik ve felsefi yönden en geçerli ve doğru olanın hangisi olduğunu belirlememiz gerekmez mi? Bunu yapamazsak karışıklık, anlaşmazlık ve çelişki içinde olmaz mıyız? İkinci Bölüm'de sorduğumuz kuşkucu soruya dönüyoruz: Neyin doğru, neyin yanlış olduğunu kim söyleyecek?

Bu noktada göreli düşünmeye alışık olanın yanıtı çekici gelebilir. Birçok çevre felsefesini gözden geçirdik ve aralarında birçok uyuşmazlık olduğunu gördük. Hayvan hakları felsefecileri yeryüzü etiği ile; Derin Ekolojistler ile Toplumsal Ekolojistler ve Ekofeministler ile uyuşmazlık içindedirler. Üstelik, çevre etiği tümüyle birbiriyle çelişen birçok ikileme dayanarak tanımlanıyor: İnsanmerkezcilik mi, insanmerkezci olmayan yaklaşım mı, bütüncüllük mü, bireycilik mi, içsel değer mi, araçsal değer mi? Çevre

etiğinin daha çok anlaşmazlık ve tartışmalara yol açtığı görülüyor. Eğer tek bir doğru yanıt bulamayacaksak, o halde görelilikten yana olanların her zaman söyledikleri gibi, etiğin nesnelliği yok demektir. Bu nedenle de etik salt kişisel düşünce alanıyla ilgili demektir.

Bununla birlikte, böyle kuşkucu sonuçlara varmadan önce, bu kuramlar arasındaki uzlaşma noktalarını da görmeliyiz. Bir adım geriye giderek, güçlü bir oydaşmanın var olduğu kimi alanları, çevre sorunlarına tanı konması ve bu sorunların çözümünde izlenmesi gereken kimi kılavuzları gözden geçirmek yararlı olacaktır.

Çevre felsefecileri arasında, klasik ekonominin dar dünya görüşünün ve onun ardındaki yararcılık tercihinin reddedilmesi gerektiği konusunda güçlü bir uzlaşma vardır. Salt tüketici isteminin, çevre politikasının ne olacağına karar veren ve çevre değerini belirleyen bir etmen olmasına izin vermemeliyiz. Doğal dünyayı ekonomik piyasalarda belirtilen kısa erimli tüketici tercihleri için kullanıp tüketilecek salt bir kaynak olarak görmek çevre tahribatının büyük kısmının nedenidir. Bu konuda insanmerkezci olan ve insanmerkezci olmayan yaklaşımlar arasında, canlımerkezli ve çevremerkezli kuramlar arasında, gelecek kuşaklarla ilgilenenler ile hayvanların iyiliğiyle ilgilenenler arasında ve yoksullar ve marjinaller için toplumsal adalet konusuyla ilgilenenler arasında büyük benzerlikler buluyoruz.

Farklı çevre felsefeleri bu yaklaşımın neden yanlış olduğuna ilişkin farklı açıklamalar sunmaktadır. Kimileri, burada önemli insani değerlerin yanlış anlaşıldığına ya da göz ardı edildiğine işaret etmektedirler. Kimileri de yakın ve uzak gelecekte yaşayacak insanların çıkarlarının yanlış yorumlanıp görmezden gelindiğini öne sürmektedirler. Daha başkaları toplumun dışına itilmiş bulunan, yoksullar, baskı altındakiler ve azınlıklar gibi insanların sistemli

bir biçimde piyasanın dışında tutulduğunu savlarlar. Daha başkaları da bitkilere, hayvanlara ve doğal dünyanın başka öğelerine verilmesi beklenen saygının küçümsendiğine dikkati çekerler. Kuşkusuz, hepsi eleştirilerinde haklı olabilirler. Bununla birlikte, ekonomik dünya görüşünün varsayım ve değerlerinin felsefi ve etik yönden sağlam olmadığını hepsi kabul ederler.

Fazla olarak, her ne kadar bu çeşitli felsefeler ne yapılması gerektiği konusunda farklı çözümler sunsalar da birkaç ekolojik değerlendirme hakkında bir oydaşma ortaya çıkabilmektedir. Hepsi temiz hava, su, besin ve verimli tarım toprağı gibi temel malları üretebilmek için doğal ekosistemlerin gücünün sınırlı bulunduğunu kabul etmektedirler. Hepsi doğal ekosistemlerin atıkları ve kirleticileri özümseme, bozulma ve yok olmadan kurtulabilme yeteneklerinin sınırlı olduğunu da kabul etmektedirler. Doğal dünya ve doğal ekolojik süreçler eskiden anladığımızdan daha kırılgan ve birbiriyle daha çok ilişkilidir.

İnsan etkinlikleri daha az saldırgan, daha yumuşak olmalıdır. Bu, gelecek kuşaklar ve başka canlılar için olmasa da kendi iyiliğimiz için gereklidir. Doğal dünyaya salt dar bir insanmerkezli değer verenler bile bunu kabul etmektedirler.

12.2. Ahlaki Çoğulculuk ve Ahlaki Tekçilik

Bununla birlikte, çevre felsefecileri arasındaki anlaşmazlıklar başdöndürücüdür. Gerçekten, birleşik bir etik yaklaşımın geliştirilmesi için haklı nedenler vardır. Birinci Bölüm, etiğe, Sokrates'in "küçük bir işle uğraşıyor değiliz, nasıl yaşamamız gerektiğiyle uğraşıyoruz" gözlemiyle başlamıştı. Böyle önemli konularda çözülemeyen uyuşmazlık, etik yaşamın temellerini tehdit eder nitelikte görünmüyor. Karar verme konusunda belirli bir yöntem olmaksızın, bu

kararları vermemize yarayacak bir kılavuzdan yoksun kalırız. Ayrıca, birleşik ve tutarlı bir etikten yoksun bir yaşam bütünlüğü, ilkeleri ve yüklenimleri olmayan bir yaşamdır.

Ahlak felsefesi içinde bu sorular ahlaki tekçilik ile ahlaki çoğulculuk arasındaki tartışmanın bir parçasıdır. Tekçiler geçerli ve doğal olan tek bir ahlak kuramının var olduğunu söylerlerken, çoğulcular birden çok temel yaklaşımın meşru sayılabileceğini kabul ederler. Çevre politikası üzerindeki büyük boyutlu anlaşmazlıklar ve çevre yaklaşımlarının çeşitliliği nedeniyle ahlaki çoğulculuk hakkındaki tartışma, son yıllarda çevre felsefecileri arasında yoğunluk kazanmıştır.[1] Çoğulculuk bu kitap için son bir düşünme turu olarak yararlı bir konudur.

Ahlaki tekçiliğin arkasındaki güçlü bir güdü, almaşık bulma korkusudur. Tek bir birleşik ve tutarlı etik kuram olmaksızın, etik göreliliğe itilmiş oluruz. Almaşık tutumlar, ya tek bir etik kuram ya da ussal etik arama çabasından vazgeçmek olabilir.

Ama bu "ya o ya da bu ikilem" biçimindeki tavır ahlaki çoğulcuların yadsıdıkları bir şeydir. Çoğulculuk, tekçiliğin ve göreliliğin almaşığı olan bir tutumdur. Tek bir doğru yanıt bulunduğunu savunan tekçi görüşü reddederek çoğulcular, hiçbir doğru yanıt olmadığını öne süren göreliliği de reddetmiş olurlar. Ahlaki çoğulcular, tersine tek bir ilkeyle (belki maalesef) bütünleştirilemeyecek olan

---

[1] Bu son tartışmanın çoğu, Christopher Stone'un *Earth and Other Ethics: The Case for Moral Pluralism* (Harper and Row, New York, 1987) adlı kitabında ve daha sonra yazdığı, "Moral Pluralism and the Course of Environmental Ethics", *Environmental Ethics* 10 (Yaz 1988), s. 139-54 adlı makalede yer almaktadır. Stone'un görüşlerine J. Baird Callicott, "The Case Against Moral Pluralism" başlıklı yazısında *(Environmental Ethics* 12 (Yaz 1990), s. 99-112) itiraz etmiştir. Ben bu konudaki düşüncelerimi büyük ölçüde Peter Wenz'e borçluyum. Bkz. "Minimal, Moderate, and Extreme Pluralism", *Environmental Ethics* 15 (İlkbahar 1993), s. 61-74 ve Brayn Norton, *Toward Unity among Environmentalists* (Oxford, New York, 1991).

ahlaki doğruların çokluğunu savunurlar. Tekçilere göre bu, görelilikle aynı şeydir.

Bu kitabın birçok yerinde çevre değerlerinin çokluğunu gözlemledik. Su kirliliği ve böcek ilaçları insanları doğrudan doğruya tehdit etmekte ve bilinen etik kaygılara neden olmaktadır. Nükleer atıkların depolanması ve küresel ısınma gibi başka birtakım konular ise bu bilinen kaygıları gelecek kuşaklara taşımaktadır. Vahşi doğal alanların korunması gibi sorunlar estetik, ruhsal, tarihsel ve simgesel değerler için kaygılarımızı artırmaktadır. Başka konular ise, hayvanlar, bitkiler ve hatta ekosistem ya da tüm yeryüzü gibi insan dışında kalan doğal nesnelerin ahlaki değerini düşünmemize yol açmaktadır. Çevre etiğinin peyzajı öyle bir değer çeşitliliğiyle doludur ki doğal peyzajların biyolojik çeşitliliğine bile taş çıkartır.

Aynı zamanda çeşitli değerler karşısında tekçi bir yaklaşımı koruyabilmek için birkaç stratejiyi de inceledik. Hayvanların refahıyla ilgili, temel nitelikte olan ve olmayan çıkarlar arasındaki ayrım, değerlerin çokluğuna bir teklik kazandırma girişimidir. Paul Taylor'ın uyuşmazlıkları canlıların çıkarına çözmek için kullandığı yöntem kurallarının hepsi benzer bir projedir. J. Baird Callicott'un ahlaki duyguların, iç içe çemberlere benzettiği görünümü de bir başka projedir. Her projede hiç değilse kimi yönlerden çelişir gibi görünen birçok değere teklik ve tutarlılık getirme girişimi vardır. Bu stratejilerin dayandığı ortak varsayım, birbiriyle yarışma durumunda olan değerler arasındaki uyuşmazlığı giderecek, önceliklerini belirleyecek tek bir yol bulamadığımız sürece bir etik kuramın eksik kalmış olacağıdır.

Ama belki değerlerin çeşitliliği göründüğü kadar kötü bir şey değildir. Birinci Bölüm'de yazılanlar, etik değerlendirmeler yaparken bilimsel yöntemlerin bizi yanlış yönlendirmemesi için uyarmaktadır. Bilim ve matematik, tıpkı

dayandıkları ussallık ölçünü gibi kesinlik ve belirginlik isteyebilir. Ama bu, belki de bilimsel ve matematik ölçünlerin etiğe kötü uygulanmakta olduğunu gösteren bir örnektir. Belki de etik konularda açık, belirgin ve kesin kararlar ararken çok şey bekliyoruz. Belki belirgin ve kesin yanıtlar olmaksızın da etik konularda ussal olabiliriz.

Christopher Stone ahlaki çoğulculuk ve çevre etiği hakkında en son yazdıklarında böyle katı ölçünler kullanıyor. Stone, bize, tekçi kuramın bütün ahlaki kuşkuları ortadan kaldırıp "her kuşku için tek bir yanıt sağlayan tutarlı bir ilkeler demeti"ni gerekli kıldığını söylüyor. Bütün geleneksel etik kuramlar bunu yapamadıkları için ve görelilik de kabul edilemediği için, Stone çoğulculuğun bu sorunun yanıtı olduğunu söylüyor.[2]

Ama neden etiğin sorular yaratmada bu denli mekanik olduğunu düşünelim? Matematik, mantık ve belki de fen bilimleri ve mühendislik olmadan, çok az sayıda entelektüel disiplin ortaya kesin sonuçlar koyabilir. Matematikte bir sorunla karşılaştığımız zaman, anlamlı kuralları doğru olarak uyguladığımız takdirde tek bir doğru yanıta varabileceğimizi biliriz. (Bilgisayar bu nedenle çok iyidir.) Ama tıp gibi bir bilim dalını düşünelim. Her ne kadar tıp kimi zaman tanı ve tedavi konularında tek bir doğru yanıt sağlasa da birkaç almaşık yanıt da çoğu kez aynı zamanda geçerli olabilir. İyi doktorların çantalarında birçok değişik araç vardır; ameliyat, çok sayıda ve çeşitli ilaç, egzersiz, dinlenme, beslenme, tavsiye ve öğütler. Tıp belirgin kuralların özel durumlara uygulandığı ve tek bir yanıtın arandığı mekanik bir bilim değildir. Hangi aracın ne zaman ve nerede uygulanacağına karar vermek iyi bir hekim olmanın esasını oluşturur. Öte yandan, kurallar be-

[2] Christopher Stone, *Earth and Other Ethics: The Case for Moral Pluralism* (Harper & Row, New York, 1987), s. 116.

lirlemenin karşıtının karmaşa olmadığına da işaret etmeliyiz. İyi bir hekim ile sahte bir hekim arasında büyük bir fark vardır.

Bir doktora şu soruyu sorduğumuzu düşünelim: Elinizdeki türlü tedavi yöntemleri içinde sağlığı koruyup kollamamız için en iyi yöntem hangisidir? En iyi yanıt, kesin olarak hepsi ve hiçbiri demesidir. Hiçbir yanıt her durumda en iyi olamaz; ama her yanıt, kimi özel durumlarda en iyi yanıt olabilir. Bu, belki bu kitapta ele aldığımız değişik çevre felsefeleri hakkında nasıl düşünmemiz gerektiğini bize göstermektedir. Bunlardan hiçbiri her durumda doğru yanıtlara sahip değildir; ama her birinin çevre etiğine yapabileceği önemli katkılar vardır. Her biri doğanın değerlerini ve insanların doğa içindeki yerini anlamamıza yardımcı olabilecek farklı yaklaşımlar içermektedir.

Genel olarak etik sorunlar ve daha özel olarak da çevre tartışmaları hakkında düşündüğümüz zaman, etiğin matematiğe mi yoksa tıbba mı benzemekte olduğu sorusunu sorabiliriz. Tıpta da, etikte de belirgin yanıtlar alabilmemiz hoş olurdu. Ama öyle görülüyor ki ne sağlık ne de iyi yaşam bu belirginleştirmelere açıktır.

Burada da yine, tarihten ve felsefeden bir şeyler öğrenebiliriz. Aristoteles, okurlarını, belli bir konunun olanak verdiğinden daha fazla kesinlik ve doğruluk aramamaları için uyarmaktadır. Bir matematikçiden sağlam bir kanıt istemek bir şey, öte yandan güzel konuşan bir hatipten böyle bir şey istemek ise bir başka şeydir. "Erdem ve adalet -ki bunlar siyasetin konularıdır- pek çok farklılık ve belirsizlik içerir. O kadar ki kimileri bu kavramların doğal ve doğru olmaktan çok, inanç konusu olduklarını düşünürler."[3] Ama etikte sağlam kanıtların bulunmaması, etiğin salt bir inanç konusu olduğu anlamına gelmez.

[3] Aristotle, *Nicomachean Ethics, Basic Works of Aristotle* içinde, der. Richard McKeon (Random House, New York, 1941), kitap 1, böl. 3, s. 15-17.

Etiğin karmaşık ve zor konuları içerdiğini yansıtır. Bu durumlarda, kesin yanıtlar bulmakta direnmek ussal olmayabilir. Aristoteles, bize, etiğin neyin doğru olduğuna değil, ne yapmamız gerektiğine karar verebilmemiz için kullanacağımız pratik aklı sağladığını anımsatıyor. Çoğu kez pratikte karar verme, başka almaşıkları dışarıda bırakma egzersizidir; eğer bir şeyi yapıyorsak, başka bir şeyi yapmaktan vazgeçiyoruz demektir. O halde, tekçiliğin gerçek çekiciliği buradadır. Tek bir şey yapabildiğimiz için, etik o konuda özel ve kesin tavsiyelerde bulunmalıdır. Ama çoğulculuk, bu çekiciliğe birkaç farklı eylemin aynı ölçüde ussal ve aynı ölçüde haklı olabileceğini savunarak karşı çıkar.

İyi bir ana ya da baba olmanın neyi gerektirdiğini düşünün. Ana ve babalar her zaman karar verme zorunluluğuyla karşı karşıya kalırlar. Bunlardan kimisi kolay, kimisi zordur. İyi ana babaların, "her duraksamalı durum için tek bir doğru yanıt" sağlayabilen, "tek bir tutarlı ilkeler demeti" olduğunu öne sürmekte ısrar etmeleri garip olabilir. Açıktır ki kimi eylemlerden vazgeçilir: İyi ana babalar çocuklarını kötü yollara sürüklemezler. Ama yine bunun kadar açık olan bir şey de duraksamaya yol açan kimi durumların tek bir yanıtının olmadığıdır. Örneğin, iyi ana babalar çocuklarının özgüvenlerini geliştirmeye çalışırlar. Ama aynı zamanda da onlara huzur ve güveni kendileri sağlarlar. Kimi zaman bu ilkeler çelişkili tavsiyelerde bulunmaya yol açabilir. İyi ana baba olmak, kimi zaman bir çocuğun güçlükleri kendi başına göğüslemesine olanak vermesine yol açabilir; kimi zaman onları rahatlatmak üzere devreye girmeyi yeğleyebilirler.

Buna karar vermenin mekanik bir yolu yoktur. (Ve bu, bilgisayarın yapabileceği bir iş de değildir.) Çoğulculuk bu karmaşıklığı tanımakta ve etik yaşamı farklı ve aynı derecede önemli değerlerin bir denge içinde tutulduğu birçok durumla ilgili görmektedir. Aristoteles'e göre, böyle

durumlarda karar verme işini daha çok ve çeşitli deneyimlere sahip olan daha yaşlı ve daha olgun kimselere bırakmak en iyisidir. Onun kuramı "iyi insan"ın yargılarına dayanır. Belirsizlik ve karmaşıklık karşısında etik kılavuzluk için deneyim, akıl ve ahlaki karakter sahibi olan kimsenin kararlarına uymalıyız. Bu, karmaşık tıp ya da ana babalık konularıyla karşı karşıya kaldığımızda nasıl davranacağımız konusuna benzer. Belki ümit edebileceğimiz en iyi şey deneyimli, bilgi sahibi ve sevecen kimselerin kararlarına güvenmektir.

Böylece, bu kitapta yer alan kuramları bir doktorun çantasında bulabileceğimiz türlü reçeteler olarak görebiliriz. Bunlar, çevre hastalıklarına tanı koymakta ve onları tedavi etmekte kullanabileceğimiz kaynaklardır. Her ne kadar bunlardan bir tanesi bütün doğru yanıtları sağlayamıyorsa da hepsine gereksinmemiz vardır. Sorumlu bir yurttaş, her birinin belirttiği değerler ve aynı zamanda onlarla birlikte sınırlılıklar konusunda bilgi sahibi olmalıdır. Cesaret, alçakgönüllülük ve ilgi gibi önemli erdemlerin yanı sıra bu bilgi, elde etmeyi ümit edebileceğimiz en iyi şeydir.

12.3. Çevre Pragmatizmi

Son yıllarda kimi çevre felsefecileri çevre sorunlarına karşı daha pragmatik bir yaklaşıma dikkatlerini çevirdiler.[4] Çevre pragmatizmi, ahlaki çoğulculuğu ciddiye almakta ve bir tekçi kuram ile göreli olan her yaklaşım arasında bir orta yol benimsemektedir.

Pragmatik ve *pragmatizm* sözcüklerinin günlük konuşma dilinde birbiriyle bağlantılı iki anlamı vardır. Bir

[4] Çevre pragmatizmi için en iyi tek kaynak Andrew Light ve Eric Katz'ın yayımladıkları *Environmental Pragmatism* (Routledge, New York, 1996) adlı kitaptır. Orada yer verilen denemelerden birkaçı, daha önce *Environmental Ethics* dergisinde yayımlanmıştır.

anlamda, pragmatik olmak demek pratik olmak, ulaşılamaz bir idealden çok ulaşılabilir bir ereğe varmaya çalışmak demektir. Pragmatik bir insan gerçekçi, duyarlı, ayakları yere basan ve uzlaşmadan yana bir kimsedir. Öte yandan pragmatizm, William James ve John Dewey gibi Amerikan felsefecilerinin 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın başlarında geliştirdikleri özel bir felsefe geleneğidir. Felsefi pragmatizm, bilgi kuramındaki ve etikteki tekçi kuramlara kuşkuyla bakar. Bunun yerine, gerçekle ve değerlerle ilgili bağlam yönünden bağımlı pratik açıklamalar üzerinde durur. Pragmatizm kimi zaman radikal bir deneycilik (amprisizm) olarak betimlenir. Deneyciliğe göre, her türlü bilginin kaynağı deneydir. Pragmatizm deneyin özellikleri üzerinde durur. Eğer deneyi ciddiye alırsak, deney dünyasının bir çeşitlilik, değişim ve çoğulculuk dünyası olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Pragmatizmin bu iki anlamını da çevre felsefecileri arasında geçen son tartışmalarda bulabiliriz. Kimileri çevre felsefesinin, soyut kavramsal sorunlar üzerinde çok yoğunlaştığı ve bunun çevre politikasının güncel kaygıları açısından anlamlı olmadığı görüşündedirler. Bu görüşe göre, felsefeciler için kirlenme, çevrenin tahribi ve çevre adaleti gibi gerçek dünyanın karşı karşıya olduğu daha pratik konular üzerinde durmanın zamanı gelmiştir. Felsefeciler (Aristophanes'in Sokrates hakkındaki sözünü kullanırsak) bulutlardan çıkıp yere inmeli ve daha pragmatik olmalıdırlar. Bu gözlemcilerden kimileri de Amerikalı pragmatistlerin belirgin felsefesinin çağdaş çevre tartışmalarında yararlı olabileceğine inanmaktadırlar.

Pragmatizm, daha önce tartıştığımız konulardan kimilerini de yansıtmaktadır. Doktor gibi, pragmatistler de uygun yöntem ve araçların belirlenmesinin her durumun özelliklerine bağlı olduğunu kabul ederler. Hiçbir yaklaşımın özel durumun koşullarından bağımsız olarak doğ-

ru olduğu söylenemez. Aristoteles gibi, pragmatistler de etiğin dikkatini neyin *doğru* olduğu noktasından neyin *pratik* olduğuna çevirirler ve pratik akıl yürütmenin her zaman uygun tavsiyelere yol açmayabileceğini kabul ederler. Pragmatizm aynı zamanda farklı düşüncelere saygı ve hoşgörü, tek bir "doğru" karar aramak yerine serbest ve saydam karar yöntemlerine bağlılık gibi demokratik değerleri destekler.

Yeni bir kişisel deneyimimizi çevre pragmatizmini anlamaya yardımcı olmak üzere aktaralım. Son birkaç yıldır, belediye başkanımızın atadığı ve ekonomik gelişmeyi yönetmek ve çevre açısından duyarlılığı olan doğal alanları korumakla görevli bir kurulun üyesiyim. Kentimizin sınırları geçenlerde çevresindeki bir kasabayı içine alacak kadar genişletildi. Kentin eski sınırları içindeki alan imar edilmişti, ama yeni eklenen alanlardaki toprak daha çok kırsal ve tarımsaldı. Karşı karşıya bulunduğumuz sorun, bu kırsal arazinin nasıl imara açılacağı sorunuydu. Tahmin edilebileceği gibi, türlü çıkar çevrelerini temsil edecek üyeler atandı: Toprak sahipleri, çiftçiler, emlakçılar, inşaatçılar, Sierra Kulübü'nün ve Audubon Derneği'nin temsilcileri ve yerel yönetim ve eyalet yönetiminin resmi görevlileri.

Bir bakıma bu, alışılmamış bir grup değildi. Grubun üyelerinin hepsi beyaz derili, Avrupa kökenli Amerikalı ve çoğu da orta ve ortanın üstündeki ekonomik sınıflardan gelen, çoğu üniversite mezunu ve yarıdan biraz çoğu da erkekti. Bununla birlikte sahip oldukları çevre felsefesi bakımından çok değişik bir gruptu bu. Üyelerden kimileri, imarcıların çevre kurallarıyla yeterince bağlı olduklarına inanıyor ve yeni kurallar getirilmesine karşı çıkıyorlardı. Kimi üyeler, imara yeni açılacak alanların yarısının açık alanlara ayrılması gerektiğini söylüyorlardı. Kimileri de hangi alanların ve nasıl imara açılacağını ekonomik piyasaların ve yeni konut isteminin belirtmesi gerektiğini

düşünüyorlardı. Hatta bir kişi de her karış toprağın imara açılması ve tüm topluma yarar sağlayacak biçimde vergi kayıtlarına sokulması savındaydı. Açık alan oluşturmak amacıyla bu alanların korunmasını arzu edenlerden bir bölümü vahşi hayvanların ve ağaçlarin korunmaya değer olduklarını, diğer bir bölümü ise vahşi doğal alanların avcılık ve balıkçılık ortamı olarak ayrılması gerektiğini savunuyorlardı. Kimileri hangi yerlerin korunması gerektiğine ekolojistlerin, kimileri de Belediye Meclisi'nin karar vermesi gerektiği görüşündeydiler.

İlk iki çalışma yılı içinde kurulumuz, çevre etiğiyle ilgili çok bilgi topladı. Katılanların çoğu (ender olarak açıkça ortaya koydukları) "kuramları"nın politikalara yön vermesi gerektiğini düşünüyorlardı. Her biri kendi kuramını ve ilkelerini masaya koydu ve bunları, ne yapılması gerektiğini belirlemek üzere uyguladı ve sonra da vardıkları sonuçları kabul etmeleri için grubun öteki üyelerini ikna etmeye çalıştı. İlk iki çalışma yılı içinde, çalışma grubu bir sonuca varamadı. Yalnızca üyeler kendi aralarında anlaşamamakla kalmadılar (önemli ölçüde anlaşmalarına rağmen), kimileri karşı görüşleri anlamakta bile zorlandılar. Geçen zaman karmaşayla dolu, yıpratıcı ve tümden verimsizdi. Bu arada, imar etkinlikleri doğal olarak eski kurallara göre sürdü. Yani hiçbir arazi korunamadı.

Bir noktada, birkaç üye, üzerinde uzlaşma olan sorunların listesini yaparak çalışma grubunu yeniden harekete geçirdi. Sonuç, çoğumuzu şaşırttı. Kent içindeki birkaç doğal alanın, kent bu yerleri satın almak zorunda kalsa bile, korunması gerektiği yönünde çok yaygın bir görüş birliği vardı. Aynı şekilde, kimi alanların da ticari amaçlar için ideal yerler olduğu kabul edildi. Kent içinde daha çok konuta ve özellikle ucuz konutlara gereksinme olduğu konusunda da görüş birliği sağlandı. İmara açılan alanlarda açık alanlar bırakılması konusunda anlaşmaya varıl-

dı. Üyeler, ekoloji öğrenimi görmüş doğa bilimcilerine ve bilim adamlarına, korunacak alanların sınırlarını belirlerken danışılması gerektiğini kabul ettiler. Bunun üzerine, kurulumuz bu amaçları gerçekleştirmek üzere bir imar kuralları belgesi hazırlayarak çalışmasını birkaç ay içinde tamamlamayı başardı. Gerçekten, kurallar üzerindeki anlaşmanın ardından uygulama üzerindeki anlaşma geldi.

Bu deneyde çevre pragmatizminin dayandığı temel düşüncelerin çoğu var. İnsanlar önyargıyla benimsenmiş kuramları ve ilkeleri uygulamanın sorunlarıyla karşılaşınca anlaşmazlıklar da başladı. Bu başlangıç noktalarının çeşitliliği ve soyutluğu anlaşmayı ve anlamayı önledi. Aynı zamanda katılımcılar arasında kavgalara ve engellemelere de yol açtı. Üstelik, biz bir yandan piyasaların etkinliğini ve nadir rastlanan kuzey kaktüsünün ahlaki durumunu tartışırken, öte yandan düzensiz imar etkinliği sürüp gitti. Almaşık yöntem pratik olarak sonuç almaya yöneldi ve bunu herkesin üzerinde anlaştığı konulardan yola çıkarak gerçekleştirdik. Sonuçta, "kuram" uygulamayı izledi. O anlamda ki en son yönetim ilkesini daha önce üzerinde anlaşmış olduğumuz noktalardan çıkardık. Gerçekten, çalışma grubu vardığı pratik sonuçlar bakımından tekçi bir yaklaşıma sahipti, ama bu sonuçları neden kabul etmemiz gerektiği konusuna ilişkin kuramlar bakımından ise çoğulcuydu. Üyeler, ne yapılması gerektiği konusunda anlaşmaya vardılar, ama bunun neden yapılması gerektiği konusunda ise anlaşamadılar. Bu anlamda, pragmatizmin hem tekçi hem de çoğulcu öğeleri vardır. Doğal olarak farklı bir kent, farklı anlaşmalarla işe başlayabilir ve farklı bir politikanın benimsenmesiyle işi bitirebilirdi.

Çözüm, pratik bir uzlaşmaydı. Yeni yönetmelik, her yeni planlı imara açma çalışmasında uyulması gereken süreci göstermektedir. Başlangıçta yapılan bir araştırma, ekolojik bakımdan duyarlı ve tarihi yönden önemli doğal

alanları belirleyecektir. Doğal otlaklar, ender rastlanan ağaçlar, kıyı koridorları ve ender rastlanan türlerin yaşam ortamları listenin başındadır. Eğer planlı bir imar çalışması bu alanlardan birine zarar verecek olursa, imarcı ve kent plancıları, doğal alanların korunması amacıyla görüşmelere başlarlar. Bu görüşmelerin bir parçası olarak belediyenin, hukuksal açıdan, doğal alanı korumanın maliyetini azaltmak üzere başka türlü bölgeleme kurallarına (örneğin sokak genişliği, konut yoğunluğu vb.) ilişkin öneriler yapma yetkisi vardır. Bu yöntem, iki tarafa da güvence vermemekte ve büyük ölçüde birçok kişinin iyi niyetli çabalarına dayanmaktadır. Şimdilik bu, işlerliği olan bir yöntem gibi görünmektedir.

Hiç kimse başlangıçta arzu ettiği her şeyi elde edemedi ve hiçbir taraf da "yenen" taraf olmadı. Ama bir üyenin de belirttiği gibi, gerçekten yenen taraf demokratik kentdaşlık kurumuydu. İnsanlar bir araya geldiler, görüşlerini ortaya koydular, tartıştılar ve sonuçta ortak bir yol buldular. Bu anlamda, uzlaşma "gerçekleşti" ve hemen herkes bu sonuca razı olabileceği kanısına vardı. Bir demokraside -gerçekten, farklı yaklaşımların uyuşmazlık içinde olduğu her durumda- bir tarafın diğer taraflar üzerinde tam bir zaferle üstünlük ilan etmeyi beklemesi ya da arzu etmesi ne gerçekçi ne akla uygun ve ne de hakçadır. Birçok yönlerden bu, "pragmatik" çözümün kendisidir.

Çevreci pragmatizmin pek çok açık savunucusu olmakla birlikte eleştirenleri de vardır. Pragmatik çözümlerde anlatımını bulan pratik uzlaşma, eleştirenlere göre, statükoya kararsız bir biçimde teslim olmaktan çok farklı olmayan bir şeydir. Eğer çevre politikasını, belli bir durumda, neyin "iyi yürüdüğü", neyin "pratik" olduğu yönlerinden bir teste tabi tutacak olursak, kendimizi statükonun beklentilerine ve değerlerine uydurmaktan başka bir

şey yapmamış oluruz. Eğer karşılaştığımız gerçek çevre sorunlarının kısmen bu statükodan kaynaklandığını varsayarsak, bu pragmatik yaklaşımın en iyi olasılıkla verimli olmadığı sonucuna varırız. İkinci bir eleştiriye göre de pragmatik çözümlerin içinde bulundukları çerçeveye bağımlı niteliği etik göreliliğin hiçbir zaman tümüyle dışına çıkmaz. Burada da halka dayalı korumayı eleştirenler, korumacıların halka dayalı karar verme sistemine bağlanmaları durumunda, halkın kararına, karar ne olursa olsun uymak zorunda olacaklarını öne sürmektedirler.

İlk itiraza yanıt olarak pragmatistler, pragmatik bir çözümün, bu eleştiride öngörüldüğü gibi statükoya ayrıcalıklı bir konum kazandırmayacağını öne sürerler. Anthony Weston'ın sözleriyle, değerler ve pratikler "birlikte oluşurlar".[5] Hiçbirinin öteki üzerinde bir üstünlüğü yoktur. Değerler pratiklerle aynı hizaya getirilince, gelecekteki pratiklere yön verir ve sırası gelince gelecekteki değerleri de belirler. Pratiklerimiz kimi değerleri ve ilişkileri yükseltirken, kimilerini de alçaltır. Örneğin, benim yaşadığım kentte, bir çalışma grubunun vardığı bir uzlaşmadan sonra "çevreyi şeytan görsün" gibi bir yaklaşımı savunabilmek çok güçtür. Oydaşma kimi değerleri öylesine meşrulaştırmıştır ki gelecekteki gelişmeye mutlak olarak bu değerler yön verecektir. Yapılan eleştiri, pratiklerin hiç değişmediği ve hiç ilerleme kaydetmediği varsayımına dayanıyor.

Pragmatistlerin, görelilik itirazına karşı da bir yanıtları var. Pragmatik çözümler yalnızca etik değerlendirmeler, ya o ya o, doğru, yanlış gibi bir ikileme uydukları takdirde görelidir. Ama pragmatizm bu tekçi değer görüşünü reddetmektedir. Aristoteles'in etiğin neyin doğru olduğuna değil, ne yapmamız gerektiğine ilişkin değerlendirmelerle

---

[5] Anthony Weston, "Before Environmental Ethics", *Environmental Ethics*, c. 14, No. 4 (Kış 1992); Light ve Katz'ın (eds.) *Environmental Pragmatism* adlı yayınlarında (s. 139-160) yayımlanmıştır.

ilgili olduğuna dair anımsatmasına dönebiliriz. Etikteki ölçüt, gerçekten çok akla uygunluktur. Pragmatist için, birbiriyle bağdaşmayan iki etik yargıdan her biri aynı derecede akla uygun olabilir. Yalnız tekçi bir bakış açısına göre, bunlardan en az birinin yanlış olması gerekir. Yalnız biri askıda bırakılabileceği için de etik tekçiler arasındaki eğilim çatışmayı, uyuşmazlığı ve zaferi aramak doğrultusundadır. Pragmatist der ki eğer yarışan birçok görüş eşit derecede akla uygun nitelik taşıyorsa; eğilim, hoşgörü, saygı, uzlaşma ve geçinme yönünde olacaktır. Pragmatistlere göre akla uygunluğun -zihinsel ve ahlaki yönden açıklık, zihinsel ve ahlaki ilgi, ayrıntıya önem verme gibi- ölçünleri vardır ve bu ölçünler pragmatizmin görelilik içinde çöküntüye uğramasına engel olur.

12.4. Sonuç: Sürdürülebilirliğe Yeniden Bakış

Bu çoğulcu ve pragmatik sonuçlar karşısında, "Gerçekten, buradan nereye gideceğiz?" sorusu haklı olarak sorulabilir. Bizi yönlendirebilecek açık ve hâkim bir çevresel etik kuramının bulunmadığını varsayarsak, çoğulcu ve pragmatik çözüm bize rehberlik edebilir mi acaba? Yoksa, geleceğe doğru yönelişimizde kendi başımıza mı bırakılacağız? Yanıt olarak, Dördüncü Bölüm'deki sürekli ve dengeli gelişme tartışmasına dönmek istiyorum.

Çevre etiği üzerine bir kitapta ya da derste, çevre sorunlarının, etik odaklı birkaç alandan yalnızca bir tanesi olduğunu gözden kaçırmak kolaydır. Toplumsal Ekolojistlerin ve Ekofeministlerin bize anımsattıkları gibi, çevre tahribatı daha geniş etik bağlamlar içinde anlaşılmak zorundadır. Çevreciler toplumsal adalet sorunlarını görmezlikten gelmemelidirler. Ekonomik ve siyasal etmenleri de. Geleceğin yönü sorununa, yeterli bir toplumsal ve siyasal gelecek için yapılacak planlamada, etik ve ekonomik olanların

yanı sıra çevresel sorunlarla da ilgilenmenin zorunlu olduğunu kabul ederek yaklaşmakla başlayabiliriz. Sürekli ve dengeli gelişme ile ilgilenen birçok yazar, bu bağlılıklara "sürdürülebilirliğin üç sütunu" adını veriyorlar. Sürekli ve dengeli gelişme, birbiriyle ilgili üç alanda sürdürülebilir olmalıdır: ekonomik, çevresel ve etik. Bu üçünden herhangi birinin istikrarsız ya da yetersiz olması bir toplumun, kendisini uzun erimde ayakta tutma gücünü azaltır.

Kenya'daki politika yapıcılarının yaklaşımını ele alalım. Kenya, kentsel nüfusu hızla genişleyen ve artan göreli olarak yoksul bir ülkedir. Yoksulluk ve evsizlik milyonlarca insanın yaşamakta olduğu bir gerçektir. Güney Afrika ülkelerinden pek çoğunda olduğu gibi, AIDS salgını hiç eksik olmayan bir tehdittir. Kestirimlere göre, nüfusun yaklaşık % 15'i HIV mikrobu taşımaktadır ve bir milyon kadar çocuk da AIDS nedeniyle öksüz kalmıştır. Bu boyutlardaki sorunları çözebilmek için herhangi bir umut önemli ekonomik kaynaklara sahip olmayı gerektirir.

Toplumsal adalet ve etik sorunlar da çok önemlidir. Yoksulluk ve AIDS ile uğraşmanın etik sorunlarından başka, Maasai ve öteki yerli kültürlere yönelik toplumsal adalet, vahşi doğal alanların ve yaban yaşamının korunması gibi toplumsal olarak arzu edilebilir amaçların bir aracı olarak insanların yerlerinden edilmemelerini ya da mahvedilmemelerini gerektirir. Kenya'nın siyasal yapılarında yolsuzluklar, reformlara ve politika girişimlerine engel olmayı sürdürmektedir.

Bu koşullar altında, yaban yaşamının korunması, geniş toprakların korunması, yerli halkların yerlerinden edilmesi beceriksizlikten daha fazla bir şey olur. Ekonomik yönden gelişmiş Batı dünyasındaki ülkelerden bu türden korumacılık önerilerinin yükselmesi özellikle iticidir.

Ama hiç kimse hızlı ekonomik büyümenin ve sanayileşmenin hem etik hem de çevre açısından yıkıcı gücünü görmezlikten gelemez. Sınırsız ekonomik büyüme, 19. yüzyıl Avrupa'sından günümüzün Çin'ine kadar, tarih boyunca ekolojik ve toplumsal yönden yıkıcı olmuştur. Sürekli ve dengeli gelişme -hem etik hem de ekolojik ilkelerin yönlendirdiği ekonomik gelişme- akla yakın bir seçenektir. Halka dayalı koruma gibi izlenceler, sürekli ve dengeli gelişmenin ilkeleriyle bağdaşır nitelikte görünmektedir. İnsanlara hem kısa hem de uzun dönemde iyiliklerinin kendi ekosistemlerinin sağlığıyla bağlantılı olduğunu anlamalarına yardım etmek o ekosistemleri korumak için akla uygun bir stratejidir. Yerel halkı karar süreçlerine katılmaya özendiren bir yol hem iyi bir strateji hem de iyi etiktir.

Bununla birlikte, (güçlük de buradadır) topluluğu temel alan koruma gibi sürdürülebilir uygulamalar tek bir çevre ilkesine ya da kuramına bağlanmış olanları yatıştıracak güvenceler sunmuyorlar. Karşılıklı ödünler kaçınılmazdır. İnsanlar anlaşamadıkları zaman ya da farklı değerler söz konusu olduğunda, demokratik karar alma mekanizmaları uzlaşma gerektirir. Sürdürülebilir gelişmenin erekleri bu uzlaşmaların açık uçlu olmamasını ister. Her uygulama ya da politika sürdürülebilir gelişmeyle tutarlılık içinde olmayabilir. Bununla birlikte, sürdürülebilirliğin doğal malları kaynak olarak kullanmakta kararlı olduğu görülmektedir; ki bu, kimi tekçi çevre etiği kuramlarının ilke olarak reddettiği bir sonuçtur.

O halde, buradan nereye gideceğiz? Sonuç niteliğinde bir eğretileme yapmama izin verin. Birçok yolun açık bulunmasına karşın, bence başlıca iki doğrultudan söz edilebilir. Birincisi, birçok farklı yoldan geçerek tek bir çevre ereğine ulaşmaktır. Bu erek kimileri için belirgin olabilir, ama ona varmak için izlenmesi gerekli olan gerçek yol ka-

ranlıktır; çünkü aşılması gereken birçok engel vardır. Öbür doğrultu, daha geniş bir yoldur ve her ne kadar yönü çok belirgin ise de en son ereğinin ne olduğunda belirsizlik vardır. Karar verecek olanları bu doğrultulardan herhangi birinde başını alıp gitmekten alıkoyacak kılavuzlar da vardır; ama bir kez yol seçildi mi, kimi zaman bir doğrultuda, kimi zaman da öbür doğrultuda karar vericilerin uzlaşma yapmaları zorunludur.

Bu, kesinlikle çevre etiği konularında kuramsal çalışma yapmanın bir yararı olmadığı anlamına gelmez. Gerçek tam tersidir. Ama yaptığımız bu çoğulculuk, pragmatizm ve sürdürülebilirlik tartışmasının ışığında, felsefi etiğin ne ölçüde anlamlı olduğunu son kez değerlendirirken dikkatli olmak zorundayız. Etik kuram ve çözümlemenin çevre konularında oynayacağı önemli roller vardır. Ama belki, pragmatistlerin önerdikleri gibi, bunlar çevre tartışmalarını çözmek üzere yukarıdan zorla kabul ettirilebilecek bağımsız ilkeler olarak görülmemelidir. Bununla birlikte bu, yaşamımıza kılavuzluk edecek soyut kuramsal düşünmenin tek yolu da değildir. Ayrıntılı ve değişik çevre etiği kuramlarını çözümlemeksizin ve bunlar hakkında bilgi sahibi olmaksızın inatçı ve yanlı bir çevre etiğinden daha fazla bir şey elde etmeyi bekleyemeyiz. Açık ve zihinsel olarak güçlü ilkeler sağlanmadan, çevreyle ilgili düşünceler, hem düşünmenin hem de karar vermenin önüne zihinsel bakımdan sınırlayıcı koşullar çıkarır. Çevresel olarak sürdürülebilir bir gelecek, kendi zihinsel bütünlüğümüzün yanı sıra içtenlikli düşüncelere ve iyi duygulara sahip olmaktan daha fazlasını ister. Geleceğe giden yol salt iyi niyetlerle inşa edilemez. Çevre konusundaki felsefi görüşlere ilişkin bu araştırmanın sürdürülebilir -ekonomik, etik *ve* ekolojik olarak sürdürülebilir- bir geleceğe giden yolda atılacak makul ve ölçülü bir ilk adıma katkıda bulunabileceğini umuyorum.

Sözlük

Ahlaki ehliyet ya da ahlaki ilgi ehliyeti: Bir şeyin ahlaki yönden ne anlam taşıdığına ilişkin sorularla ilgilenir. Bir nesne, eğer ussal olarak herhangi bir ahlaki tartışmanın konusu yapılmak zorundaysa, ahlaki ehliyete ya da ahlaki ilgi ehliyetine sahip demektir.

Araçsal değer: Yararlı olmanın bir işlevi. Araçsal değeri olan bir nesne o değere, değerli olan bir başka şeye ulaşmakta kullanabilsin diye sahiptir. Bir nesnenin araçsal değeri, nesnenin kendisinde değil, o nesnenin sağlayabileceği yarardadır.

Bakım etiği: Ahlaklılığın, çatışma ve uyuşmazlık yerine işbirliği ve ilişkiler kurma bağlamında açıklanması. Bakım etiği çoğu kez soyut ahlak ilkelerinden çok belirli kişisel ilişkilere vurgu yapar. Birçok feminist felsefeci bu yaklaşımın, özellikle çocuk doğuran ve büyüten kadınların yaşam deneyimleriyle bağdaşmakta olduğuna inanmaktadır.

Brundtland Komisyonu: Başkanı olan Başbakan Gro Harlem Brundtland'ın adıyla anılan Birleşmiş Milletler Komisyonu. Uluslara, ekonomik gelişmelerini, yeryüzünde yaşamı sürekli kılma

gücünü azaltmaksızın gerçekleştirmekte yardımcı olabilecek uzun erimli stratejileri incelemiştir.

Bütüncül etik: Bir bütünü oluşturan bireylere karşı sorumluluklarımız yerine (ya da onlara ek olarak) bireylerden oluşan topluluklara (ya da aralarındaki ilişkilere) karşı ahlaki sorumluluklarımız olduğu görüşü. Örneğin, bütüncül çevre etiği, o türün tüm nüfusu tehdit altında olmadığı sürece tek tek hayvanları avlamaya izin verir.

Canlımerkezli (biyomerkezli) etik: Tüm yaşamın içsel bir değeri olduğunu varsayan kuram. Canlımerkezli sözcüğü, her şeyin merkezinde canlılar olduğu görüşünü yansıtıyor.

Çevre etiği: İnsanlar ile doğal çevreleri arasındaki ahlaki ilişkilerin sistemli incelenmesi. Çevre etiği, daha çok çevreciliğin normatif yargılarının sistemli olarak incelenmesini ve değerlendirilmesini içeren bir felsefe dalıdır.

Çevre felsefesi: Çevre sorunları nedeniyle sorulan geniş felsefe soruları. Bu konular, metafizik ("doğa"nın niteliği, kişilik kavramı, ekosistem ve birey gerçeği), epistemolojik (nesnel ve öznel arasındaki ayrım, içsel değer bilgisi, bilimsel bilginin niteliği), ve sosyopolitik (adil toplum) soruları olabileceği gibi, etik sorular da olabilir.

Çoğulculuk: Etik tekçiliğin tersine, değer sorularına birden çok temel yaklaşım bulmanın haklı olduğunu kabul eder. Tekçiler, tüm etik ve değer sorularının tek bir temel etik ilkeye, kurama ya da gerçeğe indirgenebileceğini öne sürerler.

Deontolojik etik: Bizden belli biçimlerde davranmamızı ve başka bazı biçimlerde davranmaktan da kaçınmamızı isteyen kimi temel ödevler.

Doğal yasa etiği: Doğal hakların ve ilkelerin var olduğu düşüncesi. Bir yaklaşıma göre, bunlar Tanrı'nın buyruklarından kaynaklanır ve etik davranışa yön verir.

Ekofeminizm: Kadınların baskı altında olması ile doğanın baskı altında olması arasında önemli bağlar bulunduğunu varsayan görüş. Bu bağlar, felsefi etikten edebiyata, dinden bilime kadar birçok disiplin çerçevesinde inceleme konusu yapılmıştır.

Ekoloji: Canlı varlıkları, canlı ve cansız çevreleriyle ilişkileri açısından inceleyen bilim dalı.

Ekolojik etik: Çevre etiğinin, ekosistemleri ya da türleri ve canlı olmayan doğal nesneler gibi ekolojik bütünleri bütüncül bir yaklaşımla ele alması gerektiğini ve doğal nesneler arasında var olan ilişkilerin etik ilgiye değer olduğunu öne süren görüş. Çevremerkezli etik, bütüncüldür. Oysa, tek tek canlı varlıklar üzerine odaklanan canlımerkezli etik bütüncül değildir.

Epistemoloji: Bilgi ve gerçek sorularını inceleyen felsefe dalı.

Erdemler ve erdem etiği: Erdemler etik açıdan iyi olan bir kişinin karakter çizgileri ya da alışkanlıklarıdır. Erdem etiği erdemlerin önemine ve "Ne tür bir insan olmalıyım?" gibi sorulara vurgu yapar. Davranışlara yön veren etik kural ve ilkeleri vurgulayan yararcılık ve deontoloji gibi etik kuramların karşıtıdır.

Erekbilim: Bütün doğal nesneler için doğal amaçlar ya da kendilerine özgü etkinlikler bulunduğunu öne süren bir metafizik yaklaşım. Bilime ve epistemolojiye bir yaklaşım olarak erekbilim, bir doğal nesnenin, doğal amacından ve etkinliğinden bağımsız olarak tümüyle açıklanamayacağını savunur. Bir etik yaklaşım olarak erekbilim, bir doğal ereğe ulaşmanın her doğal nesne için iyi olduğunu savunur.

Etik bencillik: İnsanların kendi öz-çıkarları için çaba harcamaları gerektiğine ilişkin normatif savı öne süren etik kuram. Etik bencilliğin birçok türü, algılanan öz-çıkar, ya insanların fiili istek ve arzuları ile etik ya da gerçek çıkarları arasında bir ayrım yapar.

Etik görecelilik: Nesnel etik yargılar oluşturmanın olanaklı olmadığı görüşü. Görecelilik düşüncesini savunanlar, etik ölçünlerin bir kişinin duygularına, kültürüne, dinine vb. bağlı ya da onlara *göre* bir değer taşıdığını öne sürerler. Bu kimseler, etiğin yalnızca ve yalnızca bir alışkanlık konusu olduğu görüşündedirler. Dolayısıyla, görecelilikten yana olanlar, etik olan davranış ve yargıları değerlendirmek için yararlanabileceğimiz nesnel kurallar bulunabileceğini yadsımaktadırlar.

Etik ilgi alanının genişletilmesi: Geleneksel etik kuramları ve kavramları, hayvanlar ve gelecek kuşaklar gibi daha önceleri dikkat edilmeyen nesneleri de içine alacak biçimde genişletme pratiği.

Etik kuram: Etiğe bitimsel ve normatif yaklaşımların ortaya çıkardığı felsefi sorulara sistemli yanıtlar bulma girişimi. Bu sorular hem bireysel hem de toplumsal ya da kamusal politika açısından ortaya atılmaktadır.

Etik: Salt belirleyici bir anlamda, etik, davranışlara yön veren genel inançları, tavırları, değerleri ve ölçünleri anlatır. Normatif bir anlamda ise, etik, inançların, tavırların, değerlerin ve ölçünlerin davranışları yönlendirmesi *gereğini* anlatmaktadır. Felsefe içindeki bir disiplin olarak, etik o inançların, tavırların, değerlerin ve ölçünlerin sistemli olarak incelenmesidir. Etik, kimi zaman kişisel ahlak soruları ve toplumsal ve kamusal adalet soruları olarak ikiye ayrılır.

Felsefi etik: Normatif yargıların ve bunları destekleyen gerekçelerin çözümlenmesine ve değerlendirilmesine yarayan yüksek bir genellik ve soyutlama düzeyi. Bu, normatif istemleri savunmak ve açıklamakta başvurduğumuz genel kavramlar, ilkeler ve kuramlar düzeyidir.

Halka dayalı (topluluğu temel alan) koruma: Yapılaşma ile koruma arasında denge gözeten, her iki amacı da birlikte gerçekleştirmeye çalışan bir korumacılık yaklaşımı. Halka dayalı koruma, korumanın merkezini, merkeziyetçi devlet denetiminden yerelleştirilmiş denetim ve yönetime kaydırmaktadır. Halka dayalı koruma, bir ekosistemin yeterli bir biçimde korunabilmesinin yerel halka dayanması ve yerel halkın toplumsal, ekonomik ve siyasal gereksinmelerinin karşılanmasına yönelmesi gerektiğini savunmaktadır.

İçsel (ya da özsel) değer: Verili olmayıp bulunan ya da tanınan bir değer. Bir nesnenin içsel olarak değerli olduğunu söylemek, onun kendine özgü bir iyiliği olduğunu ve bu iyiliğin dış etmenlere ya da yargılara bağlı olmadığını söylemek demektir. Onun kendi içinde bir değeri vardır ve sadece kullanımı bakımından değerlendirilmez. Bu türden şeylerin değeri kendileri için içseldir.

İnsanmerkezli (merkezinde insan olan) etik: Yalnızca insanların ahlaki bir değere sahip olduğunu varsayan kuram. Buna göre, her ne kadar doğal dünya *ile ilgili* sorumluluklarımız olduğunu söyleyebilirsek de doğal dünyaya *karşı* doğrudan sorumluluklarımız yoktur.

İnsanmerkezli olmayan etik: Hayvanlar ve bitkiler gibi doğal nesnelere tanınan ahlaki ehliyet.

Kesin buyruk: Kant'ın ahlak felsefesinde, bu temel ahlaki ödevin hem mantığını hem de özünü (içeriğini) anlatır. Buyruk ("Şunu yapmalısın" ya da "yapmak zorundasın") ya da kesin olarak ("Bunu yapmak zorundasın") biçiminde bir anlatımdır. Kant, ahlaki buyrukların kesin olması gerektiğini öne sürmüştür. Bütün rasyonel varlıklar açısından bağlayıcı olmaları için başka hiçbir koşula bağlanamazlar. Kant'a göre temel ahlaki ödev, evrensel anlamda bağlayıcı bir tüze kuralı gibi algılanacak biçimde davranmaktır. Kant'ın kesin buyrukla ilgili başka formülleri de vardır: İnsanlara araç olarak değil, amaç olarak davran; insanlara nesne gözüyle değil, özne gözüyle bak.

Metafizik: En son gerçeğin niteliği hakkındaki soruları inceleyen felsefe dalı.

Normatif etik: Ne olması ya da yapılması gerektiğine ilişkin etik yargılar, öneriler ve değerlendirmeler. Soyutlamanın ilk düzeyi pek çok kimsenin etikle birleştirdiği etik usavurma türüdür. Normatif yargılar davranışı önceden belirler.

Organik modeller: Ekolojide, bir birey ile ekosistemi arasındaki ilişkilerin bir organ ile vücut arasındaki ilişkiye benzediği görüşü. Her ikisi de daha büyük bağımsız ve ayrı bir bütünün parçalarıdır.

Özgecilik: Başkalarının çıkarları üzerinde odaklaşma güdüsü. Bencilliğin, öz-çıkar güdüsünün tersi.

Pragmatizm: Hem gerçeğin hem de değerin, bağlama bağımlı pratik incelemesine odaklanan felsefe yaklaşımı. Pragmatizm kimi zaman köktenci bir görgüllük (amprisizm) olarak tanımlanır. Görgüllük, her türlü bilginin deneyimden kaynaklandığını öne sürer. Pragmatizm deneyin ayrıntılarına vurgu yapar. Eğer deneyimi ciddiye alırsak, deneyim dünyasının bir çeşitlilik, değişim ve çoğulculuk dünyası olduğunu kabul etmek zorunda oluruz.

Psikolojik bencillik: İnsanların salt öz-çıkarlarınca güdülendiklerini öne süren, insan güdülenmesine ilişkin görgül bir sav. Genellikle öz-çıkarı hareket noktası olarak alan kimi ekonomik kuramları desteklemek üzere kullanılır. Psikolojik ben-

cillik etik bencillikle karıştırılmamalıdır. Etik bencillik, insanların uygun biçimde kavranan kendi öz-çıkarları için mücadele etmeleri gerektiğini savunur.

Sürekli ve dengeli gelişme: Bugünkü kuşakların gereksinmelerini, gelecek kuşakların kendi gereksinmelerini karşılama gücünü azaltmaksızın karşılayan gelişme. Yaşam kalitesini iyileştirmeyi amaçlayan gelişme çoğu kez ekonomik büyümeden ayrılır. Çünkü bu tür bir büyümede salt ekonomik etkinliğin artırılması amaçlanır.

Yararcılık: Bize toplam toplumsal yararları en çoğa çıkaracak biçimde hareket etmemizi öneren etik yaklaşım.

Yerel topluluk modelleri: Ekosistemlerin toplumsal bir yerleşme olduğunu varsayan görüş. Buna göre, bu yerleşmenin üyesi olan her birey o yerleşme içinde işlevsel bir rol oynar.

Dizin

A

Abbey, Edward, 428
Acı çekme, ehliyeti, 226-228
Adalet
  dağıtımı, 283-285
  eşitlikçi teori, 233
  çevresel, 448-454
  ilkeleri, 87-88
  toplumsal (*bkz.* Toplumsal adalet)
  teorisi, 440-441
Ahlak
  işlevi, 257-259
  kişisel, 437
  kamu siyaseti ve, 186
  Batılı gelenek, 199-205
Ahlaki olmayan varlık, 231
Ahlaki tutum
  hayvanlar, 229-233, 254-255
  uygulanması, 215
  toprak, 355-356
Ahlaki varlıklar, 231
AIDS, 464, 519
Amboseli Parkı, 499-501
Amerikan Tarım İşçileri Federasyonu, 350
Anarşizm, 459
Animal Liberation, 197, 245, 247
araçsal değerler, 258-263
Aristophanes, 512
Aristoteles, 66-71, 73, 97-98, 177-178, 199-200, 251, 270, 274-277, 287, 292, 366, 379-380, 439, 455, 509-510, 513, 517
Assisili Francis, 94
Aşkıncılık, 309
Audubon Derneği, 311, 513
Audubon, John James, 311
Avlanma, 372
Azgelişmiş ülkeler, 435-436, 450-451, 453-454

B

Babbitt, Bruce, 296
Bacon, Francis, 491

Bağlam belirleyiciler, 493
Baier, Annette, 162, 164
Bakteriler, 331-332
Balıkçılık ve Yaban Yaşamı Dairesi, 350, 355
Barry, Brian, 174, 187
Baxter, William, 123-125, 127-130, 132-133, 137, 142-143, 147
Bencillik, ussal, 181
Bentham, Jeremy, 78, 84, 98, 111, 167-168, 202-203, 213, 226-228, 259
Besin zincirleri, 330-332
Beyond the Limits, 151
Bilim
  Aristotelesçi, 66-68
  feminist, 490-491
  yükselişi, 265
  öznelliği, 37-45
"Bir Dağ Gibi Düşünmek", 354
Bireyler
  derin ekoloji ve, 409-415
  özgürlükleri, 441
  hakları, 442
Birleşik Hıristiyan Kilisesi Komisyonu, Irksal adalete ilişkin, 449
Birleşmiş Milletler Çevre ve Kalkınma Konferansı, 158
Biyoçeşitlilik, 322
Biyoloji ile etik yakınlığı, 67
Biyotik topluluk, 382
Blackstone, William, 208, 210-211, 214-215
BM nüfus araştırması, 157-158
Bookchin, Murray, 455-466, 469, 477
Botkin, Daniel, 318
Boz ayı, 308
Böcek ilacı, 28
Bradford, William, 305
Brundtland Komisyonu, 157, 169, 174
Brundtland, Gro Harlem, 157
Budizm, 404, 428, 431
Bullard, Robert D., 449, 469
Bütüncüllük
  benimsenmesi, 362
  eleştiriler, 390-392
  tanımı, 48
  ekofeminizm ve, 493
  epistemolojik, 362
  etik, 340, 370, 373-374
  Leopold'un, 362-365
  metafizik, 338-339, 363
bütünlük ve istikrar ilkesi, 372-374
Büyük Yellowstone Yöresi (BYY), 293

C

Callicott, J. Baird, 321, 339-340, 343, 383-392, 394, 408, 411, 507
Canlımerkezli eşitlik, 421-427
Canlımerkezli etik, 264-269
Carson, Rachel, 27-28, 37-38, 59, 403
Chipko Akımı, 471-474
Clements, Frederick, 324-326, 339
Clinton, Bill, 435
Closing Circle, The, 155
Commoner, Barry, 155
Cooper, James Fenimore, 310
Cowles, Henry, 324
Creation, divine, 204-205
Cronon, William, 313-314

Ç

Çağdaş İmalathane Çiftçiliği, 197
Çevre etiği, 46, 57, 61-63, 66, 78, 91-92, 205-214, 356, 480, 486; *ayrıca bkz.* özgül teoriler
Çevre Koruma Dairesi, 195
Çevre
  ekonomi ve, 105-106
  insani müdahale, 73-74
Çevremerkezli etik, 299-300
çıkarlar, 283
Çin, 153
Çoğulculuk
  biyomerkezli, 288
  ekofeminizm, 493
  tekçilik, 505-506
  ahlaki, 257, 505-511
  stratejiler, 511
  görüşler, 506

D

d'Eaubonne, Françoise, 479
Dağıtıcı adalet, 283-284
Daly, Herman, 148, 184. 188
Dana üretimi, 196-197
Darwin öncesi, 315
Darwin, Charles, 221, 330, 384-386
Dasholi Gram Swarajya Sangh, 473
DDT, 27-29, 124, 267
Deerslayer, The, 310
Değerler
  ilişkin kaygılar, 258
  doğal, 231
  araçsal, 79, 258-264
  içsel, 79, 261-264
  hayata ilişkin, 94
  piyasa, 119-121
  nesnel, 274
  öznel, 274
  simgesel, 262
  tipleri, 79
  vahşi doğa, 137, 140
Demokrasi, 141-142, 443
Deontoloji
  canlımerkezli etik, 269-273
  çağdaş perspektifler, 89-91
  demokrasi, 90
  etik, 57
  gelecek kuşaklar, 201
  toplumsal adalet ve, 437-438
Derin ekoloji
  uygulanması, 401
  inanışlar, 397
  eleştirileri, 427-432
  ekofeminizm ve, 474-475
  ekoloji ve, 406-409
  bireycilik ve, 411-413
  birey/doğa, 418
  felsefi kökler, 402-403
  platformu, 404-409
  din olarak, 395-400
  ve toplumsal adalet, 465
  taktikleri, 420-421
  dünya görüşü, 402-404
Descartes, Renè, 201
Desert Solitaire, 428
Devall, Bill, 402, 424-426
Dewy, John, 512
Din. *Ayrıca bkz.* özgül inançlar
  derin ekoloji olarak, 395-400
  etik ve, 91-92, 203-204
  doğa ve, 93
  toplumsal adalet, 94-95
  teleoloji ve, 70
Doğa ekonomisi, 348
Doğal ayıklanma, 369

Doğal evrim, 462-463
Doğal nesneler
kaynak olarak, 261
hakları, 220-224
tipleri, 69
Doğal yasa
biyomerkezli etik, 269-274
çağdaş görüşler, 72-78
çevre ve, 199-205
evrim ve, 75
çerçevesi, 69
iyi/doğal, 336
tarih, 66-67
toprak etiği, 367-370
erdem ve, 71
Dombeck, Mike, 398
Dünya Bankası, 152, 435, 451

E

Economy of the Earth, 137
Ekofelsefe, 404
Ekofeminizm, 474-494
Ekoloji
zirve topluluk, 324-325
topluluk modeli, 329-331, 364
derin (*bkz.* Derin Ekoloji)
enerji modeli, 364
etik, 334-338
metafizik, 388-390, 409-415
doğal yasa, 335
organik model, 323-326, 336
bilim, 323
toplumsal, 455-466
Ekonomi
maliyet-yarar çözümlemesi, 133-136
etik sorunlar, 128-133, 136-145
serbest piyasa, 115-117
toprak yönetimi, 118-122
kirlilik ve, 122-128
sürdürülebilirlik, 183-190
Ekosistemler
yaklaşım, 329, 333
topluluk modeli, 329-331
kavramı, 327-328
ve enerji modeli, 329, 331
besin zinciri, 330-332
işlevsel enerji, 388
bütünlük ve istikrar ilkesi, 371, 373, 375-376
toprak etiği, 354-357
organik model, 334-336
yapısı, 328-329
Ekosofi, 404
Emerson, Ralph Waldo, 308
Enerji modeli, 331-332, 364
Epistemolojik Bütüncüllük, 363
Erdem
etiği, 270
kaynaklar ve, 177
erekbilim ve, 71
Erhlich, Paul, 154
ESA. *Bkz.* Soyu Tehdit Altındaki Türler Yasası
Eşitlikçi Adalet Kuramı, 233
Etik bütüncüllük, 340
Etobur, 331
Euthyphro, 92
evrensel, 79
Evrim, 75-76, 462-463

F

Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock, A, 492
Feinberg, Joel, 217, 227, 259

Felsefe
doğumu, 58
özü, 61
tarihi, 509
Feminist
birinci dalga, 489
ikinci dalga, 489
üçüncü dalga, 488-489, 493
Feminizm, 479-482
Fenner, Ray, 398
Fetus ya da cenin, hakları, 216-218
Forrester, Jay, 150
Fortress modeli, 499
Fosil kayıtları, 253
Fotosentez, 331-332
Fox, Warwick, 411

G

Gaia hipotez, 335
Game Management, 352
Gelecek kuşaklar, 159-182, 215-217
Genetik kural, 252-253
geri besleme bağı, 328
Gıda ve llaç Yönetimi (FDA), 195
Gıda ve llaç Yönetimi, 195
Gilligan, Carol, 484
Glacier Ulusal Parkı, 312
Goodpaster, Kenneth, 243, 259, 264
Göçebe kültürler, 445
Görelilik, 63-66, 517
Griffin, Susan, 485
Guha, Ramachandra, 430-431, 453
Guthrie, Woody, 428
Güney Pasifik Demiryolları Şirketi, 223

H

Haeckel, Ernst, 323
Haklar
hayvan (*bkz.* Hayvan hakları)
talepler, 90
etiği, 85-88
cenin, 216, 218
insan, 208-211
birey, 237-239
doğal nesneler, 220-224
negatif, 212
pozitif, 212
mülkiyet, 130-131, 211, 442-448
Halka Dayalı Koruma, 497-518
Hardin, Garrett, 452
Hava kirliliği, 122, 126, 131, 222, 436
risk değerlendirmesi, 122-125
Hayvan hakları
eleştirel görüşler, 235-244
etik sonuçlar, 234-235
Regan'ın görüşleri, 229-233
Singer'ın görüşleri, 225-228
Hayvanlar
enerji modeli, 331-332
etik davranış, 48
insan faaliyeti ve, 229
ahlaki tutum, 254
Hazcı yararcılık, 80
Hegel, Georg Wilhelm, 455
Heraklitus, 428
Hetch Hetchy Vadisi, 107-108
Hıristiyanlık, 70, 94, 204, 206, 303, 398, 423
Hindistan, 150, 153, 430, 471-472
Hinduizm, 431
Hiyerarşiler, 455-457

Hume, David, 74, 335, 384-387
Hypoxia, 30-31, 35, 37, 49

I-İ

İl = PAT formülü, 155, 183
Irkçılık, 448-454
İçişleri Bakanlığı, 296
içsel değerler, 231
içsel değerler, 262-263
İkincil nitelikler, 416
İncil, 93, 97, 204-205, 303-305
İndirgemecilik, 410
İngiliz Toksikoloji Derneği, 196
İnsan doğası
  varsayımlar, 131-132
  Hıristiyan görüşler, 204, 206
  piyasalar ve, 141
İnsan hakları
  hayvan hakları, 235-244
  ekonomik modeli, 208-211
İnsan psikolojisi, 387
İnsanmerkezli etik, 46-48, 215
İşlevsel Topluluk Modeli, 364

J

Jaggar, Alison, 481
James, William, 512
Jefferson, Thomas, 428
Jeolojik Araştırma, 152

K

Kadınlar. *Ayrıca bkz.*
  Ekofeminizm
  alternatif kültürü, 483
  eşitliği, 489
  erkeklere karşı, 483
  ezilmesi, 477-481
  rolleri, 454-455
  köy ve, 471-472
Kalkınma, sürdürülebilir, 183-190
Kalkınma, yukarıdan aşağıya, 499
Kamu toprakları. *Bkz.* Toprak
Kamuoyu, 261
Kant, Immanuel, 481
  görev/haklar, 85-88, 201
  insan psikolojisi, 387
  içsel değerler, 231
  adalet teorisi, 440
Karbondioksit kirliliği, 215
Karışmama, 280
Karşıt sonuç, 171
Katılımcı model, 142
Kaynaklar
  korunması, 173, 176
  tüketimcilik, 189
  tüketim eğilimleri, 152-153
  doğal nesneler, 260-261
Keller, Evelyn Fox, 491-492
Kendini gerçekleştirme, 421-425
Kenya, 497-498, 500-501, 519
Kerestecilik
  eski ormanlar, 83
  izinler, 396-397
  yönetimi, 121-122
Kheel, Marti, 372
King, Ynestra, 488
Kirlenme
  karbondioksit, 215
  maliyetleri, 436
  ekonomist, 122-128
Knutson-Vandenberg Yasası (1930), 118
Korporasyonlar, 238-239
Koruma
  orman, 107-132
  hedefler, 107
  vahşi doğa, 316-318

Koruma, 107-132, 307-308, 346
halka dayalı, 497-518
Kullanıcı harçları, 122
Kültürel ekofeminizm, 483
Küresel ısınma, 161
Kyoto Konferansı, 161

L

Land of the Spotted Eagle, 304
Last of the Mohicans, The, 310
LD50 testi, 195-196
Leakey, Richard, 501
"Leatherstocking Tales", 310
Leopold, Aldo, 59, 339, 341, 351, 373, 393-394
Callicott'a karşı, 383-389
zirve topluluk üzerine, 339
katkıları, 59
eleştirisi, 372-383
bütüncülük, 362
avcılık, 372
önemi, 351-352
bütünlük/istikrar ilkesi, 372-373
toprak etiği, 355-361
meşe hayatı çevrimi, 360
geleneği, 386
Liberaller, 481
Liberter anarşizm, 459
Limits of Growth, The, 150
Locke, John, 205, 306, 440
Los Alamos, 296
Lovelock, James, 334
Lovins, Amory, 42, 495

M

Maasai Mara bölgesi, 499
Maasai, 499-500, 519
MacIntyre, Alasdair, 213
Maliyet-yarar çözümlemesi, 133-136
Man and Nature, 316
Man's Responsibility for Nature, 205
Margulis, Lynn, 334
Marietta, Don, 373
Marksist feministler, 481
Marksizm, 455-457, 481-482
Marsh, George Perkins, 316, 318
McClintock, Barbara, 492
Meadows, Dennis, 150
Meadows, Donella, 150
Meksika Körfezi, 30-31, 35, 49, 151
Meşe ağacının yaşam devri, 360
Metafizik bütüncülük, 338-340, 362-363
Metafizik ekoloji, 409-414
Metodolojik bütüncülük, 340
Mill, John Stuart, 78
Mineral King gelişimi
etik sorunlar, 140
serbest piyasa analizi, 115-116
ahlaki tutum meseleleri, 221
plan, 103
Minnesota Birleşik Sözleşmeli Yerleşimciler Grubu, 396
Mississippi Nehri, 31-32, 151
Moline, Jon, 375
Morowitz, Harold, 413
Muhammed'in Hadisleri, 400
Muir, John, 93, 107-109, 147, 263, 312, 343, 403
Mülkiyet hakları
adalet ve, 442-448
piyasalar ve, 130
standardı, 211

N

Naess, Arne, 401-402, 404-409, 411-412, 418-420, 426
National Law Journal, 449
Nelson, Michael, 321
Nesnel değerler, 274
Nesnel, tanımı, 79
Nesnellik, 415
Newton, Sir Issac, 74
Nitrojen, 332
Noddings, Nel, 180, 484
Normatif etik
  iddiaları, 277-279
  tanımı, 61
  sonuçları, 279-284
Nüfus
  artışı, etkisi, 154-158
  büyüme oranı, 33, 183
  eğilimleri, 150
  BM komisyonu, 157
  dünya çapında, 149

O

O'Tool, Randal
  amaçlar/araçlar, 129
  Orman İdaresi eleştirisi, 116-121
  piyasalaştırılmış çözüm, 139-140
  piyasa desteği, 130
Ogalala akiferi, 151
Olson Kereste Şirketi, 396
Ontolojik üstünlük, 340
Organik model
  tanımı, 322-326
  bütüncülük ve, 334
  toprak etiği, 365-368
  teleoloji (erekbilim) ve, 336
Organik Yönetim Yasası, 112
Orman Hizmeti
  talepler, 395-396
  yangın yönetimi, 294
  teşvikler, 130-131
  toprak yönetimi, 101-104, 112
  piyasa değerleri, 118-122
  kötü yönetim, 118
  SWAN ile çatışması, 396-400
Ormanlar, 107-132, 259-260, 395-400; *ayrıca bkz.* Vahşi doğa
Ortalama mutluluk görüşü, 172
otlak alanları, 113
Otoburlar, 331
Our Common Future, 158
Ouspensky, Peter D., 363

Ö

Önce Yeryüzü!, 403, 427, 464
Öz-çıkar, 71-72, 423-424
Özgecilik, 132
Özgürlüğün Ekolojisi, 457
Öznel değerler, 274
Öznellik, 415

P

Parfit, Derek, 171
Passmore, John, 205, 263
Pathfinder, The, 310
People or Penguins: The Case of Optimal Pollution, 123
Pinchot, Gifford, 107-112, 114, 119-120, 129-131, 146, 260, 307, 311, 346, 403
Pioneers, The, 310
Plato, 71, 335

Plumwood, Val, 164-165, 488-490
Population Bomb, The, 155
Pozitif haklar, 212
Pragmatizm, 511-518
Prairie, The, 310
Püriten model, 305-308, 346

R

Radikal feminizm, 482
Randers, Jorgen, 150
Rawls, John, 440-441, 451, 481
Reforming the Forest Service, 116
Regan, Thomas, 259, 356
  katkıları, 229-244
  deontolojik tepki, 440
  Leopold hakkında, 372
  Schweitzer'e karşı, 277
Republic, The, 335
Respect for Nature, 272, 425
Reuther, Rosemary Radford, 477
"Rights of Animals and Unborn Generations, The", 217
Rio de Janeiro Yeryüzü Zirvesi, 158, 453
Rolston, Holmes, 51, 292, 320
Romantik model, 308, 311-312
Roosevelt, Theodore, 107, 110
Rousseau, Jean-Jacques, 308
Ruddick, Sara, 484

S-Ş

Sacramento Nehri, 223-224, 245
Sagoff, Mark, 137-139, 141, 143, 145-146, 189-190, 209, 224, 262-263, 270-271, 291
Sand County Almanac, A, 352, 354, 359
Santa Fe Orman Muhafızları, 396
Saygı ilkesi, 233
Schweitzer, Albert, 264-270, 272, 274, 276-277, 279, 292
Sera etkisi yapan gazlar, 161
Serbest piyasalar
  klasik analiz, 116
  etik avantajlar, 128-132
  insan doğası, 140
  Mineral King gelişimi, 115
  mülkiyet hakları ve, 130-132
Serengeti, 499
Sessions, George, 401-402, 404-405, 424-426, 433
Sınır Suları Kano Doğal Alanı (SSKDA), 297, 320
Sierra Kulübü
  kuruluşu, 108
  Mineral King'in gelişimi, 103, 115, 220-221, 224
  yönetimin rolü, 513
Silent Spring, 27, 29, 403
Simgesel değerler, 263-264
Singer, Peter, 196, 203, 225, 229, 245, 247, 259, 439
  hayvan refahı, 439
  çağdaş imalathane çiftçiliği, 197
  ilkeler, 225-228
Smith, Adam, 384
Sokrates, 92, 421, 512
Soluma, 332
Sorumluluk
  gelecek kuşaklar, 159-166
  Yahudi-Hıristiyan etik, 204
  ahlak, 164
Sosyal Darwincilik, 337
Sosyalist feministler, 482
Soyu Tehdit Altındaki Türler Yasası
  maliyet-yarar analizi, 133

eleştirisi, 55
gerekleri, 350
Spinoza, Benedict de, 428
Sterba, James, 51, 288-291
Stone, Christopher, 220, 227, 245, 259, 508
Su kirliliği, 122-128, 133
Sulak alanlar, 287
Summers, Lawrence, 435, 439, 451, 467
Sürdürülebilir kalkınma, 183-190
Sylvan, Richard, 164-165
Şef (Başkan) Luther Oturan (Dikilen) Ayı, 304

T

Taliban, 400, 412
Tansley, Arthur, 326-328, 331, 357, 381
Tanzanya, 497-498
Taoizm, 428, 431
Tarım Bakanlığı, 102, 112
Tarım
verimlilik, 151
üretkenlik, 187
Taylor, Paul, 272-274, 276-290, 292, 425-426, 507
Tekçilik, 505-511
Teleoloji (erekbilim), 99, 93; *Bkz.* Doğal yasa
Teleolojik (erekbilimsel) merkezler, 275-276, 287, 292, 336, 366-367, 422
Temiz Hava Yasası, 53, 84, 133
Temiz Su Yasası, 53, 84, 133
Tercih yararcılığı, 80
Thomas Aquinas, 66, 70, 177, 200
Thoreau, Henry David, 308-312, 403, 428
Tıp etiği, 378
Toplam mutluluk alternatifi, 170-171
Topluluk, 324-325, 329-331, 339, 342, 348, 357, 361, 363-364, 368, 372, 380-383
Toplumsal adalet
ve çevre, 448-454
sorunları, 437-438
bakanlıklar, 94-95
mülkiyet hakları ve, 442-448
gelenekler, 438-439
Toplumsal ekoloji
eleştiriler, 460-466
ekofeminizm ve, 475
hiyerarşiler, 455-457
etkileri, 456-459
organik gelenek, 458
kökler, 455
Toprak etiği
eleştiriler, 372-383
ekolojik yönleri, 355-361
bütüncül yönleri, 362-365
ahlaki tutum, 355
Toprak Yönetimi Dairesi, 101
Toprak
topluluk ve, 357
kamusal, 117-118
Toxic Wastes and Race in the United States, 449
Tsavo Ulusal Parkı, 497
Turner, Frederick Jackson, 314
Tüketiciler, 140-141, 144, 185, 207
Tüketim, 152-153, 183-190

U-Ü

Ussal bencillik, 181
Uygulamalı etik, 104-105
Üçüncül özellik, 417

V

Vahşi Doğa Derneği, 224
Vahşi Doğa Yasası (1964), 301-302
Vahşi doğa. *Ayrıca bkz.* Ormanlar
  biyoçeşitlilik, 322
  korunması, 307
  çağdaş sorunlar, 311-322
  kültürel bağlam, 313
  tanımı, 300
  iktisadi değeri, 136-139
  Lockecu model, 307-308
  pre-Darwinian model, 315
  korunması, 146
  Püriten model, 305-308
Vahşi Doğal Alanlar Yüksek Eylem Grubu (SWAN), 396-397
"Varmint Question, The", 353

W

Walt Disney Girişimleri, 103-104, 208, 220, 224
Warren, Karen, 479, 496
Western, David, 501, 503
Weston, Anthony, 517
Westra, Laura, 451
White, Lynn Jr., 203, 403
Whitehead, Alfred, 428
Wigglesworth, Michael, 305
Williams, Mary, 169, 174, 187
Wilson, Edward O., 243, 252-253

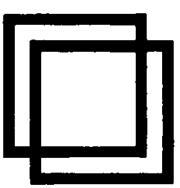
Y

Yangınlar, 293-297, 307-308
yaşlı ormanlar, 83
Yellowstone Ulusal Parkı, 262, 293-294
Yeryüzü Etiği, 59
Yokediciler
  ekolojik işlevi, 349
  avcılık, 372
  imge, 346
  avla ilişkisi, 345
  haşereler olarak, 352
  hakkında görüşler, 345-351
Young, Stephen, 399

İMGE kitabevi

Ruşen Keleş

Kentleşme Politikası



Bu kitapta, Üçüncü Dünya ülkelerinin ve Türkiye'nin karşı karşıya bulunduğu kentleşme, konut, gecekondu, arsa spekülasyonu, imar ve çevre sorunları nedenleri ve çözüm yollarıyla birlikte ele alınıyor. Ülke ekonomisinin "dünya sistemi"ne bağlılığının bir sonucu olarak, kentlerin yapısının ve kent sorunlarının boyutlarının belirlenmesinde iç dinamikler kadar dış dinamiklerin de payı olduğu vurgulanıyor. Kentleşmeden doğan darboğazların azgelişmişlik sorunu olarak algılandığı bu yapıtta okura, yaşadığı kentsel çevreyi ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel yapı özelliklerinin ışığı altında nesnel olarak değerlendirmenin yöntemleri gösterilmeye çalışılıyor.

Ayşegül Mengi
Ruşen Keleş

İMGE kitabevi

İmar Hukukuna Giriş



Son yıllarda ülkemizde, bireylerin yararıyla toplumun genel yararı arasında denge sağlama görevinin daha çok yargı erkine düştüğüne tanık olduk. Yasama ve yürütme karşısında yargının, kent ve çevre alanında hukukun üstünlüğü ilkesinin güvencesi durumuna geldiğini söylemek abartma olmayacaktır. Yurttaşların, sivil toplum örgütlerinin, meslek odalarının ve benzerlerinin, kent ve çevre bilincindeki gelişmeye koşut olarak yaptıkları katkılarla, kent ve çevre değerlerimizi korumak da kolaylaşmaktadır. *İmar Hukukuna Giriş*'te, edilgen değil, fakat etkin yurttaş olmanın yargı kararlarına nasıl yansıdığının örneklerini bulacaksınız. Yargı erkinin sağlıklı bir kentleşmeye katkılarını göreceksiniz.

Ruşen Keleş
Can Hamamcı

İMGE kitabevi

Çevre Politikası



"Önce gelişme, sonra çevre" yaklaşımı, zamanla yerini "gelişme ve çevre arasında denge" düşüncesine bırakmışsa bunda, konuya sahip çıkılmasının önemi büyük. Bu anlayış değişikliğine karşın, zengin ülkelerle yoksul ülkeler arasında büyük görüş ayrılıkları, derin çıkar çatışmaları var. 21. Yüzyılın eşiğinde, zengin ve sanayileşmiş ülkeler, diğerlerine karşı etik sorumluluklarını yerine getirmekten kaçınırken, gelişmekte olan ülkelerin kendi politikalarını üretmeleri zorunludur.

Daha önce *Çevrebilim* adıyla yayımlanan bu kitap, çevrenin ekonomik, toplumsal, yönetsel ve felsefi yönlerini ayrıntılarıyla ele almaktadır.

İMGE kitabevi

Bedia Akarsu • Erol Uluğ • Ediz Hun • Necmi Sönmez
Cengiz Bektaş • Berna Alpagut • Nur Sözen • Ayten Çetiner
Oktay Ekinci • Çelik Aruoba • Koray Haktanır • Olcay İmamoğlu
Aydın Aybay • Cevat Geray • Orhan Uslu • Yaman Örs
Refet Erim • Can Hamamcı

İnsan Çevre Toplum



Yayıma Hazırlayan: **Ruşen Keleş**

Günümüzde, "sorumluluk" kavramının özünde, tüzel öğelerden etik öğelere doğru bir kayma olduğu gözleniyor. Bu değişmenin en çarpıcı örneklerine çevre sorunları alanında rastlıyoruz. Duyarsızlıktan saldırganlığa kadar uzayan geniş bir davranış yelpazesi içinde değişen insan etkinliklerinin sonucu olarak, kent ve çevre değerleri bütün dünyada yok olup gitme tehlikesiyle karşı karşıya gelmiş durumda.

Çarpık, sağlıksız ve düzensiz kentleşmeye yön veren bencil davranışların faturası tümüyle insanlığın omuzlarına yükleniyor. Sorumsuz birey ile toplum, kısaca, insan ile insanlık karşı karşıya gelmiş bulunuyor.

İşte *İnsan Çevre Toplum* başlıklı bu yapıtta yer alan yazılarda, yurtiçinde ve yurtdışında ün yapmış kalemler, çevre değerleri yönünden, bugünün ve yarının kuşakları karşısındaki toplumsal sorumsuzluğumuzun kaynaklarını yetkinlikle inceliyorlar.

İMGE kitabevi

Ruşen Keleş

Kentbilim Terimleri Sözlüğü



Çağdaş kentbilimin, başka bilim dallarından daha yeni olması ve ülkemizde de elli yıldan daha uzun bir geçmişi bulunmaması, denilebilir ki, onu, Batı kaynaklı sözcük ve terimlerle kirlenmekten bir ölçüde korumuştur. Ama yine de bu uğraşı ve bilim dalının, cumhuriyetin kuruluş yıllarından bu yana, yabancı uzmanların etkilerine açık bulundurulması sonucunda, özellikle Fransızca sözcük ve terimlerin etki alanı dışında kalamamıştır. Bilim dilindeki kirlenmeye katkıda bulunan bir etmen olan yabancı dilde ve özellikle İngilizce öğretim yapan yükseköğrenim kurumlarının çoğalması, bu durumdaki öğretim üyesi ve öğrencilerden bir bölümünün, Türkçe ile uzaktan yakından ilgisi bulunmayan bir dil geliştirmekte oldukları herkesçe biliniyor. Osmanlıca terimlerin de eklenmesiyle bir yamalı bohça görünümü kazanmış olan Kentbilim dilini arılaştırmak, dilimizin özleştirilmesi akımını benimsemiş olanlar için önemli bir görevdir. Üniversite ve yüksekokullarımızda bu dalda yetiştirilmekte olan gençlerin ve kentbilim uygulayıcılarının, özleştirmeciliğe özenmekle birlikte, dil yetersizliğinin ve özleştirmeciliği yanlış anlamanın yol açtığı karmaşadan kurtarılmaları da kaçınılmaz bir zorunluluktur. *Kentbilim Terimleri Sözlüğü*, bu boşluğu doldurmak amacıyla kaleme alınmış bulunuyor. Bu kitap, ilk yayımlanışından on altı yıl sonra, gözden geçirilerek ve yeni terimler eklenerek basıldı.

Joseph R. Des Jardins

ÇEVRE ETİĞİ

ÇEVRE FELSEFESİNE GİRİŞ

Çevre ile ilişkilerinde insanların davranışlarını nasıl biçimlendireceklerini belirleyen tüze kuralları çoğu kez kâğıt üzerinde kalabiliyor. Etkili bir şekilde uygulanma şansı bulamayan tüze kurallarının yerini etik kuralların alması iyi olanı kötü olandan ayırt etmekte yararlı bir ölçüt, güvenilir bir kılavuz rolü oynayabilir. Bireyler, bu sayede tarih, kültür ve doğa değerleri karşısında etik yönden önem taşıyan bir sorumluluk duygusuyla davranmış olacaklarından, dıştan zorlamalara da gerek kalmaz.

Çevre Etiği, bu çağdaş bilim dalının genel kurallarını, etik kuramlarının gelişmesine katkı yapmış düşünürlerin temel yaklaşımlarını, tartışma konusu olan başlıca çevre kuramlarının tanıtımını ve eleştirisini içeren bilimsel çalışmalardan biridir. Ele alınan konular arasında Derin Ekoloji ve Ekofeminizm gibi kuramsal yaklaşımların yanı sıra, Aristoteles'in insan-doğa ilişkilerine yön vermesini önerdiği kurallar da var. Özellikle felsefe, etik, siyaset bilimi, toplumbilim ve kamu yönetimi dallarında eğitim veren yüksek öğretim kurumlarındaki öğrencilerin ve öğretim üyelerinin geniş ölçüde yararlanabilecekleri bir yapıt.



İMGE kitabevi

imge·com·tr
internet kitabevi

ISBN 975-533-471-8
9 789755 334714