

**HİYERARŞİ KAVRAMI EKSENİNDE DERİN EKOLOJİ YAKLAŞIMININ
ÇÖZÜMLENMESİ¹**

ANALYSIS OF DEEP ECOLOGY APPROACH ON THE AXIS OF HIERARCHY CONCEPT

Doç. Dr. Bilge Kağan ŞAKACI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Kentleşme ve
Çevre Sorunları Anabilim Dalı ksakaci@gmail.com Eskişehir/Türkiye

ÖZ

Çalışmanın amacı son yıllarda sıkça gündemde yer almaya başlayan derin ekoloji hareketinin nasıl bir hiyerarşik yaklaşımı benimsediğini analiz ederek ortaya koymaktır. Bu bağlamda derin ekoloji yaklaşımı, insanmerkezci ve çevremerkezci çevre etikleri açısından, kavramı bulan ve geliştiren Arne Naess'in görüşleri çerçevesinde incelenmiştir. Ayrıca derin ekoloji platformunun hiyerarşi kavramıyla ilgili iki ilkesi mevcuttur: 2- Yaşam formlarının zenginliği ve çeşitliliği bu değerlerin gerçekleştirilmesine katkıda bulunur ve kendi başlarına da bir değerdir. 3- Yaşamsal gereksinimlerini karşılamak dışında insanların bu zenginliği ve çeşitliliği azaltmaya hakları yoktur. Hiyerarşik açıdan analizde insanmerkezci öğelere sahip olmakla beraber çevremerkezci bir bakış açısı daha baskındır.

Anahtar Kelimeler: Hiyerarşi, Derin ekoloji, Çevre etiği, İnsanmerkezcilik, Çevremerkezcilik

ABSTRACT

The purpose of the study is to analyse what kind of hierarchy approach is adopted by the deep ecology which is frequently on the agenda. In this respect, the deep ecology approach has been investigated, in terms of anthropocentric and ecocentric environmental influences by employing the work of Arne Naess, who found and developed the concept. In addition, the concept of deep ecology platform has two principles on the concept of hierarchy. 2. Richness and diversity of life forms contribute to the realization of these values and are also values in themselves. 3. Humans have no right to reduce this richness and diversity except to satisfy vital needs. In hierarchical analysis, although it has anthropocentric elements, the ecocentric point of view is predominant.

Key words: Hierarchy, Deep ecology, Environmental ethics, Anthropocentrism, Ecocentrism

1. GİRİŞ

Bu çalışma kapsamında derin ekoloji yaklaşımının hiyerarşi kavramı ile ilgili temel dayanakları çözümlenecektir. Hiyerarşi kavramı, derin ekoloji yaklaşımının temel unsurlarından birini oluşturmaktadır. Derin ekoloji platformunun özellikle ikinci ve üçüncü ilkesi hiyerarşi kavramıyla ilgilidir. 2. ilke "Yaşam formlarının zenginliği ve çeşitliliği bu değerlerin gerçekleştirilmesine katkıda bulunur ve kendi başlarına da bir değerdir." şeklindeyken 3. ilke "yaşamsal gereksinimlerini karşılamak dışında insanların bu zenginliği ve çeşitliliği azaltmaya hakları yoktur." şeklindedir (Naess, 1995a: 68): Yaklaşım, kavramı bulan ve geliştiren Naess'in görüşleri çerçevesinde inceleneyecektir. Çalışmanın yanıt aradığı sorular: -Hiyerarşi kavramı çerçevesinde derin ekoloji nasıl bir görüşe sahiptir? -İnsanmerkezci çevre etiğine mi, çevremerkezci çevre etiğine mi daha yakındır? biçiminde ortaya konulmuştur.

¹ İnsanmerkezcilik ve Çevremerkezcilik Ekseninde Derin Ekoloji Yaklaşımının Çözümlemesi ve Eleştirisi isimli doktora tezinden türetilmiştir.

İnsanmerkezci – çevremerkezci çevre etiği dayanağından yola çıkılmasının nedeni: Derin ekolojii analiz etmek için geniş bir çerçeve sağlaması ve bu çerçevenin gelişme aşamasındaki bir yaklaşımın daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacak olmasıdır.

2. İNSANMERKEZCİ ÇEVRE ETİĞİ EKSENİNDE HİYERARŞİK ANALİZ

İnsanlar, doğadan ayrı, hatta bir anlamda ondan daha üstün müdür, yoksa doğanın ayrılmaz bir parçası mıdır? Bu soruların cevabı farklı dinlerin ve düşünürlerin, hangi insan eylemlerini meşru, hangilerini gayrimeşru gördüğüne ilişkin kararlarında belirginleşir. İnsanlar ile doğa arasındaki ilişkiyle ilgili Avrupa düşüncesinin kökenleri, eski Yunan ve Roma filozoflarının etkisine ve Hristiyan dünyasının Yahudi köklerinden kaynaklanan düşüncelerine kadar uzanır. “İnsanların kendilerine bağlı olan doğadan üstün yaratıldıkları” düşüncesi hem klasik düşünceye, hem de Hristiyan geleneklerine egemen olan düşüncedir. İnsanların ancak muhafızı oldukları doğal dünyayı korumakla yükümlü olduğuna inanan düşünürler azınlıkta kalmıştır (Ponting, 2000: 125).

Aristoteles “Politika” adlı eserinde bitkilerin hayvanlar için yaratıldığını öne sürer. Eğer doğa her şeyi eksiksiz yapıyorsa ve boşuna olan hiçbir şey yoksa, o halde bütün hayvanlar insanlar için yaratılmış demektir (Ponting, 2000: 126). Aristoteles’in dünya merkezli, sınırlı mekan anlayışına dayalı ussal bir yaklaşımı benimseyerek, özellikle insanın hayvan ve bitkilerden üstün olduğunu kabul etmesinin insanmerkezçiliğin köklerini oluşturduğu öne sürülmektedir (Çınar, 2001: 268). Oysa, Xenophon “Memorabilia” adlı kitabında, tanrıların her şeyi insanların yararına olacak biçimde tasarladığı düşüncesini Socrates’e dayandırmaktaydı (Ponting, 2000: 126). Özellikle 15. yüzyılda Montaigne, Erasmus, Pica della Mirandola ile gelişen Rönesans Hümanizmi, insan odaklı düşünceyi derinleştirmiştir. Ayrıca Rönesans Hümanizmi, insanı sınırsız iktidarın, özgürlüğün ve yapabilme gücünün nesnesi olarak ele almıştır (Sessions, 1995b: 160-161).

Francis Bacon’un eserlerinde bilimin insanların dünyaya egemen olması için gerekli bir araç olduğu görüşü bulunmaktadır. “Dünya insan için yaratılmıştır, insan dünya için değil” görüşünü savunmuş ve şunları eklemiştir: “Nihai amaçlara bakacak olursak insan dünyanın merkezidir, hatta öylesine önemlidir ki insanı dünyadan uzaklaştırsanız, geriye kalan her şey sapkın, hedefsiz ve amaçsız olur.” Bacon, bilimsel çabaların amacının Aden Bahçeleri’nden Adem ve Havva’nın çıkmasıyla kaybedilen dünya egemenliğini yeniden kazanmak olduğunu belirtmektedir. Bacon, “Novum Organum” adlı eserinde “insan ırkı, tanrının kendisine verdiği Doğa”ya üstünlük hakkını yeniden kazansın.” diyerek bu görüşü savunmaktadır. Descartes “doğadaki her şeyi uygun oldukları işlerde kullanıp, yeniden doğanın efendileri ve sahipleri”nin insanlar olabileceğini vurgular. Immanuel Kant’a göre ise, “anlayabilme gücüne sahip tek canlı olarak (insan), elbette ki doğanın efendisi unvanına sahiptir...doğanın en güçlüsü olmak üzere doğmuştur.” O, hiçbir ahlaki kısıtlamanın insanların doğa ile olan ilişkilerinde etkili olamayacağına inanmaktaydı. Modern düşünürlerin birçoğu da benzer görüşlere sahiptir. Örneğin John Stuart Mill’e göre, “Doğanın güçleri genellikle insana karşıdır; insan zorla ve yaratıcılığını kullanarak kendi yararına olabilecek en küçük şeyi bile ondan almalıdır.” On dokuzuncu yüzyılda Hristiyan düşüncesinin esasında yer alan çoğu inanç, hemen hemen hiç düşünülmeden, Avrupa dünya görüşünün esaslarını oluşturan genel düşünceler modeline eklenmişti. “İnsanlar, istedikleri gibi sömürme hakkına sahip oldukları doğal dünyadan ayrı ve üstün görülüyordu. Bu sömürünün tamamen doğal olduğuna ve kaba, tamamlanmamış ve doğal bir çevrenin bu şekilde düzeltilmesine inanılıyordu.” (Aktaran: Ponting, 2000: 130-134).

Varlık Zinciri ya da Varlık Skalası fikri Batı biliminin ve felsefesinin, evrenin nasıl çalıştığına kılavuzluk yapan yorumlarından biri olmuştur. Varlık Zinciri, evrenin organik yapısına ilişkin en aşağı ve en önemsizinden, en yükseğine, yaratılmamış, fakat bütün yaratılışın yöneldiği en yetkin/en mükemmel varlığa (ens perfectissimum) kadar bir dizi bağlantılar veya derece derece düzene sokulmuş varlıklar hiyerarşisi şeklindedir (Formigari, 1973: 325). Aristoteles’in “Büyük Varlık Zinciri” öğretilerinde, bitkilerin hayvanlar ve tüm hayvanların insanlar için yaratıldığı şeklindeki (Aristoteles, 1983: 18) katı insanmerkezci anlayışının hakim olduğu görülür. Daha sonra bu yaklaşımın “Büyük Varlık Zinciri”nin Hristiyanlık versiyonunda daha da geliştirildiği görülmektedir. Görüş tanrıdan melekler, erkekler, kadınlar, çocuklar, hayvanlar, bitkiler ve cansızlara doğru inen bir hiyerarşi biçiminde savunulmuştur (Sessions, 1995b: 160-161). Benzer bir varlık zinciri kuramı da Aquinalı Thomas’a aittir. Varlık zincirinde en akıllı varlıkların en üstte, akıldan en yoksun varlıkların da en altta olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, her varlık akıl sahibi olduğu ölçüde mükemmeldir. Zincirin en üst tabakasında tanrı, tanrının altında melekler, meleklerin altında insanlar, insanların altında diğer varlıklar vardır (Ünder, 1996: 65).

Aquinas'ın vardığı sonuca göre; bir insanın dilsiz hayvanları öldürmesinin günah olduğunu söyleyenlerin hatası affedilir. Çünkü onlar ilahi sağgörü sayesinde doğal düzende insanların kullanımı için yaratılmışlardır. Bu yüzden, insanların onları gerek öldürmeleri, gerekse herhangi başka bir şekilde kullanmaları hiç de yanlış değildir (Aquinas, 1993: 280).

İnsanı diğer varlıklardan üstün yapan özellik konusunda farklı görüşler vardır. Descartes ruha sahip olma, Kant özbilinç, Murdy evrim süreci üzerinde durmuştur. Spinoza, doğada, insanların kendisine dostlukla ya da herhangi bir ilişki türüyle bağlanabilecekleri insanlardan başka varlık göremez (Spinoza, 1984, 293) iken, Guthrie herhangi bir türün bütün topluluğun bir parçası olduğunu ve insanların geleceğinin vasfının, canlı varlıklar topluluğunu tamamlayan bir kısım olarak diğer varlıkları yönetme vasfına bağlı olacağını vurgulamaktadır. Bu yönetime ahlaksal ya da ekolojik ilişkilerin doğasının yanlış anlaşılmasıyla sekte vurmak, yalnızca insanın zararına olabilir (Guthrie, 1993: 297). “İnsanın öten bir turnadan daha önemli”, olduğunu savunarak Commoner, insanın diğer varlıklardan üstünlüğü tezini pekiştirmiştir (Sessions, 1995a: xi).

Tek tanrılı dinlerin “insan için yaratılmış evren” düşüncesi katı insanmerkezci özelliklerini ortaya çıkarır. Tek tanrılı dinlerin düşüncesinde (dolayısıyla Hristiyanlıkta da) Aristoteles'in bitkilerin hayvanlar ve tüm hayvanların insanlar için yaratıldığı şeklindeki (Aristoteles, 1983: 18) katı insanmerkezci anlayışının hakim olduğu görülür.

“Ve Allah dedi: Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve sığırlara, ve bütün yeryüzüne, ve yerde sürünen her şeye hâkim olsun.” (Tekvin 1:26)², “Semereli olun, ve çoğalın, ve yeryüzünü doldurun, ve onu tâbi kılın” (Tekvin 1:28). Tanrı bu ayetlere göre, insana, diğer varlıklara istediği gibi davranma ve onları kendi çıkarları doğrultusunda kullanma yetkisi vermiştir. İnsan dışındaki her şey insan içindir. İnsan, diğer varlıklar üstünde bir despottur, onların efendisidir (Ünder, 1996: 146). Hristiyanlığı savunanlar Kitab-ı Mukaddes'in bu yorumuna başka ayetleri göstererek karşı çıkarlar. Özellikle “Ve RAB Allah adamı aldı, baksın ve onu korusun diye Aden bahçesine koydu (Tekvin 2: 15) ayeti despot insan yorumuna karşı kanıt olarak gösterilir. Onlar bu ayetten, insanın, tanrının yarattığı varlıkları korumakla ve onlara bakmakla yükümlü olduğu sonucunu çıkarırlar. Bu yoruma göre, insan yaratılışının ürünlerini korumakla görevli bir bekçidir. İnsan dünyadaki diğer varlıkların sadece bir emanetçisi ve tanrının vekilidir. O, tanrının yarattıkları üzerinde mutlak bir kullanım yetkisine sahip değildir. İnsan tanrının yaratıklarının geleceğinden sorumludur. O halde, eylemleri sınırlanmıştır, despot değildir (Ünder, 1996: 146). Bekçilik etiğine göre, doğanın bilge koruyucusu ve yöneticisi olan tanrı, insanı bakıcı ve bekçi olarak kendi görüntüsünde yarattı (Merchant, 1990: 54). İnsanlar, diğer türlerin içsel yararına değil; kendi türünün yararı için doğayı yönetmek zorundadır (Merchant, 1990: 55).

Aquinas'a göre, Kitab-ı Mukaddes'in insanların dilsiz hayvanlara zulüm yapmasını, örneğin bir kuşu yavrularıyla beraber öldürmesini yasaklar gibi görünen pasajları varsa bu ya insanların düşüncesinden başka insanlara eziyet etme fikrini ortadan kaldırmak ve hayvanlara eziyet ederek insanlara karşı da zalim hale gelmemeleri içindir veya hayvanın sakatlanması geçici olarak hayvanı sakatlayanın ya da başka bir insanın da yaralanmasına götürdüğü içindir (Aquinas, 1993: 280). Kant'ın görüşleri de ana çizgileriyle Thomas Aquinas'ınki gibidir (Ünder, 1996: 65).

Eski putperest ve Asya dinlerinin (belki Zerdüştlüğü dışarıda bırakırsak) aksine, Hristiyanlık insan-doğa ikiliğini vurgulayarak, doğaya hükmetmeyi tanrının buyruğu olarak görmüştür (White, 1967: 1205). Yahudi-Hristiyan geleneği, insan dışındaki varlıkları, dünyayı insan için hazırlanmış bir “deneme sahnesi” olarak gören insanmerkezci yaklaşımı ile görmezden gelmektedir (Ertan, 1998: 18).

Bütün canlıların ve cansız varlıkların insanlar için yaratıldığına ilişkin ayetleri Kur'an-ı Kerim'de bulmak olanaklıdır. White'ın Hristiyanlık eleştirilerine esas olan ayetlerin benzerleri Kur'an'da da bulunmaktadır. Örneğin, “O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi”(Nahl Sûresi: 12)³, “O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan” (Bakara Sûresi: 29), “Hayvanları da yarattı. Onlarda sizin için bir ısınma ve birçok faydalar vardır. Hem de onlardan yersiniz. Onları akşamleyin getirirken, sabahleyin salıverirken de sizin için bir güzellik (ve zevk) vardır. Onlar ağırlıklarınızı, sizin ancak zorlukla varabileceğiniz beldelere taşırlar. Şüphesiz Rabbiniz çok esirgeyicidir, çok merhametlidir. Hem binesiniz diye, hem de süs olarak atları, katırları ve merkepleri de yarattı. Bilemeyeceğiniz daha nice şeyleri de yaratır” (Nahl Sûresi: 5-8), “Göklerdeki ve yerdeki her şeyi kendi katından (bir nimet olarak) sizin hizmetinize verendir” (Câsiye Sûresi:

² Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılar (Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit, 1958)'den yapıldı.

³ Kur'an-ı Kerim'den alıntılar T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı web sitesinden yapıldı. Alıntılardaki sure isminden sonra gelen rakamlar ayet numaralarını gösterir (<http://kuran.diyanet.gov.tr/>)

13), “Sizin için yeryüzünde çeşitli renk ve biçimlerle yarattığı şeyleri de sizin hizmetinize verdi” (Nahl Sûresi: 13). Kutsal kitabın bu ayetlerinden anlaşıldığı üzere, İslam’ın katı insanmerkezci özelliği açıkça görülmektedir.

Kuran’da evrenle ilgili ayetler başlıca dört amaca yönelmiştir:

1- İnsanlara, doğal varlıklara, olaylara, tanrının varlık ve birliğine, ölümden sonra dirilişin olabileceğine ilişkin kimi metafizik konuları açıklayabilmek (Keleş ve Hamamcı, 2005: 256). Örneğin; “Allah, rüzgarları gönderendir. Onlar da bulutları hareket ettirir. Biz de bulutları ölü bir toprağa sürer ve onunla ölümünden sonra yer yüzünü diriltiriz. İşte ölümden sonra diriliş de böyledir” (Fâtır Sûresi: 9).

2- Evrenin insanlar için yaratıldığını ve maddi gereksinimleri için, evrenin insanların buyruğu altında olduğunu anlatmak (Keleş ve Hamamcı, 2005: 256). Örneğin; “Göklerdeki ve yerdeki her şeyi kendi katından (bir nimet olarak) sizin hizmetinize verendir (Câsiye Sûresi: 13)”

3- Doğanın korunması gerektiğini öğretmek (Keleş ve Hamamcı, 2005: 256). “Güneş ve ay bir hesaba göre hareket etmektedir. Otlar ve ağaçlar (Allah’a) boyun eğerler. Göğü yükseltti ve ölçüyü koydu. Ölçüde haddi aşmayın” (Rahmân Sûresi: 5-8).

“İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı (kötü) sonuçlarını (dünyada) onlara tattıracaktır” (Rûm Sûresi: 41).

4- Evrenin yapısı ve türlü doğa olaylarının meydana gelişleriyle ilgili doğrudan doğruya bilgiler vermek (Keleş ve Hamamcı, 2005: 256). “Görmez misin ki Allah, bulutları sevk eder. Sonra, onları kaynaştırıp üst üste yığar. Nihayet yağmurun, onların arasından yağdığını görürsün. O, gökten, oradaki dağ (gibi bulut)lardan dolu indirir de onu dilediğine isabet ettirir, dilediğinden de geri çevirir. Bu bulutların şimşeginin parıltısı neredeyse gözleri alacak” (Nûr Sûresi: 43)⁴.

Tanrının, insandan evreni ve doğal çevresini korumasını, onların çevrebilimsel ve doğal dengelerinin bozulmasının önlenmesini istemekte olduğu, yoksa, insanın bundan zarar göreceğini vurguladığı belirtilmektedir (Keleş ve Hamamcı, 2005: 256). Belirtildiği gibi İslam’ın katı insanmerkezci özelliğine karşın tasavvufta varlığın bir olduğuna dair inanış vardır.

Sonuç olarak; insanmerkezcilikte her şeyin ölçüsü insandır. İnsanlık canlı türlerinin hiyerarşik olarak en üstüne yerleştirilip yaşamın amacı olarak anlaşıldığında insansal olmayan her şey değersizleşir, önemsizleşir. Değeri olmayan bir şeyin korunması için bir sebep kalmaz ve böylece bu düşünce tarzı çevre sorunlarının yoğunlaşmasına ve doğanın tahribatına katkıda bulunur. İnsan, doğal varlıklara değer yükleyen öznedir (Çoban, 2002: 19-20). İnsanmerkezci ahlak, insan türlerinin ahlaken doğanın insan olmayan parçalarına daha üstün olduğunu iddia eder (Garner, 2000: 44-45).

3. ÇEVREMERKEZCİ ÇEVRE ETİĞİ EKSENİNDE HİYERARŞİK ANALİZ

Bu bölümde, insanların ve diğer varlıkların sahip oldukları özelliklerinden dolayı aralarında hiyerarşik bir ilişkinin olup olmadığı incelenecektir. İnsanmerkezcilikte insan lehine bozulan denge, çevremerkezcilikte sağlanıyor mu, yoksa diğer varlıklar lehine bozuluyor mu? sorusu cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Bu kapsamda, çevremerkezcilikte insan düşmanlığının olup olmadığı ve doğa-toplum ilişkilerini kavramak bakımından ikici bakış açısının aşıp aşılmadığı üzerinde durulacaktır.

Büyük bir sistemde, cansız varlıkların yokluğu bitkilerin de yaşama olanağını ortadan kaldırır. Örneğin, bitkilerin yok olması da diğer canlıların yok olması anlamına gelecektir (Kılıç, 2008: 198). Leopold’un “Yeryüzü Piramidi” çok karışık ve düzensiz görünen bir zincirler düğümü gibidir. Yine de, sistemde istikrarın yüksek derecede bir örgütlenmiş yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. İşleyişi çeşitli parçalarının işbirliğine ve yarışmasına bağlı olmaktadır (Leopold, 1970: 252-253). Leopold’un bakışı açısına göre, yeryüzü etiğine bağlılık insanın özalgısını da değiştirir. İnsanlar kendilerini gezegenin fatihi veya gezegendeki üstün türün üyeleri olarak görmeye son verir, artık kendilerini toprak topluluğunun (toprağa bağlı topluluğun) sade bir üyesi ve katılımcı bir yurttaşı olarak görmeye başlar (Armstrong ve Boetzler, 1993: 369).

Leopold’a göre, tarihin ekolojik yorumuyla birlikte, insanın biyotik topluluğun sadece bir üyesi olduğu gerçeği ortaya çıkar. Birçok tarihsel olay, günümüze kadar sadece insan girişimleri olarak açıklanmıştı, oysa bunlar aslında toprakla insan arasındaki biyotik etkileşimlerdi. Toprağın özellikleri, gerçekleri insanlar kadar

⁴ Dörtlü ayırım tespiti için yararlanılan kaynak (Keleş ve Hamamcı, 2005: 256).

güçlü bir şekilde belirlemişti. “Doğa koruma [conservation] insanla toprak arasında bir uyum durumudur” (Leopold, 2005: 144-146). Leopold’ün düşüncesinde, dağlar, ormanlar, denizler, hava, su bir bütünü parçaları olarak kabul edilmektedir. Cansız varlıkların statüsü canlılarınkinden farklı değildir. Canlı varlıkların yaşam alanı veyahut yararlandığı mineraller olarak cansız varlıkların da önemli rolleri bulunmaktadır (Kılıç, 2008: 198). Ona göre, insan türü doğanın bir parçası olduğuna göre, insanın doğayı koruma yükümlülüğü vardır (Özdağ, 2005: 48-49). Günümüzde toprağa köle gibi bakıldığını, toprak-insan ilişkilerinin sadece ekonomik yararlarla bağlı olarak oluştuğunu ve toprakların hiçbir hakkı olmamasının yanlışlığını vurgular.

Leopold’a göre, başka bir ülkeyi işgal eden toplumlar, eninde sonunda orada barınamazlar. Benzer biçimde, yeryüzünü işgal ettiğimiz bir alan olarak görürsek, bizler de barınamayız. Leopold, ekonomi ve eğitim sistemlerinin son yıllarda insanları topraktan uzaklaştırmasını, bir yeryüzü etiğinin oluşmasına en büyük engel olarak görür. Ona göre, modern insanlar toprak ile ilişkilerini koparmıştır. Yapay maddelerden yapılmış giysiler ve eşya, kereste, yün ve deriden yapılanların yerine kullanılmaktadır (Tont, 2001: 53-54).

Yeryüzü etiğine ilişkin bir kaygı, insanlarla doğa arasında var olan çelişkili gereksinimler sorununun nasıl çözüleceğidir. Örneğin, Heffernan, aç insanları doyurmak için yoğun tarıma başvurulmasının sağlıklı ekosistemlerin bozulmasına neden olacağına; ama bu tarımsal faaliyetlerin sona erdirilmesinin ahlaki olmayan sonuçlara yol açabileceğine dikkat çeker (Armstrong ve Boetzler, 1993: 371). Yeryüzü etiği, insanmerkezciliğe karşıt bir yaklaşımdır. İnsanın ekolojik toplulukta ayrıcalıklı bir konumda olmadığını ileri sürer. İnsanlar doğanın sadece birer üyesi durumuna indirgenmişlerdir. Dolayısıyla, insanlar doğanın fatihi olmaktan çıkmıştır (Des Jardins, 2006: 361). Kendilerini diğer varlıklarla beraber çevrenin bir üyesi olarak görmelidir (Tont, 2001: 54).

Oelschlaeger, yeryüzü etiğini “modern bilimin duruşundan devrimci bir ayrılış” olarak betimlemektedir (Özdağ, 2005: 48):

Klasik bilim, akıl-madde ve gerçek-değer dualitelerine [ikilik]Kartezyen bağlılıklarda görüldüğü gibi, insanoğlunun etik eylemlerine bilişsel bir statü vermez....insanoğlu, ancak hareket halinde bir makine olarak görülürse, doğanın içinde yer alır. Leopold ise insan türünün, ekolojik açıdan (ve zamana göre) bakıldığında, doğanın bir parçası olduğunu fark etmiştir. İşte indirgemeci ve mekanistik değil de içsel olarak sinoptik ve organizmik olan yeryüzü etiğinin bilişsel gücü burada yatar.

“Her şey başka her şeyle bağlantılıdır” şeklinde Barry Commoner’ın belirttiği “ekolojinin birinci yasası”, doğanın en küçük unsurunun dahi bütün üzerinde önemli rol oynadığını vurgular. Her şeyin her şeyle hava, toprak ve su yollarıyla birbirine bağlı olduğunu öne sürer. Bu bağlamda, insan biyotik topluluğun “sade bir üyesi”dir, dolayısıyla insanın doğanın unsurlarını istediği gibi kullanmaya hakkı yoktur (Özdağ, 2005: 23-24).

Diğer taraftan konuya eleştirel olarak bakan Pepper’e göre, insanın doğadan ayrı olmadığını belirtmek için insanın çalışmalarının (hidrojen bombaları ve gaz odaları da içinde olmakla birlikte) kuşlar ve kunduzlar kadar doğal olduğuna vurgu yapmamız gerekir (Pepper, 1995: 223).

Bütüncül bakış açısına⁵ göre ise, önemli olan bireyler değil, türlerdir. Türler kalıcıdır, bireyler ise gelip geçicidir. Bütüncül bakış açısına sahip olanlar Nuh ilkesine⁶ göre hareket ederler. “Böyle bir seçim yapmayı gerektiren durumlarda, kalabalık türün üyesi insan bile olsa, yok olma tehlikesi ile karşı karşıya olan türün üyeleri kurtarılmalıdır” (Ünder, 1996: 210-211).

Çevremerkezci yaklaşım, insanı doğanın efendisi konumundan çıkararak, yalnızca ekosistemin bir parçası olarak görür (Karakoç, 2004: 63-64). Çevremerkezci yaklaşım, ekosistemi meydana getiren canlı-cansız tüm varlıkları temel almaktadır. Ekosistemin işleyişinde, hem insanın, hem diğer varlıkların önemi göz ardı edilemez. Her bir varlık zincirin bir halkasıdır ve farklı işlevlere sahiptir (Akkoyunlu, 1998: 137). Doğal varlıkların da insanlar gibi kendi oluş biçimleri ve özerklikleri vardır. İnsanı diğer canlılardan ayırdığı öne sürülen özellikler (ussallık, araç yapımı, gelişmiş bir dil...) onu, doğayla ilişkisinde daha önemli kılmaz; yalnızca, diğer canlılardan farklı bir oluş ve yapma biçimine vurgu yapar (Çoban, 2002: 20). İnsan doğanın dışında veya üstünde değildir; doğanın parçasıdır.

⁵ Çevremerkezci bakış açısı da bütüncüldür.

⁶ Nuh Peygamber gemisine, her türden bir erkek bir dişi olmak üzere iki üye seçmiştir. Nuh Peygamber türleri düşünmüştür, yoksa bireyleri değil.

3.1. İnsan Düşmanlığı

Çevremerkezci yaklaşımlarda, biyosferik eşitlik gereği insan ile herhangi bir cansız veya canlı varlığı eşdeğer görmenin, insanın rolünü küçümsemeye ve giderek insan düşmanı sonuçlar doğuran bir perspektife yöneleceği yönünde eleştiriler (örneğin Mellor ve Bookchin'in eleştirileri) vardır (Ertan, 1998: 50).

Mellor'un çevremerkezciliğe yönelik eleştirileri insan düşmanlığı sorununa vurgu yapmaktadır. Mellor'a göre, çevremerkezcilikte iki temel çelişki vardır. Birincisi, insan dahil varolan herkesin eşit yaratılış değerine sahip oldukları fikridir. Bu düşünce bağlamında, çevremerkezcilik çok çabuk biçimde anti-hümanizme dönüşür. "İnsanlık, doğal dünyadan daha değersiz –aslında doğal dünya ile olumsuz bir ilişki kurmuş- olarak algılanmakta; doğanın bir parçası olarak değil, doğanın karşısında bir şey olarak görülmektedir." İkinci çelişki, insanın kendini gerçekleştirme amacı ile doğanın yaratılış değeri fikri arasındaki ilişkidir. Doğayı yaratılıştan bir değere sahip görmek, üstü kapalı biçimde, faaliyetlerin insanmerkezci bir güdülenme adına değil, bizzat doğa adına yürütüldüğü düşüncesini taşır. Bu iki çelişkinin sonucunda, Mellor'a göre, çevremerkezcilik anti-hümanist ve insanmerkezci özellikleri bünyesinde bir arada barındırmaktadır (Mellor, 1993: 104-105).

Benzer eleştirilerin Bookchin tarafından da dile getirildiğini görmekteyiz. Bookchin'e göre, 19. yüzyıl Romantik geleneğinin ürettiği "doğaya saygı" anlayışı doğa-toplum ikiciliğini korur ve artırır (Bookchin, 1996: 100):

Bu "saygı" yalnız doğa-toplum ikiciliğini korumak ve de arttırmakla kalmaz, aynı zaman da evrim kuramına, farklılaşmayı egemenlik ve boyun eğme düzeyleri olarak ele alan görüşü ve hiyerarşiyi destekleyen ikiciliği yeniden kazandırır. "Saygı gösterilen" bir doğa, terimin kötü anlamında, ayrılmış bir doğadır-yani anlaşılmaz kılınmış bir doğa. İnsanların imgelemlerinde yarattıkları ve tapınaklarında tapındıkları, büyütlü sözcükleri ve ayinleriyle rahip ve guruların aracılık ettikleri tanrılar gibi, bu ayrılmış doğa, insanların anlaşılmaz kılınmış bir "öteki" nin önünde diz çökerken insani dünyadan ayrı düşmesi gibi, cisimleştirilmiş ve yapaylaştırılmış bir görüngü olur. Doğaya "saygı", doğal dünyanın söyleneleştirilmesi doğanın "Tanrı" ve "Tanrı" gibi ikiliklerden arınmış olarak her yerde bulunan evrenselliğini yadsıyarak onu alçaltır.

Bookchin'e göre, eğer biyosferdeki bütün organizmalar "özel açıdan" "kendini-gerçekleştirme" "hak"ına eşit derecede sahiplerse, o zaman insanın sıtma ve sarı humma taşıyan sivrisinekleri öldürme hakkı yoktur. Bu önerme, insanlığa "AIDS virüsü ya da başka ölümcül hastalıkların organik kaynaklarını yok etme hakkını da vermez" (Bookchin, 1996: 153).

İkinci doğayı birinci doğadaki köklerinden mahrum bırakan kimi savlarda "merkezcilik" iki zıt değer kümesine ayrılır: Biri "biyosferik demokrasi"de insan ve virüsleri eşit "yurttaşlar" yapan bir merkezcilik (canlı-merkezcilik) ve ikincisi "insanları olasılıkla bir biyosferik zorbalıkta ben-merkezci hükümdarlara dönüştüren bir insan-merkezcilik"tir. (Bookchin, 1996: 153-154). Kısaca, Bookchin "insan ve virüsleri biyosferik demokrasinin eşit yurttaşları" yaparak çevremerkezciliğin yanlış yaptığını vurgular. Biyosferik bir demokraside insanların ve diğer bütün canlı varlıkların eşit konuma yükseltilmeleri, evrim sürecinin reddedilmesi ve bu anlamda "doğal olan" sürece müdahaledir. Bu müdahale, evrim sürecine "insan karşıtı" bir müdahale anlamında, "insan düşmanlığı" olarak betimlenebilir (Ertan, 1998: 50).

Bookchin'e göre, canlımerkezci⁷ yönelimli insan-karşıtları (anti-hümanistler) ve "doğal yasa"ya bağlı olanlar insan ruhunu yağmalamanın temellerini hazırlamakta olabilirler. Bookchin "doğaya saygı göstermek" yolunda, "içsel değeri" diğer türlerinkinden az ya da çok olmayan, bir sinsi insanlık imgesi yaratmışlardır (Bookchin, 1996:100) diyerek diğer türlerin ve insanın "özel değeri"nin doğaya saygı göstermek yolunda eşitlenmesini eleştirmiştir (Ertan, 1998: 50).

Bookchin, canlımerkezciliğin, bütünüyle doğal dünyada en alt düzeye insanlığı yerleştirerek, insanın evrimdeki gerçek yerini yadsımasını kabul edilemez görmektedir (Bookchin, 1996: 100). Bu müdahaleci yaklaşım, evrim sürecinin tersine çevrilme çabası olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım (çevremerkezcilik), olması gerekenleri meydana getirerek insan düşmanlığına uzanmakta ve bu düşmanlığı büyüten bir düşünceye dönüşmektedir. Diğer taraftan, çevremerkezci yaklaşımlara yönelik temel eleştiri, bu yaklaşımların "insan düşmanı" niteliğinden ötürüdür. Çevremerkezciliğin insan düşmanı bir niteliğe bürünen ve insanın rolünü küçümseyen bir yaklaşım olduğu iddia edilmektedir (Ertan, 1998: 50-51).

Bir yanda, insanın evrim sürecindeki yerini yadsıyarak aynı biyosferik demokraside insanları ve virüsleri birbirine eşit sayan çevremerkezcilik; diğer yanda, insanı her şeyin üstünde görerek "her şey insan içindir"

⁷ Bookchin'in canlımerkezci yaklaşıma dair görüşleri çevremerkezci yaklaşıma dair olarak da yorumlanabilir.

anlayışına göre çevrenin yağmalanmasına fırsat veren insanmerkezcilik bulunmaktadır (Keleş ve Ertan, 2002: 198). İnsanı çevrenin belalısı olarak nitelendirdikleri için insan düşmanı (misanthropic) eğilim çevremerkezciler arasında yaygındır (Ünder, 1997: 85). Ayrıca, Leopold, canlılar topluluğunun tutarlılığını ve bütünlüğünü koruma adına, hayvanların avlanmasını hoş görme eğilimindedir. Ancak, aynı zamanda, insanları da canlılar topluluğunun eşit durumda olan üyeleri olarak algıladığı içindir ki, Des Jardins'e göre, insanları avlamaya bile izin verilmesinden yana görülebilir. Yeter ki bu yapılırken o topluluğun bütünlüğü, tutarlılığı ve güzelliği bozulmasın" (Des Jardins, 2006: 372).

Çevremerkezci yaklaşımlarda, tam anlamıyla bir insan düşmanlığı bulunmamakla birlikte insanın evrim sürecinde ortaya çıkmış olan rolünün küçümsendiği görülmektedir. Bu yaklaşımların barındırdıkları nitelikler birinin diğerine tercih edilmesini olanaksız kılmaktadır. Bu bakımdan Murray Bookchin ya da Marry Mellor gibi kimi düşünürlerce yeni bir etik yaklaşımın gerekliliği vurgulanmaktadır (Keleş ve Ertan, 2002: 198-199). Bu yeni etiğin (insan veya çevremerkezci olmayan üçüncü bir etik yaklaşımın) önceki etiklerin eksik yönlerini giderip olumlu yönlerini bünyesinde barındırması gereklidir.

3.2. İkinci Bakış Açısı

Çevremerkezciliğin de insanmerkezcilik gibi, doğa-toplum ilişkilerinin kavranması bakımından çeşitli sorunları bulunmaktadır. Çevremerkezciliğe yöneltilen önemli bir eleştiri, onun doğa ile toplum ilişkilerini kavramak bakımından ikinci bakış açısından kurtulamamış olmasıdır. Çevremerkezci yaklaşımlarda insan faaliyetlerinin olumsuz sonuçları değerlendirilirken, insan doğaya yabancı ve zarar veren bir varlık olarak ele alınır. Bu durumda, her ne kadar insanın doğanın parçası olduğu vurgulanıyor olsa da (Keleş, Hamamcı ve Çoban, 2009: 77-78), insan doğanın bir parçası ve ürünü olarak değil, onun dışında görülür (Ünder, 1996: 121). İnsan faaliyetlerine tam bir kuşku ve güvensizlikle yaklaşılır. "İnsanın ussallığı sorunlaştırılır; yalnızca bu ussal tür, doğaya zarar verme kapasitesine sahiptir. Bir başka deyişle, insan, doğayla uyumlu yaşamının parçası değildir."

Böylece, çevremerkezci yaklaşımlarda, insanı doğadan ayıran ussallık, ayrıca insanı doğadan aşağıda konumlandırır, ama hala insan doğadan ayrı ve doğanın parçası olmayan bir varlıktır. Diğer taraftan, insanmerkezci yaklaşımlarda ussal eylem insanın doğa karşısındaki zaferidir. Ussallık insanı doğadan ayıran, onun üstüne çıkaran bir özelliktir. Bu çerçevede, "insanmerkezcilikteki doğa-toplum ikiliği, çevremerkezcilikte ters açıdan yeniden karşımıza çıkar." İkinci anlayışı aşmak bakımından çevreyi merkeze alan bir yaklaşım da yeterince etkili olmayabilir. Önemli olan, doğa ile toplum arasındaki karmaşık ve çok yönlü olan etkileşimi doğayı insanın veyahut insanı doğanın karşısına koymadan, kısaca bu ikisini karşı karşıya getirilmeden, kavrayabilmektir (Keleş, Hamamcı ve Çoban, 2009: 77-78). Bu çerçevede Leopold'un görüşleri incelenmeye değerdir. Çünkü Leopold, kişiler arasında ve kişi ile toplum arasında mevcut olan ikinci bakış açısının aşılması gerektiği görüşündedir. Leopold, klasik etik düzenin sınırlarının genişletilerek meydana getirilecek yeni bir etik düzenin gerekliliğini belirtir. Bu yeni etik, toprağı, suyu, bitkileri ve hayvanları, yani bütün çevreyi içine almalıdır. Toprağın günümüzde sanki bir köle gibi görüldüğünü, toprak-insan ilişkilerinin ekonomik yararlarla bağlı olduğunu ve toprakların hiçbir hakkının bulunmadığını belirterek bu durumun yanlışlığını vurgular (Keleş, Metin ve Sancak, 2005: 105).

4. DERİN EKOLOJİNİN HİYERARŞİK AÇIDAN ANALİZİ

Naess, insanları en başından beri doğada yaşayan, onun bir parçası olan ve onun için çabalayan varlıklar olarak görmektedir (Devall, 1994: 44). Derin ekoloji insanın doğanın bir parçası olmasını, onunla bütünleşmesini önerir. Dolayısıyla insanın doğayı bir mülk gibi görmesinden vazgeçmesini savunur (Duru, 1995: 49). Çevremerkezci yaklaşımda ise benzer şekilde insan doğanın dışında ya da üstünde değildir, onun bir parçasıdır.

İnsanlar için toplum ve sosyal ilişkiler çok önemlidir, fakat insanların kişisel ve çevresel ilişkileri benliklerini asıl zenginleştirir. Bunlar da oturdukları bölgeyle (biyo-bölge) ve o bölgeyi paylaşan insan, bitki ve hayvanlarla kurulan ilişkilere yansır (Devall, 1994: 44). Naess'e göre insan yapısı dünyada her şey örneğin sanat bile insanı yönlendirir. Doğanın içinde ise insan, doğanın muazzam zenginliğine karşın yönlendirme baskısı hissetmez, hayal dünyası alabildiğine genişler. Dikkatsiz olursa çığ altında kalabilir ya da boğulabilir. Ancak doğada bir uyarı vardır. Naess, hiçbir zaman doğanın üzerinde egemenlik kurma fikrine yakın düşünceleri olmadığını, doğayla birlikte yaşanır, fikrinde olduğunu vurgulamıştır (Naess, 1997: 35). Evren her zaman genişlemekte ve büyümektedir. Naess, kendisinin de sürekli evrenle beraber büyüdüğünü hissetmektedir. Evrenle özdeşleştiğini düşünmektedir, özdeşleşmeyi evren büyüdükçe kendinin de büyüdüğü anlamına gelmekte olduğunu belirtmektedir. Ona göre insanlar da kozmos kadar muazzam olabilir. İnsanlar varlığını tümüyle özdeşleşme yeteneğine sahiptir (Naess, 1997: 35).

Diğer taraftan, derin ekoloji, insanın kendini “doğal çevrede yabancıymış gibi değil, canlı ve cansız her şeyle eşdeğer saymasıdır” (Tamkoç, 1994b: 96-97). Eşitlikten yana olma insanlar için geçerlidir. Diğer yaşam biçimlerinde olduğu gibi insanların yaşamaya ve gelişmeye hakları vardır. Bu hak ilke olarak aynıdır ve derece kabul etmez. Her bir yaşam biçiminin, hangi yaşam türünün en yüksek memnuniyeti verdiğini belirleyen kendi doğası vardır. Örneğin, aylar arasında yaşam tarzı farklılıkları vardır (bazıları sadece besin için değil, aynı zamanda sakat ve kötürüm bırakmak için de öldürür) (Naess, 2005a: 187).

Platformun ilkeleri çerçevesinde bakıldığında Görmez’e göre insanların diğer türlerle birarada yaşamasının gerekliliği vurgulanmaktadır (Görmez, 2003: 103). Ayrıca platformun “temel gereksinimleri karşılayabilmek” için insanların canlımerkezli zenginliği ve çeşitliliği “azaltmalarına” izin verdikleri görülmektedir. “Yaşamsal gereksinimlerin” nasıl açıklandığı, belki de sorunun yanıtının bir bölümünü meydana getirmektedir (Des Jardins, 2006: 426)⁸. Naess’in yeşil toplum betimlemesinde de toplumsal hiyerarşinin kaldırılmasının gerekliliğiyle beraber erkek egemenliğine son verilmesinin zorunluluğu üzerinde durulmaktadır (Naess, 1994: 10). Kısaca, Naess hiyerarşiyi reddeder ve benliği (self- kendi-öz) ilişkileri ve bağlantıları açısından tanımlar (Zimmerman, 1994: 287). Tersine insanmerkezcilikte insan varlıklarının hiyerarşik olarak en üstünde yer alıp yaşamın amacı olarak anlaşılmaktadır.

Derin ekoloji destekçilerinin savundukları ilkeler arasında tüm yaşam biçimlerinin yaşaması ve gelişmesine saygı duyma, diğer yaşam biçimleriyle empati kurma, insan ve insan olmayan yaşam arasında çeşitliliği en çoğa çıkarma ve uzun dönemli evrensel kendini gerçekleştirme maksimize etme bulunmaktadır (Armstrong ve Boetzler, 1993: 369-370).

Derin ekoloji, insanın doğanın içinde olduğuna (doğadan ayrı ve onun üzerinde değil) ilişkin yeni bir ekolojik/kozmetik⁹ metafizik gerektirmektedir. Bu, doğanın “Gaia” olarak kişileştirilmesine, ona bir “benlik” atfedilmesine, insan ile doğanın bütünleşmesine yönelik bir metafizik içermektedir (Önder, 2003a: 151). Derin ekoloji hareketinin temel dayanağı “evrenin organizmik bir varlık olduğu” biçiminde tarif edilebilir. Eski Yunanlıların, dünyanın değişik bölgelerinde yaşayan yerli halkın, binlerce yıldır sezileriyle bildiklerini, James Lovelock devrimsel bir bilim varsayımı olarak ortaya atmıştır. Yunancada Gaia, Yer Tanrıçası’nın veya Yerana’nın adıydı. Gaia düşüncesinde dünya kendi kendini idare eden koskoca bir organizma olarak görülmektedir. Dolayısıyla dünya rastgele bir araya gelmiş yaşam biçimleri topluluğu olarak görülmemektedir (Firat, 2003: 130). Ayrıca Plumwood’a göre derin ekoloji destekçileri, “ ‘dünyanın birbirinden ayrı ve bağımsız parçalar halinde çözümlenebileceğini inkâr eden bir parçalanmamış bütünlük’ kozmolojisinde ısrar eder” (Plumwood, 2004: 239). Diğer yandan, Bookchin, ekolojik bir tinsellik adına derin ekolojinin doğal dünyaya insan hayal gücünün yarattığı tanrısallaştırılmış biçimlere soktuğunu ve bu durumun insanmerkezciliğin en kaba biçimi olduğuna ilişkin sert eleştiriler getirmektedir (Bookchin, 1999: 25). Benzer eleştiri sahiplerine göre asıl tehlike, doğa hiyerarşiden ve tahakkümden kurtarılmaya çalışılırken, toplumun tahakküm altında bırakılmasıdır. Esas olarak maneviyat doğaya ve onun iç bağlantılarına duyulan saygıyı ve bütüncü bir duyarlılığı ifade etmektedir (Önder, 2003a: 213-214). Ekolojinin hararetle desteklediği basiretli bir doğalcılık, bugün doğaüstü görüşün kendisinin yerini alması tehlikesiyle karşı karşıyadır (Bookchin, 1999: 25).

Derin ekolojinin hiyerarşiyi ilgili saptamalarına yönelik diğer eleştiriler ise şunlardır:

- ✓ Merchant’a göre derin ekoloji destekçileri, insanmerkezcilik ile yaban doğa/yaşamı zıtlık içinde ele alıp (Merchant,1992: 102-103), ikisi arasında büyük uçurumlar meydana getirirler. “İnsanı sözde doğanın bir parçası olarak görseler de gerçekte doğanın dışında görürler” (Ünder, 1996: 205). İnsanın aynı zamanda bir hayvan olduğunu görme konusunda başarısızdırlar. Yaban yaşam kavramları insanı dışlayan, etno-merkezci bir özelliğe sahiptir. Oysa binlerce yıldır dünün ve bugünün yerli halkları yaban yaşamının içinde varolagelmıştır (Merchant,1992: 102-103). Yerliler, uzun zamandır derin ekoloji destekçilerinin yaban yaşam olarak tanımlamak istedikleri bölgelerde oturmaktadırlar. Bu bağlamda onlar insan sayılmamaktadır (Ünder, 1996: 205).
- ✓ Derin ekoloji doğanın tamamıyla “doğal” olduğunu varsaymaktadır. Doğanın mesajı toplumsal bağlamda şekillenen bir mesajdır, çünkü doğa mesajını bizzat seslendiremez. İnsan doğanın bir parçası olduğu gibi, doğa da insanlık tarihinin bir parçasıdır. Doğanın toplumsal ve tarihsel bağlamından soyutlanmış bir “ses”e sahip olduğunu öne sürmek, doğa üzerinde doğrudan etkili toplumsal sorunların üzerini örtmeye dönük bir çaba şeklinde görülebilir (Önder, 2003b, 109-110).

⁸ Olgun bir insan olmak için, Devall ve Sessions, yaşamsal gereksinimlerin “aşk, oyun, yaratıcı anlatım, belli bir peyzajla olan (ya da bütünüyle doğayla olan) yakın ilişkiler ve yaşamsal ruhun gelişme gereksinmesini de içerdiğini” söylemektedir (Des Jardins, 2006: 426).

⁹ Kozmik, evrenle ve onun genel düzeniyle ilgilidir (www.tdk.gov.tr).

✓ Diğer yandan “doğadaki bütün canlıların eşit olduğu iddiası insani sosyo-politik kategorilerin doğaya yansıtılmasıdır.” Dolayısıyla insanmerkezciliktir (Ünder, 1996: 204).

Derin ekolojiyi karşı tavrı bağlamında Bookchin de bazı eleştirilerle karşılaşmaktadır. Porrit, Bookchin’in derin ekoloji karşısında şaşmaz ve sert bir ayırım yapmakla ileri gittiğini ve üslubundan rahatsızlığını ifade etmektedir. Yeşil Hareketin içinde değişik görüşlerin olmasının her zaman kuvvetle üstünde durulduğunu ama Bookchin’in kendi görüşünü ve yorumunu tüm hareketin özelliği olarak göstermesinin yanlışlığını vurgulamaktadır (Porrit, 1988: 62). Mellor, Bookchin’in toplumsal ekolojisinin, derin ekolojinin hümanizm karşıtlığı için önemli bir düzeltici işlevi görürken, insan ile doğa arasındaki dengeyi de ters yönde bozduğu görüşündedir. Ona göre Bookchin (Mellor, 1993: 130):

Ekolojik krizin çözümünü insanlığın problemlerinin çözümünde görmekle, yeşil düşüncenin en önemli ilkesi olan, yaşamlarımızın ekolojik çerçevesinin insan toplumunun başarısızlıklarının basit bir uzantısı olmadığı, ekolojinin başlı başına bir gerçeklik olduğu düşüncesini gözden geçirir.

5. SONUÇ YERİNE

Çeşitlilik, yaşamda kalma potansiyellerini, yeni yaşam biçimlerini ve yaşam biçimlerinin zenginliğini artırır (Naess, 1995b: 152). Naess, çeşitlilik ve zenginliği “ne haklı çıkarabileceğini ne de haklı çıkarmak zorunda” olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre yaşamın çoğulluğu kendi başına iyi olan bir şeydir (Naess, 1994: 14). Aristoteles, “her şeyi ispatlamaya çalışmak iyi bir eğitim alınmadığını gösterir” diyordu. Bu bağlamda, Naess’e göre derin ekoloji destekçileri için “yaşamın çeşitliliği, onun doğruluğunu kanıtlamak üzere zaman harcamaya gerek olmayan bir öncüdür” (Naess, 1994: 15). Diğer yandan derin kültürel çeşitlilik, “yaşam formlarının, biyolojik zenginliğin ve çeşitliliğin insan düzeyinde benzeridir” (Ünder, 1996: 198).

Çeşitlilik, derin ekoloji platformunun ikinci ve üçüncü ilkelerinin yorumlanmasında kullanılmaktadır. Yaşamın çok geniş tanımlı olduğundan ve tüm yaşam biçimlerinin kendi içlerinde değerleri olduğu söylendiğinden hiçbir şey yalnızca yararlı olup olmadığı açısından değerlendirilemez. Her şey saygıyı hak eder. Bu nedenle, “gezegen üzerindeki ekolojik süreçler, genel olarak, bakir kalmalıdır.” İkinci ilke, çeşitlilik ve zenginliğin sadece yaşam değerlerinin gerçekleşmesine katkıda bulunmadığını, “kendi içlerinde de değere sahip olduklarını” belirtmektedir. Dolayısıyla, derin ekoloji platformu tarımda tek bir ürün yetiştiriciliğine (monokültür) ve kültürde türdeşliğe (homojenlik) karşı çıkmaktadır. Yaşlı ormanların ve toprağın oluşturduğu olağanüstü ilişkiler ağında iş başında olan karmaşıklık ve ortak yaşam daha fazla çeşitliliği teşvik etmektedir ki bu da kendi içinde bir iyiliktir. Diğer yaşam formları daha karmaşık ve çeşitli açılardan daha zengin olabilir ama mikroplar, bakteriler, küçük böcekler ve yaşamın diğer “alt” biçimleri, daha yüksek biçimlerinden daha az değerli değildir (Zimmerman, 1994: 25).

Çeşitlilik, Naess’e göre, yaşamı sürdürme potansiyelini, yeni yaşam çeşitlerinin zenginleşmesini sağlar ve artırır (Tamkoç, 1994a: 91). Yaşam girişiminde kazançlı olma “işbirliği içinde ve beraber yaşama yeteneklerimizi geliştirme olarak” yorumlanmalıdır. Dolayısıyla yaşam girişiminde kazançlı olma, çevreye en uygun türleri sürekli aldederek, sömürerek ve öldürerek elde edilen şeyler değildir (Tamkoç, 1994a: 91).

Üçüncü ilke, tehdit gücü olan zengin ulusların, daha az gücü olan -toprak, teknik veya ekonomik olsun- ya da işgallerden sonra ayakta kalma şansı daha az olan kültürlerin çeşitliliğini düşürmeye hakları olmadığını vurgulamaktadır. Burada bu azalmanın çoğu amaçlanmış değil ve çoğu istilada olduğu gibi, işgali hevesle destekleyen beşinci kollar vardır. Dahası, kültürel çeşitliliğin azaltılması yoksul uluslar içinde gerçekleştirilmektedir ve güçlü kabileler ve gruplar “daha zayıf” olanları baskılamaktadır (Naess, 2005b: 270).

Derin ekoloji hareketinde “toplam-alan” imajı benimsenmekte ve “çevrede-insan” imajına karşı çıkılmaktadır. A ve B gibi iki şey arasındaki içsel bir ilişki öyle bir ilişkidir ki bu ilişki A ve B’nin temel yapılarına aittir ve bu ilişki olmaksızın A ve B artık aynı şeyler değildir. İnsanın çevresiyle ilişkisini bu biçimde gösteren toplam-alan kavramı, çevrede-insan kavramını ortadan kaldırır (Naess, 1995: 151).

Naess, “ilişkisel, toplam-alan imgesi”nden söz ederken “insanların ilişkileri tarafından belirlenmekte olduğunu kastetmektedir.” İnsanlar ile doğa arasındaki ve insanların kendi aralarındaki ilişkiler olmasaydı, insanlar günümüzdekinden çok farklı yaratıklar olurdu. “İnsanları salt toplumsal ve doğal çevrelerinden bir ölçüde ayrı bireyler ‘olmaya indirgeyen’ bir felsefe kökten yanlış yolda demektir.” Derin ekoloji destekçileri, en azından Batı felsefesinde anlaşıldığı biçimde tekil, toplumdan ve doğadan yalıtılmış birey gerçekliğini yadsımlamaktadırlar (Des Jardins, 2006: 411).

Çevremerkezcilikte insanın evrim sürecinde ortaya çıkan rolü küçümsenmekle beraber tam olarak bir insan düşmanlığı bulunmamaktadır. Derin ekolojide de insanın kendini canlı-cansız her şeyle eşdeğer saymasıdır.

Derin ekolojinin savunduğu canlı-cansız varlıkların eşitliği savının yarattığı sorun ise, eşitlik gibi insani sosyo-politik kategorilerin doğaya yansıtılmasıdır. Derin ekolojide, hiyerarşik açıdan ele alındığında, eşitlik savının beraberinde getirdiği insanmerkezci unsura karşın genel olarak çevremerkezci bir bakış egemendir.

KAYNAKÇA

- Akkoyunlu, K. (1998). Çevre Etiği. Amme İdaresi Dergisi, 31(1), 125-139.
- Aquinas, T. (1993). Differences Between Rational and Other Creatures. S. Armstrong, & R. Boetzler içinde, Environmental Ethics Divergence and Convergence (s. 278-280). New York: Mc Graw-Hill.
- Aristoteles. (1983). Politika. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Armstrong, S., & Boetzler R.G. (1993). Ecocentrism. S. Armstrong, & B. R.G. içinde, Environmental Ethics Divergence and Convergence (s. 369-372). New York: Mc Graw-Hill.
- Bookchin, M. (1996). Toplumsal Ekolojinin Felsefesi. (R. Ögdül, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Bookchin, M. (1999). Toplumunu Yeniden Kurmak. (K. Şahin, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Çınar, T. (2001). Çevremerkezcilik ve Derin Ekoloji Akımı. Cevat Geray'a Armağan (s. 265-279). içinde Ankara: Mülkiyeliler Birliği Yayınları:25.
- Çoban, A. (2002). Çevreciliğin İdeolojik Unsurlarının Eklemlenmesi. SBF Dergisi, 57(3), 3-30.
- Des Jardins, J. (2006). Çevre Etiği. (R. Keleş, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Devall, B. (1994). Ekoloji Politikası. G. Tamkoç (Dü.) içinde, Derin Ekoloji (s. 17-24). İzmir: Ege Yayıncılık.
- Duru, B. (1995). Çevre Bilincinin Gelişim Sürecinde Türkiye'de Gönüllü Çevre Kuruluşları . Ankara: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ertan, B. (1998). Canlı Hakları: Çevre Bilim Açısından. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Fırat, S. (2003). Çevre Etiği Üzerine Yeniden Düşünmek. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 58(3), 106-144.
- Formigari, L. (1973). Chain of Being. Dictionary of the History of Ideas Vol. I. içinde New York: Charles Scribner's Sons.
<http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaBook/tei/DicHist1.xml;chunk.id=d263;toc.depth=1;toc.id=d263;brand=default> (Erişim Tarihi: 14.01.2018)
- Garner, R. (2000). Environmental Politics: Britain, Europe and the Global Environment. St. Martin's Press Inc.
- Görmez, K. (2003). Çevre Sorunları ve Türkiye. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Guthrie, R. (1993). The Ethical Relationship Between Humans and other Organisms. S. Armstrong, & R. Boetzler (Dü) içinde, Environmental Ethics Divergence and Convergence (s. 292-298). New York: Mc Graw-Hill.
- <http://kuran.diyinet.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 14.01.2018)
- Karakoç, A. G. (2004). Çevre Sorunlarına Etik Yaklaşım. M. Marin, & U. Yıldırım (Dü) içinde, Çevre Sorunlarına Çağdaş Yaklaşımlar. İstanbul: Beta Yayın.
- Keleş, İ., Metin, H., & Sancak, H. (2005). Çevre Kalkınma ve Etik. Ankara: Alter Yayıncılık.
- Keleş, R., & Ertan, B. (2002). Çevre Hukukuna Giriş. Ankara: İmge Kitabevi.
- Keleş, R., & Hamamcı, C. (2005). Çevre Politikası. Ankara: İmge Kitabevi.
- Keleş, R., Hamamcı, C., & Çoban, A. (2009). Çevre Politikası. Ankara: İmge Kitabevi.
- Kılıç, S. (2008). Çevre Etiği. Ankara: Orion Kitabevi.
- Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil). (1958). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Leopold, A. (1970). A Sand County Almanac. New York: Ballantine Books.

- Leopold, A. (2005). Toprak Etiği. U. Özdağ (Dü.) içinde, Edebiyat ve Toprak Etiği (s. 141-165). Ankara: Ürün Yayınları.
- Mellor, M. (1993). Sınırları Yıkarak, Feminist, Yeşil Bir Sosyalizme Doğru. (O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Merchant, C. (1992). *Radical Ecology: The Search For A Livable World*. London: Routledge.
- Merchant, C. (1990). *Environmental Ethics and Political Conflict: A View from California*. *Environmental Ethics*, 12(Spring), 45-68.
- Naess, A. (1994). Derin Ekolojinin Temelleri. G. Tamkoç (Dü.) içinde, *Derin Ekoloji* (s. 9-16). İzmir: Ege Yayıncılık.
- Naess, A. (1995a). *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects*. G. Sessions (Dü.) içinde, *Deep Ecology for the Twenty-First Century* (s. 64-84). Boston & London: Shambala.
- Naess, A. (1995). *The Shallow And The Deep, Long – Range Ecology Movements: A Summary*. G. Sessions (Dü.) içinde, *Deep Ecology for the Twenty-First Century* (s. 151-155). Boston & London: Shambala.
- Naess, A. (1997). *Sade Yaşama Ulaşan Doyurucu Yollar veya Sade Fakat Doyurucu Bir Yaşam*. *Ağaçkakan*, Güz(32), 35-38.
- Naess, A. (2005a). *The Arrogance of Antihumanism*. H. Glasser, & A. Drengson (Dü) içinde, *The Selected Works of Arne Naess, Deep Ecology of Wisdom* (s. 185-187). The Netherlands: Springer.
- Naess, A. (2005b). *Cultural Diversity and the Deep Ecology Movement*. H. Glasser, & A. Drengson (Dü) içinde, *The Selected Works of Arne Naess, Deep Ecology of Wisdom* (s. 263-273). The Netherlands: Springer.
- Önder, T. (2003a). *Ekoloji, Toplum ve Siyaset*. Ankara: Odak Yayınevi.
- Önder, T. (2003b). "Derin Ekoloji" Üzerine". *Liberal Düşünce*(30-31), 95-111.
- Özdağ, U. (2005). *Edebiyat ve Toprak Etiği*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Pepper, D. (1995). *Eco-socialism*. London and New York: Routledge.
- Plumwood, V. (2004). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Ponting, C. (2000). *Dünyanın Yeşil Tarihi Çevre ve Uygarlıkların Çöküşü*. (A. Başçı, Çev.) İstanbul: Sabancı Üniversitesi, Detay Basım Ltd.
- Porrit, J. (1988). *Yeşil Politika*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sessions, G. (1995a). *Preface*. G. Sessions (Dü.) içinde, *Deep Ecology for the Twenty-First Century* (s. ix-xxviii.). Boston & London: Shambala.
- Sessions, G. (1995b). *Ecocentrism and the Anthropocentric Detour*. G. Sessions (Dü.) içinde, *Deep Ecology for the Twenty-First Century* (s. 156-183). Boston & London: Shambala.
- Spinoza. (1984). *Etika*. (H. Ülken, Çev.) Ülken Yayınları.
- Tamkoç, G. (1994a). *Derin Ekolojinin Genel Çizgileri*. *Birikim*(57-58), 87-91.
- Tamkoç, G. (1994b). *Derin Ekolojinin Temel Çizgileri*. G. Tamkoç (Dü.) içinde, *Derin Ekoloji* (s. 93-105). İzmir: Ege Yayıncılık.
- Tont, S. (2001). *Sulak Bir Gezegenden Öyküler*. Ankara: TÜBİTAK.
- Ünder, H. (1996). *Çevre Felsefesi*. Ankara: Doruk Yayıncılık.
- www.tdk.gov.tr
- White, L. (1967). *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. *Science*, 155(3767), 1203-1207.
- Zimmerman, M. (1994). *Contesting Earth's Future, Radical Ecology and Postmodernity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.