

Çevre Etiği¹

[Environmental Ethics]

Alasdair Cochrane²

The Internet Encyclopedia of Philosophy, 2025

Çeviri: Aykut AYTIŞ

aykut.aytis@inonu.edu.tr

Çevre etiği alanı, insanların doğal çevre ile etik ilişkilerini inceler. Tarih boyunca pek çok felsefeci bu konu hakkında yazmış olsa da çevre etiği spesifik bir felsefî disiplin olarak ancak 1970’lerde gelişmiştir. Onun bu şekilde ortaya çıkışı hiç şüphe yok ki teknolojinin, sanayinin, ekonomik genişlemenin ve nüfus artışının etkilerinin 1960’larda giderek artan bir şekilde fark edilmesinden dolayıdır. Böyle bir farkındalığın gelişmesine bu sırada yayınlanan iki kitap da yardımcı olmuştur. Rachel Carson’ın ilk defa 1962’de yayınlanan *Sessiz Bahar*’ı okurlarını kimyasal pestisitlerin yaygın kullanımının nasıl da kamu sağlığına ciddi bir tehdit oluşturduğu ve yaban yaşamın yıkımına yol açtığı konusunda uyarıyordu. Paul Ehrlich’in katlanarak artan insan nüfusunun gezegenin kaynakları üzerindeki yıkıcı etkisi konusunda uyarıda bulunan 1968 tarihli *Nüfus Bombası* kitabı da benzer şekilde önemliydi. Elbette doğal kaynakların kirlenmesi

¹ Şu makalenin çevirisidir: Cochrane, A. (n/a). “Environmental Ethics”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/envi-eth/>, erişim tarihi: 28.01.2025. Profesör Cochrane’a makalesinin bu Türkçe çevirisinin yayımlanmasına izin verdikleri için gönülden teşekkür ederiz – ç.n.

² Sheffield Üniversitesi Politika ve Uluslararası İlişkiler Bölümünde Politika Teorisi Profesörü. İletişim: a.cochrane@sheffield.ac.uk – ç.n.

ve tükenmesi o zamandan beri gündeme gelen yegâne çevresel endişeler olmamışlardır: Azalan bitki ve hayvan biyoçeşitliliği, yabanın yitmesi, ekosistemlerin bozulması ve iklim değişikliği gibi meselelerin tümü de sonraki yıllarda hem kamu bilincinde hem de kamu politikalarında kendilerine yer açmış olan “yeşil” meseleler bütünü’nün parçasıdır. Çevre etiğinin işi, bu gibi endişeler karşısındaki ahlaki yükümlülüklerimizin ana hatlarını çizmektir. Kısaca ifade etmek gerekirse, çevre etiği şu iki temel soruyu ele almalıdır: İnsanların çevre açısından hangi yükümlülükleri vardır ve niçin? İkinci sorunun genellikle birinciden önce irdelenmesi gerekir. Genellikle, yükümlülüklerimizin neler olduğu meselesini ele alabilmemiz için önce *niçin* onlara sahip olduğumuzu irdelemenin gerekli olduğu düşünülür. Örneğin bugün dünyada yaşayan insanlar uğruna mı, gelecekte yaşayacak olan insanlar uğruna mı, yoksa insanlar için yararlarından bağımsız olarak çevrenin kendisinde yer alan antiteler uğruna mı çevresel yükümlülüklerimiz vardır? Farklı felsefeciler bu temel sorulara çok farklı cevaplar vermişlerdir ve bu da, göreceğimiz gibi, çok farklı çevre etiklerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

1. Ahlaki Statüyü Genişletmek

Yukarıda da işaret edildiği gibi, belli bir çevre etiğini dikkate alırken sorulması gereken en temel soru belki de basitçe şudur: Doğal çevre ile ilişkili olarak *ne gibi* yükümlülüklerimiz vardır? Eğer cevap doğaya yönelik eylemlerimizi kısıtlamazsak – insanlar olarak – bizim yok olacağımızdan ibaretse [ve böylece temelde sadece insanlara karşı yükümlülüklerimizin olduğunu ima ediyorsa]³ o zaman bu cevabı veren etik “antroposantrik” bir etik olarak kabul edilir. Atroposantrizm terimi harfiyen çevrildiğinde “insan-merkezlilik” veya “insan-merkezcilik” anlamına gelir ve bir anlamda tüm etiklerin antroposantrik olduğu kabul edilmelidir. Her şey bir yana, etik meseleler üzerine düşünebilen ve onlar hakkında akıl yürütebilen biricik varlıklar bilebildiğimiz kadarıyla insanlardır ve bu da tüm ahlaki tartışmaya belli bir “insan-merkezlilik” verir. Fakat çevre etiği bağlamında antroposantrizm genellikle bundan çok daha fazlasını ifade eder. Bu bağlamda bu terimle çoğu kez kastedilen şey, yalnızca insanlara “ahlaki statü” tanıyan bir etik çerçevedir. Buna göre, antroposantrik bir etik bizzat kendileri bakımından ahlaki dikkate layık varlıkların yalnızca insanlar olduğunu iddia eder ve bu da şöyle bir anlama gelir: Çevre ile ilgili olanlar da dâhil olmak üzere sahip olduğumuz tüm

³ Metin boyunca, köşeli parantezler içinde verilen açıklamalar Türkçeye çevirene aittir – ç.n.

dolaysız ahlaki yükümlülükler, gereklerini hemcinslerimiz olan insanlara borçlu olduğumuz yükümlülüklerdir.

Bu tür antroposantrizm batı felsefesinin tarihinde hâkim bir öge olmakla beraber son zamanlarda pek çok çevre etikçisinin ciddi itirazlarına maruz kalmıştır. Bu gibi düşünürler etiğin insanlığın ötesine genişletilmek zorunda olduğunu ve insan dışındaki [*non-human*] doğal dünyaya da ahlaki statü verilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Bazıları bu genişlemenin duyum sahibi canlılara, başkaları canlı organizmaların tek tek her birine, daha başkalarıysa ırmaklar, türler ve ekosistemler gibi holistik [yani bütünsel veya bütüncül] antitelere uzanması gerektiğini iddia etmişlerdir. Bu etiklerin çizdiği çerçeveye göre, çevre ile ilgili yükümlülüklerimiz vardır çünkü gerçekten de çevrenin içindeki mahluk veya antitelerin bizzat kendilerine borçlu olduğumuz şeyler vardır. Çevresel yükümlülüklerimizin antroposantrik gerekçelere mi yoksa antroposantrik olmayan gerekçelere mi dayandığı konusunda yapılacak belirleme bu yükümlülüklerin neler olduğuna dair farklı izahlara sevk edecektir. Bu kesim, çevre etiğinde öne çıkan ahlaki statü izahlarını ve onların her birinin içerimlerini irdelemektedir.

a. İnsanlar

Pek çok çevre felsefecisi antroposantrizm etiketi ile arasına mesafe koymak istese de bir dizi tutarlı antroposantrik çevre etiğinin ayrıntılı bir şekilde ortaya konmuş olduğu da doğrudur (Blackstone, 1972; Passmore, 1974; O'Neill, 1997; Gewirth, 2001). Bunun bizi pek de şaşırtmaması gerekir çünkü çevre ile ilgili olarak bizi endişelendiren pek çok mesele tam da insanları etkileme biçimi dolayısıyla bir endişe kaynağı haline geliyor görünür. Örneğin kirlilik sağlığımızı kötü etkiler, kaynakların yok olması yaşam standardımızı tehdit eder, iklim değişikliği yuvalarımızı risk altına sokar, biyoçeşitliliğin azalması neticesinde potansiyel ilaçlar kaybedilir ve yabanın silinip gitmesi bir huşu ve güzellik kaynağını yitirdiğimiz anlamına gelir. O halde gayet basit bir şekilde ifade etmek gerekirse, antroposantrik bir etik insanların esenlik ve refahı uğruna doğaya saygı duyma yükümlülüklerimizin olduğunu iddia eder.

Antroposantrik çevre etikleri insan-merkezliliklerine rağmen ahlaki statünün genişletilmesinde bir rol oynamışlardır. Fakat burada söz konusu olan genişleme insan dışındaki doğal dünyanın içerilmesi şeklinde bir genişleme değil, bunun yerine, henüz var olmayan insanların içerilmesi yönünde bir genişleme olmuştur. İklim değişikliği ve kaynakların tükenmesi gibi pek çok çevre probleminin gelecekteki insanları mevcut insanlardan çok daha fazla etkileyecek olmasından

dolayı, gelecek kuşaklara ahlaki statü tanımak gerektiği düşünülmüştür. Dahası bugünün insanları olarak icra ettiğimiz eylem ve politikaların gelecekteki bireylerin esenliği üzerinde büyük bir etkisinin olacağı da açıktır. Bazı felsefeciler, bu gibi olgular ışığında, çevre etiklerini bu gelecek kuşaklara yükümlülükler üzerine kurmuşlardır (Gewirth, 2001).

Elbette, gelecekteki insanların ahlaki statü sahibi olduklarını söylemek bir şeydir, bu pozisyonu haklı kılmaksa tamamen başka bir şey. Nitekim bazı felsefeciler, eylemleriyle bize karşılık veremeyecekleri için gelecekteki insanların bizim ahlaki topluluğumuzun dışında olduklarını iddia ederek, onların böyle bir statüye sahip olduğunu inkâr etmiştir (Golding, 1972). Buna göre, bizler gelecekteki insanların yararına eyleyebilirsek de onlar bunun karşılığında bize hiçbir şey veremezler. Argümana göre, bu karşılıklılık yokluğu gelecekteki insanları ahlaki statüden mahrum bırakır. Öte yandan başka felsefeciler örneğin şunun genelde tartışmasız bir şekilde kabul edildiğine işaret etmişlerdir: Karşılığında hiçbir şey yapamayacak olsalar bile ölümlere karşı diyelim ki mirasları ile ilgili talimatlarını uygulamak gibi yükümlülüklerimiz vardır (Kavka, 1978). Daha başkalarıysa gelecekteki bir kuşağın bizim için herhangi bir şey yapamayacağını teslim etmekle beraber yine de böyle bir kuşağın kendinden sonraki kuşakların yararına eyleyebileceğini vurgulamış ve böylelikle de daha geniş bir kuşaklar arası karşılıklılığın mevcudiyetine işaret etmiştir (Gewirth, 2001).

Bir diğer argümana göre, gelecekteki insanlara karşı yükümlülüklerimiz yoktur çünkü kendilerine karşı bu gibi yükümlülüklere sahip olacağımız bireylerden meydana gelen tam olarak belirli bir grup yoktur. Bu argüman sırf gelecekteki insanların henüz mevcut olmamalarına değil, fakat onların kimler olacaklarını bilmememize dayanır. Derek Parfit buna [bugün belli bir şekilde eylesek gelecekte var olacak bireyler ile başka şekilde eylesek gelecekte var olacak bireylerin *farklı* bireyler olacak olmalarından hareketle] “aynı/özdeş-olmama problemi” [*non-identity problem*] demiştir (Parfit, 1984, böl. 16). Bu problemin merkezinde, devletler tarafından benimsenen politikaların bu devletlerin yurttaşlarının hareketini, eğitimini, bir işinin olup olmayacağını ve olacaksa hangi iş veya işlerde çalışacağını vs. doğrudan etkilemesi vardır. Böylece bu tür politikalar kimin kimle karşılaşacağını ve kimin kimden çocuğunun olacağını etkiler. Dolayısıyla bir politikalar kümesi gelecekteki insanların bir grubuna yol açarken bir başka politikalar kümesi farklı bir gruba yol açacaktır. Eylemlerimiz gelecekte kimin var olacağını etkiler ve bu da onların kim olacakları bilgisini bizim için erişilmez kılar. Eylemlerimizden gelecekte yarar veya zarar görecekt insanların tam

olarak belirli bir kümesi olmadığına göre, ahlaki statüyü kime veririz? İkinci olarak – ve çevre etiği açısından özellikle önemli olmak üzere – gelecekteki herhangi bir insan grubu, bizim çevrenin yıkımına yol açan politikalarımızdan zarar görmüş olduğunu nasıl söyleyebilir? Zira biz bu politikaları icra etmemiş olsaydık onlar da hiç var olmamış olurlardı.

Özdeş-olmama problemine cevaben, gelecekte tam olarak kimin var olacağını bilmesek de bir insan grubunun var olacağını ve bu insanların çıkarlarının olacağını bildiğimiz öne sürülmüştür. Meseleye bu ışık altında bakıldığında belki de şu söylenebilir ki yükümlülüklerimiz gelecekteki bireylerin kendilerinden ziyade bu çıkarlara dayanmaktadır (DesJardins, 2001, s. 74). Problemin ikinci yönüne gelince, gelecek kuşaklar tam da varoluşları itibarıyla bizim çevre açısından yıkıcı politikalarımızdan yarar sağlamış olacaklarsa da [zira tam da biz böyle eylediğimiz için var olabilmişlerdir] onların yine de zarar görmüş olduklarını iddia edebiliriz. Zira bir kimse genel anlamda kazançlı çıkmış olsa bile belli bir eylemden zarar da görmüş olamaz mı? James Woodward bu hususu resmetmesi için şöyle bir örnek verir: Irkçı bir havayolu şirketi siyah bir adamı uçuşa kabul etmez ama bu uçuş da feci bir kaza ile sonuçlanır (Woodward, 1986). Bu adam genel anlamda kazançlı çıkmış olsa bile havayolu şirketi bu adama zarar vermiş değil midir?

Fakat gelecekteki insanlara ahlaki statü tanımaya karar versek bile, bu, onlara karşı *ne gibi* yükümlülüklerimizin olduğuna karar verme problemini hâlâ ortada bırakır. Bu konudaki güçlüklerden bir kısmı gelecekteki insanların kim olduklarını bilmememizle ilgilidir. O kadar ki sadece onların kimliklerini bilmemekle kalmaz, fakat aynı zamanda iyi bir yaşamdan ne anladıklarını da ne gibi teknolojik ilerlemeler kaydetmiş olabileceklerini de bilmeyiz. Örneğin gelecekteki insanlar yaşamın çeşitliliğinden hiçbir doyum almıyorlarsa veya alternatif bir yakıt kaynağı geliştirmişlerse nadir hayvan türlerini veya petrol rezervlerini korumak için niye endişelenelim? Bu gibi meselelere ilişkin bilgisizliğimiz yükümlülüklerimizin neyi içerdiğini ayrıntılı bir şekilde belirlemeyi hayli zor kılmaktadır.

Bazı felsefeciler, bu gibi problemlere cevap mahiyetinde anlaşılmak üzere, gelecekteki insanlar hakkında her şeyi bilmiyor olsak da bazı makul varsayımlarda bulunabileceğimizi savunmuşlardır. Örneğin Brian Barry, gelecekteki insanların – bu fikir tam olarak neyi içerecek olursa olsun – kendi iyi hayat fikirlerinin peşinden koşmak için besin, su, asgari sağlık vb. bazı temel kaynaklara ihtiyaç duyacaklarını savunmuştur (Barry, 1999). Böylece Barry, yükümlülüklerimizin gelecek nesilleri temel ihtiyaçlarını karşılamaktan mahrum

birakmamamızla ilgili olduğunu savunur. Bu da bizi kirletme, kaynakları tüketme, iklim değiştirme ve nüfusu artırma seviyelerimizi irdeleyip uygun bir şekilde gözden geçirmeye zorlar. Bu, kimilerine hayli muhafazakâr bir etik gibi görünebilirse de şuna işaret etmeye değer ki insanlığın tarihinin hiçbir döneminde, bırakın gelecekteki insanların ihtiyaçlarını, söz konusu dönemde yaşayan [tüm] insanların ihtiyaçları dahi karşılanmamıştır. Bu talihsiz gerçek, geleceğe-dönük tüm antroposantrik çevre etiklerinin yüzleşmesi gereken bir diğer probleme işaret eder. Gelecekteki insanların ihtiyaç ve çıkarları karşısında mevcut kuşağın ihtiyaç ve çıkarlarına tam olarak nasıl bir ağırlık verilecektir? Gelecekteki insanlar uğruna şimdiki insanları aza kanaat ettirmek haklı kılabilceğimiz bir şey midir?

Sonuç olarak, ahlaki statünün sadece asgari ölçüde genişletilmesinin dahi gerçek ve zor problemlere yol açtığı açıktır. Fakat buna rağmen, çoğu çevre felsefecisi bu tür antroposantrik etiklerin yeterince uzağa gitmediğini düşünür ve ahlaki statüyü insanlığın ötesine genişletmek ister. Bu gibi düşünürlerin savunduğuna göre, ancak ahlaki statüyü insanlığın ötesine genişletmek yoluyla ki insanların dar ve bencil çıkarlarının ötesine geçebilir ve çevreye ve onun sakinlerine layık oldukları saygıyla muamele edebiliriz.

b. Hayvanlar

Eğer sadece insanlar ahlaki statü sahibi ise o zaman bundan şu çıkar: Kırdan kamp yaparken bir ayı ile karşılaşır ve bir hevesle onu vurup öldürürsem bu ayıya bir yanlış veya haksızlık yapmış olmam. Elbette, antroposantrik bir etik ayıyı vurup öldürmekle belli bir yanlış yaptığımı iddia edebilir – belki ayıları vurmak erdemli bir bireyin yapacağı bir iş değildir veya belki de diğer insanların çoğu için bir güzellik kaynağını tüketmekteyimdir – ama antroposantrizm sadece insanların ahlaki statü sahibi olduğunu bildirir ki buna göre ben de aynın kendisine bir yanlış veya haksızlık yapamam. Ne var ki pek çoğumuz bu iddianın yanlış olduğu yönünde bir sezgiye sahibizdir. Pek çoğumuz, ister masum ayıları vurmak suretiyle olsun isterse kedilere eziyet etmek suretiyle, hayvanlara yanlış yapmanın mümkün olduğunu hissederiz. Elbette, bir his veya sezgi hayvanların ahlaki statüye sahip olduklarını kanıtlamak açısından bizi pek de uzağa götürmez. Bir defa, bazı insanların (mesela avcılarının ve kedilere eziyet edenlerin) çok farklı sonuçlara götüren çok farklı sezgileri vardır. Yine de bir dizi felsefeci ahlaki statünün

hayvanları da içerecek şekilde genişletilmesi gerektiği görüşünü destekleyen sofistike argümanlar sunmuştur (bkz. [Hayvanlar ve Etik](#)⁴).

Peter Singer ve Tom Regan, ahlaki statüyü diğer hayvan türlerine de genişletmemiz gerektiği görüşünün en ünlü savunucularıdır. Oldukça farklı hayvan etikleri geliştirmiş olmalarına rağmen, hayvanlara ahlaki statü kazandırmak için öne sürdükleri sebepler bir hayli benzerdir. Singer'a göre, ahlaki statünün kriteri duyumluluktur [*sentience*], yani haz ve acı duyma kapasitesidir (Singer, 1974). Regan'a göre ise ahlaki statü “bir-yaşamın-öznesi” olan tüm varlıkların, yani inançları, arzuları, algısı, hafızası, duyguları, bir gelecek duygusu ve eylem başlatma yeteneği olan tüm varlıkların sahip olduğu bir nitelik olarak kabul edilmelidir (Regan, 1983/2004, böl. 7). Böylece ahlaki statü için biraz farklı kriterler sunsalar da gerek Regan gerek Singer bir varlığa ahlaki statü atfı açısından bu varlığın bir tür bilince sahip olmasına özel bir önem verir.

Singer’a göre, eğer bir antite ilgili türde bilince sahipse o zaman ahlaki yükümlülüklerimizi formüle ederken bu antiteyi eşit bir şekilde gözetmemiz gerekir. Fakat şuna dikkat ediniz: Buradaki mesele her duyumlu varlığa [her koşulda] eşit muamele etmek değildir; fakat her bir duyumlu varlığın [çıkarlarının veya ilgilerinin diğer duyumlu varlıkların çıkarları veya ilgileriyle] eşit gözetilmesidir. Bir diğer deyişle bireyler arasındaki farklılıkların ve dolayısıyla onların farklı çıkarlarının veya ilgilerinin hesaba katılması gerekir. Böylece Singer’a göre, domuzlara oy hakkı tanımamak yanlış olmayacaktır çünkü açıktır ki domuzların demokratik bir topluma katılma ilgileri yoktur; fakat domuzların acı çekmeme ilgilerini görmezden gelmek veya ikincil plana atmak yanlış olacaktır çünkü tıpkı bizim gibi domuzlar da acıdan kaçınmaya güçlü bir ilgi duyarlar [yani tıpkı bizim için olduğu gibi domuzlar için de acıdan kaçınabilmek önemli bir çıkardır]. Devamında Singer eşit gözetme ilkesini faydacı bir çerçeveye yerleştirir. Bu çerçeveye göre, nihai ahlaki hedef çıkarların mümkün en büyük tatminini meydana getirmektir [yani mümkün olduğunca çok çıkarın gerçekleşmesini sağlamaktır]. O halde Singer’ın teorisinin iki yönü vardır: İlk olarak, duyumlu varlıkların çıkarlarını eşit bir şekilde gözetmemiz gerekir; ikinci olarak, yükümlülüklerimiz elimizden gelen en yüksek miktarda çıkar-tatminini meydana getirme amacına dayanır.

⁴ Gönderim şu makaleyledir: Wilson, S. D. (n/a). “Animals and Ethics”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/animals-and-ethics/> – ç.n.

Tom Regan, Singer'ın faydacı etik çerçevesine itiraz eder ve bilinç kriterini "hak-temelli" bir teori inşa etmek için kullanır. Regan'a göre, "bir-yaşamın-öznesi" olan tüm antiteler "içsel değer"e sahiptir. Bu, bu gibi antitelerin diğer varlıklar için iyi olmalarından veya nihai bir etik norma katkılarından bağımsız olarak bizzat kendileri itibarıyla bir değere sahip oldukları anlamına gelir. Böylece Regan şunu öne sürer: Bir-yaşamın-öznesine yapabileceklerimizin ahlaki sınırları vardır. Bu pozisyon, tüm çıkarları faydacı kalküle sokan ve ahlaki yükümlülüklerimizi en büyük sayıyı tatmin eden şeye dayandıran Singer ile bir karşıtlık içinde durur. Örneğin Singer'ın görüşünde, kimi bireylerin çıkarlarını başka bireylerin çıkarlarının tatmini için feda etmek meşru olabilir. Mesela yarım düzine domuz üzerinde yapılacak bir dizi acı verici deneyin birkaç düzine insanın (veya birkaç düzine başka duyumlu hayvanın) acısını hafifletecek yeni bir ilacın keşfedilmesine yol açacağına kanıtlandığını hayal edelim. Eğer nihai normumuz maksimum sayıda çıkarı tatmin etmekse o zaman bu tür deneyler yapılmalıdır. Fakat Regan'a göre, bu gibi genel sonuçlara bakılmaksızın, içsel değeri olan bir antiteye yapabileceklerimizin ahlaki sınırları vardır. Bu ahlaki sınırlar "haklar"dır ve bir-yaşamın-öznesi olan tüm mahluklar bu haklara sahiptir.

Fakat tüm bunların çevre etiği ile ne gibi bir alakası vardır? Şimdi, hayvan refahının çevre etiği açısından mesela şu itibarla alakalı olduğu açıktır: Hayvanlar doğal çevrenin içinde var olurlar ve böylece çevreci endişelerin [konusu olan şeylerin] bir kısmını meydana getirirler. Fakat ahlaki statüyü hayvanlara genişletmek belli türden çevresel yükümlülüklerin formülasyonuna da sevk eder. Esasen, [ahlaki statüyü hayvanlara genişleten] bu etikler, eylemlerimizin çevre üzerindeki etkilerini düşündüğümüz zaman bunların yalnızca (şimdiki ve/veya gelecekteki) insanları nasıl etkilediğini değil, aynı zamanda hayvanların çıkar ve haklarını nasıl etkilediğini de değerlendirmemiz gerektiğini iddia ederler (Singer, 1993, böl. 10; Regan, 1983/2004, böl. 9). Mesela ormanlık bir alanın ormandan temizlenmesinin hem kısa hem de uzun vadede insanların yararına olduğu kanıtlanıyorsa bile, hayvan etiği söz konusu olduğu ölçüde mesele bu noktada bitmiş olmazdı. Ormanın içinde ve civarında yaşayan hayvanların refahı da gözetilmeli, hesaba katılmalıdır.

Bununla beraber pek çok çevre felsefecisi bu tür hayvan-merkezli çevre etiklerini yetersiz bulmuştur. Hatta bazı çevre etikçileri hayvan özgürleşmesinin meşru bir çevre etiği olarak görülemeyeceğini iddia etmiştir (Callicott, 1980, Sagoff, 1984). Bu düşünürlere göre, tüm hayvan-merkezli etikler iki temel ve yıkıcı problemten mustarıptır: İlk olarak, tümü de çok dar

bir şekilde bireyseldir ve ikinci olarak da hayvan etiğinin mantığı doğal süreçlere haklı kılınmaz müdahaleleri ima eder. İlk noktayla ilgili olarak şuna işaret edilmiştir ki çevreyle alakalı endişelerimiz sadece tek tek bireysel mahluklar hakkında kaygılanmanın ötesine geçer. Tersine, çevreciler için önemli olan, türler ve ekosistemler gibi “holistik” [bütünsel/bütüncül] antitelerdir. Dahası kimi zaman bir “bütün”ün ihtiyaçları onu meydana getiren bireylerin çıkarları ile çatışır. Hatta belli bir hayvan türüne ait bireylerin aşırı çokluğu bir ekosistemin normal işleyişi için ciddi bir tehdit oluşturabilir. Örneğin tavşanların Avustralya’daki ekosistemlerde yol açtığı problemleri çoğumuz iştmişizdir. Pek çok çevreciye göre, yol açtıkları bu problemlerden ötürü bu zararlı hayvanları öldürmekle yükümlüyüz. Bu pozisyonun, bireysel hayvanların çıkar ve haklarına önemli bir ağırlık veren bir etiğin karşısında durduğu açıktır. Hayvan-merkezli etiğin bireyselci doğası, onun nesli tehlike altında bulunan türlerin kaderi için duyduğumuz endişeyi açıklamada güçlüklerle karşılaştığı anlamına da gelir. Neticede, eğer ahlaken önemli olanın tümü bireysel bilinçli antitelerse o zaman hayattaki son pandaya evdeki kedime olandan daha fazlasını borçlu olmamam icap eder. Pek çok çevre felsefecisi için bu düpedüz yanlıştır ve nesli tehlike altında olan türlere öncelik verilmelidir (Rolston III, 1985).

Hayvan-merkezli etikler argümanlarının bazı içerimlerinden dolayı da itirazlarla karşılaşmıştır. Örneğin, eğer hayvan-merkezli etikleri savunan yazarların ileri sürdüğü gibi hayvanların acısını dindirme yükümlülüklerimiz varsa, bu, yırtıcı hayvanların avlarını öldürmelerini engellememiz veya av olan hayvanları yırtıcılarının saldırılarından korumak için ayrı bir yere yerleştirmemiz gerektiği anlamına mı gelir (Sagoff, 1984)? Bu gibi vargılar saçma görünmenin dışında doğal habitatları ve süreçleri korumaya dönük çevreci hedefe de aykırıdır.

Bütün bunları söylemiş olmakla beraber hayvan etiği ile çevre etiği arasındaki zıtlığı aşırı vurgulamak istemem. Sırf yalnızca bilinçli bireylere ahlaki statü tanıyor olmaları hayvan etikçilerinin diğer her şeyi hakir gördüğü anlamına gelmez (Jamieson, 1998). Bu düşünürlere göre holistik antitelerin bağımsız ahlaki statüsü olmayabilir, fakat bunun böyle olduğunu düşünmek holistik antiteleri görmezden gelmekle aynı şey değildir. Her şey bir yana, bireysel antitelerin refah ve çıkarları, çoğu zaman, meydana getirdikleri “bütün”lerin sağlıklı işleyişine bağlıdır. Dahası, hayvan etiğinin çevreye büyük ölçekli müdahale ima ettiği fikri, böyle bir müdahalenin yırtıcı ve leş yiyici hayvanlara ne kadar zarar vereceği düşünüldüğünde, sorgulanabilir. Ne var ki bireysel hayvanlar ile diğer doğal antiteler arasındaki çıkar çatışmaları

kaçınılmazdır ve böyle bir çatışmada taraf tutmak gerektiğinde hayvan etikçilerinin hepsi bireysel bilinçli hayvanlara öncelik vereceklerdir. Fakat pek çok çevre etikçisi bu konuda onlara katılmamaktadır ve etik alakamızın sınırlarının daha da genişletilmesinin gerektiğinden emindirler.

c. Bireysel Canlı Organizmalar

Yukarıda da işaret edildiği gibi, sayısız felsefeci yalnızca bilinçli varlıkların ahlaki statüye sahip olduğu fikrini sorgulamıştır. Bazıları bunu bir “son insan senaryosu”na dayanan bir düşünce deneyi önererek yapmıştır (Attfield, 1983, s. 155). Bu düşünce deneyi bizden, örneğin nükleer bir holokost sonrasında olabileceği gibi, hayatta kalan tek insanın, kendi türünün hayatta kalan tek örneği olan bir ağaçla karşılaştığı bir durumu düşünmemizi ister. Eğer bu kişi ağacı keserse hiçbir insan ağacın yok oluşundan zarar görmeyecektir. Kendi amaçlarımız açısından, örneği biraz değiştirip holokostta tüm hayvanların da yok olduğunu söylememiz gerekiyor. Şimdi bu değişiklik yapıldığında daha ileri gidip ağacın yok oluşundan hiçbir bilinçli varlığın zarar görmeyeceğini de söyleyebiliriz. Bu durumda bu kişi ağacı yok etmekle bir yanlış yapmış olur mu? Meseleye insan veya hayvan merkezli bir etiğin perspektifinden bakıldığında böyle bir yok edişin nasıl olup da yanlış olabileceğini görmek zordur. Ama yine de pek çoğumuz bu kişinin ağacı kesmekle bir yanlış yaptığı şeklinde kuvvetli bir sezgiye sahibizdir. Bazı çevre felsefecilerine göre bu sezgi, ahlaki statünün ağaçlar gibi bireysel canlı organizmaları da içerecek şekilde bilinçli yaşamın ötesine genişletilmesi gerektiğini telkin eder.

Elbette, daha önce de ifade ettiğim gibi, kimin veya neyin ahlaki statüye sahip olduğuna karar verirken sadece sezgilere bel bağlayamayız. Bu sebeple, bir dizi felsefeci bireysel canlı organizmalara ahlaki statü atfetmeyi haklı kılmak üzere argümanlar geliştirmişlerdir. Böyle bir argüman ortaya koyan ilk felsefecilerden biri Albert Schweitzer idi. Schweitzer’in etkili “Yaşama Hürmet” etiği tüm canlı şeylerin bir “yaşam istenci”ine sahip olduğunu ve insanların bu istenci engellememeleri veya söndürmemeleri gerektiğini iddia eder (Schweitzer, 1923). Ama canlı organizmaların hayatta kalmak için mücadele ettikleri açıksa da onların [en azından hepsinin] yaşam “istenç”lerinin olduğu basbayağı yanlıştır. Bir defa, bir istence sahip olmak bir tür bilinçli deneyim gerektirir ki canlı olan pek çok şey bundan yoksundur. Ama belki de Schweitzer’in demek istediği, daha yakın zamanlardaki bir iddiaya, yani Paul W. Taylor’ın tüm canlıların “teleolojik yaşam merkezleri” olduğu şeklindeki iddiasına (Taylor, 1986) benzer bir şeydi. Taylor’a göre bu iddia şu anlama gelir: Canlı şeylerin, bu olgunun farkında olmasalar

bile, kendilerine ait olan ve kendisine doğru çabaladıkları bir iyileri vardır. Taylor'a göre bu iyi, bir organizmanın biyolojik güçlerinin tam gelişimidir. Taylor, Regan'ınkilere benzer argümanlarla, canlı organizmaların kendilerine ait bir iyileri olduğu için içsel değere sahip olduklarını iddia eder; yani onlar diğer varlıklar için değerlerinden bağımsız olarak bizzat kendileri itibarıyla değerlidirler. İşte bu içsel değerdir ki bireysel canlı organizmalara ahlaki statü kazandırır ve ahlaki yükümlülüklerimizi formüle ederken bu gibi antitelerin çıkarlarını ve ihtiyaçlarını hesaba katmamız gerektiği anlamına gelir.

Ama her canlı şeye ahlaki statü tanırsak o zaman anlamlı ahlaki yükümlülükler formüle etmemiz nasıl mümkün olabilir? Neticede insanlar olarak bizler sırf yaşamak için dahi pek çok canlı organizmayı yok etmek zorunda değil miyiz? Örneğin yürümeye, yiyip içmeye, barınmaya ve giyinmeye ihtiyaç duyarız ve tüm bunlar çoğu kez canlı şeylere zarar vermeyi içerir. Schweitzer'in cevabı, canlı bir antiteye ancak mutlak olarak gerekli olduğunda zarar verebileceğimiz veya canlı bir antitenin yaşamına ancak mutlak olarak gerekli olduğunda son verebileceğimizdir. Elbette bu, şu soruyu sadece ertelemektedir: Bu gibi şeyler ne zaman mutlak olarak gereklidir? Taylor, canlı şeylerin çıkarları arasında genel bir eşitlik pozisyonunu ve çıkarların çatışması durumunda uygulanacak bir dizi ilkeyi savunarak bu soruyu cevaplamaya çalışır. Bu ilkeler, ilk olarak, insanların diğer canlı organizmalardan gelecek zararı önlemek için kendilerini savunacak şekilde eylemeye izinli olduklarını bildirir. İkinci olarak, insan olmayan canlı antitelerin temel çıkarları insanların temel-olmayan veya alelade çıkarlarına önce gelmelidir. Üçüncü olarak, temel çıkarlar çatıştığında insanlar başkaları uğruna kendilerini feda etmek zorunda değildirler (Taylor, 1986, s. 264-304).

Fakat bir dizi felsefecinin işaret etmiş olduğu gibi, bu etik hâlâ inanılmaz ölçüde talepkârdır. Örneğin benim güzel bir bahçeye sahip olma ilgim veya bundan çıkarım temel olmadığı ama bir yaban otunun hayatta kalma çıkarı temel olduğu için, Taylor'ın etik çerçevesine göre, bahçemdeki yaban otunu söküp atmam yasaktır. Kimilerine göre bu, Taylor'ın etiğini makuliyet sınırlarını aşan bir şekilde külfetli kılar. Hiç şüphesiz bu gibi endişelerden dolayıdır ki tüm canlı organizmalara ahlaki statü vermek isteyen başka felsefeciler oldukça farklı bir duruş almışlardır. Canlı şeylerin çıkarları konusunda eşitlikçi bir pozisyon benimsemek yerine hiyerarşik bir çerçeve önerirler (Attfield, 1983 ve Varner, 1998). Bu gibi düşünürler ahlaki statünün ahlaki önem ile aynı olmadığına işaret ederler. Buna göre, bir yandan bitkilerin ahlaki statü sahibi olduğunu teslim ederken diğer yandan onlara yine de insanlardan çok daha düşük

bir önem verebilir ve böylece onları kullanmamızı ve yok etmemizi haklı kılmayı daha kolaylaştırabiliriz. Fakat bir dizi felsefeci bu gibi hiyerarşilerin kurulmasından rahatsızlık duymakta ve böyle bir şeyin ahlaki statünün tanınmasının içini boşaltıp boşaltmadığını sorgulamaktadır. Her şey bir yana, eğer böyle bir hiyerarşiyi kabul edersek bitkilerin ahlaki önemi tam olarak ne kadar düşük olacaktır? Eğer bu önem onları yiyebileceğim, sökebileceğim ve onların üzerinde yürüyebileceğim kadar düşükse o zaman bitkilere herhangi bir ahlaki statü tanımının manası nedir?

Bireysel canlı organizmalara ahlaki statü atfeden felsefecilerin karşılaştığı iki meydan okuma daha vardır ki bunları henüz ele almadık. Bu meydan okumalardan biri antroposantrik düşünürlerden ve hayvan özgürleşmesi savunucularından gelir. Onlar “canlı olma”nın ahlaki statüye sahip olmak için yeterli bir koşul olduğunu inkâr ederler. Örneğin, bitkilerin biyolojik bir iyisi olabilirse de bu gerçekten onların kendilerine ait olan bir iyi midir? Gerçekten de bir şeyin bitkinin kendisinin görüş noktasından iyi veya kötü olduğunu anlamlı bir şekilde söyleyememiştik gibi görünür. Ve eğer bitki kendi kaderini umursamıyorsa biz niye umursayalım (Warren, 2000, s. 48)? Çevre etikçileri, bu meydan okuma karşısında, bir nesnenin veya durumun bilinçli istenişinin bu nesne veya durumun iyi olması için gerekli olmadığına işaret etmişlerdir. Örnek olarak iç parazitlerinden kurtulmaya ihtiyaç duyan bir kediye düşünebiliriz. Kedinin iç parazitlerden kurtulmanın ne demek olduğuna veya sağlıklı ve zinde kalabilmek için iç parazitlerinden kurtulmaya ihtiyaç duyduğuna dair herhangi bir fikri olmasa gerektir. Buna rağmen iç parazitlerinden kurtulmasının kedi için iyi olduğunu çünkü bunun kendinin işlevlerini yerine getirmesine ve serpilişine yararlı olduğunu söylemek mükemmelen anlamlıdır. Benzer olarak otlar ve ağaçlar da gün ışığını, suyu veya besini bilinçli olarak arzulamıyor olabilirler ama bazı etikçilere göre, bunların her biri otların ve ağaçların biyolojik serpilişlerine yararlı olduğundan bunların her birinin otlar ve ağaçlar için iyi olduğu söylenebilir.

İkinci meydan okuma bu tikel etiklerin bireyselci doğasını sorgulayan felsefecilerden gelir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, bu eleştirmenler çevre etiğinin bireylere bu kadar büyük bir öncelik tanımaması gerektiğini düşünürler. Onların pek çoğuna göre, bu bireyselci duruş canlı şeylerin karşılıklı bağımlılığıyla ve doğal süreçlerde bulunacak olan uyumla alakalı ekolojik bağılıkların altını oyar. Dahası bu bireyselci etiklerin antroposantrik ve hayvan-merkezli etiklerle aynı hatalardan mustarip olduğu ileri sürülür: Türler ve ekosistemler gibi holistik

antitelere karşı gerçek ve zorlu yükümlülüklerimizin hesabını basbayağı verememektedirler. Ama bir kez daha burada bir tedbir ifadesine ihtiyaç vardır. Bireysel canlı şeylere ahlaki statü atfeden felsefeciler bu gibi “bütün”lerin önemini düpedüz görmezden geliyor değildirler. Çoğu zaman, bu antitelerin dengesi aşırı ölçüde ciddiye alınır (bkz. Taylor, 1986, s. 77). Ama şunu unutmamak gerekir ki böyle bir endişenin sınırını çizen şey bireysel canlı organizmaların serpilmesi için böyle bir dengenin gerekli olmasıdır; bütünlerin kendilerinin bağımsız bir ahlaki statüsü yoktur. Bir sonraki kesimde bu statünün bu gibi “bütünler”e de genişletilmesi gerektiğini iddia eden felsefecileri irdeleyeceğiz.

d. Holistik Antiteler

Albert Schweitzer bireysel canlı şeylerin tamamına ahlaki statü veren düşünürler üzerindeki en önemli felsefi etki olarak görülebilir. Buna karşılık, “holistik” etikler önerenler üzerindeki başlıca etki hiç şüphe yok ki Aldo Leopold’dur. Aldo Leopold’un “toprak etiği” [*land ethic*] toprağa sadece bir nesne veya kaynak olarak muamele etmeyi sonlandırmamızı talep eder. Leopold için toprak [*land*] sadece toprak [*soil*] değildir. Tersine toprak [*land*] bir enerji pınarıdır ve bu enerji toprakların [*soils*], bitkilerin ve hayvanların meydana getirdiği devreler yoluyla akar. Besin zincirleri enerjiyi topraktan [*soil*] yukarı doğru aktarırken ölüm ve çürüme enerjiyi tekrar toprağa [*soil*] döndürür. Buna göre, enerjinin akışı canlı şeyler arasındaki ilişkilerin karmaşık yapısına dayanır. Evrim bu ilişkileri tedrici bir şekilde değiştirir, fakat, diye ileri sürer Leopold, insanın müdahaleleri çok daha şiddetli ve yıkıcı olmuştur. Leopold, toprak [*land*] içindeki ilişkileri korumak için bir “toprak etiği”ne geçmemiz ve böylece sadece toprak topluluğunun [*land community*] bireysel üyelerine değil ama bu topluluğun bizzat kendisine ahlaki statü tanımamız gerektiğini iddia eder. Bu, nihayetinde, Leopold’un meşhur etik ilkesine götürür: “Bir şey biyotik topluluğun bütünlük, istikrar ve güzelliğini korumaya meylediyorsa doğrudur. Aksine meylediyorsa yanlıştır” (Leopold, 1949/1989, s. 218-225).

Fakat bir dizi felsefeci Leopold’un toprak etiğini haklı kılışını sorgulamıştır. Bir defa, Leopold toprağın nasıl bir şey olduğuna dair betimleyici bir izahtan ne yapmamız gerektiğine dair öğütleyici bir izaha çok çabuk geçmektedir. Bir başka deyişle, Leopold’un toprağa ve onun enerji akışlarına dair izahı doğru olsa bile bizim bunları niçin korumamız gerekir? Biyotik topluluk tam olarak hangi yönüyle ahlaki statüye layıktır? Ne yazık ki Leopold bu önemli sorulara hiçbir cevap vermiyor görünür ve dolayısıyla bize çevre yükümlülüklerimizi onun toprak etiği etrafında inşa etmemiz için hiçbir sebep vermiyor görünür. Öte yandan J. Baird

Callicott, Leopold'un bu şekilde eleştirilmesinin hakkaniyetsiz ve isabetsiz olduğunu savunur. Callicott'a göre, Leopold ana akım ahlak teorisinin dışında durmaktadır. Leopold'un, bilince veya kendine ait bir biyolojik iyiye sahip olmak gibi tikel bir karakteristiğin tespitine bağlı olarak ahlaki statü atfetmek yerine, ahlaki duygu veya sevgi temelinde ahlaki statü atfettiği iddia edilir. Buna göre soru, toprağın onu ahlaki statüye layık kılan hangi niteliğe sahip olduğu değildir; fakat toprakla ilgili olarak bizim nasıl hissettiğimizdir (Callicott, 1998). Bu ışık altında bakıldığında, toprak etiği ahlaki duygularımızı tüm biyotik topluluğu içerecek şekilde öz-çıkarın ve insanlığın ötesine genişletmemiz yönünde bir uyarı olarak görülebilir. Bu, diye devam eder argüman, Leopold'un düşüncesindeki betimleyici ögeler ile öğütleyici ögeler arasındaki boşluğu kapatır.

Elbette bazıları hislerin veya duyguların çevre etiği için uygun bir temel olduğundan şüphe etmiştir. Her şey bir yana, biyotik topluluk için hiçbir sevgi duymayan bir hayli insan var gibi görünür. Eğer Leopold'un uyarısı bu gibi insanlar tarafından görmezden gelinirse herhangi bir çevre yükümlülüğü formüle etme umudunu düpedüz bırakmamız mı gerekir? Daha somut temeller arayan Lawrence E. Johnson, holistik antitelere ahlaki statü atfetmek için alternatif bir argüman geliştirmiştir (Johnson, 1993). Johnson, çıkarların daima bilinçli deneyime bağlı olmadığını bir kez fark ettik mi bilinçli olmayan antitelerin çıkarlarının ve dolayısıyla ahlaki statülerinin olması imkanına kapının açıldığını iddia eder. Buna göre, nasıl ki bir çocuğun oksijen için bilinçli bir arzusu veya oksijenin ne olduğuna dair bir fikri olmadığı halde oksijen soluması bu çocuğun çıkarıyorsa aynı şekilde türlerin de kendi doğalarını gerçekleştirmede bir çıkarı vardır. Bu, her ikisinin de kendi yaşam süreçlerinin bütünlüğe işleyişine dayanan, kendilerine ait bir iyiye sahip olmalarından dolayı böyledir (a.g.e., s. 142). Çocuklar canlı şeyler olduklarından gelişebilirler ki türler ve ekosistemler de böyledir; dolayısıyla Johnson'a göre, her ikisinin de etik düşünüp taşınmalarımızda hesaba katılması gereken çıkarları vardır.

Ama ahlaki statünün bu temele dayanılarak holistik antitelere de genişletilmesi gerektiğini kabul etsek bile bu durumda çevre ile ilgili ahlaki yükümlülüklerimizi nasıl detaylandıracağımızı hâlâ düşünmemiz gerekir. Bazılarına göre, holistik etiklerin ikna etmeyi başaramadıkları nokta tam da burasıdır. Özellikle, holistik etiklerin bütün uğruna bireylerin feda edilmesine göz yumduğu iddia edilmiştir. Şimdi, pek çok holistik felsefeci, mesela bitki türlerini korumak için tavşanların vurulmasında olduğu gibi bazı durumlarda bireylerin feda edilmesine alenen göz yummakla beraber benzer durumlarda insanların çıkarlarını feda etmeye

gönülsüzdür. Ama biyotik topluluğu yok eden en kalabalık tür Homo sapiens değil midir? Ve eğer insan bireyler daha büyük ve daha önemli biyotik topluluğun sadece bir diğer ögesi iseler o zaman holistik etiğe göre daha büyük bütün uğruna bu “insan zararlılar”ın bazılarını öldürmek mecburi değil midir? Bu gibi mülâhazalar Tom Regan’ı holistik etiklerin içerimlerini “çevre faşizmi” şeklinde etiklemeye götürmüştür (Regan, 1983/2004, p. 362). Bu gibi etiklerin taraftarları da, buna cevaben, bir kimsenin holistik antitelerin de ahlaki statüye sahip olduğunu kabul etmesinin bu kimsenin insanların çıkar ve haklarını inkar etmesi gerektiği anlamına gelmediğini iddia etmişlerdir. Onların iddiasına göre, “bütünler”e ahlaki statü vermek onu bireylerden almakla aynı şey değildir. Bu açıkça doğru olmakla beraber bütünlerin çıkarları ile bireylerin çıkarları çatıştığında ne yapmak gerektiği sorusunu hâlâ cevapsız bırakır. Eğer bütünün iyiliği için insanlar feda edilemiyorsa tavşanlar niçin edilebilir?

Callicott tarafından öne sürülen cevap, biyotik topluluğun ahlaken önemli olduğunu ama onun önemli olan tek topluluk olmadığını iddia eder. Bizler, daha ziyade, “birbirine geçen” ve hepsi de bizden taleplerde bulunan çok sayıda topluluğun üyesiyizdir. Böylece, biyotik topluluğa karşı yükümlülüklerimiz tavşanların itlafını gerektirebilir ama insanların itlafını gerektiremez. Bunun sebebi, sıkı örülmüş bir insan topluluğunun üyesi olmamıza karşılık sadece çok gevşek bir insan-tavşan topluluğunun üyesi olmamızdır. Bu şekilde, topluluk bağlılıklarımız temelinde, çıkar çatışmalarını karara bağlayabiliriz. Bu komüniteryan öneri hiç şüphe yok ki ikilemden çıkmanın bir yolu gibi görünür. Fakat ne yazık ki iki temel problemle karşılaşır: İlk olarak, çeşitli topluluk bağlılıklarımızın içerik ve kuvvetine tam olarak kim karar verir ve ikinci olarak da eğer insani ilişkiler en yakın ilişkilerimiz ise bütün bunlar bizi tekrar antroposantrizme mi götürür? İlk noktayla ilgili olarak, eğer topluluk bağlılıklarımıza karar verme işi bireylerin kendilerine bırakılırsa, bu, çok çeşitli ve hatta çirkin ahlaki yükümlülüklerle sevk edebilir. Örneğin eğer bir birey beyaz erkeklere siyah kadınlara olduğundan çok daha kuvvetli bir bağlılığının olduğuna inanıyorsa bu onun ikincilerin çıkarları karşısında birincilerin çıkarlarını meşru bir şekilde destekleyebileceği anlamına mı gelir? Eğer böyle değilse ve nesnel bir standart empoze edilecekse bu standardı keşfedip onun üzerinde oybirliğine varmak şeklindeki devasa problemle kalırız. İkinci olarak, eğer biyotik topluluğa ahlaki bağlılıklarımız insan topluluğuna karşı yükümlülüklerimizce alt edilebiliyorsa bu bizi yine antroposantrizmin – yani holistin tam da kaçınmak istediği şeyin – yoluna koymaz mı?

Hiç şüphe yok ki iş çevre yükümlülüklerimizin kesin içeriğini detaylandırmaya geldiğinde ahlaki statüyü holistik etiklerin yaptığı ölçüde genişletmek aşırı ölçüde dikkatli bir argümantasyon gerektirir.

2. Radikal Ekoloji

Çevre ile ilgili yükümlülüklerimiz üzerine yazan her felsefeci problemi sırf ahlaki statüyü genişletme çerçevesinde görüyor değildir. Bunun yerine, pek çok düşünür çevreyle ilgili endişelerin tamamen yeni bir ideolojik perspektifi haklı kıldığını düşünür. Bu yeni perspektife, biyoloji terimine benzeyecek şekilde, “ekoloji” adı verilmiştir. Bu “radikal ekoloji” hareketindeki fikir ve inançlar çeşitli olsalar da kendilerini yukarıda ana hatları çizilen genişlemecilikten [yani ahlaki statü sahibi varlıkların kümesini genişletmeyle yönelen etiklerden] ayıran iki ortak öge içerirler. İlk olarak, bu yeni perspektifi benimseyenlerden hiçbiri ahlaki statüyü genişletmenin çevre krizini ortadan kaldırmak için yeterli olduğunu düşünmez. Onlar hem gerçekliğe yaklaşımımızda hem de onu anlama biçimimizde temel değişiklikler gerektiren daha geniş bir felsefi perspektife ihtiyaç olduğunu savunurlar. Bu, bizim insanlar olarak kim olduğumuzu ve doğal dünyadaki yerimizi yeniden irdelemeyi içerir. Radikal ekolojistlere göre, etik genişlemecilik yetersizdir çünkü bir defa kendileri bu çevre problemlerine sevk etmiş olan geleneksel düşünme biçimlerine saplanıp kalmıştır. Kısacası, insanları ahlaki statüye sahip antitelerin paradigmatik örneği olarak alıp ardından da onu dışarı, yeterince benzer kabul edilen şeylere doğru genişlettiği için etik genişlemeciliğin aşırı insan-merkezci kaldığı savunulur. İkinci olarak, bu radikal ekolojilerden hiçbiri kendini sadece etğin arenasına sınırlamaz. Bunun yerine, radikal ekolojiler toplumda ve toplumun kurumlarında temel değişiklikler talep ederler. Bir diğer deyişle bu ideolojilerin, çevre kriziyle yüzleşirken bunu hem bir toplum hem de bireyler olarak yaşama ve işleme biçimimizin ta kendisini değiştirerek yapmamızı talep eden açıkça politik bir yanı vardır.

a. Derin Ekoloji

Derin ekolojiyi anlamanın belki de en iyi yolu, onu “sığ” olanı ile karşıtlığı içinde düşünmektir. Derin ekolojistlere göre, sığ ekoloji antroposantriktir ve kirlilikle ve kaynakların tükenmesiyle ilgilenir. Böylece sığ ekoloji çevreciliğin tam da ana akım kanadı olarak görülebilir. Buna karşılık derin ekoloji antroposantrizmi reddeder ve bir “total-alan” perspektifini benimser. Bir diğer deyişle derin ekolojistler mevcut etik çerçevemize ilave olarak çevre ile ilgili ahlak

ilkeleri formüle etmeyi amaçlamazlar. Bunun yerine, tamamen yeni bir dünya görüşü ve felsefi perspektif talep ederler. Çevrecilikteki bu sığ-derin yarılmalarının ana hatlarını ilk kez çizen Norveçli felsefeci Arne Naess'e göre, derin ekolojistler modern sanayi toplumunun yıkıcı felsefesinin yerini almak üzere yeni bir eko-felsefenin veya "ekosofi"nin geliştirilmesini savunurlar (Naess, 1973). Derin ekoloji akımı içinde geliştirilmiş olan çeşitli eko-felsefeler birbirlerinden farklı olsalar da Naess ve George Sessions derin ekoloji açısından temel olan sekiz ilke veya önermeyi bir araya getirmiştir:

1. Yeryüzündeki insan yaşamının ve insan dışındaki yaşamın esenliği ve serpilmesi bizzat kendileri itibarıyla değerlidirler (eşanlamlı olarak: asli değer/içkin değer/işsel değer taşırlar). Bu değerler insan dışındaki dünyanın insanların amaçları için yararından bağımsızdır.
2. Yaşam formlarının zenginlik ve çeşitliliği bu değerlerin gerçekleşmesine katkı sağlarlar ve aynı zamanda bizzat kendileri itibarıyla değerlidirler.
3. İnsanların yaşamsal ihtiyaçlarını tatmin etmek dışında bu zenginlik ve çeşitliliği azaltmaya hiçbir hakkı yoktur.
4. İnsan yaşamının ve kültürlerinin serpilmesi ciddi ölçüde daha küçük bir nüfusla bağdaşır. İnsan dışındaki yaşamın serpilmesi daha küçük bir insan nüfusu gerektirir.
5. İnsan dışındaki dünyaya mevcut insan müdahalesi aşırıdır ve durum hızla kötüleşmektedir.
6. Dolayısıyla politikalar değiştirilmek zorundadır. Bu politikalar temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkiler. Şeylerin sonuçta ortaya çıkacak olan durumu şimdikinden derin bir farklılık gösterecektir.
7. İdeolojik değişim, esas olarak, giderek artan bir yaşam standardına bağlılıktan ziyade (asli değer taşıyan durumlarda bulunan) yaşam niteliğinin takdir edilmesiyle ilgili olacaktır. Miktar büyüklüğü ile niteliksel büyüklük [*bigness and greatness*] arasındaki farkın derin bir farkındalığı olacaktır.
8. Buraya kadar söylenenleri onaylayanların gerekli değişikliklerin uygulanmasına doğrudan veya dolaylı olarak çabalamak yönünde bir yükümlülüğü vardır (Naess, 1986).

Naess bu önermeleri onaylayanları derin ekolojinin taraftarları olarak görse de bundan bu gibi taraftarların hepsinin aynı dünya görüşüne veya "ekosofi"ye sahip olacağının çıktığına

inanmaz. Bir diğerk deyişle derin ekolojisteler birlikli tek bir nihai perspektif sunmazlar, fakat çeşitli ve farklılaşan felsefi ve dinsel bağlılıklara sahiptirler.

Naess'in kendi ekosofisi sadece tek bir temel etik norm içerir: "Kendini-gerçekleştirmek!" Naess için, bu norm dar bir egoistik benlik anlayışını daha geniş ve daha kapsamlı bir Benlik lehine terk etmeyi içerir (böylece bu ikincideki "B" kasten büyüktür). Bu daha geniş Benliğe geçiş insanlar olarak bizim doğadan ayrı olmadığımızı, tersine onunla karşılıklı bağlantılı olduğumuzu fark etmemizi içerir. Böylece daha geniş Benliğimizi fark etmemiz kendimizi gezegendeki tüm diğerk yaşam formlarıyla özdeşleştirmemizi içerir. Avustralyalı felsefeci Warwick Fox kendi eko-felsefesi olan "kiş-i-ötesi ekoloji"de bu kendini-gerçekleştirme temasını ele alır. Fox, çevre etiğinin öncelikli olarak çevreye dair ahlaki yükümlölüklerimizi formüle etmekle alakalı olduğunu düşünmez; bunun yerine, onu bir "ekolojik bilinç"ın gerçekleştirilmesiyle alakalı bir şey olarak görür. Naess için olduğu gibi Fox için de bu bilinç insan dışındaki dünya ile mümkün en geniş özdeşleşmemizi içerir. Böylece Fox'a göre, ilkeler ve yükümlölükler formüle etmek yönündeki alışıldık etik kaygı gereksiz hale gelir çünkü uygun bilinç bir kez tesis edildi mi kiş-i doğal olarak çevreyi koruyacak ve onun serpilmesine izin verecektir, zira bu, kendini korumasının ve kendi serpilisinin ayrılmaz bir parçası olacaktır (Fox, 1990).

Derin ekolojiyi eleştirenler onun çevre ile ilgili gerçek endişeleri ele almak açısında basbayağı aşırı muğlak olduğunu öne sürerler. Bir defa, derin ekoloji onca dünya görüşünü ve felsefi perspektifi reddetmekten imtina ettiğ-i için pek çokları onun tam olarak neyi savunduğunu açığa çıkarmanın zor olduğunu iddia etmiştir. Örneğ-in Naess, bir yandan bize derin ekolojistlerin kabul etmesi gereken sekiz ilke sunarken diğerk yandan da derin ekolojinin davranış kodları çiziktirmekle değ-il, küresel bir kuşatıcı tutumu benimsemekle alakalı olduğunu iddia eder. Şimdi, eğer pek çok etikçinin inandığı gibi ilkeler belirlemek önemliyse belki derin ekoloji de Naess ve Sessions'ın platformunda bulunandan daha fazla kesinlik gerektirmektedir. Özellikle, çıkar çatışmalarını tam olarak nasıl ele almamız gerekir? Örneğ-in üçüncü ilkeye göre, insanların yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamaları için gerekmediğ-i müddetçe doğal dünyanın zenginliğini ve çeşitliliğini azaltma hakları yoktur. Peki bu, doğal dünyanın zenginliğini ve çeşitliliğini koruma yükümlölüğü altında olduğumuz anlamına mı gelir? Eğer öyleyse, belki de ekosistemlere zarar verdiklerinde [Avusturalya'daki] tavşanlar gibi yerli-olmayan türleri itlaf edebiliriz. Ama bu kez de birinci ilke tavşanlar gibi insan olmayan varlıkların içkin bir değere sahip olduğunu,

beşinci ilkeyse insanın doğaya müdahalesinin zaten aşırı olduğunu belirtir. Bu durumda tam olarak ne yapmamız gerekir? Naess ve Sessions tarafından ortaya konan ilkelerin gerçek bir eylem rehberi sunamayacak kadar muğlak oldukları açıktır.

Ama belki de gerek Naess'in gerek Fox'un iddia ettiği gibi ilkeler önemli değildir. Onlar, bunun yerine, uygun bilinç durumlarının geliştirilmesine bel bağlamamız gerektiğini iddia ederler. Maalesef geriye hâlâ iki problem kalmaktadır. İlk olarak, uygun bilinç durumlarının benimsenmesiyle tüm çıkar çatışmalarının çözüleceği hiç de kesin değildir. Zira kendimi tüm canlı şeylerle özdeşleştirsem bile bu şeylerden bakteri ve virüsler gibi bazıları ayrı bir canlı organizma olarak beni hâlâ tehdit edebilir. Ama eğer geriye hâlâ çıkar çatışmaları kalıyorsa o zaman bunları çözmek için ilkelere ihtiyaç duymaz mıyız? İkinci olarak, Leopold'un toprak etiğinde de görmüş olduğumuz gibi, bu yeni bilinç durumunu benimsemeye ikna olmayanlar konusunda tam olarak ne yapacağız? Eğer işaret edebileceğimiz herhangi bir rasyonel argüman, ilke veya yükümlülük yoksa bu gibi insanları çevre krizini ciddiye alma konusunda ikna etmek için nasıl bir şansımız olabilir?

Bu noktada derin ekolojistler bu tür eleştirilerin bugün karşı karşıya kaldığımız krize büyük ölçüde neden olan ideolojiye dayandığı itirazını getireceklerdir. Örnek olarak diğerlerini ikna etme meselesini alalım. Derin ekolojistler argüman ve tartışmanın insanlara kendi ekolojik bilinçlerini gerçekleştirmeleri için yardım etmenin biricik aracı olmadığını iddia ederler; [onlara göre,] şiir, müzik ve sanat gibi şeyleri de kullanmamız gerekir. Bu, bizi bu kesimin başlangıcında ifade ettiğim hususa geri götürür: Derin ekolojistler çevreyle ilgili ilave ahlak ilkeleri çağırısında bulunmamaktadırlar, onlar tamamen yeni bir dünya görüşü çağırısında bulunurlar. Kendimiz ve çevre hakkında düşünme biçimimizde böyle radikal bir değişimin mümkün olup olmadığını zaman gösterecek.

b. Toplumsal Ekoloji

Derin ekoloji gibi toplumsal ekoloji de çevre krizinin temellerinin modern batı toplumlarının egemen ideolojisine dayandığı görüşünü benimser. Böylece tıpkı derin ekoloji gibi toplumsal ekoloji de bu krizi çözmek için bu ideolojinin radikal bir şekilde gözden geçirilmesinin zorunlu olduğunu iddia eder. Bununla birlikte toplumsal ekolojinin önerdiği yeni ideoloji, derin ekolojide olduğu gibi “kendini-gerçekleştirme”yle değil, tahakkümün ortadan kaldırılmasıyla ilgilidir. Gerçekten de tahakküm toplumsal ekolojistlerin en ünlüsü olan Murray Bookchin'in

yazılarının başlıca temasıdır. Bookchin'e göre, çevre problemleri toplumsal problemlerle doğrudan ilişkilidir. Bookchin, özellikle, modern toplumlarda yaygın olan güç hiyerarşilerinin insanlar ile doğa arasında hiyerarşik bir ilişkiye yol açtığını iddia eder (Bookchin, 1982). Aslında hem insanları hem de doğal dünyayı sadece birer meta mertebesine indirerek bu gibi hiyerarşileri kolaylaştırmış olan şey, serbest piyasadır. Bookchin insanların özgürleşmesi ile doğanın özgürleşmesinin gerçekte birbirine bağımlı olduğunu savunur. Bu itibarla Bookchin'in argümanı Marksist düşünceden bir hayli farklıdır, zira Marksist düşünceye göre insanın özgürlüğü doğal dünyanın teknoloji yoluyla tastamam tahakkümüne bağlıdır. Bookchin ve diğer toplumsal ekolojistlere göre, bu Marksist düşünme biçimi insanların doğadan kapitalist ideolojide de hakim olan aynı kopuşunu içerir. Oysa toplumsal ekolojistler şunun fark edilmesi gerektiğini savunurlar: İnsanlar doğadan ayrı veya kopuk değildirler, bilakis doğanın parçasıdır. O halde insan toplumları ve insanın doğa ile ilişkileri de doğal dünyada bulunan ve hiyerarşik olmayan ilişkilere göre biçimlendirilebilir. Bookchin, örneğin, bir ekosistemde biri diğerinden daha önemli olan hiçbir türün bulunmadığına, bunun yerine ilişkilerin karşılıklı yarar sağladığına ve birbirine bağlı olduğuna [*mutualistic and interrelated*] işaret eder. Doğadaki bu karşılıklı bağımlılığın ve hiyerarşi yokluğunun hiyerarşik olmayan bir insan toplumu için bir model sağladığı iddia edilir (Bookchin, 2001).

Hiç şüphe yok ki Bookchin'in çağırıda bulunduğu dönüşüm radikal bir dönüşümdür. Ama bu yeni, hiyerarşik olmayan, ilişkilerin birbirine bağlı olduğu ve karşılıklı yarar sağladığı insan toplumu tam olarak neye benzeyecektir? Bookchin'e göre, her şeye gücü yeten merkezi bir devlet bir diğer tahakküm odağından başka bir şey değildir. Dolayısıyla hiyerarşiden hakikaten kurtulmak için dönüşümün küçük lokal topluluklarda gerçekleşmesi gerekir. Bu gibi topluluklar sürdürülebilir tarıma, demokrasi yoluyla katılıma ve elbette tahakkümün yokluğu yoluyla da özgürlüğe dayanacaklardır. Böylece doğa daha zengin ve daha eşit insan topluluklarını pekiştirecek ve dahası dönüşüme uğramış toplumlar da doğa ile daha iyicil bir ilişki geliştireceklerdir. Bu sonuncu nokta Bookchin'in insanlığın potansiyeli konusundaki iyimser görüşünü resmeder. Nihayetinde Bookchin ekolojik krize neden olduğu için insanlığın tamamını mahkûm etmemiz gerektiğini düşünmez, çünkü Bookchin'e göre suçlanması gereken şey toplumlar içindeki ilişkilerdir (Bookchin, 1991). Bundan dolayı Bookchin derin ekolojinin büyük kısmında hâkim olduğunu düşündüğü anti-hümanizm ve mizantropiyi şiddetli bir şekilde eleştirir.

Bookchin'in toplumsal ekolojisinde tespit edilen bir problem, doğal dünyada saptadıklarını insan dünyasına teşmil etmesidir. Bookchin doğadaki karşılıklı bağımlılığın ve hiyerarşi yokluğunun hiyerarşik olmayan insan toplumları için bir temel sağladığını savunur. Fakat Aldo Leopold'u tartışırken gördüğümüz gibi, doğanın nasıl olduğunu söylemek bir şeydir, toplumun nasıl olması gerektiğini söylemekse tamamen başka bir şey. Doğada hiçbir doğal hiyerarşinin olmadığını kabul etsek bile (ki bu, pek çokları için şüphelidir) doğanın çoğumuzun kendi insan toplumumuzda yer vermek ve teşvik etmek istemeyeceği başka birçok yönü de vardır. Örneğin bir ekosistemdeki güçsüz bireyler ve güçsüz türler çoğu zaman öldürülür, yenir ve rekabeti kaybederler. Bu hiç şüphe yok ki tamamen doğaldır ve hatta ekolojinin doğayı [öğeleri] birbiriyle bağlantılı bir şey olarak karakterizasyonuna uygun düşer. Ama bunun güçsüzlerin öldürüldüğü, yendiği ve rekabeti kaybettiği insan toplumlarını temellendirmesi mi gerekir? Çoğumuz böyle bir öneriyi tiksindirici buluruz. Pek çok düşünür, bu tür bir akıl yürütmeyi takip ederek, doğanın nasıl olduğuna dair kimi olgulardan hareketle toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiğine dair sonuçlar çıkarmanın tehlikeleri konusunda uyarılarda bulunmuşlardır (Dobson, 1995, s. 42).

Bazı çevre felsefecileri Bookchin'in teorisindeki ikinci bir probleme de işaret etmişlerdir. Pek çoklarına göre, Bookchin'in toplumsal ekolojisi antroposantriktir ve dolayısıyla çevreye layık olduğu statüyü tanımamaktadır. Eleştirmenler Bookchin'in hem insanların hem de doğanın özgürleşmesini izah etme biçiminde antroposantrizmin işaretlerini bulurlar. Bookchin'e göre, [özgürleşmeye giden] bu gelişim süreci kendiliğinden meydana gelecek değildir; tersine, insanların onun önünü açması, ona yardımcı olması gerekir. Elbette pek çok felsefeci tarihin kaçınılmaz bir şekilde belli bir yöne doğru "geliştiği" fikrinin bizzat kendisini son derece şüpheli bulur. Fakat bazı çevre felsefecileri Bookchin'in bu gelişmeyi kolaylaştırmak konusunda insanlara verdiği öncelikli yeri daha tedirgin edici bulur. Elbette bunun ne ölçüde bir problem olduğu bakış açısına göre değişir. Her şey bir yana, eğer insanların karşı karşıya kaldığımız çevre problemlerine çare bulmaları mümkün değilse çevre etiği yapmanın bir anlamı kalır mı? Nitekim Bookchin'in kendi de [doğayı ve insanları özgürleştirecek olan gelişim sürecinin önünü açmada insanlara öncelikli bir yer verdiği şeklindeki] bu ithamdan pek de etkilenmiş değildir ve insanların sadece doğadaki bir diğer topluluk olduğunu alenen inkâr eder. Ama doğanın sadece insanların amaçları için var olduğunu da inkâr eder. Yine de eleştirmenler ikna olmuş değildirler ve şuna inanırlar: İnsanların doğanın gelişimine ön ayak olup onu

meydana getirebileceklerini düşünmek bir yana, bu gelişimin nasıl bir şey olacağını bildiklerini dahi düşünmek aşırı ölçüde kibirlidir (Eckersley, 1992, s. 154-156).

c. Ekofeminizm

Toplumsal ekoloji gibi ekofeminizm de toplumsal tahakküm ile doğal dünyaya tahakküm arasında bir bağlantıya işaret eder. Yine, gerek derin ekoloji gerekse toplumsal ekoloji gibi ekofeminizm de batı toplumunun hakim felsefi perspektifinin ve ideolojisinin radikal bir şekilde gözden geçirilmesi için çağırıda bulunur. Fakat ekofeminizm adı geniş bir görüşler kümesini temsil eder ve doğrusu şu ki çevre hakkında yazan feminist yazarlar bir dizi farklı pozisyonu benimsemişlerdir. Bu kesimde bunların en önemlilerinden üçünü ele alacağım.

Val Plumwood geleneksel etiğe içkin olan rasyonalizmin bir eleştirisini sunar ve hem doğanın hem de kadınların bastırılmasının müsebbibi olarak bu rasyonalizmi suçlar. Plumwood'un iddia ettiğine göre, rasyonalizmdeki temel problem düalizmleri beslemesidir. Örneğin aklın kendisi çoğu kez duygu ile keskin bir karşıtlık içinde sunulur. Plumwood'a göre, geleneksel etik aklın tarafsız ve evrenselleştirilebilir olduğunu ve bundan dolayı da ahlaki argüman için istikrarlı bir temel sağlamaya yetenekli olduğunu savunur. Buna karşılık duygunun bu karakteristiklerden yoksun olduğu ve hissetmeye ve etkilenmeye dayandığı için sallantılı etik çerçevelere yol açtığı savunulur. Plumwood, akıl ve duygu arasındaki bu düalizmin rasyonalist düşüncedeki diğer düalizmlere – özellikle de zihin/beden, insan/doğa ve erkek/kadın düalizmlerine – temel teşkil ettiğini öne sürer. Bunların her birinde birincinin ikinciye üstün olduğu kabul edilir (Plumwood, 1991). Böylece Plumwood için, gerek kadınların gerek doğanın aşağı görülmesinin ortak bir kaynağı vardır: rasyonalizm. Bu bir kez fark edildi mi, diye devam eder argüman, yukarıda özetlendiği şekliyle basit etik genişlemeciliğin kadınlara ve doğaya tahakkümü ortadan kaldırmak için yeterli olmadığı açık hale gelir. Nihayetinde bu tür genişlemecilik problemin kaynağının ta kendisi olan aynı ana akım rasyonalist düşünceye saplanıp kalmıştır. Plumwood'a göre, ihtiyaç duyduğumuz şey rasyonalizmi devam ettirmek değil, bizzat rasyonalizmin kendisine meydan okumak, böylelikle de onun daim kıldığı düalizmlere meydan okumaktır.

Şimdi, ana akım etik düşüncenin büyük kısmında mevcut olan rasyonalizmi teslim etmek tamamen mümkün ise de Plumwood'un bu rasyonalizmi karakterize etme biçimi sorgulanabilir. Bir defa, rasyonalizm kadınların ve doğanın zapt edilmesinin sorumlusu olan düalizmlere

zorunlulukla yol açan bir şey midir? Hem kadınların hem de doğal dünyanın hak ve çıkarlarını desteklemek üzere pek çok rasyonalist argümanın ileri sürülmüş olması hesaba katıldığında bu iddia biraz tuhaf görünecektir. Dahası pek çok düşünür düşmanın rasyonalizm olmadığını, tersine rasyonalizmin çevre için ve kadınlar için uygun bir ilginin temin edilmesi açısından en iyi umut olduğunu savunacaktır. Zira yukarıda da görmüş olduğumuz üzere, bu gibi düşünürler bireylerin his ve duygularına dayanmanın anlamlı bir etik çerçevenin üzerine bina edilemeyeceği kadar istikrarsız bir temel olduğuna inanırlar.

Karen J. Warren, rasyonalist düşüncenin Plumwood tarafından özetlendiği şekliyle düalizmlerinin bizzat problematik olmadıklarını savunmuştur. Bunun yerine, diye iddia eder Warren, bu düalizmler zaptı haklı çıkarmak için “baskıcı bir kavramsal çerçeve” ile beraber kullanıldıklarında problematik hale gelirler. Warren, baskıcı bir kavramsal çerçeveye içkin olan bir özelliğin “tahakküm mantığı” olduğunu savunur. Böylece, insanlar ile doğa ve erkekler ile kadınlar arasındaki farkların bir listesi kendi başına zararlı değildir. Ama bu farkların [doğa karşısında] insanların ve [kadınlar karşısında] erkeklerin ahlaki üstünlüğüne yol açtığı gibi varsayımlar da eklendiği zaman kadınları ve doğayı daha aşağı oldukları için zapt etmede haklı olduğumuz iddiasına yaklaşmış oluruz. Warren’a göre, tam da böyle bir tahakküm mantığı batı toplumunda hâkim olmuştur. Erkekler “zihinsel” ve “insani” alan ile, kadınlarsa “fiziksel” ve “doğal” alan ile özdeşleştirilmişlerdir. “Doğal” ve “fiziksel” olanın “insani” ve “zihinsel” olan karşısında ahlaken daha aşağı olduğu iddia edilince de erkekler kadınları ve doğayı zapt etmede haklı olduklarını düşünmüşlerdir. O halde Warren’a göre, feministler ve çevreciler aynı amacı paylaşırlar: bu baskıcı kavramsal çerçeveyi ortadan kaldırmak (Warren, 1990).

Diğer ekofeministler Plumwood ve Warren’inkinden oldukça farklı bir yaklaşımı benimserler. Kadınlara tahakküm ile doğaya tahakküm arasındaki bağlantıları gündeme getirmek yerine kadınları ve doğal dünyayı bağlantılandıran şeyleri vurgularlar. Bu argümana göre, kadınlar çocuk doğurma kapasitelerinden dolayı doğal dünya ile çok daha yakın bir ilişki içinde dururlar. Bu, bazı ekofeministlere göre, doğal dünya ile uyumlu ilişkilerin nasıl inşa edileceği konusunda kadınlara eşsiz bir perspektif verir. Doğrusu şu ki bu gibi pek çok düşünür, Yerin dışı kabul edildiği kadim dinleri anımsayarak, doğaya ve toprağa kutsal bir değer verildiği spiritüalist bir yaklaşımı savunur (Mies & Shiva, 1993).

Fakat Plumwood gibi yazarlar içinse kadınların “doğallığını” bu şekilde vurgulamak en başta kadınların bastırılmasına yol açmış olan düalizmleri pekiştirir. Plumwood’a göre, kadınları

doğaya daha yakın bir konuma yerleştirmek basbayağı onları baskıya daha yakın bir konuma yerleştirmektedir. Diğer eleştirmenlerse spiritüalist bir yaklaşımı benimsemenin feministlerin dikkatini özgürleştirmeye çalışmaları gereken birey ve antitelerden uzaklaştırıp içe, kendi kendilerine ve kendi ruhlarına çektiğini ileri sürerler. Öte yandan spiritüalist bir yaklaşımı savunan ekofeministler de buna derin ekolojistlerin gündeme getirdiği noktayı gündeme getirerek cevap verebilirler: Karşı karşıya kaldığımız çevre problemlerini çözmek ve mevcut tahakküm sistemlerini ortadan kaldırmak için değişmesi gereken, bireylerin bilinçleri ve felsefi anlayışlarıdır.

3. Çevre Etiğinin Geleceği

Çevre için duyulan endişenin ve eylemlerimizin çevre üzerindeki etkisinin giderek artması karşısında, çevre etiği alanının bizimle beraber olmaya devam edeceği açıktır. Fakat disiplinin ne yönde ilerleyeceği o kadar açık değildir. Bununla beraber gelecekte en az üç gelişmenin yaşanacağına dair emareler de vardır. İlk olarak, çevre etiği çevre problemlerine çare bulmaya dönük politik çabaları hesaba katmalıdır ve katacaktır. Çevre etiği çevre ile ilgili ahlaki yükümlülüklerimizi formüle etmekle ilgilenir. Bu girişim hayli soyut olabilir ve çoğu zaman da öyledir, fakat onun gerçek dünya ile ilişkilenebilmesi de amaçlanır. Nihayetinde etikçiler dünyanın nasıl olması gerektiğine dair düşüncelerini ifade eden iddialar öne sürerler. Bu böyle olunca, devletlerin ve hükümetlerin “hedefe varmak” açısından başarı ve başarısızlıkları ortaya çıkacak olan etik türlerini de etkileyecektir. Örneğin Kyoto Protokolü iklim değişikliği ile ilgili bir şeyler yapmak yönündeki ilk gerçek küresel girişim olarak görülebilir. Fakat pek çok büyük kirleticinin bu girişime katılmamasından, sera gazı salımlarının üzerinde anlaşılan azaltım miktarının çok küçük olmasından ve pek çok ülkenin hedeflerini ıskalayacak gibi görünmesinden dolayı daha şimdiden çoğu yorumcu bu girişimin başarısız olduğunu düşünmektedir. Etikçiler bu başarısızlık için suçladıkları kimseleri kınamakla yetinmemelidirler. Daha ziyade, karşı karşıya kaldığımız problemleri çözebilmemiz için alternatif ve daha iyi yollar önermelidirler. Örneğin, devletlerdense bireyler için bir yükümlülükler şemasının ana hatlarını çizmek ve bu problemler için aşağıdan yukarı doğru bir çözüme yönelmek daha önemli olabilir mi? Ya da belki bunun yerine bu problemlerle baş etmek konusunda öncülüğü iş dünyası üstlenmelidir. Aslında, tüketicilerin gücü hesaba katıldığında, büyük işletmelerin bu şekilde etkin bir rol üstlenmeleri çıkarlarına olabilir. O halde iş etiğinin

tam da çevre etiğinin ele almakta olduğu pek çok meseleyle ilgilenmeye başladığını görmemiz hayli olasıdır.

Bununla birlikte çevre etiği sadece iş etiğini etkilemek ve şekillendirmekle sınırlı kalmayacak ve hiç şüphe yok ki daha ana akım etik düşünceyi de etkileyecek ve onunla birleşecektir. Her şey bir yana, çevre kendimizi kendisinden yalıtabileceğimiz bir şey değildir. Bu ışık altında bakıp da çevresel yükümlülüklerimizin olduğunu bir kez fark ettik mi, haklı savaş teorisi, ulusal dağıtıcı adalet, küresel dağıtıcı adalet, insan hakları teorisi ve diğer pek çokları da dâhil olmak üzere etiğin tüm alanları etkilenir. Örnek olarak küresel dağıtıcı adaleti alalım: Eğer iklim değişikliğinin dünya üzerindeki insanları son derece farklı şekillerde etkileyeceği – ve bireylerin evlerini, sağlıklı bir yaşam sürmelerini temin eden alt yapılarını, hastalığa dirençlerini, geçimlerini sağlayabilmelerini vs. etkileyeceği – hesaba katılırsa çevrenin dikkate alınmasının bu gibi adalet meseleleri açısından asli bir şey olduğu açık hale gelir. O halde çevre etikçisinin işinin bir kısmı da bu gibi disiplinlere uzmanlığı ile katkı sunmak olacaktır.

Son olarak, çevreye dair bilimsel anlayışımız çevre etiğini elbette şekillendirecektir. İster ekosistemlerin nasıl işlediğine dair anlayışımızdaki değişiklikler olsun isterse çevre krizine ilişkin delillerdeki değişiklikler olsun, bu gibi değişikliklerin çevresel yükümlülüklerimiz üzerine yazan düşünürler için birer veri teşkil edeceği ve onları etkileyeceği açıktır.

4. Referanslar ve Okuma Önerileri

- Attfield, Robin, *The Ethics of Environmental Concern* (Oxford: Basil Blackwell, 1983).
- Barry, Brian, "Sustainability and Intergenerational Justice" in Dobson, Andrew (ed.), *Fairness and Futurity* (Oxford: Oxford University Press, 1999): 93-117.
- Benson, John, *Environmental Ethics: An Introduction with Readings* (London: Routledge, 2001).
- Blackstone, William T., "Ethics and Ecology" in Blackstone, William T. (ed.), *Philosophy and Environmental Crisis* (Athens, University of Georgia Press, 1972): 16-42.
- Bookchin, Murray, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (Palo Alto, CA: Cheshire Books, 1982).
- Bookchin, Murray, "What is Social Ecology?" in, Boylan, Michael (ed.), *Environmental Ethics* (New Jersey: Prentice Hall, 2001): 62-76.
- Bookchin, Murray and Foreman, Dave, *Defending the Earth* (New York: Black Rose Books, 1991).
- Boylan, Michael (ed.), *Environmental Ethics* (New Jersey: Prentice Hall, 2001).
- Brennan, Andrew and Lo, Yeuk-Sze, "Environmental Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2002 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/ethics-environmental>.
- Callicott, James Baird, "Animal Liberation: A Triangular Affair", *Environmental Ethics* 2 (1980): 311-328.
- Callicott, James Baird, "The Conceptual Foundations of the Land Ethic" in Zimmerman, Michael E.; Callicott, J. Baird; Sessions, George; Warren, Karen J.; and Clark, John (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology* (New Jersey: Prentice Hall, 2nd ed., 1998): 101-123.
- Carson, Rachel, *Silent Spring* (Boston: Houghton Mifflin, 1962).
- DesJardins, Joseph R., *Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy* (Belmont CA: Wadsworth, 3rd ed., 2001).
- Dobson, Andrew, *Green Political Thought* (London: Routledge, 2nd ed., 1995).
- Eckersely, Robyn, *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach* (London: UCL Press, 1992).
- Ehrlich, Paul, *The Population Bomb* (New York: Ballantine Books, 1968).
- Elliot, Robert, "Environmental Ethics" in, Singer Peter (ed.), *A Companion to Ethics* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1993): 284-293.

- Fox, Warwick, *Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism* (Boston: Shambhala Press, 1990).
- Gewirth, Alan, "Human Rights and Future Generations" in Boylan, Michael (ed.), *Environmental Ethics* (New Jersey: Prentice Hall, 2001): 207-211.
- Golding, Mark, "Obligations to Future Generations", *Monist*, 56 (1972): 85-99.
- Goodpaster, K. E., and Sayre, K. M., (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1979).
- Jamieson, Dale, "Animal Liberation is an Environmental Ethic", *Environmental Values*, 7/1 (1998): 41-57.
- Johnson, Lawrence E., *A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Kavka, Gregory, "The Futurity Problem" in Sikora, R. I., and Barry, Brian (eds.), *Obligations to Future Generations* (Philadelphia: Temple University Press, 1978): 186-203.
- Leopold, Aldo, *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There* (Oxford: Oxford University Press, Special Commemorative Edition, 1949/1989).
- Mies, Maria and Shiva, Vandana, *Ecofeminism* (London: Zed Books, 1993).
- Naess, Arne, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary", *Inquiry* 16 (1973): 95-100.
- Naess, Arne, "The Deep Ecological Movement Some Philosophical Aspects", *Philosophical Inquiry* 8, (1986): 1-2.
- O'Neill, Onora, "Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism", *Environmental Values* 6, No. 2 (1997): 127-142.
- Parfit, Derek, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984).
- Passmore, John, *Man's Responsibility for Nature*, New York: Scribner's, 1974).
- Passmore, John, "Environmentalism", in Goodin, Robert E., and Pettit, Philip (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1995): 471-488.
- Plumwood, Val, "Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism", *Hypatia* 6, 1 (Spring, 1991): 3-27.
- Regan, Tom, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 2nd ed., 1983/2004).
- Rolston III, Holmes, "Duties to Endangered Species", *Bioscience* 35 (1985): 718-726
- Sagoff, Mark, "Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce", *Osgoode Hall Law Journal* 22, 2 (1984): 297-307.

- Schweitzer, Albert, (translated by Naish, John), *Civilization and Ethics: the Philosophy of Civilization Part II* (London: A & C Black Ltd, 1923).
- Shrader-Frechette, Kristin, “Environmental Ethics” in LaFollette, Hugh (ed.), *The Oxford Handbook of Practical Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1995): 188-215.
- Singer, Peter, “All Animals Are Equal”, *Philosophical Exchange*, Vol. 1. No. 5 (Summer, 1974): 243-257.
- Singer, Peter, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2nd ed., 1993).
- Taylor, Paul W., *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1986).
- Varner, Gary E., *In Nature’s Interests? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- Warren, Karen J., “The Power and the Promise of Ecological Feminism”, *Environmental Ethics* 12, 3 (Summer, 1990): 124-126.
- Warren, Mary Anne, *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- Woodward, James, “The Non-Identity Problem”, *Ethics*, 96 (July, 1986): 804-831.
- Zimmerman, Michael E.; Callicott, J. Baird; Sessions, George; Warren, Karen J.; and Clark, John (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology* (New Jersey: Prentice Hall, 2nd ed., 1998).