

ÇEVRE ETİĞİ KAVRAMI ÜZERİNE YENİDEN DÜŞÜNMEK

A. Serap Fırat

Çankaya Belediyesi
Teftiş Kurulu Müdürü



Özet

Bu makalenin temel amacı, etik perspektif taşıyan ana kuramları tartışmak ve bu tartışmalardan yola çıkarak, çevre sorunlarının temel tercihler yapma sorunu olduğunu işaret etmektir. Bu amaçla, etik kavramının ahlak, din ve adalet kavramlarından farklılığı ele alınmaktadır. 21.yy'ın sorunları çevre, toplum ve yaşam tarzı ile ilintilidir. Bu nedenle, günümüzde, toplum, politik, ekonomik ve sosyal bir değişimle yüzyüze gelmiştir. Sürekli değişen dinamik bir ortamda, yaşam tarzının değişime uyum sağlaması bir gerekliliktir. Ekolojik krizimizin tarihsel kökleri göz önüne alındığında, davranışsal bir değişimin yanında, çevre algılayışımızın mutlaka yeni bir bağlamda ele alınması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler : Etik yaklaşım, ahlak, doğa, çevresel etik, ekolojik hareketler.

Rethinking of the Concept of Environmental Ethics

Abstract

The main objective of this article is to discuss main theories of the ethical perspectives and to point out that the problem of environment is a problem of making fundamental preferences of the existing approaches. To this end, it is considered how this concept of ethics differs from morality, regionality and justice. The problems of the 21st century are related ecology, community and lifestyle. So in our day, society comes face to face with important changes for political, economic, technologic and social elements. There is the necessity for the lifestyle to adapt themselves to the change in an already dynamic process. Because of the historical roots of our Ecological Crisis, behavioral change must be taken into the new context of the Environmental Thought.

Key Words: Ethical perspective, morality, nature, environmental ethic, ecologic movement.

Çevre Etiği Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek

1. GİRİŞ

Toplumsal yaşamın neredeyse her alanında görünür duruma gelen hızlı değişim ve dönüşümlerle simgelenen günümüzde, yeni dönemle birlikte birçok alanda “etik” yaklaşımın öne çıktığı bir söylemler alanı oluşmuştur. Sorunlarla karşılaşılana hemen her alanda, sorunları alttanaltan etik bir bakış açısı gerektirdiği yorumları yapılmaktadır. Bu çalışma da, “çevre etiği” konusunu irdeleyen bir doktora çalışması için yapılan ilk araştırmaların ortaya çıkardığı, sorun ve sonuçları ele almaktadır.

Yukarıda değinilen yaygın yaklaşıma en uygun örneklerden biri olmak üzere, çevresel sorunlar karşısında gündemimize giren “çevre etiği” kavramı da etik yaklaşım bağlamının kurulacağı zemin bakımından sorunlu bir alanı işaret etmektedir. Çünkü ekonomik alanda “liberal”, kültürel alanda ise “postmodern” kavramları ile tanımlanan bir dönüşüm, “etik” bir çerçeveyi hem dayatmakta, hem de ona bu kavramla bir makyaj/maske gereksinimi yaratmaktadır. Konuya böyle bakıldığında, “çevre etiği” yaklaşımının da ne kadar modaya uyum potansiyeli içerdiği, ne kadar gerçek ve kaçınılmaz bir yönelim olduğunun sorgulanması önemli görünmektedir.

Bu alanda görüş geliştirebilmek için öncelikle daha ilksel bir basamak olarak “ahlak” kavramına atıf yapmak gerekmektedir. Günlük konuşmalarda sıklıkla birbirinin yerine kullanılan bu kavramların konuları ortak olmakla birlikte, felsefede farklı yan anlamları vardır.

Etik – Ahlak Kavramları Üzerine

“Etik” sözcüğünün anlamı, “Törebilimi, ahlak bilimi; Ahlaki, ahlakla ilgili” olarak belirlenmektedir (Türkçe Sözlük, 1998: 739).

Bazı felsefe sözlüklerinde, etik, ahlak’ı inceleyen en eski kuramsal dallardan biri olarak tanımlanmaktadır. “Etik, köleci toplumun erken evrelerinde ortaya çıkmış ve felsefenin başlıca bütünsel yanlarından biri olarak toplumun kendiliğinden ahlak bilincinden ayrılaşmış ve gerçekliğin saf kuramsal bilgi-

sine benzemez olarak, nasıl davranılacağı üstüne pratik salıklarda bulunmuştur. Daha sonraları etik, kuramsal ve pratik, felsefi ve normatif etik olarak ayrılmıştır. Modern burjuva etikte, bu tarihsel olarak ortaya çıkan bölünme, bilim ile ahlak arasında bir uzlaşmaya varmıştır” (Felsefe Sözlüğü, 1991:153).

Bazı sözlüklere göre ise “ahlak, toplumca kabul gören ve davranışın kabul edilebilir olup olmadığı yargısında kullanılan bir davranış standardı= Ahlak yasasıdır; Bu haliyle görelidir, yani toplumdan topluma, hatta aynı toplumda zamana bağlı olarak değişebilir=Etik”tir (BUDAK, 2000: 23).

Öte yandan etik değerlerin eğitim konusu edilmesi de ayrı bir sorun alanı olabilmektedir. Etik değerlerin evrensel ilkeleri sorunu, bu değerler alanında bulunan “değer yargılarının aktarımı” konusuyla da ilişkilenebilir. Oysa değer yargılarının eğitim içerisinde tanımlanmak suretiyle değil de yaşam içerisinde örnek göstermek yoluyla aktarılmasının daha uygun olacağı eğitimciler tarafından vurgulanmaktadır. Ahlaki unsurların bilgi olarak değeri, ‘öncelikli’ kabul edilmesinde de bulunur. “Descartes, Felsefenin İlkeleri’ne yazmış olduğu Önsöz’de bir “bilgi edinme sırası”ndan söz etmekte ve bu sırayı da Ahlak, Mantık ve Felsefe olarak tatad etmektedir” (HOCAOĞLU, 1998: 90).

Epikuros’un felsefesi de bu sıralamayı taşır. “Gerçeğe ulaşmanın araçlarını araştıran *kanon* (mantık); doğa evren sorununu işleyen *physeus* (fizik) ve insanın neye ulaşması, neden kaçınması gerektiğini inceleyen, kısacası insan yaşamının amacını açıklayan *ethika* (ahlak). İçerikleri ayrı olmasın karşın, bu üç bölümün ereği birdir, yani her üçü de insan mutluluğunu amaçlar. Fakat bu sorun doğrudan doğruya *ethika*’nın konusu olduğundan, felsefesinde asıl olan bu bölümdür. Diğer ikisi, *ethika*’ya bir giriş, bir hazırlık olmaktan öte bir anlam taşımazlar” (AĞAOĞULLARI, 1994: 367).

Etik, “değer” kavramı ile temellenir. “Her eylem bir değerlendirmeye başlar. Değerlendirilen şey etik ilişkinin türüne göre farklılık gösterir. Örneğin etik ilişki bir kişi-kişi ilişkisi ise eylemde bulunan kişinin değerlendirdiği şey karşısında bulunan kişinin bir eylemi veya bir tutumudur, dolayısıyla bütün olarak o kişidir... Bir eylemin yapıldığı koşullar içinde başka eylem olanakları bakımından özelliği ise onun değeridir. Değerlendirmenin bu iki unsuru, o eylemin değerinin bilgisini sağlar. Bir eylemin değeri ise aynı zamanda o eylemin etik değerini belirler” (TEPE, 1998: 22). Bu belirlenimi sağlayacak değerler ise normlara gönderme yaparlar.

Ancak “değer”lerin sağlamlığı ve güvenilirliği “bilgi” sorunsalına kapı açar. Russel “bilgi” ile “değer”in arasını açar: “Değerler sorunu -kısacası, kendi başına, sonuçlarından ayrı olarak, neyin iyi neyin kötü olduğu- dini savunanların da ileri sürdüğü gibi, bilim alanının dışında kalır. Bu düşüncelerinde haklıdırlar bence, ama ben daha da ileri giderek onların

varmamış olduğu bir sonuç çıkaracağım: “değerler” sorunu bilgi alanının dışında kalır” (RUSSEL, 1972: 179).

Popper ise “yanlış”ı da “doğru” yanında konumlandırırken, etik yaklaşımın önemli bir unsuru olan “hoşgörü”ye yer açar: “Doğru arayışı ve doğruya yaklaşma düşünceleri etik ilkelerdir; bununla birlikte, bizleri özeleştirel yaklaşımlara ve hoşgörüye götüren, yanlış yapabilirlik ve entelektüel dürüstlük düşünceleridir de” (POPPER, 2001: 216).

Kuçuradi bilgiye daha özel bir yer tanır: “Görüşler sözkonusu olduğunda, tolerans konusu olabileceklerin sınırını çizen bilgidir. Bu, eğer belirli bir mesele üstünde bir görüş ile bir bilgi arasında çatışma varsa, böyle bir görüşün kamu işlerinde belirleyici olmasına izin verilmemesi gerektiği anlamına gelir. Bu ölçüt “demokrasi”yi teşvik etmemizle ilişkili olarak ortaya konduğunda özellikle önemlidir: çünkü bir bilginin doğruluğu ya da yanlışlığı “demokratik” bir karar konusu olmadığı halde, her türlü görüş durumunda olduğu gibi, bir bilginin kamu işlerinde belirleyici olması veya olmaması çok defa demokratik bir karar konusudur” (KUÇURADI, 1999: 54).

Baudrillard ise “değer”in “değer yitiminden” söz etmektedir: “Dünyamızı olumsuzun gücüyle düzenleyen terazinin ayarı bozuldu. Olaylar, söylemler, özne veya nesnelere ancak değerlerin manyetik alanında, o da ancak iki kutup, iyi ya da kötü, doğru veya yanlış, eril ya da dişil arasındaki gerilimle var olabilir. Oysa bugün bunlar kutupsallıklarını yitirmiş olarak gerçekliğin ayrımsızlaşmış alanı içinde dönüp durmaktadırlar... Birbirlerinden kopmuş ve göçebeleşmiş bu değerler arasında yalnızca döngüsel bir birbirinin yerine geçme ilişkisi vardır. Önceden, düzenli bir karşılık içine giriyor olan her şey, karşıtıyla ayrımsız bir benzerlik oluşturarak anlamını yitirir” (BAUDRILLARD, 1998: 82).

Burada esas tanımlanması gereken unsurların “etik” ve “ahlak” kavramlaştırılmalarındaki farklılığa dayandığı görülmektedir. Kavramsal zeminin oluşturulması çabası bu çalışmanın en zorlu kısmını oluşturmaktadır. Çünkü etik kavramı, ahlaka dayanır, ahlak dine, tüm boyutlar sosyolojik ve tarihi unsurlara; bu genel perspektif içinde de “değer”, “ölçüt”, “analiz”, “evrensellik”, “seçim”, “hiyerarşi” gibi alt kademelerdeki tanımlamalarda uzlaşmak gerekir.

Bazı tanımlarda farklılık “akılcı analiz” boyutuna dayandırılır: “Ahlak terimi, bir topluluğun dikkatli akılcı analizlerine henüz tabi tutulmamış bilinçli davranış standartlarını ifade eder. Buna karşılık etik, akılcı analizleri gerektirir ve Kant’ın “ahlaki buyruğu” gibi salt inançla değil, düşünsel işlemlerle doğrulanması gerekir. O halde ahlak, düşünce ürünü olmayan adet ile doğru ve yanlışın akılcı etik ölçütleri arasında bir yerde bulunur” (BOOKCHIN, 1994:

87). Oysa “ölçüm” sorunu, bu alanda mutlaka “göreliliğe” kapı açmak zorunda kalır: “Ahlak kuralları alanındaki sorun, ...hiçbir ahlaki önermenin kuşkuya yer bırakmaksızın “doğru” ya da “yanlış” ilan edilemeyeceğidir... Bu tür tartışmalı konularda, ahlak felsefecisinin bütün yapabileceği, tartışmanın mantıksal tutarlılık, entelektüel dürüstlük ve konuya ilişkin genel kavrayış içinde yürütülmesini, ısrar etmese de teşvik etmektir” (BILLINGTON, 1997: 54-55).

Bazı tanımlarda ise “felsefi ve akademik boyut” öne çıkar: “Ahlak ister dünyevi, ister dinsel olsun, toplumda gelişmiş, varolan, gelişmekte olan tutum ve davranışlarımızla ilgili değerler topluluğudur. Etik ise akademik bir alandır. Felsefenin bir alt alanı ve ahlaki değerler felsefesidir. Kavramsal ve mantıksal düzeyde, değerleri sorgulayan ve çözüm arayışları içerisinde olan bir alandır.”

Bazı tanımlara göre de farklılık, “evrensel temellendirme” ile ilişkilendirilir: “Törebilim (etik), düzgüsel (normatif) değerler dizgesi (ahlak) üzerine felsefe sorgulamalar anlamına gelmekte, törel yaşama evrensel ya da en azından belirli bir toplum içerisinde herkes için geçerli bir nitelik kazandırmak için ister kuramsal ister kılışsal olsun bir temellendirme uğraşı olmaktadır. (CENGİZ, 1998: 28) Temellendirme uğraşısı “seçim yapmayı” öncemser ve seçim “hierarchy” gerektirir. “Seçim yapma, bilim insanının her zaman ortadan kaldırmak istediği bir duruma ilişkindir. Ahlak kurallarında ise seçim yapmak, hem gerekli, hem de kaçınılmazdır; seçimin olmadığı yerde, ahlaki yargı yapılamaz ve seçim varsa, bundan kaçılmaz... Etik ilkeler ortaya atmak zor değildir, çünkü ilke olarak genellikle karşı çıkılmaz onlara. Bir kişinin hoşgöründen ya da adaletten ya da iyi yüreklilikten özellikle hayvanlara ve çocuklara karşı) yana olduğunu ilan etmesi çok az insanın kaşlarının çatılmasına neden olur; çok az insan hayatta yol gösterici ilkeler olarak bağına, nefreti ya da despotluğu açıktan savunur. İlkelerin sorunu, geçerlilikleri konusunda fikir birliğine varmak değil, çoğu zaman olduğu gibi, bu ilkeler çatıştıklarında bir tür hierarchy ya da kademe zinciri oluşturmaktır. İlkelerde anlaşma hiçbir biçimde eylemde anlaşmayı sağlamaz...[Bu da şu soruyu doğurur:] Ahlak kuralları mutlak mıdır, yoksa görelî midir?” (BILLINGTON, 1997: 52, 66-67).

Eğer “görelilik” konusu bir tereddüt yaratıyorsa ya da daha ötesi “apaçık” sözkonusu ise az önce çözdüğümüzü sandığımız bir soruna yeniden dönüyoruz demektir. Çünkü görelilik, “evrenselleşme” konusunda en önemli engeli oluşturur. Robertson’a göre, “Aydınlar sınıfının ideolojisi olan postmodernizm ve “yeni pragmatizm” de dahil olmak üzere bir dizi “günahı” örten bir terim olarak görecelik, genellikle kolektif ve bireysel yaşam biçimleri arasındaki keskin kopuklukların doğurduğu sorunları herhangi bir şekilde genelleştirme, “evrenselleştirme” düşüncesine karşı çıkar. Bu perspektif moda deyimlerle, temelcilik karşıtı ya da bütüncülük karşıtıdır... Günümüzün

tüketimci küresel kapitalizmi, giderek dünya çapındaki evrenselci arz ile yerel, tikelci talep arasındaki bağlantı çerçevesinde temalaştırılan tikel-evrensel ilişkisinde gözlenmektedir” (ROBERTSON, 1998: 101,102).

Arz-talep konusunun hızlı ve kapsayıcı bir şekilde gündemimizi işgal etmesi ise “ekonomi-ahlak” ilişkisini sorgulatmayı dayatır. Bu konudaki görüşlere göre, “Üretimin insanlıkla yaşıt olmasına ve bölüşümün de her zaman her toplumun ana sorununu oluşturmasına rağmen, iktisat yenidir. İktisadın belirmesine kadarki sürede, bu görevi ahlak üstlenmiştir, yani bu açıdan “ethica”, “economica”nın tarih öncesidir”(KILIÇBAY, 1998: 81). “Üretim sayesinde insanlaşan, bölüşüm sayesinde siyasallaşan insan, iktisadı oluşturmakta geciktiği ölçüde ahlakı soyutlaştırarak bir doktrin haline getirmiştir... Üretenle, üretimden pay alan arasındaki açıklığın artması ölçüsünde ahlakın katılaşması doğrultusunda yapılacak bir tarih okuması, iktisadın belirmekte neden bu kadar geciktiğini ve iktisadın neden hala çoğu yeri itibariyle ahlaki öğeler taşıdığının ipuçlarını verecektir. Ama artık iyi veya kötü, az veya çok, eksik veya daha az eksik olsa da iktisat var ve geliyor... O halde ahlakın da bölüşümle ilgili eski düzenleyici işlevi giderek sona eriyor. Öyleyse yeni bir etika mı? Evet... Bu yeni etika, merkezi, kastlardan bireye kaydırmaya yöneliktir. Ahlak ancak bireysel olabilir ve bölüşüm de iktisadın ve siyasetin sorunudur, işte yeni etika buralarda biryerde oluşuyor” (SARIBAY, 1998: 83).

Torraine bu gelişimin “modernizm” ürünü olmasını önemsemekte ve ulaşılan noktayı hazırlayan koşulların, “ekonomi-ahlak” etkileşiminde aranması gerektiğini düşünmektedir: “Batı dünyası, pazara toplumsal yaşamın önceki alanlarından çok daha farklı bir ekonomik yaşam düzenleme yetkisi vermek için siyasanın egemenliğinden uzaklaştı. İşletme anlayışı, kapitalist kar, hatta paranın kendisi, Georg Simmel’e göre, önceki toplumsal düzenin yapılanmalarını, ilkelerini ve değerlerini yıkar. Böylece her bakımdan ekonomik gerçekliklerle biçimlenen toplum düşüncesi de sonunda ekonomik ya da uygulamısal ussallaşmayla ahlaki bireyciliği birleştiremeyecek duruma geldi” (TOURAINÉ, 2000: 39).

Sonuç olarak bağlam, “teori ve pratik” çerçevesinde kurulur: “Kısaca belirtirsek olursak, etik doğru ve yanlış davranış teorisidir, ahlak ise onun pratiği... Etik, bir kişinin belli bir durumda ifade etmek istediği değerlerle ilgilidir, ahlak ise bunu hayata geçirme tarzıdır... Tıp etiği, mesleğin gözetmeye çalıştığı ya da çalışması gerektiği, acının dindirilmesi gibi genel ilkelerle ilgilidir; bir doktorun ahlakı ise onun kendi kişisel davranışlarıyla ilgilidir. Özetleyecek olursak etik, insan davranışının ilkeleri, ahlak da bu ilkelerin tikel bir durumda uygulanması ile ilgilidir” (BILLINGTON, 1997: 45-47).

İşte bu nedenledir ki etik alan, tanım zorlukları ve bilimsellik çerçevesinde eleştiriye açık oluşuyla “malul”dür. Hançerlioğlu da bu tartışmaya hem etik anlayış çeşitliliğini sergilemek, hem de birçoğunu “bilim dışı” bulmak gibi radikal bir yaklaşımla katılmaktadır.

Hançerlioğlu'na göre, Etik=İlmi Ahlak=Törebilim'dir. Törebilimin gerçek anlamını açıklayan ilk öğretinin eytişimsel ve tarihsel özdekçilik öğretisi olduğunu belirten yazar, burjuva törebilimi olarak belirttiği diğer kuramları bilim dışı bulur. Buna göre, “İngiliz düşünürü Herbert Spencer tarafından ileri sürülen evrimsel törebilim, ...toplumu ve törebilimi yaşambilimle sınırlandırma yanılgısını taşımakla bilim dışıdır; Ayer ve Carnap gibi düşünürlerce ileri sürülen törebilimsel görecilik, törebilimsel yargıların saymaca (itibari) yanlarını abartmak ve ahlaksızlığı mantık yoluyla haklı çıkarmak yanılgısını taşımakla bilim dışıdır; ...özerk törebilim anlayışına karşı geliştirilen yaderk törebilim anlayışı, ...öznenin toplumdaki etkinliğini görmezlikten gelmekle bilim dışıdır; Karl Barth, Anthony Shaftesbury ve Lucien Levy-Bruhl gibi düşünürlerce ileri sürülen onama törebilimi, ...törebilimin nesnel ölçütünü yadsımakla bilim dışıdır” (HANÇERLIOĞLU, 2000: 418).

Etik yaklaşımın, düşün ve yazın dünyamıza “daha geç” girmesi konusunda yapılan bir yoruma göre, Burjuvazinin mal üretimine verdiği önem nedeniyle, “teknoloji” ile ilgili birimler aşırı gelişmiş; buna karşın insanın (toplumun, tarihin) kavranıp geliştirilmesiyle ilgili bilimler, yani “etik” boyut cılız kalmıştır. “Bilimin bu iki ayağından birinin eksik olması, bilimsel gelişmeyi sakatlar... Etik değerlerin (dayanışmanın, barışın, eşitliğin) bilimin kurulması, kullanılması ve geliştirilmesi ile bağlantıları da göz ardı edilmiştir. Bilimin iki kullanılış alanından biri (insan-doğa ilişkisinde teknoloji) ile bağlantısı pekiştirilmiştir. İnsan-insan ilişkisi alanı olan etik ile bağlantısı koparılmıştır. O zaman ‘bilim adına bilim’ gibi sonuçlara varılmıştır... Bilim etiği, bilimsel (hümanist) etik kavramları geliştirilememiştir. Geliştirilemeyince etik alanda egemenliğe gene dinsel etik aday olmuştur” (ŞENEL, 1997: 14).

Liberal Projenin Etik Bakış Açısı

Çalışmanın en önemli savlarından biri, modernliğin, “ahlaki” bakış açısının değişimi/dönüşümü sürecinin, postmodern olarak ifade edilen bir doğrudan doğruya bu nedenden ötürü, bir “çevre etiği” kurgulamanın ve daha önemlisi uygulamanın, çok sorunlu bir alana tekabül ettiğinin gösterilmesidir. Bu bölümde ayrıca etik alanın kurgusunda rolü olan tüm kavramsallaştırmalar, ekonomik ve politik “yeni dünya düzeni” içerisinde nasıl bir anlama ve alana hitap etmektedir sorusunun yanıtı aranacaktır.

Ahlaki tezler bir ekonomik ya da ideolojik sistemin kültürel üst yapısının kurulmasında son derece önemlidir. Örneğin, Weber'in tezleri, reform'un ürünü olan "protestan ahlakı"nın (özellikle de Calvinist biçimiyle), batı dünyasında kapitalizme geçişi mümkün kılan bir kültürel öge olarak görülmesine yol açmıştır. Hatta bu konuda daha da ileri gidilerek, Weber'in kapitalizm ile protestan ahlakı arasında bir "neden sonuç ilişkisi" kurduğu bile belirtilmiştir (AĞAĞULLARI/ KÖKER, 1991: 87-93).

Nitekim bu ilişkilendirme yalnızca amaca uygun alanlarda etkilidir: "Burjuva toplumunun, kültür alanında (ya da davranış ve ahlak alanında) "radikal deneysel bireycilik"ten korkarken, "ekonomide bir radikal bireycilik (uygulamaya)... süreç içinde bütün geleneksel toplumsal ilişkileri tahrip etmeye" hazır olmasında hiçbir "sosyolojik bilinmezlik" yoktur. Özel girişim temelinde sanayi ekonomisi inşa etmenin en etkili yolu, bunu serbest piyasa mantığıyla hiçbir ilgisi olmayan motivasyonlarla birleştirmektir -örneğin Protestan etikle; dolaysız hazdan kaçınmayla; ağır çalışma etiğiyle; aile görevi ve güveniyle; ancak kesinlikle bireylerin kurallara isyanıyla değil." (HOBSBAWM, 1999: 29-30).

Ancak "ahlak" felsefesinin toplumsal yaşamın başat unsuru olduğu dönemler zamanla değişerek yeni bir evreye ulaşmıştır. Bu yoldaki görüşlere göre, "Son on-yirmi yıldır, insanların toplumsal kimliğinin doğasında çarpıcı bir dönüşüm yaşandığını ve bunun da çağdaş toplumun kültüründe ve örgütlenmesinde görülen değişimin bir sonucu olduğunu savunan geniş bir literatür gelişmiştir... Bu yüzyılın başlarında kök salan belirli bir toplum biçiminin dönüştürülüyor olduğu ve bu dönüşümün bir ögesinin bireysel özneldeki değişimden oluştuğu, yeni toplum tipi tarafından farklı türden insanlar üretildiği veya gerekli kılındığı ileri sürülmektedir. Özellikle çağdaş Batı kapitalizminin artık, güçlü bir "Protestan etiği" taşıyan girişimcilere gerek duymadığı savunulmaktadır. (Protestan etiği tipi) girişimci için vakit nakittir, çalışmanın dinsel olarak esinlenilmiş bir görev olduğuna inanır ve gelecek için tasarruf ve yatırım yapar. (Günümüzde ise) Gerekli olan insanlar, gelecek için tasarruf yapmaktan çok tüketen, çalışmaktan boş zamanın keyfini çıkaran ve kimliklerinin çalışmaktan daha çok tüketimden türevlendiği hedonistlerdir" (URRY, 1999: 286-287).

Oysa liberalizmin ulaştığı aşama artık kendi teorisyenlerine bile yeni bir bakış açısı zorunluluğunu dayatmaktadır. Ekonomik alanın dışında pek çok sosyal örnekte belirginleşen oportünizm aşılımaya, en azından yumuşatılmaya çalışılmaktadır. Son dönemin parlak sosyal bilimcilerinden Brzezinski ve Fukuyama da bu görüşü paylaşıyorlar.

Brzezinski'ye göre: "İnsan yaşamının karmaşıklığı ve ihtimallerle dolu olması, giderek tıkanan ve birbirine yakınlaşan yirmibirinci yüzyılda ahlaki uzlaşmaya politik bir gereksinim olduğunu açıkça belirtmektedir." (BRZEZINSKI, 1994: 259)

Fukuyama ise konuyu liberal demokrasi açısından ele alıyor: "Tarihin sonunda ortaya çıkan liberal demokrasi, tamamen "modern" sayılamaz. Eğer demokrasi ve kapitalizmin kurumları doğru dürüst işleyecekse, modern öncesi bazı kültürel alışkanlıklarla mutlaka bir arada yaşayabilmelidirler. Yasa, sözleşme ve ekonomik rasyonalite, sanayi sonrası toplumların zenginleşmesi ve istikrarı için gerekli, fakat yeterli olmayan unsurlardır. Yanı sıra, rasyonel çıkarımlardan ziyade, alışkanlıklara dayalı karşılıklı ilişkiler, ahlaki yükümlülükler, topluluğa karşı görev ve güven gibi değerlerle bezenmiş olmalıdır. Bunlar hiç de modası geçmiş şeyler değildir. Aksine modern toplumun başarısı için vazgeçilmez niteliktedirler" (FUKUYAMA, 1998: 24).

Bu saptama ülkemiz bakımından da doğrulanmaktadır. Türkiye'nin 2000'li yıllarını geniş bir perspektifle irdeleyerek, kentleşmenin yarattığı toplumsal sorunlara özel bir önem atfeden Kongar, gelecek için öngörüsünü şöyle özetliyor: "21.yüzyıl Türkiyesi'nin en önemli sorun alanları hem fiziksel, hem hukuksal, hem siyasal, hem de toplumsal olarak, 'kent hukuku dışında gelişmiş olan alanlar', yani eski gecekondular olacaktır... Bu alanlarda filizlenen yırtıcı ve kural tanımaz yağmacılık ile birleştiği ve gittikçe yolsuzluklara batan siyaset ile bütünleştiği takdirde, Türkiye'nin 21. yüzyıldaki en büyük sorunu, bir 'ahlak bunalımı' olacak gibi görünmektedir" (KONGAR, 1998: 580,625).

Nitekim bir başka liberal görüş sahibi Popper da aynı çerçeve içinde kalarak, Marx'ın görüşlerinden yalnızca ahlaki öğeleri önemsemektedir: "Marx'ın etkinliğini açıklayan şey, bu ahlaksal köktenciligidir;... Görevimiz onun hayatta kalmasını sağlamak, siyasal köktencilüğün ister istemez gideceği yere gitmekten alıkoymaktır. "Bilimsel" Marxçılık ölmüştür. Kuramın aşladığı toplumsal yükümlülük duygusu ve özgürlük aşkı baki kalmalıdır" (POPPER, 1989: 186).

Bu durumda "modern öncesi" bazı kültürel alışkanlıkların yeniden anılması ve ahlaki yükümlülüklerin yeniden hatırlanması sözkonusudur. Giderek acımasızlaşan, rekabete her yönüyle açık ve başarı ölçütü olarak yalnızca maddi kazançların öne geçtiği bir dönem, zorunlu olarak kendi karşıtlarını da üretmiştir. Bu gelişimin de etkisiyle, etik kavramının yükselişi, bilimsel bilginin ve bilimin kendisinin de sorgulanışı ile sonuçlanmıştır. Bilimsel buluşların nasıl ve nerede kullanılacağına etik boyutları, eski dönemlerden beri gündemde olan bir konudur. Ancak burada doğışen, buluşun nasıl kullanılacağı değil, birlikte getirdiği bilgilerin yeni bir etik düzenine

gereksinim yarattığı iddiasıdır. Bu yaklaşıma bağlı olarak birçok meslek alanında “meslek etiği” ve “örgüt etiği” kavramları yoğun tartışmalara konu olmaktadır. “Mesleki eğitim görmüş olan herkesin, mesleğe atılmadan önce, tıp mesleğine girenlerden istenen hipokrat andına benzer şekilde yemin etmesi... ve bir mesleğe giren herkesin, özel bilgi ve becerisini, diğer insanları sömürmek için değil, onlara hizmet için kullanacağına söz vermesi” (TOYNBEE/KEDA, 1992: 69) yolunda öneriler geliştirilmektedir.

Mesleki etik kavramı daha genel bir sosyal evrene gereksinim duyar. Bu evren, “sosyal” niteliği ile öne çıktığı kadar, “refah” idealiyle ilişkilendirilmiş bir “ekonomik” boyutu içerir. Fukuyama, “sosyal erdemler-refah” ilişkisi üzerine kurduğu çalışmasında, bu ilişkiyi şöyle ifadelendirir: “Max Weber, Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu (The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism) eserinde, yalnızca Tanrıyı yüceltmeyi arayan ve maddesel mallara sahip olmayı reddetmeyi kendi başına bir hedef olarak ortaya koyan ilk püritenlerin, dürüstlük ve tutumluluk gibi sermaye birikiminin oluşmasında son derece yardımcı olan bazı erdemler geliştirdiklerini gösteriyor. Bu kitabın çekirdeğini teşkil eden önerme de Weber’inkiyle benzerlik taşıyor; Kendiliğinden birleşmeler oluşturabilme yeteneği gibi bazı ahlaki alışkanlıklar vardır. Bu yetenek organizasyonel yenilikler yapabilmeye ve dolayısıyla refahın yaratılmasında kritik bir önem taşır. Farklı ahlaki alışkanlık türleri, alternatif ekonomik organizasyon biçimlerinin oluşmasına yol açar” (FUKUYAMA, 1998: 46-47).

Ekonomik yapının “ahlaki alışkanlık”la kurulan bu ilişkisinin sosyal boyutu da ahlaki içerimlere sahiptir. Çünkü, “Çok sıkı çalışma, tutumluluk, akılcılık, yenilikçilik kapasitesi ve riske açık olma gibi bireylere atfedilen özelliklerin hepsi girişimciliğe özgü erdemlerdir. Ama dürüstlük, güvenilirlik, işbirliği ve diğer insanlara karşı görev bilinci gibi doğası itibarıyla sosyal niteliği olan bir dizi erdem de vardır” (FUKUYAMA, 1998: 53).

Demek ki öncelikle şuna işaret etmemiz gerekiyor ki, “etik” yaklaşımların bir ortak ülkü olarak varlığı, arzu edildiği kadar homojen bir zemin oluşturamamaktadır. Çünkü farklı “ahlaki alışkanlık türleri”nden söz edilebilmektedir.

Olabilirlik koşullarını vurgulayanların beklentisi ise bir yandan “liberal” bakış açısına uymamakta, öte yandan gerçekliğin en azından şimdiki görünümüne uyum taşımamaktadır. “Tarih gösterir ki, şayet insanlar farklı devirlerde farklı fikir ve arzular beslemişlerse, bunun nedeni, insanların, ihtiyaçlarını karşılamak için, farklı devirlerde farklı tarzda mücadele yürütmüş olmaları ve dolayısıyla onlar arasındaki ekonomik ilişkilerin farklı karakterlere bürünmüş olmasıdır... Aynı tarzda ahlaki fikirler de nesnel sosyal ilişkilerin, sosyal pratik’in bir yansımasıdır... Evrensel ahlakın asla olmayacağını söylemek

demek midir bu? Asla. Böyle bir ahlaki geçerli ahlak yapan nesnel şartlar gerçekleştiği, yani dünya ölçüsünde insanlar arasındaki her türlü çıkar ayrılıkları bir daha geri gelmemek üzere silinip gittiği, bütün sınıflar ortadan kalktığı zamandır ki, ahlak bütün insanlar için aynı olacaktır” (POLITZER, 1979: 201-204).

Ahlak Kavramının Dini İçerimleri

Etik kavramının “ahlak” ile ilintisinin, ahlakın temellendiği “din” kavramına bizi götürmesi ise bir başka önemli noktadır. Ahlak, iyiyi kötüden ayırt etmeyi amaçlarken belirli yaptırım gücü olan kurallara dayanmaktadır. Ancak bu zorlayıcı karakteri bir çelişkiyi barındırır ki o da “ölçütleri”nin olduğu zaman diliminin hep geride kalmasıdır. Büyük ölçüde yaşanan gerçeğe değil, geçmişe uzanan gelenek ve alışkanlıklardan kaynaklı referansları nedeniyle toplumun gerisinde kalır. Bu da aracın amacın önüne geçtiği, dolayısıyla gerçek adaleti sağlayamadığı bir içeriksiz ritüel ile sonuçlanır. Bu nedenle ahlaki kurgunun esnek ve dinamik bir sistemselleştirmeye gereksinimi vardır.

“Ahlak ki varoluş nedeni toplumdur, toplumsal yaşamın gereksinimleriyle toplumun gelecekteki özlem ve beklentilerini bir yana itmemelidir. En büyük yanlış, ahlakın topluma göre değil, toplumun ahlaka göre biçimlenmesidir... Kuşkusuz bu arada şu da gözden uzak tutulmamalıdır: Din ahlakı, ahlak da dini etkilemiştir. Önemli olan nerede başlayıp nerede bittiğini bilmektir. Sakınca hatta tehlike birbirine karıştırılmasıdır. Karıştırılması yüzündendir ki, din ve ahlak zamanla özdeş iki kavram olarak algılanmıştır. Böyle olunca da toplumsal ahlakın özeleştirisi yapılamamıştır”(KAYRA, 1997: 275-276). İşte bugün etik kurgulamadan beklenen, bu çerçeveyi kurabilmesidir.

Habermas ise davranışların en görünür kısmını, “gündelik ahlak bilinci” olarak betimler ve bunu dinsel köklerini açıkça vurgular. “Dünyevi batılı toplumlarda ahlaksal gündelik sezgiler hala, bir ölçüde başsız bırakılmış, hukuksal açıdan kişisel bir sorun olarak ilan edilmiş dinsel geleneklerin normatif tözünün, özellikle de Musevilerin adalet ahlakını içeren Tevrat ile Hristiyanların sevgi etiğini işleyen İncil’in etkisinde biçimlenmektedir. Bu sezgiler toplumsallaşma süreçleri üzerinden, çoğu zaman örtük bir biçimde ve başka adlar altında da olsa, kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Kendini gündelik ahlak bilincinin yeniden kuruluşu olarak gören bir ahlak felsefesini böylece , normatif tözün nesinin akılcı olarak gerekçelendirilebileceği sorusuyla karşı karşıyadır” (HABERMAS, 1999: 186).

Castoriadis, dinin toplum üzerindeki etkisini çok daha karmaşık bir bütüncelliğe bağlamakta ve "magma" olarak tanımladığı bu yapılanmaya farklı bir açılım getirmektedir. Ona göre, "Toplumun yaderk olarak (özerk olmayan) kurumlandırılması, merkezinde ve özünde hep dinsel bir nitelik taşımıştır. Bir başka deyişle, yaderk toplum muammasıyla din muamması, büyük ölçüde tek ve aynı muammadır. Tüm bunlardan sonra, dinin "ideoloji"ye, "üst-yapı"ya ait olduğu ya da gerçek dünyanın "tersine çevrilmiş bir yansıması" olduğu fikrinin gülünçten de öte olduğunu eklemek gereksiz sanırım. "Gerçek dünya" her seferinde, topluma ait imgesel imlemlerden oluşan bir magma tarafından tanımlanır ve düzenlenir; bu imlemler, kendilerine "gerçek" ya da "akılcı" bir yanıtın asla verilemeyeceği sorulara ilişkin imlemlerdir. Yanıt, tıpkı soruları gizliden eklemlendirme biçimi gibi, her seferinde o bizim din adını verdiğimiz kurumlandırılmış inançlar kümesi tarafından verilmiştir. Ve din, kurumlandırmanın kökenini, kendi öz kökeniyle aynı yerde -yani toplumun dışında-konumlandırmakla, her zaman toplumun yaderkliğinin ana ifadesi, temel itici gücü ve nihai güvencesi olmuştur" (CASTORIADIS, 1993: 246).

Samir Amin ise hayvanlar dünyasının bir üyesi olan insanın farklılığını yabancılaşma kavramıyla ilişkilendirir. "Tarihsel maddeci tasarının konusunu, özgüllüğünü, sınırlarını belirlemek ve buradan giderek etik değerlerin toplumsal yaşamın çözümlenmesi ve onun bağlı olduğu yasaların ortaya çıkarılmasıyla bağlantısını kurmak, ancak yabancılaşma kavramıyla mümkündür... İnsanın zekası onun, yalnızca onda görülen ve toplumsal düzenle ilgili sorunları aşan bir iç daralması duymasına yol açar... Bütün dinler, sözünü ettiğimiz iç daralmasına bir karşılık verebilmek için insani varlığın tanımlanması sorunundan işe başlarlar" (AMIN, 1993: 13-14).

Ancak tarihsel süreç, farklı sonuçlar sunmaktadır: "18.yy'ın ahlak yönelişini Tanrıbilimin çöküşü ve dinsel yaptırımların azalan yetkesine bağlı olarak izleyip, bu dönemin ahlak felsefesini dinin yerine geçen ve toplumun temeli olan bir felsefe saymak olağandır. 18.yy'ın ahlakçıları dönemlerinin dinsel geleneğinden ayrılabilirdikleri için başarılı olmuşlardır. Sınırlı bir alanda kalmaları onlara işlerini daha iyi yapmaları olanağını ve sonuç olarak gelecekteki filozofların kullanmaları için salt ahlaksal veriler ortaya koymuşlardır." (ARAT, 1987: 77)

Benzer çerçevede Freud tarafından dine yöneltilen eleştiri konularından birisi, "Din tarafından ahlakın çok şüpheli bir temele oturtulmasıydı. Eğer ahlaki kuralların geçerliliği, bunların Tanrının buyrukları oluşuna bağlıysa, ahlakın gelecekteki varlığı ya da yokluğu Tanrı'ya olan inanca bağlı olarak değişecektir. Ve Freud dinin bir yıkım, bir çöküntü, bir gerileme içinde olduğunu görüyordu. Eğer din ile ahlakın birbirlerine olan bağları koparıl-

mazsa, gelecekte insanlığın tüm değer yargıları tehlikeye düşecektir” (FROMM, 1991: 28).

Oysa uzayan süreç farklı sonuçlara ulaşmakta ve 20.yy.ın sonunda insanlar arasında yeniden bir sabit tutunum noktası arayışı başlamaktaydı. Tanilli'ye göre, “Bir yüzyılın bitip bir yenisinin başladığı bir sırada, “gerçek”, şu iki zıt, Tanrı'nın “ölüm”ü ile “oç alış”ı arasında gidip geliyor... XXI.yy. dinsel inançların çöktüğü değil, tersine yoksul ya da donmuş toplumlarda olduğu kadar, daha zengin ve gelişmiş toplumlarda da hızla artıp çoğaldığı bir yüzyıl olacak. Daniele Harvieu-Leger adlı saygın bir sosyolog bu dönüşümü şöyle açıklıyor: “Modern rasyonalite ile, “niçin” sorununun “nasıl” sorunu önünde silineceği düşünülüyordu. Oysa modern toplumlar, hızlı ve istikrarsızlık yaratan değişmelerin toplumlarıdır. Ne kadar bilgi, bilim, teknik alete sahipsek, o kadar soru karşısında kalıyoruz: Neye yarar yaşamak? Yaşayarak ne yapmak istiyor insan? Yaşamla ölüm arasındaki sınır nerede?” (TANİLLİ, 2000: 250).

“Ünlü bir Alman Hristiyan din bilgini, Hans Küng, bütün uygarlıklardan ve dinlerden gelen temsilcileri, 4 eylül 1993 tarihinde Şikago'da bir belgeyi imzalamak için biraraya getirmeyi başardı. Bu belge, 1893 yılında Şikago'da toplanan Dünya Dinleri Parlamentosu'nu anmak için yayınlandı. 1993 belgesi Küresel Bir Etiğe Yönelik Bildirge'dir... Temsilcilerin bildirdikleri şudur: “Kişisel deneyimlerin ve yer yüzümüzün yükü ağır tarihinin temeli üstünde öğrendik ki... moralite olmaksızın haklar varlıklarını sürdürülemez ve bir küresel etik olmaksızın daha iyi bir küresel düzen olmayacaktır” (ANTES, 1999: 34).

Bahro'ya göre de, “İnsan cinsinin gelişmesinde artık bilincin, beyinsel üretim fazlasının, maddi genişlemeyle, yayılmayla telafi edildiği bir nokta var; psikolojik anlamda bir telafi değil, aslında başka konularda insan türünün uyum zorlukları olarak tanımlanabilecek şeylerle telafi. Bu yöndeki gelişme, üreticilik düzeyinin altındaki mantığı belirleyene kadar sürmüştür; ağırlığın dışa dönük bir seyahatten içe dönük bir seyahate kaydığını düşünebiliyorum. Daha çok içsel güçlerimizle iş görüyoruz. Bunu kavramak özel bir nitelikleşmeyi gerektiriyor. Buda, Tagore ve bugünkü Zen'ciler, son derece zengin öznelliklere sahipler. Batı ise kendisini daha çok dışsalla, nesne üzerinden tanımlıyor (BAHRO, 1989: 136).

Postmodern Projenin Ahlaki İçerimleri

Ahlak aynı zamanda kurgusaldır. Çünkü yargılarla şekillenen bir dünya kurar ve bu normlaştırma “gerçek” kavramına dair de yeni bir bakış açısı ve tavır alış gerektirir. Bir başka felsefeci ise etik bakış açısının modernliğin öncelikli bir sorunsalı oluşunu şöyle ifade etmektedir: “Mutluluk o kadar belirsiz

ve insanı çileden çıkararak bir nosyon olmasaydı, görevlerinden biri insan mutluluğunun öğelerini incelemek ve buna nasıl erişebileceğini sorusunu yanıtlamak olan ahlak felsefesi diye bildiğimiz karmaşık söylemler diyarına adımımızı bile atmazdık. Modernliğin şafağı, iyi yaşamın birbiriyle çatışan birçok değişkesi olduğunu, bu değişkelerin hiçbirinin masumane biçimde temellendirilemeyeceğinin ve yeterince ilginçtir ki bundan böyle bu alanda en temel konularda bile görüş birliğine varamayacağımızın ayırına varmaya başladığımız anda söktü” (EAGLETON, 1999: 95).

Çünkü “evrenselcilik”, soyut kurgusuyla zamanı olduğu kadar mekanı da dışlamaktaydı. Oysa “somut”, mekanın “yakınlık-uzaklık” durumuna göre belirginleşen bir unsur olmasından kaçınmaz. -Bugün de Irak sorunu şeklinde dünya gündeminde olan- BM’in barışı sağlama çabalarını yorumlayan Habermas konuyu şöyle vurgulamaktadır: “BM’nin barışı korumak ya da sağlamak için girişeceği müdahaleler karşısında, Carl Schmitt’in tutumu da Hans Magnus Enzensberger’den farklı olmazdı: “Batı için özgül olan, evrenselcilik söylemidir... Evrenselcilikte, yakınlık ve uzaklık ayırımı yoktur; zorunluluk ve soyutluk vardır... Fakat tüm haklarımızı kullanma olanağımız sonlu olduğundan, talepler ve gerçekler arasındaki uyumsuzluk gittikçe artar. Nesnel ikiyüzlülüğe sadece birkaç adım kalmıştır; o zaman da evrenselcilik, ahlaksal bir tuzak olacaktır.” (Enzensberger) Demek ki bizi hayalperestliğe düşüren ve aşırı ikiyüzlülüğe götüren, insanlık ahlakındaki yanlış soyutlamalardır. Böyle bir ahlakın sınırlarını Enzensberger, tıpkı Arnold Gehlen gibi antropolojik açıdan yakınlık ve uzaklık kavramıyla belirlemiştir: Çarpık biçimlenmiş bir varlık, yalnızca görülebilir yakın çerçevede ahlaksal değerlendirmeye elverişlidir.” (HABERMAS, 1999: 103)

Çünkü Hardt ve Negri’nin deyimiyle, yeni bir dönem başlamıştı ve bu “İmparatorluk”, özgün boyutları ile yeni bir kurguyu dayatmaktaydı. Buna göre “değer” algılamaları tümüyle farklılaşmıştı. “Her insanın ve yurttaşın dışsal ahlakılığı şimdi artık sadece imparatorluk çerçevesi içinde ölçülebilir. Bu yeni çerçeve bizi bir dizi tehlikeli açmazla yüz yüze gelmeye zorluyor, çünkü biçimlenmekte olan bu yeni tüzel ve kurumsal dünyada adaletle ilişkin fikirlerimiz ve pratiklerimiz ve umut araçlarımız kuşkulu hale gelmiştir. Değerleri özel ve bireysel kavrama araçları yoktur artık: İmparatorluğun ortaya çıkışıyla birlikte artık evrenselin yerel dolayımıyla değil, somut bir evrenselin kendisiyle karşılaşırız. Değerlerin yöreselliği, kendi içlerinde ahlaki içeriklerini de bulduran sığınaklar, işgalci dışarıya karşı korunma sağlayan sınırlar; bütün bunlar kayboluyor. Hepimiz mutlak sorular ve radikal alternatiflerle yüzleşmek zorunda bırakılıyor. İmparatorlukta, etik, ahlak ve adalet yeni boyutlar kazanır” (HARDT /NEGRI, 2001: 43-44).

Giddens bu farklılaşmaya fazla bir olumsuzluk yüklememektedir: “Postmodern bir dünyada, zaman ve uzam artık tarihsellikle aralarındaki karşılıklı ilişkilerle düzenlenmeyecektir. Bunun, dinin şu ya da bu biçimde yeniden ortaya çıkacağını ima ettiğini söylemek zordur; ancak galiba yaşamın bazı yönlerinde, geleneğin bazı özelliklerini anımsatacak yeni bir değişmezlik niteliği hakim olacaktır. Bu tür bir değişmezlik sonuçta, insanoglunun denetimi altındaki toplumsal evrenin farkında olunmasıyla pekişen bir ontolojik güvenlik duygusuna zemin oluşturacaktır”(GIDDENS, 1998: 173).

Touraine ise modernizmle simgelenen özerkliğin yarattığı “değer kaybı”na işaret etmektedir. “Çoğunlukla modernleşmeyi, özel yaşamın ve kamu yaşamının, ekonominin, siyasanın ve dinin, bilim ve idolojilerin, kısacası toplumsal yaşamın çeşitli alanlarının artan özerkliğiyle tanımladık, yani tersine uygulayım bilim, toplumsal bütünleşme ve dinsel ya da ahlaki inançların birbirleri arasında kurdukları güçlü bağımlılık ilişkisiyle tanımlanan toplulukların parçalanmasına bağladık modernleşmeyi... Öyle bireylere dönüştük ki, ahlaki davranışımız birtakım modellere başvurmaya değil, bir olay ve bilgi kasırgasında bireyselliğimizi korumaya ya da zenginleştirmeye dayanıyor artık... Bugün 1-Ekonominin, pazarların ve uygulamaların evreniyle bireysel ve ortak kimliklerin evreni birbirinden ayrılıyor, 2-Bu birbirinden ayrı evrenlerin ikisi de onları birbiriyle bağdaştıran toplumsal ve siyasal aracılıklar kaybolurken, değer kaybediyorlar” (TOURAINÉ, 2000: 53,70,73).

Ahlak, Hukuk ve Adalet Kavramsallaştırmaları

Yeni dönemin farklılaştırdığı bir başka alan ise “hukuk ve adalet” sistem ve kuramsallaştırmalarıdır. Oysa özellikle “çevre sorunları” bağlamında görece yeni bir kurumsallaşmanın yaşandığı bu alana, çevreciler büyük umut bağlamışlardı. Bugün bu alanda adım atmanın pratik uygulama koşulları, artık eskisi kadar gündemde yer bulamamakta ve hak nosyonundan çok, “etik” yaklaşımı olumlayan “yeni bir bakış açısı”, “ivedi ve kaçınılmaz” damgasıyla önümüze sürülmektedir.

Kuşkusuz çevre hukukunun konusu, müşteki ve mağdurunun belirlenmesi; yarar, adalet, hakkaniyet gibi kavramlarla çizilen alanın somutlanabilmesi ve yaptırım ve uygulama kriterlerinde evrensel uzlaşma koşullarının yaratılması gibi konuların, çok boyutlu, çok taraflı ve çok zorlu konular olduğu da gözardı edilemez.

Sorunun başlangıç noktasını, “çevre hakkı”nın, bir insan hakkı olmasından hareketle, insan hakları alanında yaşanan gelişimlerde aramak kaçınılmaz görünmektedir. İnsan hakları ve bu hakların uygulanım mekanları olarak hukuk devletleri ele alındığında, haklar ile ahlaki yaklaşımlar arasındaki

bağ belirginleşmektedir. Çünkü “hukuk devleti” nosyonu hakların “garanti edilmesi ve korunması” bakımından önemlidir. İnsan yaşamının kutsallığı, kişi bütünlüğünün dokunulmazlığı, mülkiyet hakkının siyasal gücün ihlallerine karşı korunması gibi unsurlar bu güvenceyi gereksinir. “Hukuk devletinin kaplamasını ise ahlak ilkelerinden kaynaklanan ya da en azından, ahlak ilkelerine ters düşmeyen yasalar oluşturur. Hukuk devleti ile ahlak arasında örtüşme vardır... Her ne kadar haklar, klasik ahlak felsefesinden, normatif, kurallar koyan ahlak felsefesinden kaynaklanmış ise de günümüzde daha çok uygulamalı ahlak felsefesi disiplinine giriyor. Uygulamalı ahlak felsefesi... 1970’li yıllardan başlayarak insanlığı ve dünyayı tehdit eden, yaşamsal öneme haiz bazı sorunların -açlık, çevre kirliliği, nüfus patlaması, insan hakları ihlalleri, çarpık gelir dağılımı gibi- diğer disiplinlerin yanısıra ve onlarla birlikte çözümüne, ahlak açısından, felsefe donanımıyla yaklaşılmasıdır” (DAVRAN, 1991: 21, 24).

Ancak insan hakları belgelerinin yaygınlaşması ve ayrıntılandırılarak daha çok alanı düzenleyici duruma gelmesine karşın, hak ihlallerinin dünya üzerinde hala sürdüğünü gözlemliyoruz. Kuçuradi, bu gelişimin olumlu görünmeyen sonuçlarına da değiniyor. Ona göre, ilk belgenin “evrensellik” kaygısı, sonraki belgelerde ayrıntılarda yitirilmiş ve sonuçta “değişken normlar”dan sözedilir olmuştur.

Bu konudaki endişeleri besleyen ana unsurlardan biri, uygulamaya ilişkin politikadaki ikiyüzlü tutumlar ise de diğer yandan bu belgelerin kendilerinin de önemli bir payı olduğunu düşünen Kuçuradi “kavramsal karıştırmalara atıf yapıyor. “Çoğu zaman iyi ve içtenlikli bir niyetle oluşturulmuş olsalar da insan haklarının ne olduğu bilgisiyle ve bu haklarla ilgili olan özgürlükler, kültürler, gelişme/kalkınma, barış gibi başka kavramların bilgisiyle oluşturulmuş görünmüyorlar. ... Bunları felsefi bir dille dile getirirsek: bu belgelere normlara ilişkin epistemolojik bilgiyle bakıldığında, farklı türden normlar arasında karıştırmalar ve haklar ile özgürlüklerin taşıyıcılarına ilişkin karıştırmalar görüyoruz. İlk kaleme alınan belge yani İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, ...her şeyden önce etik bir belgedir ve elimizdeki belgeler arasında en iyi oluşturulmuş belge olmak gerekir. Bu günkü dil felsefesinin terminolojisiyle söylersek, bu belge uluslar arası topluluğun en dikkatli gerçekleştirdiği söz edimidir. Evrensel Bildirge’de insan hakları, insan türüne ait kişilerin muamele görmesine ilişkin ilkeler ya da talepler olarak karşımıza çıkıyor... Bu bildirgeyi kaleme almakla amaçlanan, bazı etik ilkeleri saptamaktır” (KUÇURADI, 1999: 71-73). Kuçuradi yeni belgelerden “Sivil ve Siyasal Haklar Sözleşmesi” ile “Gelişme Hakkı Bildirgesi”ne getirdiği eleştirilerle bu savını örneklendirmektedir. Dolayısıyla hukukun içerimlediği

“hak” nosyonunun karmaşık yapısı, nihai amaç olarak görülen “adalet” konusunda da sorun üretmektedir.¹

Hukuk ve ahlak arasındaki bağlar “adalet” perspektifinde daha da yakınlaşmaktadır. Çünkü hukuk kuralları toplumsal yaşamı vatandaşlık alanında düzenlerken bu kavramı temel değer alır. Öte yandan ahlak kuralları ise vatandaş olsun olmasın özneler arası ilişkileri bütün görünüşleriyle bir arada kuşatıp düzenlemeyi amaçlamakla aynı kavramı dayanak almaktadır. Bir diğer ortak yön ise her iki toplumsal alanda da “bilmemek” diye bir öne sürümün olanaklı bulunmamasıdır. “Bilmemek hukukta “suç” olabildiği gibi, aynı şekilde ahlakta da “ayıp” olabilir. Çünkü her ikisinin de temel ilkelerini bilmek, toplumsal varlık olarak tanımlanan insanın zorunluluğudur... Tıpkı hukuk yasalarına oranla ahlak kurallarının önemsiz olmadığı gibi, Tanrıda temellenen ahlak anlayışları karşısında, insanın kendisinde temellenen ahlak anlayışlarının daha az güçlü, daha az sağlam olduğu söylenemez. Bütün bunlarda önemli olan, ...toplumsal kuralların ve düzenlemelerin ahlak ve hukuk olarak dışlaştığını; ahlakın da mutlak olanda olduğu kadar göreceli olanda da temellenebileceğini görüp, bu dayanaklar üzerinde, daha iyi bir dünyanın nasıl gerçekleşebileceğini araştırmaktadır” (ATICI, 1997: 328, 332-333).

“Hukukun bir değer olarak adaletle ilişkisi daha da derinde hukuk-ahlak arasındaki ilişkisi üzerinde bir irdelemeyi gerektirir... Ahlak “mutlak iyi”nin gerçekleştirilmesi istemi olarak tanımlanabilir. Buna oranla çok daha dar bir istemde bulunan hukuk ise “adalet”in gerçekleşmesini beklemektedir. Hukukla ahlakın temelinde “olması gereken”ler olarak değerlendirebileceğimiz “mutlak iyi” ve “adalet” değerleri ideal anlamda objektifleştirici kriterlerdir. Hukukla ahlak arasındaki asıl bağlantının bu noktadan kurulabileceği açıktır. Çünkü “birisine hakkı olanı vermek” olarak tanımlayacağımız adalet, aynı zamanda iyi bir şey olmakla mutlak iyinin içinde de yer alır. Adalet uygun davranma ahlaki bir davranıştır. Ancak diğer ahlaki değerlere oranla adaleti “asgari etik” olarak tanımlayabiliriz. Çünkü o bir eşitlik düşüncesi olarak hakkı olanı vermekle yetinmemizi beklemektedir. Bunun nedeni de hukuka düzen fonksiyonunu gerçekleştirecek kadar bir alanın yeterli olmasıdır. Oysa ahlak kendimize karşı olanlardan, çevreye karşı olanlara kadar bütün yaşam alanımızı kapsayacak kadar geniş taleplerde bulunmaktadır” (IŞIKTAÇ, 2000: 3).

1 Atilla İlhan da bu konuda Avrupa'nın son dönemde Türkiye üzerinde yoğunlaştırdığı baskıların, ne kadar evrensel etik yaklaşımla, ne kadar “Sovyet tehdidinin ortadan kalkması”yla ilgili olduğu sorusuna dikkat çekmekte. (İLHAN, Atilla (1997). *Hangi Küreselleşme* (Ankara: Bilgi Yayınları): 26,32).

Fukuyama ise hukuki işlemi bir maliyet unsuru olarak kısmen olumsuzlamakta ve onun yerine bu maliyeti düşüren bir “güven” ilişkisi önermektedir. “Sosyal sermaye, bir toplumda veya onun bazı bölümlerinde güven duygusunun hakim olmasından ileri gelen bir yetidir... Kişisel çıkar ve sözleşme toplumsal kurumların önemli bir kaynağı olsa da, en etkin organizasyonlar ortak etik değerlere sahip topluluklar üzerinde yükselir. Söz konusu topluluklar kendi ilişkilerinin kapsamlı yasal düzenlemeler ve sözleşmelerle çevrenmesine ihtiyaç duymazlar. Çünkü daha önceden yerleşmiş ahlaki uzlaşma, o grubun üyelerine birbirlerine karşılıklı olarak güvenmeleri için bir zemin sağlar... Bunun tersine, birbirlerine güvenmeyen insanlar, en nihayetinde kendilerini yalnızca müzakereye, anlaşmaya ve dava etmeye iten bir formel kurallar ve düzenlemeler sistemi altında birbirleriyle işbirliği yapabildikleri bir toplumda bulacaklardır. Hatta bazı durumlarda, sistem onları baskıcı yöntemler kullanarak kendi kurallarına uygun davranmaya zorlayacaktır. Toplumdaki güvenin yerini alan bu yasal aygıt, ekonomistlerin “işlem maliyeti” diye adlandırdıkları unsuru kapsar. Diğer bir deyişle, toplumdaki yaygın güvensizlik, bütün ekonomik aktivitelere bir tür vergi olarak eklenir. Bu tür vergiyi yüksek güven duygusuna sahip toplumların ödemek zorunda olmadıklarını hatırlatalım” (FUKUYAMA, 1998: 37-39).

Kongar’ın çalışması ise gelişmişlikle ilişkilendirilmeden, güven sorununun Türkiye gibi ülkeler için de geçerli olduğunu sergilemektedir. “1990 Dünya Değerler Araştırması sonuçlarına göre, Türkiye birbirine güven açısından en dipteki iki ülkeden biri olarak ortaya çıkmıştı. 1997 sonuçlarına göre durum daha da vahimleşti. Araştırmanın sonuçlarına göre, 1991’de Türkiye’de insanları güvenilir bulanların oranı %10 iken, bu oran 1997’de %6.6’ya düşüyor. Aynı oran ABD’de %36, İsveç’de %60, Japonya’da %42, Çin’de %52. Sadece Filipinler %6 ile Türkiye düzeyinde” (KONGAR, 1998: 691).

Haklara ilişkin teorilerin incelenmesinde adaletin yeri de oldukça tartışmalıdır. Örneğin Rawls’a dayandırılan bazı görüşlere göre, “Rawls adaletin şartlarını, objektif ve subjektif şartlar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Objektif şart, ılımlı kıtlık şartıdır; yani sosyal işbirliği, üretici ve karşılıklı avantajlı olmasına rağmen, doğal kaynaklar ve devletin teknolojisi insanların ortak üretilen şeye ilişkin taleplerini karşılamakta yetersizdir. Subjektif şart ise kişilerin ve birliklerin birbirine zıt dini, felsefi ve ahlaki anlayışa sahip olmalarını da içermektedir... Bu dengenin bulunması yani adaletin sağlanması da sosyal şartlara bağlıdır. Sosyal şartları belirleyen ise bir toplumun kültürü, gelenekleri, ekonomik gelişme düzeyi gibi etkenlerdir” (ÖZKÖK, 2000: 21).

Bu özgün duruşu nedeniyle, Rawls’ın görüşleri önemlidir. Rawls’ın 1971’de çıkan *A Theory of Justice* kitabı, devasılığı, bütünlüğü ve iddialılığı ile karmaşık savlamasını anlamaya çalışan ahlak ve siyaset felsefesi uğraşanları

için önemli olmakla kalmadı, faydacı görüşe karşıt bir adalet kavramsallaştırması için tutarlı bir kuramsal temel arayışı yarattı. Rawls, Kant'ın ahlak ilkelerini saf akıla dayandıran görüşlerinden farklı olarak, adalet ilkelerini, insan psikolojisine, toplumsal etkileşime ilişkin inançlarla ilgili tartışmalara dayandırmaktadır. "Rawls, adaletin toplumsal kurumların ilk erdemi oluşu betimlemesiyle başlar ve "denkserlik olarak adalet" diye adlandırdığı kavrama ulaşır. Bu anlayış iki temel adalet ilkesinde eklemleşir, birincisi, "özgürlük" olup, ikincisi ise toplumsal ve iktisadi eşitsizliklerin, a) en az ayrıcalıklı olanlara en çok fayda sağlayacak ve b) fırsat eşitliğini denk tutan koşullarda herkese görev ve konumları açık tutacak biçimde ayarlanmalıdır. Şu halde, birinci ilke, toplumsal kurumların ve eylemlerin kuruluşunda mutlak bir zorunluluktur. Bu zorunluluğun sınırları içinde, "farklılık ilkesi" denen ikinci ilke, en az ayrıcalıklı olanın yararına olduğu sürece, eşitsizliklere izin vermektedir... Örneğin, ses hızını aşan uçuşlardan toplumun ancak çok küçük bir kesiminin doğrudan doğruya yararlanacağını bilmesine karşın SST (Ses Üstü Ulaştırma) yanlıları bu tür girişimlerin yine de devlet ve ticaret arasındaki yüksek düzeyli karşılıklı etkileşimi kolaylaştırdığı ve şiddetle gereksinim duyulan iş sahalarını sağladığı için, toplumu ilerleteceğini ileri sürerek desteklenmesini savunurlar... Tersine, girişimin yanlıları, böyle bir programın devlet desteği sağlamasından doğacak ayrıcalıkların, özel olarak en az ayrıcalıklı olanlara yarayacağını ve dolayısıyla daha adil bir toplum oluşturacağını öne sürmelidirler" (GOROWITZ, 1981: 267-279).

Bu görüşlerden de belirginleştiği üzere, "Rawls'a göre hakkaniyet ve adalet kavramları birbirinden farklıdır... Hakkaniyet, kişilerin birbirleriyle işbirliği yaptıkları veya mücadele ettikleri ve bir seçime izin veren pratiklerle ilgilidir. Örneğin hakça oyunlar, hakça ticaret, kolektif anlaşmalara ilişkin hakça prosedürler gibi. Adalet ise katılımın olmadığı veya seçimin olmadığı pratiklerle ilgilidir; yani adalet kendi başına seçimi içermemektedir" (ÖZKÖK, 2000: 3)².

Oysa "adalet" ve hatta "hakkaniyet" kavramlarının üzerinde yükseleceği hukuk alanında, modernliğin bir sonucu olarak, derin kayma ve farklılaşmalar yaşandığı ileri sürülmektedir. Dünyanın sanayileşmesiyle kişisel özgürlük ve kamu alanıyla özel yaşam arasındaki eşit dengeyi koruyabilecek bir hukuk devletinin kurulamadığı görüldü. Zaman beklentilerin azalmasına, dengeyi sağlaması gereken zeminin giderek daha engebeli duruma gelmesine yol açtı.

2 Hugo da şöyle demektedir: "Adaletin üstünde ne vardır? İnsaf ve hoşgörülük." (HUGO, Victor (1994), *Doksanüç İhtilali* (MEB Yayınları, Çev. Burhan Toprak): 370).

Hukuk normlarına ve toplumsal normlara dönüşmüş ortak değerlere dayanan uygulamayı ve ekonomik etkinlikler dönüştü ve farklılaştı. Dolayısıyla müeyyide mekanizmasını oluşturacak adalet dizgesi gereken etkinlikte işlemediği gibi topluluğun yeni üyelerini toplumsallaştıracak bir eğitim dizgesinin sürekliliği de sağlanamadı. “Klasik” damgası ile birlikte mevcut dinamizmin gerisinde kaldığı ima edilen bir acze dönüştü.

Bir saptamaya göre, “modernizm” zaman içinde bu gelişimle birlikte, “modernleşmeye” evrildi. “Modernlik şu iki ayağı üzerinde sağlam durabilmiştir: Ussallaşma ve ahlaki bireycilik. Bunu sağlayan güç de ulusal hukuk devletidir... Hem sınırlı hem de kesin kurullarla düzenlenmiş bir ulusal yaşamın çeşitlilik gösteren bir yerel yaşamı bütünlemesine dayanan ulus-devletin bünyesinde, doğanın ve öznenin birbirinden ayrılmasıyla ekonomik kalkınma ve ahlaki bireyciliğin birbiriyle birleşmesi bağdaştığı sürece gelişmiştir modernleşme. Toplumun kendi üzerindeki denetiminin azalmaya başlamasıyla, hatta özellikle tekerkil (monarchique) hukuk devletinin, cumhuriyetçi ulusal devletin, toplumsal demokrasinin ve refah devletinin sırayla elde ettikleri başarının büyük bir bölünmeye yol açmasından sonra modernleşmeye dönüşmüştür; sözkonusu bölünme de küreselleşen ekonomiyle artık toplumsal olmaktan çıkıp ekinsel olmaya başlayan ya da yeniden ekinsel olmaya dönen kimlikleri birbirinden ayıran bölünmedir” (TOURAINÉ, 2000: 40, 65-68).

Hardt ve Negri de Touraine’ e katılırlar: “İmparatorluğa geçişle birlikte ne Rudolf Otto ve Georges Dumezil gibi tarihsel antropologların kullandıkları kutsal iktidar mitleri ne de The Federalist yazarlarının betimlediği yeni politika biliminin kuralları, ne İnsan Hakları ne de uluslararası kamu hukuku normları kalır. İmparatorluk kendi yasalarını dayatır ve hareketli, akışkan ve yerleştirilmiş işlemler aracılığıyla, bir postmodern hak ve postmodern hukuk modeline göre barışı sağlar” (HARDT V/NEGRI, 2001:360-361).

Bu model bizim için bir ezber bozmadır. Çünkü bize göre sorun, paylaşımdadır ve paylaşım kavramı “adalet” ideali ile temellenir. “Adalet, paylaşma gereksiniminin fark edilmesiyle başlar. En eski yasa paylaşmayı düzenleyendir; bugün hala en önemli yasa budur ve odağında faaliyet gösteren insan cemaatini ve genel olarak da insanın varoluşunu taşıyan bütün hareketlerin temel ilgi alanı olarak kalmıştır” (CANETTI, 1998: 189).

Oysa postmodernizm, bir belirlenemezlik ve ölçülemezlik övgüsüdür. “‘Ölçülemezlik’ ile emperyal varlığın politik gelişmelerinin her tür önceden-oluşmuş ölçünün dışında olduğunu anlatmak istiyoruz... Ölçülemezlik fikrinin, adalet fikrinin mutlak yoksanması anlamına gelip gelmediği sorulabilir. Adalet fikrinin tarihi gerçekten de genel olarak, ister bir eşitlik isterse bir oran ölçüsü olsun, belli bir ölçü nosyonuna gönderme yapmaktadır... Değerin ancak ölçü

ve düzen figürüyle olumlanabileceğini savunanların aksine biz, değer ve adaletin ölçüye gelmez bir dünyada yaşayabileceğini ve beslenebileceğini ileri sürüyoruz” (HARDT/NEGRI, 2001:62).

Esas olarak, eylem önerilerine bakıldığında, Hardt ve Negri'nin bu yorumu o kadar da şaşırtıcı ve anlaşılmaz sayılmayabilir. Ama daha çok, “bıçağın kemiğe dayanması” ile ilişkili bir “göçerlik ve barbarlık” olumlaması; Türkiye gibi ülkelerin bugünkü sorunları için bir eylem alanı niteliği taşımamaktadır. Bu görüşün bizi bir çıkışmış gibi götürebileceği diğer nokta ise “kültürelcilik” olabilir.

Eagleton bu konuda tepkiseldir. Bir yandan kültürelciliği, edebiyatla uğraşan entellektüellerin her zaman karşı karşıya kaldıkları mesleki bir tehlike olarak görmekte, öte yandan kendi kimlikleri ve mirasları konusunda yeniden hak iddia etmeye çalışanlar açısından kültür ne denli hayati olursa olsun, politik çalışmaların aslında kültür etrafında oluşmadığını düşünmektedir. Gerçekten de günümüzde kültürelciliğin, evrensel rasyonalitenin içerdiği zaafiyetlere karşı, anlaşılabilir bir aşırı tepki olarak, kültürel görecelikçilik biçiminde geliştiği görülmektedir. Üstelik postmodern söylem, bu yolu onarılmaz biçimde açmaktadır. “Kültürler kendi içlerinde kendi kendilerini doğruluyorlarsa eğer, kültürümüzün başka bir kültür hakkında bir yargıya varmanın yoluna bakması sırf emperyal bir küstahlık olacaktır. Aynı gerekçeyle başka kültürler de bizimkini yargılayamaz. Başka birine birşeyler söyleyememenin sonucu, onun da bize bir şey söyleyememesidir. Böylelikle postmodern etnomerkezcilik-karşıtlığı kendi kültürümüzü başkalarının eleştirilerinden yalıtır. Üçüncü Dünya denilen bölgelerden yükselen acı dolu inlemelerin hepsi, bizim hal ve gidişatımızı bizimle hiç ilgisi olmayan terimler çerçevesinde yorumladıklarından, güvenle duymazlıktan gelinebilir” (EAGLETON, 1999: 146-147).

Avrupamerkezciliğe yönelttiği eleştirileri ile tanınan Samir Amin ise teşhiste Tourraine ile ortak görüşleri taşımakla birlikte, orientalist konumu ile eleştirilerini, özgün bir “sosyalist halkçı harekete yönelme” ve “bağlantıyı kesme” önerisi ile tümlüyor. “Tekbiçimlileşmeye tepki, kültürel çeşitliliği (ve ona bağlı etik değerleri) yeniden sağlamayı düşleyen bir geçmiş ütopyacılığına da dönüşebilir ve bugün en çok görüleni de budur. ‘Kültürler’e tarihistü değişmez özellikler atfettiği için ‘kültürcü’ diye adlandırdığım bu tepki, kapitalizmin yerinde sayan ve yoksullaştırıcı versiyonuyla da olsa karşımızda evrensel bir kültür bulunduğunu, bu kültüre kendini ifade etme olanağı veren yerel biçimlerin asıl içeriklerini yitirdiklerini, bunları yeniden canlandırmak istemenin trajik bir çıkmaza saplanmak olacağını görmez. İlerici kafalar içinse tam tersine, daha ileri gitmek üzere, kapitalizmin yarım kalmış evrenselciliğini gerçek bir evrenselciliğin koşullarını yaratarak aşmak sözkonusudur. Bu yüzden, yakın geçmişin ve geleceğin sosyalist devrimleri (ya da evrimleri)

burjuva devrimlerinin başlattığı eseri tamamlamayı amaçlar. Fransız devriminin ortaya attığı değerler -Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik- taşıdıkları potansiyeli henüz tüketmemişlerdir ve burjuva demokrasisinin önüne geçerek siyasetin ve iktisatın yönetiminde Demokrasiyi, hak eşitliğinin önüne geçerek Toplumsal Eşitliği, dünya ölçüsündeki kutuplaşmanın önüne geçerek Halkların Eşitliğini sağlamak henüz mümkün olmamıştır. Bütün bunların etik değerler olduğuna hiç kuşku yok; bu da etiğin kaçamak yol kabul etmediğini, çünkü insani varlığın özü olduğunu gösterir.” (AMIN, 1993: 20-21)

Çevre Etiği Konusunda Kuramsal Gelişme ve Tartışmalar

Çevre sorunları konusundaki kuramsal gelişmeler, insan-doğa ilişkisinin sorgulanmaya başladığı dönem kadar götürülür. Zamanla “çevre bilincinin ve duyarlılığının gelişmesi” ile yeni açılımlar kazanmıştır.

Etik, öncelikle kişinin kendisiyle, sonra fiziki çevresiyle, sonra da toplumsal çevresiyle olan ilişkisiyle ortaya çıkan bir problematiktir. Dolayısıyla problematiğin çıkış noktası da çözüm noktası da birey olarak görünmektedir. Liberalizmin bireyci yönüyle de desteklenen bu görüş, eşitsizlikleri uyumlaştıran ve farklılıkların uzlaşmasını arayan yönüyle ne ölçüde bireylerin öncelikle kendisine, sonra fiziksel ve sosyal çevresine karşı sorumlu davranışlar geliştirmesini sağlayabilir konusu önemli bir sorun alanını oluşturur.

Biraz zorlama bir yaklaşımla çevre etiğinin kökenleri Antik Yunan felsefecilerine kadar götürülebilir. Çevresel hareketin yeni sayılabilir bir akım olduğu düşüncesiyle bu yargıya karşı çıkılabilirse de, insanın “doğayı” gözönüne alarak, “doğaya uygun” yaşaması düşüncesi, insanlığın ilk dönemlerinden itibaren ifadesini bulmaktadır. Gerekçeleri de aşağı yukarı aynıdır. “Aşırı zenginlikten kaçınma, doğal olana yaklaşma ve doğaya uymayan bir davranışla başka insanlara zarar vermekten korunma” gibi.

“Aristoteles, yeryüzündeki yetkin olmayan varlıkların bir hiyerarşik düzen içinde bulduklarını belirtir. Hiyerarşinin en altında cansız varlıklar yer alır; bunlar bir ruha sahip değildir. Ruhları olan canlı varlıklar ise, aşağıdan yukarıya doğru üç aşamada sıralanırlar:

a) Bitkisel varlıklar: Canlılar arasında en alt sırada bulunan bu varlıklarda yalnızca bitkisel ya da besinsel ruh bulunur. Bu ruh tüm canlılarda vardır ve doğmayı, üremeyi, büyümeyi, beslenmeyi, ölmeyi içerir.

b) Hayvansal varlıklar: Devinme gücü ile yüklü olan bu varlıklar, bitkisel ruhdan başka, duyuşsal algıları ve acı, istek, sevgi gibi duyguları içeren hayvansal ruha sahiptirler.

c)İnsansal varlıklar: Canlılar dünyasının en üstünde bulunan insanlar, diğer ilk iki ruhun yanı sıra bir de yalnızca kendilerine özgü olan akılsal ruha sahiptirler. Akılsal ruh, insanın tanrısal yanısıdır, yok olamaz. Oysa ölümle birlikte, bitkisel ruh ile hayvansal ruh yok olup gider. Bu hiyerarşik düzende her varlık dünyasının konumu, bir başka varlık dünyasına göre belirlenir. Örneğin bir hayvan, insan için bir araç, bitki için bir amaçtır. Aristoteles'in ahlak anlayışının temelinde iyi-iyilik sorunu yatar... Epikuros da bireysel mutluluğu sağlamayı amaç edinen ahlak öğretisinin temelini doğada bulur. Daha açıkçası bunu *haz* (hedone) ile *acı* (pathe) olan iki duygu üzerine temellendirir. Bütün canlılar, doğal eğilimleri gereği, acıdan kaçınıp haza yönelirler, onu elde etmeye çalışırlar” (AĞAOĞULLARI,1994: 307-309, 372). İleride bölümlerde açıklanacağı üzere canlıların değerlerini ve yaşamlarına müdahaleyi o canlının acı çekmesine bağlayacak görüşler bulunmaktadır.

Etik “değer” kavramı ile temellenir. Ancak değer belirlenirken “çevre” kavramının nasıl tanımlandığı önem kazanır. Çevre insanı merkeze alan ve onun dışında kalan bir unsur olarak tanımlanmakta ise “insan merkezci” bir değer kuramından hareket ediliyor demektir. Tersine “çevre” biyosferi ya da canlı organizmaları ifade ediyorsa o takdirde, “çevre merkezci” bir değer kuramı sözkonusudur. İnsanmerkezcilik insanı başkalarına olan yararından bağımsız olarak, kendi başına ve kendiliğinden değerli tek varlık olarak görür. Çeşitli dinler ve düşünürler insanın bazı özelliklerine dayanarak bu görüşü ileri sürmektedirler. Eğer çevre, yani insan dışındaki varlıklar korunacaksa, bu ancak insanların iyiliği, gelecek kuşakları veya yaşam refahı içindir. Gerek dinsel, gerekse laik ahlak anlayışlarının büyük çoğunluğu insan merkezcidir.

“Kuşkusuz insan merkezci ahlak anlayışları, insanların hayvanlara eziyet etmesini yasaklar ama bu yasak hayvandan çok insan değer ve nitelikleri ile ilgili bir kısıttır. *Kaynak korumacılığı* (conservation) ve *insan refahı ekolojisi* (human welfare ecology) çevreci hareketler içinde insan merkezci bakış açısının tipik örnekleri olarak görülebilir. Her iki hareket de insanı merkeze alır, doğanın geri kalan parçasını da insanın çevresi olarak ele alır. Amaç, gelecek kuşaklar da dahil insanın mutluluğudur. Kaynak korumacılığı hareketi, özellikle kömür, petrol gibi yenilenemez doğal kaynakların israfını önlemeyi, gelecek kuşakların “hakları”nı da düşünerek akıllıca kullanmasını amaçlar. Hareket faydacı bir değer kuramından hareket eder. Doğaya ekonomik açıdan ve bir kaynak deposu olarak bakarken temel ilkesi, (gelecek kuşaklar da dahil) en çok sayıda insan için en büyük mutluluktur” (ÜNDER, 1997: 83).

“İnsan refahı ekolojisi hareketi de insanı merkeze alarak, çevreyi tür, grup ya da birey olarak insanın dışında kalan diğer varlıklar, özellikle de insan habitatları olarak kabul ederler. Önceliği ekonomik değerlere değil, insanın rahat ve huzuruna tanır. Yaban hayat alanlarından çok, insan habitatı haline

gelmiş olan evcilleştirilmiş çevre ile ilgilenir. Hareketin amacı, insanın çevresinin daha temiz, daha güvenli ve daha hoş bir hale getirilmesidir. Bunun için kentsel ve tarımsal bölgelerin sağlığını güvenliğini ve güzelliğini tehdit eden, insanların çevresini bozan zehirli kimyasal atıkları; toprak hava ve su kirlenmesini; kıyıların ve kentlerin betonlaşmasını; nükleer santralleri, atıkları ve silahları; global ısınmayı; ozon tabakasının incelmelerini protesto ederler. Dünyanın biyolojik destek sisteminin korunmasını, uygun teknoloji ve yumuşak enerji kaynaklarının kullanılmasını, biyolojik tarımı, alternatif tıbbı, toplu taşımacılığı, geri dönüşümü ve daha genel olarak insanın ihtiyaçlarını yeniden değerlendirmeyi ve daha iyicil bir yaşam tarzını araştırırlar. Bakış açısı *aydınlanmış öz çıkar* argümanına dayanır” (ÜNDER, 1997: 83-84).

“Kendisi bir filozof olmamasına karşın, ekolojik bulguları çevre etiğine ilk uygulayan Aldo Leopold (1887-1948) olmuştur. Mesleği ormancılık olan ve Wisconsin Üniversitesinde profesörlük yapan Leopold geniş kültüre sahip bir bilgindi. Leopold’u felsefeye sürükleyen en önemli faktör, çevreyi korumak için sadece bilinçli olmanın yeterli olmadığı kanaatine varması olmuştur. Ölümünden bir yıl sonra basılan “Sand County Almanac” adlı kitabının bir bölümünü oluşturan “çevre etiği” adlı uzun makalesinde, batı kültüründe biri kişiler, diğeri ise kişi ile toplum arasında olmak üzere, iki çeşit etik düzeni olduğunu vurgulayarak başlar. Son yıllarda elimize geçen ekolojik bilgiler, Leopold’a göre üçüncü bir etik düzenine gerek olduğunu göstermektedir. Çevre etiği, klasik etik düzeninin sınırları genişletilerek toprak, su, bitki ve hayvanları kısacası bütün çevreyi içine almalıdır. Bu yeni etiğin en ilginç yönü cansız doğanın unsurlarına, özellikle toprağa büyük önem vermesidir... Sonuçta Leopold, felsefesinin ana kuralını şöyle tanımlar: “Eğer bir şey biyotik toplum bütünlüğünü, dengesini ve güzelliğini koruyorsa o zaman o şey doğrudur (değerlidir). Değilse yanlıştır.” Bu etik anlayışının uygulamasına pratik örnek şöyle verilmektedir: “Eğer bir milli parkta, geyiklerin sayısı çok fazla artar ve bu hayvanların otladığı alanda bitkiler yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalırlarsa o zaman sistemi kurtarmak için belli sayıda geyiğin ortadan kaldırılması etik sorun yaratmaz” (TONT, 1996: 19).

“Çevre ahlakı konusunda düşünen ve yazan herkes Aldo Leopold’a ayrı bir yer vermek gerektiğinde birleşmiştir. Onun “yerküre ahlakı” diye adlandırılan ve ta David Hume’a ve Adam Smith’e kadar uzanan, bir yerde de Darwin’den geçen görüşüne göre, insanların donandıkları ahlaklar, onların manevi duygularına kök salmışlardır ve bireyleri topluluklar içinde birleşmeye kadar götürmüşlerdir... öte yandan, bir çevre ahlakının yerine Fransız filozofu Michel Serres (1990), bir “doğal sözleşme” önermektedir. Vaktiyle Rousseau’nun düşündüğü gibi, karşılıklı yıkımı önleme amacıyla - dostlar arasında değil- düşmanlar arasında bir sözleşme yapılmaktadır. Günümüzde,

doğa insanlığı yok etmekle tehdit etmektedir, çünkü insanlık doğayı yıkıyor. Ancak dilsiz ve akıldan yoksun bir doğayla nasıl sözleşme yapabiliriz? Sendikalarla, çokuluslu firmalarla ve ulus devletlerle nasıl yapıyorsak öyle. Doğayla sözleşmeyi de onun temsilcileri aracılığıyla yapabiliriz. Kimdir onlar? Doğanın dilini anlayan ve onun adına konuşabilecek bilim adamları!” (TANILLI, 2000: 30).

Ancak Bookchin, Leopold’un görüşlerinin “ilkel” dönemlere bir övgü içerecek şekilde kullanılmasını anlamlı bulmuyor ve o dönemin yaklaşımını “etik” bir sorgulamaya tabi tutuyor: “Mistik ekolojistler Aldo Leopold’un “insan ayrı değil” cümlecini en aşırı sonucuna götürerek –birçok “biyomerkezci”nin istediği gibi “pleistosen geri dönerek”- ilk doğayla tam bir bütünleşme çağrısında bulunuyorlar. Ama bu çağrılar bize bir sürü can sıkıcı sorun getiriyor... Herşeyden önce, paleolitik avcı-toplayıcılar hatırı sayılır bir mesafeden ölümcül zarar verebilecek taş uçlu kargıyı, sert derilerin ve kasların etkili bir şekilde delinmesini olanaklı kıldığı için son derece önemli olan kargı atıcılığı ve ok ile yayı geliştirdiler. Av araçları ne kadar sofistike ve öldürücü olursa, bu insanların geç pleistosen ve paleolitiğin büyük memelileri üzerindeki etkileri o kadar büyük olmalı. Bu çağların duyarlılığına döneceksek, birçok mistik ekolojistin iddia ettiği gibi bu insanların öldürdükleri hayvanlara gerçekten “saygı” mı duyduklarını yoksa öldürmeden önce ve sonra törenlerde bir “bizon ruhunu” ya da “ayı ruhunu” teskin etmek için büyüden yararlanmak gibi daha pragmatik bir tutumları mı vardı?” (BOOKCHIN, 1994: 51,52).

Etik yaklaşımlar arasında en önemli hareketlerden biri de “derin ekoloji” konsepti olmuştur. Çevremerkezci görüş içerisinde felsefi bakımdan en gelişmiş akımdır. Derin Ekoloji adının ve hareketinin temel ilkelerini Norveçli filozof ve doğacı Arne Naess ortaya koyar. 1973’de yazdığı bir makalesinin adı, “The Shallow and the Deep: Long Range Ecology Movement: A Summary” (Sığ ve Derin: Uzun Vadeli Ekoloji Hareketi: Bir Özet) tir. Derin ekolojistler ilkelerini saptarken, kapitalizm öncesi kentleşmemiş toplumların “antik hakikatler”inden, Hristiyan Franciscoculuğundan, Haiddeger’in felsefesinden, Batıdaki süreç felsefelerinden, Avrupa romantizminden, Amerikan aşkıncılığın, beatniklerin dünya görüşlerinden, karşı kültür hareketinden,³

3 Tont da İnan da aynı ifadelerle burada “Bookchin’in Toplumsal Ekoloji”sinin de adını anmakta idiler.. Ancak Bookchin’in “Toplumsal Ekoloji” kitabının 1982’de basımını takiben ikinci kez 1991’de yayınladığında, kitabının girişine 75 sayfalık bir ek hazırlamış ve bu bölümün hemen tamamını “mistisizm” suçlaması altında derin ekolojiye ağır eleştiri ve ithamlar içermekteydi. Bir sonraki bölümde bu görüşler kısaca özetlenmeye çalışacaktır.

Leopold'un toprak etiğinden, Taoculuk, Budizm gibi dinlerden, Amerikan kızılдерili kültüründen yararlanırlar.

“Endüstriyel dönemin başarısı, herşeyden çok ucuz ve bol enerji ve hammaddelerin varlığına dayandırılmıştı. Şimdi ise ortaya çıkan “yok”luk, bol ve ucuz enerji ve hammaddelerin tükenmezliği kuramını kökünden sarsmaktadır. Hem ekonomik gereksinim hem de Taocu bir gereksinim sonucu seçilen sade yaşam, insanı üstün bir bilinçlenmeye götürebilmektedir. Bu bir tür evrimsel zorunluluk sonucu insan ve toplumların yücelmesi sayılabilir. Böyle bir “yeni ufuk” belirmesi için önce,

- a)İnsanın kendi potansiyelini gerçekleştirilmesi,
- b)İnsanın kendinde bir ekolojik, çevrebilimsel) aktöre geliştirmesi gerekir.

Birincisi için insanın toplumdan destek görmesi gerekir. İkincisi için insanlığın temel birliği gözönünde tutulmalıdır” (ELGİN, 1994: 76).

Bu hareketin sözcülerine göre, “Doğal bilimlerde çeşitli yeni paradigmatik geçişler saptanabilir. Kantitatif, mekanik fiziksel süreçler, modellerini geliştirerek kendini gösteren Newton, Galileo ve Descartes’ın “mekanistik felsefe”si, üçyüz yıl içerisinde, evreni yanlış biçimde, ilk başta kendisini açıklamak üzere geliştirilen analogik modellerle özdeşleştiren bir mekanomorfik dünya görüşüne dönüşmüştür. Şimdi de bu mekanistik dünya görüşü, yerini, kainatı evrimsel bir süreç olarak kabul eden organizmik görüşe bırakmaktadır” (METZNER: 1994, 27). Naess tarafından vurgulanan, derin ekolojinin, “yüzcysel çevrecilik” olarak nitelediği, günümüz çevre hareketlerinden “farklı” olduğu görüşü çerçevesinde; bu farklılık, “ekolojik benliğimizi bulmak”la gerçek somutluğuna ulaşacaktır.

Bu görüşün temel dayanağı, “evrenin organizmik bir varlık olduğu” şeklinde tarif edilebilir. Buna “Gaia yaklaşımı” adını da verebiliriz. “Eski Yunanlıların olduğu kadar, dünyanın dört bir tarafında yaşayan yerli halkın, binlerce yıldır sezileriyle bildiklerini, James Lovelock devrimsel bir bilim varsayımı olarak ortaya atmıştı. Gaia Yunancada, Yerana’nın veya Yer Tanrıçası’nın adıydı. Gaia varsayımı düşüncesinde, dünyamız rastgele biraraya gelmiş yaşam biçimleri topluluğu olarak değil, kendi kendini idare eden koskoca bir organizma olarak görülmektedir. Gaia fikri ortada yok iken, Lovelock elektron toplayıcı dedektörü icat ederek bilim dünyasında adını duyurmuştu. Yerküremizdeki atmosferin çok büyük miktarda oksijen ve metan gazı ihtiva ettiği, yıllık milyarlarca ton tutan bu gazların birbirine etki eden gazlar olmasına karşın, sürekli dengede bulunmaları biyolojik bir düzenlemeyi açıklamaktaydı. Yerküre, 3.5 milyar yıl önce yaşam ürettiği zaman, güneş bugünkü enerjisinden %25 daha az enerji üretiyordu. O halde neden bugün

sıcaktan kaynamıyoruz, ya da neden o dönemde gezegen donmamıştı? Lovelock 1979'da "Gaia:Yerküredeki Yaşama Yeni Bir Bakış" kitabını yayınladığında, bilimsel çevreler ve kamuoyu karıştı. İkinci kitap "Gaia Çağı" 1988'de yayınlandı ve bilimsel önermeler yanında dini yorumları da içerdi" (WEST, 1994: 113-120).

"Naes'den sonra derin ekoloji düşüncesine en çok katkı sağlayanlar, ABD'li bilim adamları Devall ve Sessions olmuştur. Yapıtlarında yaşanan ekolojik krizin, insanların bilinç ve algılama düzeylerindeki krizin bir yansıması olduğunu ve bunun ancak doğayı ve doğal değerleri algılayış biçimlerinde yapılacak köklü değişikliklerle aşılabileceğini belirtmişlerdir. Doğayı oluşturan tüm etmenler; insan türüne sağladıkları kullanım değerleri ile değil, salt var oluşları ile bir değere sahiptirler" (DEMİRER ve ark., 1997: 116).

"Derin ekoloji savunucuları, sanayileşmeyen ülkeleri, sanayileşmişlerin kültürel istilasından korumaya çalışırlar. Sanayileşmemiş toplumların amacı, sanayileşmiş olanların yaşam tarzına benzer bir yaşam tarzı olarak görülmemelidir. Derin kültürel çeşitlilik, yaşam formlarının, biyolojik zenginliğin ve çeşitliliğin insan düzeyinde benzeridir... Derin ekolojiye yönelik en önemli eleştiri; kuram savunucularının siyasal eleştiriden kaçınıyor olmalarıdır. Kapitalist demokrasiyi veri olarak kabul ederler ve onu eleştirmezler" (ÜNDER, 1996: 198,205).

Bu konuda iyimser görüş sahipleri ise "Gelecek yıllarda, dogmalardan kurtulmuş bir ekoloji çağında reform çevreciliği de denilen, klasik çevre korumacılığının yerini derin ekoloji akımlarının alacağını ve zamanla derin kelimesine bile gerek kalmayacağını" (ÖZER, 2001: 45) düşünmekte -belki de umut etmekte- ısrarcıdırlar.

"Ekosentrik etik düzeninde, adından da anlaşılabilirliği gibi, önemli olan ekosistemin sağlıklı bir şekilde işlemedir ve o sistemi oluşturan bireylerin değerleri, örneğin geyikler veya yaban çiçekleri, sisteme olan katkıları ile orantılıdır. Bireyci etikçiler şemsiyesi altında toplayabileceğimiz diğer bir ekolün ortaya attığı tez ise, önem verilmesi gerekenin sistemin kendisi olmayıp, o sistemi oluşturan canlılar olduğudur. Bu şekilde düşünülere göre, yukarıda verilen örnekteki bazı geyiklerin sistemin sağlığını korumak için öldürülmesi, "çevre faşizminden" başka bir şey değildir. Hiçbir canlının diğer bir canlıyı yemeden yaşayamayacağına göz önüne alırsak, akla gelen soru kimin nasıl ve nerede bu etik düzenine alınacağıdır. İşte "bireyci" etikçiler bu noktada iki ana yola ayrılırlar. Bunlardan bir tanesi, Avustralya'nın Monas Üniversitesinde profesörlük yapan Peter Singer'in başını çektiği genişletilmiş etik düzeni akımıdır." (TONT, 1996: 20).

“Genişletilmiş etik düzeninin temelinde, 18. Yy. İngiliz filozofu Jeremy Bentham’ın “utilitarian” adı altında bilinen etik teorisi yatar. Bentham’a göre “iyi” ve “fena” mutluluk veya acı çekmekle ilgilidir. Eğer bir davranış bir canlıyı mutlu ediyorsa, iyi (doğru), acı çektiyorsa fenadır (yanlış). Bentham, Aristoteles’den beri süregelen insanlarla hayvanlar arasındaki en büyük ayırımın rasyonellik (düşünme, mantık yeteneği) olduğu düşüncesini kabul etmemiş, bir at veya bir köpeğin çok kez bir insan yavrusundan çok daha rasyonel davranabileceğini iddia etmiştir. Her durumda hakların sadece bu rasyonellik kriterine göre dağıtılması, Bentham’a göre zaten yanlıştır. Önemli olan hayvanların rasyonel davranıp davranmadıkları değil, acı çekip çekmedikleridir. O zaman sinir sistemi olan her yaratığın bu etik düzeninin kapsamına girmesi gerekir” (TONT, 1996: 20).

Bu akımın değişik yaklaşımları “Hayvan Hakları Hareketi” olarak da özetlenmektedir. “İnsanı merkeze alan görüşün en ünlü temsilcisi -yüzyılın sonuna doğru- Bryan Norton’dur (1991). Ona göre, insanların doğa karşısındaki çıkarları henüz tam anlamıyla belirlenmiş değil... Bu arada, hayvanlar bakımından da büyük tartışmalar başlar: Niçin insanlık, bütün öteki doğal türler arasında sadece o, bir ahlaksal ilginin konusudur? Kant, insanların akıl sahibi olmalarında görüyordu bunu. İyi de, küçük çocuklar ile akıl hastaları karşısında ilgisiz kalmıyoruz. Bentham’ın arkasından Peter Singer (1975), zevk ve acı gibi duyarlık yeteneğini ölçüt alır. Böylece, akıldan yoksun insanlar nasıl ahlaki açıdan gözönünde tutuluyorsa, duyarlılığa sahip bütün öteki hayvanlara aynı statüyü tanımalı. Ne var ki, Robin Attfield gibi (1981) bu ölçütü de yeterli bulmayanlar çıkacaktır: Her canlı organizma gelişme yeteneğine sahiptir; onların da büyüme, gelişme, olgunlaşma ve üretmelerine engel olmamak gerekir” (TANILLI, 2000: 29).

“Önde gelen bir başka hayvan hakları teorisyeni Tom Regan, Singer’in etik alanını biraz daha daraltarak, sadece “subject-to-life” kategorisine giren canlıların bu düzenin kapsamına alınmasını önerir. Tam bir türkçe karşılığı olmayan bu deyim kapsayan canlılar, geçmişi hatırlayan, geleceği hakkında bir fikir sahibi olan, soyut düşünebilen canlılar olarak tanımlanıyor. Örneğin 1 yaşını doldurmuş kedi ve köpek gibi omurgalı hayvanlar. North Carolina Üniversitesinde felsefe hocalığı yapan Tom Regan, en büyük yanlılığı, insanların hayvanları bir çeşit canlı doğal kaynak olarak görmelerinde buluyor. Kısacası, hayvanları hem yiyip hem de dost olamayız. Tom Regan amaçlarını şöyle özetliyor: Hayvanların kullanıldığı bütün bilimsel araştırmalara son vermek: hayvan çiftçiliğini ortadan kaldırmak: profesyonel ve spor amaçlı avcılığı kaldırmak. Regan’a göre bu alanda “insanların alışkanlıklarını değiştirmeden önce inançlarını değiştirmeleri gerek” .Örneğin, komşusunun bir hayvanına zarar veren bir insan, hayvandan daha çok sahibine zarar vermiş

sayılır. Bu anlamda komşunun arabasının camını kırmakla, köpeğini öldürmek arasında bir fark görmüyoruz. Böylelikle bizim hayvanlara karşı olan yükümlülüğümüz, dolaylı yoldan birbirimize olan yükümlülükten başka bir şey değildir. Çözüm yolu, canlıların doğuştan hakları vardır. Birisinin öbürünün işine yarayıp yaramadığı, bu konuda gözönüne alınacak bir kıstas olamaz” (TONT, 1996: 20).

“Bu gruba dahil edilen ve Albert Schweitzer’in geliştirdiği Yaşama Saygı Etiği” olarak adlandırılan grup için ise her canlı *yaşama iradesi* ile doludur, bu nedenle *gereksiz öldürmelere* karşı çıkarlar. Her organizmanın ereksel bir yaşam merkezi olduğu ve ereksel yaşam merkezi olmaları dolayısıyla organizma özsel bir değere (inherent worth) sahip olduğu ilkesinden yola çıkan Paul Taylor Schweitzer ile aynı sonuçlara ulaşır” (ÜNDER, 1997: 85).

“Yeni etik arayışlarına olumlu bir gelişme olarak bakmayan bilim adamları ve filozoflar da var. Alaska Üniversitesinde paleontoloji ve evrim teorisi mekanıği üzerine çalışmaları olan R.D.Gurtherie bunlardan biri. Gurtherie’ye göre, insan etiğinin genişletilerek hayvanları da kapsaması, hem mantığa aykırı, hem de uygulanması olanaksız bir yaklaşımdır. Ahlak kuralları bir toplumun en sağlıklı şekilde, kişilere mümkün olduğu kadar geniş özgürlük verilerek yaşamasını sağlar. Bu kurallar sadece o toplumun yararı için yapılır. Eğer bir hayvanın acı çekmesi ve öldürülmesi etik ölçüt olarak algılanırsa, o zaman kurdun geyiği öldürmesini de ahlaksızlık olarak nitelendirmek gerekir. Aynı şekilde, sivrisineğin bir insanı sokması da ahlaka aykırı bir olaydır. (Bu sava Regan ve Singer’in yanıtı şöyle: Biz insanların seçeneği var, ama hayvanların seçeneği yok.) Fakat Gurtherie, hayvanlara istenilen herşeyin yapılabileceğini iddia eden bir bilim adamı değil. Her canlı biyotik toplumun bir halkasıdır ve bizim geleceğimiz bu toplumun sağlıklı bir şekilde bütünlüğünü korumasına ve devam ettirmesine bağlıdır” (TONT, 1996: 21).

“Çağımızın önde gelen düşünürlerinden biri olan John Passmore da yeni bir etiğe gerek olmadığını, geleneksel batı etik düzenlerinin iyi uygulandığı taktirde, çevre sorunlarını kolayca kapsamına alabileceğini iddia eder. Passmore, bugünkü çevre sorunlarının, büyük boyutlara ulaştığını kabul ediyor ; fakat ünlü İngiliz tarihçisi Arnold Toynbee ve Kaliforniya Üniversitesinden bilim tarihçisi Lynn White’in bugünkü çevre sorunlarının Batı uygarlığının doğaya düşmanca bakış açısından kaynaklandığı şeklindeki düşüncelerini kabul etmiyor. Passmore, insanların şefkatli bir şekilde hayvanlara bir çeşit kahyalık “stewardship) yapabileceklerini, böylece hayvanlarla uyumlu bir yaşam sürebileceğimizi vurguluyor” (TONT, 1996: 21).

Çevreci Hareketlerin Gelişimi

Sorunların artmasıyla birlikte çevreci hareketler, düşünsel önceliklerine göre farklılaşmakla kalmamış, aynı zamanda sayısal olarak da büyük bir artış göstermiştir. 1970 lerde yükselişe geçen toplumsal eylemler ve konuya ilişkin araştırmalar, “çevre sorunlarını” insanlığın gündemine sokmuştur. Zamanla “tepkisel” eğilim, bilimsel dayanakları ile ideolojik bir çerçeveye oturtulmuştur. Bu gelişmeler sonucunda ekolojik akımları standart bir düşünüş olarak görmek imkansız hale gelmiş, sorunların kompleks yapısı, çözüm arayışlarını da ayrıksı unsurları ile farklılaştırmıştır. “Çevre korumacılıktan anarşizme, radikal ekolojiden eko-sosyalizme, eko-feminizmden dinsel hareketlere birçok ekoloji düşüncesinin varlığından bahsedilmektedir. Örneğin Devrimci Sosyalist Düşünce, ekolojik sorunların nedenini kapitalizm olarak görürken, “Greenpeace”, “Friends of Earth” gibi ekolojik gruplar, yaşam biçimleri ile ilgili sorunlar üzerinde daha fazla yoğunlaşmaktadırlar. Ekolojik grupların, sadece sorunlara bakış açıları değil, belirledikleri ekolojik sorunların sebepleri ve önerilen toplum modellerinde de farklılıklar bulunmaktadır” (GÖRMEZ, 1997: 77).

Ekolojik sorunların çok boyutluluğuna paralel olarak, çevresel hareketlerin farklı gruplar ve yaklaşımlarla ele alınması, konunun uluslar arası düzeye yansımada da çeşitlilik sergilenmesini sağlamıştır. “Örneğin, ekolojik sorunlarla ilgili olarak uluslar arası düzeyde örgütlenmeler arasında Yeşil Barış, Yeryüzü Dostları Oro Verde Vakfı ya da Avrupa Doğa Mirası Vakfı gibi kuruluşlar, en çok bilinenler olarak dikkat çekmektedirler. Bu örgütler çevre koruma amaçlı çalışmalarda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Örneğin Yeşil Barış daha çok, çevre korumacılığı için kamuoyu oluşturma, bu konuda siyasal bilinç yaratma çabalarına ağırlık vermekte ve ulusal sınırlar tanımayarak üyeleri ile birlikte doğrudan eyleme girişmektedirler” (KAPLAN, 1997: 145-146).

Çevreci hareket birçok yerde kentsel müdahaleler ile de öne çıkmaktadır. Çeşitli düşünsel ve eylemsel açılarıyla son derece ihtisaslaşmış ve parçalanmış görünen çevrecilik, sadece stratejik bir müdahale tarzı olmaktan çıkarak, diğer ideolojik yaklaşımlara da zemin oluşturacak bir eylemlilik alanı olmaktadır. “Sosyo-mekansal praksis bakış açısına göre çevreci hareket, mekanda dönüşümü esas alan müdahalelerin doğasını açıklamaya yönelik çok büyük bir kavramsal aygıtı ve çok geniş bir sözlüğü keşfetmiştir. Benzer biçimde savunma plancılarıyla (advocacy planners) gerilla mimari okulunun (guerilla architects) eylemleri de bizlere yeni bir pencere açmaktadır. Ocean Hill Brownsville..., kira grevleri..., yenileme ve yeniden imar girişimlerine karşı yapılan direniş hareketleri... ve konut çevresi eylemciliği... gibi mülkiyet değişim değerlerine karşı toplumsal mekânın önceliğini, üstünlüğünü yeniden

ortaya atan kendiliğinden ve bağımsız toplu eylemler büyük önem kazanmaktadır. Mekana el koymaya ya da kapitalist ekonomik gelişmenin maliyeti konusunu yeniden gözden geçirmeye yönelik toplu girişimlere her yerde rastlamaktayız” (GOTTDIENER, 2001: 264-265).

Bütün bu hareketler yalnızca düşünsel boyutlu sivil toplum hareketleri olarak kalmamış, zamanla ayrı bir “hukuk alanı” oluşmuştur. Hızla gelişmekte ve giderek bir uzmanlık dalı haline gelmekte olan “Çevre hukuku” bugün giderek daha çok alanı kapsamaktadır. Ancak hukuk kurallarına temel oluşturan “normlar”ın her zaman bilimin gerisinde kalıyor olması “çevre” bakımından büyük öneme haizdir. Çevreye zarar verecek teknolojik sorunlar artan bir hızla çeşitlenir ve sürekli olarak gelişirken, çevre hukukunun da etkin ve dinamik unsurlarla geliştirilmesi önemlidir. “Çünkü hukuk, hem bir çerçeve, hem bir politika aracı ve hem de bir mücadele aracıdır. Bir başka anlatımla, çevresel sorunlarla mücadele için gereken kuralları ve örgütlenme biçimlerini belirleyen ve bu kurallara aykırı davranışları da saptayan hukuk düzeni ve hukuk bilimidir. Çevre hukuku, bilim ve teknolojiye bağlılık, evrensellik ve amaçsallık -yani çevreyi korumak ve geliştirmek amacına yönelmiş olmak- ilkeleri üzerine temellenir. Bir başka özelliği ise kalkınma ile ilişkisi ve çevreyi korumanın “kamu yararı”na dayandığının kabul edilmesinin öneminde ortaya çıkmaktadır” (Çevre, 1994: 46-48).

Çevre hakkının “konu”su, “çevre”dir. Bu nedenle “çevre”nin tanımlanabilmesi, çevresel hakların kullanılacağı alanın sınırlarının belirlenmesi yönünden önem taşır. Çevre hakkının “alacaklı”ları ise, a) bireyler, b) topluluklar, c) gelecek kuşaklar, d) devlet olarak belirlenebilir. Çevre hakkının “borçlu”ları da gelecek kuşaklar hariç aynı zamanda hakkın alacaklısı olanlardır. Burada konumuz bakımından esas önemli olan “gelecek kuşaklar”, hukuk sistemi bakımından bir “hak” sujesi olarak kabul edilmekte; bu nedenle bu kuşakların hakkı sorunsalı, “etik” çerçevesinde çözümlenmeye çalışılmaktadır.

Çevre hakkının bu hakka sahip tüm kişi ve kuşaklar için sağlanması ve güvence altına alınmasında hakkın yükümlüsü olarak devlete önemli görevler düşmektedir. Bu görevlerin layıkıyla yerine getirilmesinde gereken güç devlet tarafından etkin ve kapsamlı bir çerçevede uygulanabilir. Bu nedenle devletler, gerek ulusal, gerek uluslararası alanda çevrenin koruyuculuğu ve iyileştirilmesi ödevlerini üstlenecek en önemli “taraf” durumundadırlar. Bunun yanında devletin çok önemli görev ve sorumluluklarından birisi de sürekli denetim yanında cezai yaptırım bakımından adil, kesin ve tutarlı politikalar uygulayabilme kapasitesidir. Siyasal etkilenmelere ve menfaat ilişkilerine açık kurum ve uygulamalar böylesi büyük bir sorunu çözmede önemli engel durumundadırlar.

Genellikle pozitif hukuk metinleri, Devlete yüklenen bu görevin sınırlarını çizer. Birçok ülkenin anayasasında yer bulan çevre hakkı, 1982 Anayasasında da ilk kez yer almış ve çevreyi geliştirmek; çevre sağlığını korumak ve çevre kirlenmesini önlemek görevlerini açıkça devlete yüklemiştir. “Dünya Çevre ve Kalkınma Komisyonunun Çevre Hukuku Uzmanlar Grubu tarafından kabul edilen (çevre koruma ve sürdürülebilir kalkınma hukuksal ilkeleri) öneri özeti ise, çevre hakkının gerçekleştirilmesinde devlete yüklediği geniş ödevleri somutlaştırmaktadır. Bu metinde, kuşaklararası eşitliği sağlamaktan, ekolojik sistemleri ve ekolojik süreçleri sürdürmeye; Biyolojik çeşitliliği korumaktan, sınıraşırı doğal kaynakların optimal kullanımını sağlamaya; Çevre standartlarını sınıraşırı doğal kaynakların optimal kullanımını sağlamaya; Çevre standartlarını belirleyip denetlemekten, gelişmekte olan ülkelerde çevre koruma ve sürdürülebilir kalkınmanın desteklenmesi için yardım etmeye; doğal kaynakları mantıklı ve hakça kullanmaktan, çevre konusundaki hak ve yükümlülüklerin uygulanmasında diğer devletlerle iyiniyetli işbirliğine değin birçok konuda devlete ödevler yüklenmiştir” (ÖZDEK, 1993: 113). Çevre bu anlamda ağırlıklı olarak devletin koruyuculuğu gerektiren bir yaşam ortamı durumundadır

Çevre politikalarının oluşumunda uluslararası çabalar, “onarımçı ve önleyici politikalar”dan (Türkiye’nin Çevre Politikası Nedir, 1987: 17-18), “kalkınma ve çevre”nin ilişkilendirilmesi sürecine geçerken, önemli bir yol katedilmiş ve ciddi emek harcanmıştır. Üçüncü kuşak insan hakları arasında çevre hakkı da aynı zamanda bir dayanışma hakkı olarak yerini almıştır. Birleşmiş Milletlere bağlı çeşitli uzmanlık kuruluşlarının, Dünya Sağlık Örgütü (WHO), Gıda ve Tarım Örgütü (FAO), BM Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (UNESCO) gibi kuruluşlar faaliyetlerde bulunmuşlar ve ülkeler çok çeşitli çevre anlaşmalarına imza vermişlerdir.

Kuşkusuz bu gelişmeler uzun, sancılı mücadelelere dayanmış ve ekonomik çerçeveleri bakımından ülkeleri de hayli zorlamıştır. “Gerek Rio Konferansı hazırlık sürecinde, gerekse konferans sırasında gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerin üzerinde anlaşmakta zorluk çektiği konular, alınan kararların ulusal düzeyde uygulanabilmesi için gerekli yeni ve ek finansman kaynaklarının temini, çevresel açıdan uygun, temiz teknolojilerin transferi ve tüketim kalıplarının değiştirilmesi hususları olmuştur” (ALGAN, 1995: 217).

Neden Bir Etik Yaklaşım Gerekmektedir?

Bütün bu anlatılan noktalardan hareketle ortaya çıkan özet sonuçlar şunlardır:

- 1- Çevre sorunlarının hızlı ve çok boyutlu artışına paralel olarak, politik, sosyal ve siyasal hareketler artmakta ve çeşitlenmektedir.
- 2- Bu çeşitlenme ortak zemini kurgulamak bakımından sorun yaratmaktadır.
- 3- Etik yaklaşımın, ahlaki, dini, kültürel boyutları da bu zemini daha da kaygan kılmaktadır.

Bütün bu güçlüklerine karşın yaşam tarzının değişmesi, yaşam kalitesi kavramının sorgulanması ve özellikle yeni bir “düşünsel sistemin” kurulması gereğine olan inanç giderek yaygınlaşmaktadır. Bu taleple paralellik taşımak üzere, etik tutarlılıkları bakımından sorgulanan çevresel hareketler de çeşitli açılardan, kısmen ya da tümüyle eleştirilebilmektedir.

Eleştirilerin yoğun bir kısmı, çevreci akımları, “sistemle uyumluluk” bakımından ele almaktadır. Çevre hareketlerinin potansiyelini kabul etmekle birlikte, bu hareketlerin sadece ‘düzenleyici’ içerikleri ile gerçek bir mücadele alanı yaratmadıkları yargısı, en yaygın dile getirilen eleştiridir. Dünya üzerindeki “yoksullaşma” pratiklerini izleyerek yalın ve çarpıcı bir anlatımla sunan Chossudowsky de bu görüşü şöyle ifade etmektedir: “ ‘Resmi’ neo-liberal dogma, fazlasıyla manevi ve ahlaki bir söylemde somutlanan kendi “karşı-paradigma”sını da yaratıyor. Bu sonucusu, yoksulluk, çevre korumacılığı ve kadınların sosyal hakları ile ilgili politik konuları çarpıtır ve “stilize” ederken, “sürdürülebilir kalkınma” ve “yoksulluğun hafifletilmesi” üzerinde yoğunlaşıyor. Bu “karşı-ideoloji” neo-liberal politika buyruklarıyla ender olarak ters düşüyor. Resmi neo-liberal dogmaya karşı çıkarak değil, onun yanında ve onunla uyum içinde geliyor” (CHOSSUDOWSKY, 1999: 48).

Bu eleştirinin bir uzantısı olmak üzere de adeta moda akımı geliştirircesine, çevre dernekleri, kulüpleri kurulmasına mesafeli yaklaşmak gereği sık sık vurgulanmaktadır. “Sivil toplum bir yanda küreselleşmiş ekonominin baskıları karşısında, bir yanda da toplulukçuların dayattığı düzen karşısında yeniden ortaya çıkmakta. Ekonomik ussallık ya da ekinsel bir kimlik adına konuşanların benimsetmeye çalıştığı zorlamalara karşı özgürlük ya da adalet gibi mutlak bir ilkeyi savunuyor. Görüşmelere dayalı tartışmacı bir tutumdan çok savunmacı bir tutumu benimsiyor; çoğunlukla siyasal çerçeveden uzaklaşıp etik bir çerçeveye giriyor, çünkü bir takım fetihlere kalkışmaktansa, toplumsal boyutta bir istilaya ve bir sömürüye karşı direniyor. İktidarı ele geçirmeye yönelik ortak eylemler yok denecek kadar az bugün” (TOURRAINE, 2000: 394).

Bir diğer eleştiri, doğayla kurgulanan ilişki bakımından, “bilimsel” yaklaşımın sorunlu hale gelmesidir. Özellikle bilimsel sürecin doğrular dünyasının, bir batı hegemonizmi yaratmakta kullanılmasına tepki olarak, daha

mistik unsurları içermeyen bir düşünsel çerçevenin ortaya çıkması ayrı bir karmaşa oluşturmaktadır. Astronomi geliştiği halde yaygınlaşmamakta, astroloji ise popüler kültürü adeta istila etmektedir.

“1975’de, aralarında Nobel Ödülü sahiplerinin de yer aldığı ve bir Harvard profesörünün önderlik ettiği 192 seçkin bilim adamından oluşan bir grup, “astrolojinin dünyanın pek çok yerinde giderek daha fazla kabul görmesinden duydukları kaygıyı” bildiren bir manifesto yayınladı. Manifesto şöyle devam ediyordu: ‘Astroloji, modern toplumun ağına düşmüş durumdadır. Bu gelişmeden irrasyonelliğin ve irticanın yaygınlaşması dışında hiçbir sonuç beklenemez.’... Berkeley’de hocalık yapan Paul Feyerabend ise manifestoyu imzalamayı reddederken şu gerekçeyi göstermişti: ‘Bilim, insanın geliştirdiği pek çok düşünme biçiminden biridir, ama en iyisi olduğunu kimse söyleyemez’ ...Bilim adamlarını şaşkırtan, astrolojiye inanan insanların yaşlı cahil köylüler falan olmayışıdır. Gençlerin yüzde 55’i paranormal olaylara inandıklarını söylemektedir, bu durum fen-edebiyat bölümleri mezunlarının pek çoğu ve çevre bilimcilerin yüzde 69’u için de geçerlidir” (ZEDLIN, 2000: 331,332).

Aynı eleştiri kendine özgü sert üslubu ile Bookchin tarafından da dile getirilmektedir: “Kamuoyunun dikkatini toplumsal meselelerden uzaklaştırıp, tekniğin toplumsal matrisinden çok *bizzatihi* teknolojiye; bilimin toplumsal olarak kötüye kullanımından çok *bizzatihi* bilimce; ve aklın araçsal amaçlar için kullanılacak bir araçlar-amaçlar “becerisi”ne indirgenmesinden çok *bizatihi* akla yöneltmeye çalışan dev bir literatür ortaya çıkmaya başladığı bir zamanda, bütün bunları kışkırtma amacıyla söylüyorum. Kamunun dikkatini ekolojik sorunlarımızın toplumsal temellerinden uzağa çekmeye yönelik bu oldukça basit çabalara bu toplumsal güçsüzleşme çağında, doğüstü kaçış eğilimini besleyen aynı, her yerde hazır ve nazır mistisizm ve teizm nüfuz etmiştir. Ekolojik radikaller arasında, gezegenin ısınması, ozon tabakasının incilmesi ve sermaye birikiminin ürettiği büyümenin diğer etkileri gibi katı sorunlarla yüzleşme, yerini yavaş yavaş mitik bir neolitik ve pleistosen çağının atavistik yüceltilmesine bırakıyor. Bu çöp yığını kendini ekoloji hareketi olarak tohumladıkça, bu katı sorunlarla yüzleşmenin kendisi bile “bölücü” ve “yıkıcı” bir şey olarak niteleniyor” (BOOKCHIN, 1994: 42).

Batıda bu gelişmeler yaşanırken “doğu” açısından da “gelişme ve kalkınma”, farklı boyutlarıyla insan-doğa ilişkisini sarsıyor. Yukarıda bilime ilişkin ayrıksı görüşleriyle anılan Feyerabend, “Bir bulaşıcı hastalık gibi tüm dünyaya yayılan Batı Bilimi” hakkında şu eleştiri yapılmaktadır: “İnsanların hayatlarına anlam veren manevi değerleri paramparça ettiği gibi, bu değerlere göre oluşturulmuş bir maddi çevreyle başa çıkma maharetini de -yeterince onlara denk etkinlikte yöntemler koymaksızın- tahrip etmiştir. “İlkel” kabileler salgın hastalık, sel, kıtlık gibi doğal afetlerle nasıl başa çıkılacağını biliyorlardı

-onlara toplumsal bünyelerine yönelmiş pek çok tehdidin üstesinden gelme imkanı kazandıran bir "bağışıklık sistemleri" vardı. Normal dönemlerde, bizim ancak yeni yeni keşfettiğimiz ekolojik etkileşim biçimleri, iklim değişiklikleri, hayvanlar ve bitkiler hakkındaki bilgilerini kullanarak herhangi bir zarar vermeden çevreden yararlanabiliyorlardı... İranlı akademisyen Macit Rahnama kalkınma yardımlarının etkilerini vücudun bağışıklık sistemini bozan Aids hastalığının etkileriyle kıyaslar" (FEYERABEND, 1995: 359-360).

Frankfurt Okulu'nun önde gelen düşünürlerinden Marcuse ise Bookchin'den, "teknoloji" konusundaki sorunun, bir kullanım sorunu mu yoksa özsel bir sorun mu olduğu konusunda ayrılmaktadır. "Marcuse, pozitivizmi olumlayan bilim ve teknik gelişmelerini anlatırken Marx'ın "enstrümental akıl" felsefesine atıfla eleştirmektedir. "Belki de teknik akıl kavramının ta kendisi ideolojiktir. Teknolojinin yalnızca uygulanma biçimi değil, bizzat kendi (doğaya ve insana) egemen olmaktır. -metodik, bilimsel, hesaplı ve hesaplayıcı bir kontrol- Egemenliğin özgül amaç ve çıkarları teknolojiye "sonradan ve dışarıdan" sokuşturulmuş değildir. Teknik aygıtların daha yapımında yer alırlar. Teknoloji her zaman tarihsel-toplumsal bir tasarımdır, içinde iktidar çıkarlarının insanlara ve eşyalara hangi niyetle baktıklarının izdüşümleri vardır. Böylesine bir egemenliğin "amacı" kalıcıdır ve bu ölçüde de teknik aklın bir parçasıdır" (INAN, Kemal, 1984: 81'den MARCUSE, Herbert "Industrialization and Capitalism in Max Weber": 223-224).

Öte yandan "kalkınma ve gelişmişlik" farklarının, çevresel bakış açısını da etkilediği unutulmamalıdır. Bir diğer görüşe göre, "Yeşil Hareketin ilk kuşağına ait düstur, mümkün olduğu kadar az tüketmekti, halbuki bu, eski zamanların çileci geleneğinin bir kalıntısıdır. Dünya bu mirası tekrar tekrar reddetmiştir ve eşitsizlik sürdüğü, doyunluğun tadına bakmamış, yoksulluktan sıyrılmaya çalışan insanlar varoldukça hiç kuşkusuz reddetmeye devam edecektir. Yeşil Hareket, insani arzunun her çeşidiyle ilgilenmek yerine öncelikli ilgi alanını doğal kaynaklarla sınırladığı müddetçe, önemli bir politik kuvvet haline gelemez. Yeşil hareketin geçirdiği duraklamalar, idealizmin, insani özlemlere bir bütün olarak bakmadığı zaman uçuşa geçmeyi başaramayacağına ilişkin başka bir örnektir" (ZEDLIN, 2000: 290).

Bu açmazlarla baş edebilmek için geliştirilen yöntemlerin de dikkatle ele alınması gerekmektedir. Örneğin, "ABD Worldwatch Enstitüsü tarafından yapılan 1988 yılında Dünyanın Durumu adlı araştırmaya göre, global olarak doğal dengenin yeniden kurulabilmesi için acilen yapılması gerekenler şunlardır: -Nüfus artışının yavaşlatılması, -Üsttoprak erozyonunun önlenmesi, -Dünya çapında bir ağaçlandırma. Bu üç önleme paralel olarak da -Enerji israfının önlenmesi, verimliliğin artırılması, -Yenilenebilir enerji kaynak ve çeşitlerinin araştırılması, geliştirilmesi ve yoğun biçimde kullanılması, -Üçüncü

Dünya ülkelerinin dış borçlarının çözüme kavuşturulması” (DEMİRER, 1992: 189). Teşhislerin önem ve önceliği tartışmalı bir görünüm sergilese de çözümlerin ana hatlarını çizmede başarılı olduğu açıktır.

Madalyonun öteki yüzü çevrildiğinde ise, bu konudaki önemli bir hareket noktası olan, “nüfus artışı”nın, buraya kadar suçlanan taraflardan çok, yoksul kesimin sorumluluğunda olduğu görülmektedir. Hızlı nüfus artışı, doğrudan ve dolaylı etkileriyle önemli bir çevre sorunu olup, diğer tüm çevre sorunu alanlarını da artırıcı işlev görmektedir. Ayrıca doğal kaynakların tüketiminin dengelenmesi, enerji ve yatırım önceliklerinin belirlenmesi, “çevresel etki değerlendirmesinin” tüm iktisadi, ticari ve sınai kararlarda gözönüne alınması diğer önemli politiklardır.

Nitekim Bookchin bu konuda da sert eleştiriler yöneltmektedir: “İster açlıktan ölen Etiyopyalı çocuklar, ister şirket sahipleri olsunlar, bütün insanların bugünkü ekolojik sorunların üretiminde aynı derecede suçlu oldukları ileri sürülür. Böylelikle ekolojik sorunlar, toplumsallıklarından uzaklaştırılır ve politik ya da ekonomik içerikleri kalmayacak şekilde genetik, psikolojik, kişisel ve tamamen öznel terimlerle yeniden ifade edilir. Bu neredeyse geleneksel yaklaşım, günümüzün ekolojik sorunlarının derin toplumsal köklerini bir yana itmekle kalmaz, sayısız insanı etkili toplumsal değişime yol açabilecek bir pratiğe girmekten alıkoyar. Mistik ekolojistlerin “bizim” veya “insanların” veyahut “insanlığın” yarattığı ekolojik krizlerden söz etme eğilimi, zamanımızın toplumsal ve ekolojik sorunları için sömürücü bir toplumun tüm insan kurbanlarını suçlamaya çok istekli olan ayrıcalıklı bir tabakanın eline çok kullanışlı bir oyuncak verdi. Bu türden politik miyopluğu ve onun beslediği toplumsal duyarsızlığı saflik olarak nitelermek az olur. Bu en iyi ihtimalle düpedüz gericedir” (BOOKCHIN, 1994: 43).

Sonuç olarak çevre etiğini yeniden tanımlama konusunda, universal noktalar kabul ve tesbit edilirken, bu ilkelerin “gelişmiş” ve “az gelişmiş” ülkeler düzleminde farklı ancak adil sorumluluk kalıplarının bulunmasını nedenli gerekli kıldığı ortadadır. Bu görece “adalet” ancak gerçek adaleti oluşturabilir. Aksi takdirde “hak”, “hukuk”, “adalet” gibi kavramlarla karşılanmayan bir ahlaki veya moral motivasyon ihtiyaç duyulan ilgi ve gücü sağlayamaz.

Geliştirilmesi gereken somut eylemler, hem adalet duygumuza hem de iyi ve doğru yaklaşımlarımıza hitap edebilmelidir. Bunu sağlamanın bir yolu da konuyu, “yardım” olarak değil, “tazminat” bağlamında düşünmek ve ele almaktır. Örneğin, “Yoksul güney ülkelerinde meydana gelmiş/gelecek olan, kuzeyli kapitalist ülkeler kaynaklı çevresel/ekolojik suçlarda, buna neden olan kuzeyli ülkenin kendi ülkesinde uyguladığı yasa ve yönetmeliklerin yaptırımları geçerli olmalıdır. Bunu kuzeyli kapitalist ülkelerin kabul etmesi beklenmediğinden, bu çevresel/ekolojik suçlara karşılık gelen tazminatları kuzey

ülkelerine olan borçlarından düşmelidir” (DEMİRER, 2000: 192). Bu öneri Lipietz ve Tanilli tarafından da desteklenmektedir (LIPIETZ: 82; TANILLI, 2000: 417).

Çevresel söylemlerin günümüzde ulaştığı nokta ise “sürdürülebilirlik” nosyonuyla temsil edilmektedir. “Dünya Koruma Stratejisi (World Conservation Strategy, International Union for Conversation of Nature and Natural Resources, United Nations Environment Programme and World Wide Fund, Gland, Switzerland) 1980 yılında yayınlandığı zaman şu hususun altı açıklık ve netlikle çizilmiştir: İnsanlık doğanın bir parçası olarak vardır. Doğa ve doğal kaynaklar korunmadığı durumda bir geleceği yoktur. Bu kapsamda yeni bir mesaj daha verilmektedir. Çevre koruma kalkınmanın karşısında değildir. Koruma (conservation) kavramı, hem doğanın korunmasını (protection), hem de doğal kaynakların akılcı kullanımını birlikte içermektedir ve eğer insanlar bir yaşam saygınlığı elde ederken, şimdi ve gelecekteki kuşakların refahını da güvence altına almak istiyorlarsa, bu mesajın yaşama geçirilmesi kaçınılmazdır. İsrarla belirtilen diğer bir husus da yüzmilyonlarca insanın sefalet ve yoksulluğunu azaltması hedeflenen kalkınma olmaksızın herhangi bir korumanın gerçekleştirilmesinin imkansız olduğudur. Böylece kalkınma ve koruma arasındaki bağımlılığı vurgulayan bu akım stratejisini “sürdürülebilir kalkınma” olarak belirlemektedir” (Çevre, 1994: 172).

Çevre etiğinin hukuksal ilkelerden ve “adalet” çerçevesinden çıkarılarak, “gelecek kuşakların hakkı” olarak değil de “gelecek kuşaklara iyilik yapmak” şeklinde yeniden formüle edilmesi ise bazı sorunlar içermektedir. Öncelikle “iyilik yapabilmek” “güç” kavramı ile doğrudan ilişkilidir. “Güç en büyük tüketim eşyasıdır. Hemen her zaman tek başına istenir ve sınırsız miktarda kullanılabilir” (THUROW, 1997: 210). Ancak “güçlü” veya “zengin” olanın iyilik yapabileceği ortadadır. “Yoksul”un iyilik yapma koşulları hem çok sıkıştırılmıştır, hem de böyle bir gereklilik “yoksul” için daha büyük bir maliyet içerir. Üstelik bu durumda iyiliğin her oranı öznel yeterlik için uygun olabilir.

“Gelecek kuşakları” hukukun sujesi olarak kabul etmeyip, bu tür bir yükümlülükten sözedilemeyeceği savı kolaycı ve yanlı bir savdır. Üstelik yanlılık yalnızca bugünkü kuşağı, gelecek kuşağa tercih etmekle kalmamakta; “adalet” ilkesinin yerine “iyilik yapma” hissinin geliştirilmesini önermek suretiyle, son derece öznel bir yapı oluşturmakta ve küresel politika olarak da “gelişmiş-azgelişmiş” farkını dikkate almadığından, “gelişmişlik” konusunda da dolaylı olarak yanlı konuma varmaktadır. Halbuki sürdürülebilir kalkınma ve sürdürülebilir çevre için belirlenecek ilkeler, gelecek kuşakların veya bazı grupların veya ulusların zararına olmamalıdır. Doğal kaynak kullanımına ve çevre korumaya ilişkin faaliyetlerin fayda ve maliyetleri, değişik topluluklar ve

ilgi grupları arasında yeralan fakir ve zenginler ile gelecek kuşaklar arasında adilane paylaştırılabilir.

Öte yandan “Çevrenin korunmasının, bunca açlık ve sefalet karşısında lüks bir istem olduğunu savunanlarla, aslında aynı açlık ve sefaletin *çevreye ve dolayısıyla insanlığa duyarsız* politikalarından kaynaklandığı tartışmaları” (EKİNCİ, 1994: 20) konusunda yeniden düşünmek zamanı çoktan gelmiştir.

Özetle “yeni bir şeyler söylemek lazım” olduğu konusunda varolan uzlaşma, söylemlerin belirginleştiği alanda sağlanamamakta; söylem benzeşmeleri bir veri olarak alındığında ise amaç farklılıkları görünür hale gelmektedir.

Sonuç

Ulaştığımız sonuçlar, sorunun kavramsal temelini kurgulamanın güçlüğünü sergilemekle birlikte, kesinlikle amacımız önyargısal bir olmazlama ya da olumsuzlama değildir. Sadece etik alanda yüzeysel bir öneriler demeti sergilemenin ne kadar içeriksiz ve belki de ulaşacağı yan yollar akımından “tehlikeli” olduğuna işaret etmektir. Bir diğer önemli boyut ise “etik” yaklaşımın dolduracağı bu alanı, hangi sosyolojik yapılanmaların zayıflaması ya da biçim değiştirmesinin boşalttığını doğru algılayabilmektir. Böylece bir destek ya da direnç hareketi geliştirmenin önemi ve önceliği daha belirgin duruma gelebilir.

Kaynakça

- AĞAOĞULLARI, M. Ali (1994), *Kent Devletinden İmparatorluğa* (Ankara: İmge Kitabevi).
- AĞAOĞULLARI, M. Ali/KÖKER, Levent (1991), *Tanrı Devletinden Kral Devlete* (Ankara: İmge Kitabevi).
- ALGAN, Nesrin (1995), “Çevre Gerçeğinin Küresel Düzeyde Ele Alınışı,” *Yeni Türkiye* 5, Çevre Özel Sayısı.
- AMIN, Samir (1993), *Avrupamerkezcilik* (İstanbul: Ayrıntı Yay.) (Çev. Mehmet Sert).
- ANTES, Peter (1999), “İnsanlığın Bir Ortak Mirası Var mı?,” (TEZEL, Y. Sezai (Ed.), *Dünya, İslamiyet ve Demokrasi* (Ankara: Wulf Schönbohm, Konrad Adenaur Vak. Yay.).
- ARAT, Necla (1987), *Etik ve Estetik Değerler* (Say Yay., 2. Bas.).
- ATICI, Medar (1997), “Çağlar Boyunca Önemi Yitirmemiş Bir Çağrı: Kendini Bil!,” *Cogito 10 Öyleyse Descartes*, (İstanbul: YKY.).
- BAHRO, Rudolf (1989), *Nasıl Sosyalizm, Hangi Yeşil, Ne İçin Sanayi?* (İstanbul: Ayrıntı Yay.) (Der. Tanıl Bora).
- BAUDRILLARD, Jean (1998), *Kusursuz Cinayet* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Necmeddin Sevil).
- BILLINGTON, Ray (1997), *Billington, Felsefeyi Yaşamak (Ahlak Düşüncesine Giriş)* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Abdullah Yılmaz).
- BOOKCHIN, Murray (1994), *Özgürlüğün Ekolojisi -Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Alev Türker).

- BRZEZINSKI, Zbigniew (1994), *Kontrollden Çıkmış Dünya* (İstanbul: T.İş Bankası Kültür Yayınları Genel Yayın:337, Sosyal Felsefi Dizi:41) (Çev:Haluk Menemencioğlu).
- BUDAK, Selçuk, (2000), *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat).
- CANETTI, Elias (1998), *Kitle ve İktidar* (İstanbul: Ayrıntı Yay.) (Çev.Gülşat Aygen).
- CASTORIADİS, Cornelius (1993), *Dünyaya İnsana ve Tabiata Dair* (İstanbul: İletişim Yay.) (Çev.Hülya Tufan).
- CENGİZ, Erdal (1998), "Törebilimde Değer ve Ölçüt Sorunu," *Doğu-Batı*, Yıl:1, Sayı:4.
- CHOSSUDOWSKY, Michel (1999), *Yoksulluğun Küreselleşmesi* (İstanbul: Çivi Yazıları) (Çev.Neşenur Domaniç).
- Çevre Özel İhtisas Komisyonu Raporu*, (1994), Yedinci Beş Yıllık Katkıma Planı (Ankara).
- DAVRAN, Zeynep (1999), "İnsan Haklarının Düşünsel Temelleri," *İnsan Haklarının Gelişimi*, TÜBA Bilimsel Toplantılar Serisi:9, Ankara.
- DEMİRER, Mehmet Arif (1992), *Ekopolitika* (İstanbul: Anahtar Kitaplar).
- DEMİRER, Göksel ve ark. (2000), "Marksist Ekoloji Anlayışı Üzerine," *Marksizm ve Ekoloji*, (Ankara: Öteki Yay.).
- EAGLETON, Terry (1999), *Postmodernizmin Yanılsamaları* (İstanbul: Ayrıntı Yay.) (Çev.Mehmet Küçük).
- ELGİN, Duane (1994), "Evren ve Ekoloji," *Derin Ekoloji* (İzmir: Ege Yay.) (Der.Günseli Tamkoç).
- EKİNCİ, Oktay (1994), *Çevreciliğin ABC'si* (İstanbul: Simavi Yayınları).
- Felsefe Sözlüğü* (1991), (İstanbul: Cem Yayınevi) (Çev.Aziz Çalışlar).
- FEYERABEND, Paul (1995), *Akla Veda* (İstanbul: Ayrıntı Yay.) (Çev.Ertuğrul Başer).
- FROMM, Erich (1991), *Psikanaliz ve Din (İnsan Bir Tanrı Mı?)* (İstanbul: Arıtan Yay., 2.Bas.).
- FUKUYAMA, Francis, (1998), *Güven (Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması)* (Ankara: T.İş Yay.) (Çev.Ahmet Buğdaycı).
- GIDDENS, Anthony (1998), *Modernliğin Sonuçları* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2.Bas.) (Çev.Ersin Kuşdil).
- GOROWITZ, Samuel (1981), "John Rawls: Bir Adalet Kuramı," DE CRESPIGNY, Anthony/MINOGUE, Kenneth R. (Eds.) *Çağdaş Siyaset Felsefecileri* (İstanbul: Remzi Kitabevi).
- GOTTIENER, Mark (2001), "Mekan Kuramı Üzerine Tartışma: Kentsel Praksise Doğru," *Praksis (Kent ve Kapitalizm)*, Ankara.
- GÖRMEZ, Kemal (1997), *Çevre Sorunları ve Türkiye* (Ankara: Gazi Büro).
- HABERMAS, Jürgen (1999), *Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak* (İstanbul: YKY Cogito) (Çev.İlknur Aka).
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (2000), *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 12.Bas.).
- HARDT, Michael ve NEGRI, Antonio (2001), *İmparatorluk* (İstanbul: Ayrıntı Yay.) (Çev.Abdullah Yılmaz).
- HOBBSAWM, Eric (1999), *Kısa 20.Yüzyıl* (İstanbul: Sarmal Yay.) (Çev.Yavuz Alogan).
- HOCAOĞLU, Durmuş (1998), "Descartes Felsefesinde Bir Problem Alanı Olarak Ahlak," *Doğu-Batı*, Yıl:1, Sayı:4, Ankara.
- İŞIKTAÇ, Yasemin (2000), "Hukukun Hukuka Aykırılığa Yol Açması Sorunu," 2000 Hukuk Kurultayına Sunulan Tebliğler (Yayınlanmamış), Ankara.
- İNAN, Kemal, (1984), "Pozitivizmin Aydınlanması ve Jürgen Habermas," *Toplum ve Bilim* 27, Ankara.
- KAPLAN, Ayşegül (1997), *Küresel Çevre Sorunları ve Politikalar* (Ankara: Mülkiyetiler Birliği Vakfı Yay:18).
- KAYRA, Erol (1997), "Voltaire'de Ahlak Anlayışı," *Cogito Kent ve Kültürü* (İstanbul: YKY).
- KILIÇBAY, Mehmet Ali (1998), "Economica'nın Dublörü Ethica," *Doğu-Batı*, Yıl:1, Sayı:4, Ankara.
- KONGAR, Emre (1998), *2000li Yıllarda Türkiye* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2.Bas.).

- KUÇURADI, İonna (1999), "İnsan Hakları Düşüncesinin Işığında İnsan Hakları Belgeleri," *İnsan Haklarının Gelişimi*, TÜBA Bilimsel Toplantılar Serisi:9, Ankara.
- LIPIETZ, Alain, "Uluslararası İşbölümünde Yeni Eğilimler: Birikim Rejimleri ve Düzenleme Tarzları," *Toplum ve Bilim*.
- METZNER, Ralph (1994), "Ekoloji Çağı," TAMKOÇ, Günseli (Der.), *Derin Ekoloji* (İzmir: Ege Yay.).
- ÖZDEK, E.Yasemin (1993), *İnsan Hakkı Olarak Çevre Hakkı* (Ankara: TODAİE Yay:249).
- ÖZER, M.Akif (2001), "Ekolojik Harekette Yol Ayrımı: Yeşiller ve Derin Ekoloji," *Yerel Yönetim ve Denetim*, C.6, S.9, Ankara.
- ÖZKÖK, Gülriz (2000), "İnsan Hakları Bakımından Adalet Teorisi," *2000 Hukuk Kurultayına Sunulan Tebliğler* (Yayınlanmamış), Ankara.
- POLITZER, Georges (1979), *Felsefenin Temel İlkeleri* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 5. Bas.) (Haz. BESSE, Guy / CAVERING, Maurice).
- POPPER, Karl (1989), *Açık Toplum ve Düşmanları (Cilt II) Hegel, Marx ve Sonrası* (İstanbul: Remzi Kitabevi, İkinci Basım) (Çev.Harun Rızatepe).
- POPPER, Karl (2001), *Daha İyi Bir Dünya Arayışı* (İstanbul: YKY Cogito) (Çev.İlknur Aka).
- ROBERTSON, Roland (1998), "Toplum Kuramı, Kültürel Görecelik ve Küresellik Sorunu," KING, Anthony D. (Der.), *Küreselleşme ve Dünya Sistemi* (Ankara:Bilim ve Sanat Yay.) (Çev.: Gülcan Seçkin ve Ümit Hüsrev Yolsal).
- RUSSEL, Bertrand (1972), *Din İle Bilim* (Ankara: Bilgi Yay., 2.Bas.) (Çev.Akşit Göktürk).
- SARIBAY, Ali Yaşar (1998), "Politik Teori, Modernite ve Etik," *Doğu-Batı*, Yıl:1, Sayı:4, Ankara.
- ŞENEL, Alaeddin (1997), "İÖ 21.Yüzyıldan İS 21.Yüzyıla Sihir, Din, Bilim, Metabilim," *Bilim ve Ütopya*, S:39, Eylül.
- TANİLLİ, Server (2000), *İnsanlığı Nasıl Bir Gelecek Bekliyor* (İstanbul: Adam Yay.).
- TEPE, Harun (1998), "Bir Felsefe Dalı Olarak Etik," *Doğu-Batı*, Yıl:1, Sayı:4, Ankara.
- THUROW, Lester, (1997), *Kapitalizmin Geleceği (Bugünün Ekonomik Güçleri Yarının Dünyasını Nasıl Şekillendiriyor?)* (İstanbul: Sabah Kitapları, Çağdaş Bakışlar Dizisi 14) (Çev.Serpil Demirtaş ve Nevin İlseven).
- TONT, Sargun (1996), "Çevre ve Etik," *Bilim ve Teknik*, S. 343, TÜBİTAK Yay., Ankara.
- TOURAINÉ, Alain (2000), *Birlikte Yaşayabilecek miyiz* (İstanbul: YKY) (Çev.Olcay Kunal).
- TOYNBEE, Arnold/İKEDA, Daiseku (1992), *Yaşamı Seçin (Diyalog)* (Ankara: AÜ.Basımevi) (Haz.Richard L.Gage; Çev.Umut Arık).
- Türkçe Sözlük*, (1998), (Ankara: TDK Yay.549).
- URRY, John (1999), *Mekanları Tüketmek* (İstanbul: Ayrıntı Yay.) (Çev.Rahmi G.Öndül).
- ÜNDER, Hasan (1996), *Çevre Felsefesi* (Ankara: Doruk Yay.).
- ÜNDER, Hasan (1997), "Çevre Ahlakı:İnsanmerkezcilik ve Çevremerkezcilik," *Adakentliyim 97/2*, Yıl.3, S.10, Haziran-Ağustos, Ankara.
- Türkiye'nin Çevre Politikası Nedir, Ne Olmalıdır* (1987) (Ankara: Türkiye Çevre Sorunları Vakfı Yayını).
- WEST, Ross Evan (1994), "Yeranamız Gaia-James Lovelock ve Gezegen Birliği Görüşü," *Derin Ekoloji* (İzmir: Ege Yay.) (Der.Günseli Tamkoç).
- ZEDLIN, Theodore (2000), *İnsanlığın Mahrem Tarihi* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2.Bas.) (Çev.Elif Özsayar).