



Makale Geliş | Received: 24.08.2023
Makale Kabul | Accepted: 17.09.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1349263

Gaye Çankaya EKSEN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR.
Galatasaray University, Institut for Social Sciences, Department of Philosophy, İstanbul, TR.
ORCID: 000-0003-3370-180X
gayecankaya@gmail.com

Ekosofinin Fenomenolojik Gelenekle İlişkisi Üzerine

Öz: Derin ekoloji kuramının ve pratiğinin kurucusu olan Norveçli filozof Arne Naess'e göre Husserl düşüncesinde kaynağını bulan felsefi fenomenoloji hem dolaysızca kavranan şeyin hem de kendini-kavrama eyleminin kendisinin betimlenmesiyle ilgilenir ve fenomenolojik bakış açıları doğanın dolaysız deneyiminin araçsal-olmayan, faydacı-olmayan içeriğinin bilincini geliştirmek için değerlidir. Naess, temelde bir içsellik alanı olarak düşünülen bir epistemolojik egonun ya da "kendinde-şey"lerin dünyasından apayrı bir yerde var olan bir öznenin olmadığını söyler. Fenomenolojik gelenek içinde bulunduğu biçimde Naess özneyi her daim dünyada, dünya-içinde-olan olarak ele almayı tercih eder. Bu türden bir özne hem kendini hem de kendisi olmayanaya dair deneyimini zengin bir ilişkisel, yaşamsal doku içinde kavrar. Tam da bu nedenle fenomenoloji, yaşanan deneyimin, spontane deneyimin somut betimlemesine odaklanarak Naess'in asıl aradığı ontolojik temeli ortaya koymayı mümkün kılar. Spontane, öznel ve ilk bakışta çelişkili gibi görünebilecek zengin deneyimlerimizin önemsiz öznel bakış açıları olmaktan fazlası olduğunu, bilakis bu deneyimlerin dünyanın somut mahiyetine katıldığını, onu oluşturduğunu anlatmanın metodu fenomenolojidir Naess için. Bu makalede, derin ekoloji hareketinin fenomenolojik yöntemle kurduğu ilişkinin temel dayanaklarını ele alacağız ve "yaşanmış deneyim" in bütünlüğünü tüm derinliğiyle ve tüm taraflarıyla ortaya koyma iddiası ile deneyim dünyasını maddenin uzamsal niteliklerine indirgemekten ısrarla kaçınan Naess düşüncesinde fenomenolojik geleneğin etkisini tartışmaya açacağız.

Anahtar Kelimeler: Derin Ekoloji, Fenomenoloji, Arne Naess, Spontane Deneyim, Doğa

On Ecosophy and Its Relation to The Phenomenological Tradition

Abstract: Arne Naess, the founder of the theory and the practice of deep ecology, states that philosophical phenomenology, inspired more or less by the work of Husserl, attempts to give a description of the immediately apprehended, and of the act of self-apprehension itself. He asserts that phenomenological viewpoints are valuable for the development of consciousness of a non-instrumental, non-utilitarian content of the immediate experience of nature. Naess argues that there is no epistemological ego to be thought as a realm of interiority that has to reach out to see and understand the world, or there is no subject that exists separately in the world of “things-in-themselves. The Norwegian philosopher situates his elaboration of the subject in the phenomenological tradition as a being-in-the-world. The subject as a being-in-the-world apprehends both herself and her experience of the world within a rich, relational, vital texture. By focusing on the concrete description of the lived, spontaneous experience, phenomenology makes it possible to lay bare the ontological ground that Naess needs to refer to. For Naess, phenomenology is the method of describing our spontaneous, subjective, and real (and sometimes contradictory at first sight) experiences, and he underlines that these concrete experiences are not merely subjective standpoints. Still, they are constitutive parts of the concrete content of the world. In this article, the main underpinnings of the relationship that the deep ecology movement establishes with the phenomenological method will be considered. We will discuss the claim of revealing the totality of the “lived experience” in all its depth and under all its aspects, and we will reflect on the impact of the phenomenological tradition on Naess’s thought.

Keywords: Deep Ecology, Arne Naess, Phenomenology, Experience, Nature.

Giriş

Doğayı her türlü insan-merkezci tanımdan uzaklaşıp ilişkisel bir bütün olarak ele alan ve biyosferik eşitlik ilkesi ile belirlenen bir çoğulculuk anlayışı içinde insanı da bu ilişkisel bütünün ayrılmaz bir parçası olarak tanımlayan Norveçli düşünür, akademisyen, dağcı ve aktivist Arne Naess “derin ekoloji” adını verdiği yaklaşımını bir tür ekolojik felsefe, bir *ekosofi*¹ olarak ifade eder. “Derin ekoloji hareketi” ifadesini ilk kez 1972 yılında Bükreş’te yaptığı bir konuşmada² kullandığında Naess, daha sonra en iyi bilinen metinlerinden biri olacak “The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement: A Summary” [“Sığ ve Derin, Uzun Erimli Ekoloji Hareketi: Bir Özet”] (Naess 1973: 95-100) metninde yaptığı temel ayrımı, derin ve sığ ekoloji arasındaki ayrımı da ilk kez açıklar. Derin ekoloji düşüncesinin ve hareketinin her organizmaya içsel bir değer atfeden ilkesel boyutunu bu ilk açıklamalarından

¹ Bu kavram Naess’in 1989 tarihli, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy* başlıklı kitabının temel kavramıdır. Naess’in bu eseri henüz Türkçeye çevrilmemiştir. Makalenin devamında bu kitaptan kısaca *Ecology, Community and Lifestyle* şeklinde söz edilecektir. Bu kitaptan yapılacak tüm alıntılarda çeviri makale yazarına aittir.

² Third World Future Research Conference, 1972.

itibaren, kültürel ve ekolojik çeşitlilik içinde, farklı yerel deneyimlerde özgün kullanımları keşfedilecek olan bir platform olarak sunar. Ekolojik teorisini ve pratiğini kendi kişisel ve yerel tecrübelerinden hareketle şekillendiren Naess, bu yaşamsal düşünce-pratik bileşimini *Ekosofi T [Ecosophy T]*³ şeklinde adlandırır. Naess'e göre ekosferde⁴ bulunan her şeyin, ilişkisel bir bütün içinde kendinde bir değeri vardır ve hiçbir yaşam formu “daha yüksek” ya da “daha akli” bir yaşam formuna doğru ilerleyen yolun aşamaları olarak görülemez. Yaşam formlarının çeşitliliğinin korunması ve desteklenmesi hem insan yaşamının hem de insan olmayan yaşam formlarının gelişimi için elzem olan Naess'in bütünsel yaklaşımının temel hedefidir. Her türden yaşam formunun ilişkisel olarak tanımlandığı bir bağlamda biyotik çeşitliliğin desteklenmesi ve artışı tüm yaşam formları için zenginleştiricidir. Tam da bu nedenle Naess, koruma biyolojisinin (*conservation biology*)⁵ bilimsel olarak temellendirilmiş, uzun erimli bir ekolojik hareketin güç kaynağı olduğunu düşünür⁶. Derin ekolojinin her farklı yerel deneyimde çeşitlenen spontane dünya deneyimine atfettiği önem ve bu deneyimlerin betimlenmesi ile *dünyanın somut mahiyetini* açığa çıkarma girişimi Naess'in felsefi araştırmasının en önemli veçhelerini oluşturur.

³ Naess'in kendi felsefi ve pratik stiline ifadesi olan bu isimde bulunan “T” harfi filozofun düşünsel üretimini besleyen bir yaşam ve doğa deneyimi alanı olarak Norveç'teki Tvergastein'e, Naess'in uzun yıllar yaşadığı kulübenin bulunduğu tepenin sert iklimli bölgesine işaret eder. Bu kullanım bir yerellik ifadesi olarak aynı zamanda şu fikre de gönderme yapar: Başka yerel yaşam deneyimlerinden, doğa deneyimlerinden beslenen ama aynı temel ilkelerden hareket eden başka *ekosofiler* de olabilir; tüm doğal yaşam alanlarının kendine özgü *ekosofi* gündemleri ve çıkarımları olabilir. Bu konu ile ilgili olarak Naess'in *the Ecology of Wisdom* adlı seçilmiş yazılarından oluşan, henüz Türkçeye çevrilmemiş olan kitabında yer alan şu bölüme bakılabilir: An Example of a Place: Tvergastein. *The Ecology of Wisdom, Writings by Arne Naess* (ed. Alan Drengson and Bill Devall). Berkeley: Counterpoint, 2010. Bu yazı boyunca bu kitaptan *The Ecology of Wisdom* başlığı ile söz edilecektir, kitaptan yapılan tüm alıntılarda Türkçe çeviri bu makalenin yazarı tarafından yapılmıştır.

⁴ Naess, “biyosfer”den ziyade “ekosfer” kavramını kullanarak, yaşam formlarından söz ederken ilgisini yönelttiği şeylerin yalnızca biyolojik anlamda canlı olan şeyler olmadığını da vurgulamış olur. Bu çerçevede “yaşam”, biyologların “canlı-olmayan” kategorisine koyabileceği şeyleri de kapsayacak biçimde, teknik olmayan bir anlamda kullanılır. Nehirler, vadiler, kültürler de bu yaşamsal alanın tekillikleri olarak görülebiliyor derin ekoloji bağlamında.

⁵ Koruma biyolojisinin önemi Naess'in pek çok metninde vurgulanır, ancak doğrudan bu konuyla ilgili Naess'in analizleri için şu metnine bakılabilir: Naess, A. (1990). Deep Ecology and Conservation Biology. *Earth First!* (29).

⁶ Arne Naess'in derin ekoloji anlayışına genel bir giriş olarak düşünülebilecek bir başka yazımızda bu konuyu daha uzun bir biçimde ele aldık. Bkz. Çankaya Eksen, G. (2021). Arne Naess'in İlişkisel Ontoloji Anlayışı ve Derin Ekoloji Hareketi. *Natüralizm ya da Yitirirken Doğayı Hatırlamak* (ed. Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, s.359-380). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

1. Ekosofi

Araştırmalarını ve etkinliklerini ekoloji alanında sürdüren herkesin tüm yaşam formlarına dair yerleşmiş bir saygısı ve özeni olması gerektiğini vurgulayan Naess pek çok kişinin yalnızca insanlar için ya da çok sınırlı sayıda yaşam formu için sahip olduğu ve kullanıma soktuğu ilkesel anlayışı, ekoloji hareketinin içinde bulunanların olabildiğince çok yaşam formuna yönelik olarak hayata geçirebilmesi gerektiğini anlatır. Ekoloji alanında çalışan kişi için “yaşamak ve gelişip serpilmek için eşit haklara” [*the equal right to live and blossom*] sahip olmak ilkesinin⁷ neredeyse sezgisel olarak kabul edilen temel bir ilke olmasını öngörür Naess. İnsanın kendisiyle ve kendi dışındaki yaşam formlarıyla kurduğu ilişkide insan-merkezcilikten çıkması için, yani diğer canlılarla ve çevreyle kurduğu ilişkinin bir tür kullanma/sömürü ilişkisi olmaktan çıkması için yapılması gereken şey şudur: İnsan-doğa ikiliği gibi ikiliklerin ötesinde bir yerde insanı yeniden ele alabilmek ve birbirine içsellik bağlarıyla tutunan yaşam formları içinde insanı ilişkiyel bir varlık olarak yeniden tanımlayabilmek. Norveçli filozofun “sığ ekoloji”ye atfettiği yaklaşımlardan, yani çevresel sorunları (hava kirliliği, doğal kaynakların tükenmesi vs.) yalnızca insan yaşamını zora sokması dolayısıyla çözmeye yönelen

⁷Bu düşünce derin ekoloji hareketinin sekiz temel ilkesi içinde vurgulanır. 1976 yılında Naess’in Norveççe kaleme almış olduğu eserinin David Rothenberg’le beraber gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş bir versiyonu olan *Ecology, Community and Lifestyle* içinde (Naess 1989: 29), Naess’in George Sessions’la beraber en yalın halini verdiği bu ilkeler şöyle ifade edilir:

1-Dünya’da insan yaşamının ve insan-olmayan yaşamın gelişip serpilmesinin içkin bir değeri vardır. İnsan-olmayan yaşam formlarının değeri, bu yaşam formlarının dar anlamda insan amaçlarına yönelik faydalılığından bağımsızdır.

2-Yaşam formlarının zenginliği ve çeşitliliği kendinde değerlerdir ve Dünya’da insanın ve insan-olmayan yaşam formlarının gelişip serpilmesine katkıda bulunurlar.

3-İnsanların yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak dışında bu zenginlik ve çeşitliliği azaltmaya hakkı yoktur.

4-Halihazırda insanların insan-olmayan dünyaya müdahalesi aşırıdır ve bu durum hızla daha kötüye gitmektedir.

5-İnsan yaşamının ve kültürlerin gelişip serpilmesi, insan nüfusunda büyük bir azalmanın olmasıyla mümkündür. İnsan-olmayan yaşamın gelişip serpilmesi için de bu azalmaya ihtiyaç vardır.

6-Yaşam koşullarında daha iyiye doğru belirgin bir değişim için politikaların değişimine ihtiyaç vardır. Bunlardaki değişim temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkiler.

7-İdeolojik değişim yüksek yaşam standardına bağlı kalmayla değil, daha ziyade *yaşam kalitesinin* (içkin değeri olan durumlarda var olmak, yer almak) kıymetini bilmeye elde edilir. Böylece büyük (*big*) ve görkemli (*great*) arasındaki farka dair derin bir farkındalık oluşacaktır.

8-Yukarıdaki noktalarda hemfikir olanlar, gerekli değişiklikleri gerçekleştirmeye yönelik çalışmalara dolaylı ya da dolaysız olarak katılmakla yükümlüdür.

yaklaşımlardan uzaklaşmak için atılacak ilk adımlardan biri budur. Naess'e göre ekoloji çalışması, "her şey bir arada durur" basit düsturuyla ortaya koyulabilecek bir yaklaşıma, bir metodolojiye işaret eder. Bu düsturla, bir felsefi mesele olarak insanın doğadaki yerini yeniden ele almak için ilişkişel bir perspektife ihtiyaç vardır (Naess 1989: 36). İşte bu bağlamda ekolojik araştırmanın felsefi çalışma ve betimlemeyle birleştiği akademik alana *ekofelsefe* der Naess. "Felsefe" kelimesi Naess'e göre iki anlama gelebilir: (1) Bir çalışma alanı, bilgiye dair bir yaklaşım, (2) Bir kişinin kendi değer kodlarına ve bu kişinin kararlarına (söz konusu kişinin bu kararların doğru kararlar olduğunu gönülden düşünüyor ve hissediyor olması ölçüsünde) rehberlik eden bir dünya görüşü. İşte bu felsefe tanımlarını özgün, yerel insan-doğa ilişkilerini ele alan meselelerle bağlantı halinde düşündüğümüzde ortaya çıkan çalışma alanına da *ekosofi* der Naess (Naess 1989: 36). Etimolojik olarak "*ekosofi*" kelimesi Yunanca *oikos* (hane, ev) ve *sophia* (bilgelik) kelimelerini birleştirir. "Ekoloji" de olduğu gibi, "eko-" yakın aile, ev ya da topluluktan daha geniş bir anlama, Dünya'ya işaret eder. Böyle bakıldığında *ekosofi*, ekosferdeki yaşam koşullarından etkilenen, onunla ilgilenen, onu betimleyen felsefi bir dünya görüşü ve eşitlikçi bir ihtimamla karakterize edilen çok türlü bir yaşam pratiği, bir yaşam tarzı olarak anlaşılır. Tekil, farklı yerel deneyimler içinde insanın ekosferdeki yerini ilişkişel bakış açısı ile tanımlamak *ekosofinin* asli uğraşdır (Naess 1989: 37-38).

2. Özne-Nesne İkiliğinin Ötesinde: İlişkişel Ontoloji ve Fenomenolojik Yöntem

Naess fenomenolojinin, ekolojist teorilerin ve *ekosofinin* ihtiyaç duyduğu ilişkişel ontoloji anlayışının dayanak noktası olabileceğini düşündüğünü açıkça dile getirir. Özellikle *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy* [*Ekoloji, Toplum ve Yaşam Tarzı. Bir Ekosofinin Ana Hatları*] ve *Ecology of Wisdom* [*Bilgelik Ekolojisi*] adlı kitaplarında, doğayı matematiksel olarak tanımlanan birincil niteliklerin alanına hapseden bilimsel doğa betimlemelerinin nesnellik ve kesinlik iddiasının doğayı yalnızca insan yaşamı için bir kaynak olarak gören araçsal

yaklaşımın ötesine geçemeyeceğini ifade eder (Naess 1989: 47-53, Naess 2010: 113, 129). Böyle bir matematiksel nesnellik iddiası taşıyan teorik zeminin ötesinde kurulacak olan yeni ontolojiler için fenomenolojiyi kullanıma sokmak ister Naess. Bu bağlamda “*üçüncül niteliklerin* ontolojik özgürleşmesini” hedefine koyan Naess’in gözünde fenomenoloji deneyime dair soyut kavramlar ortaya koymaz, doğrudan kavrananın, deneyimlenenin betimlenmesiyle ilgilenir ve bu *üçüncül nitelikler* de betimlemenin doğrudan bileşenleridir (Naess 1989: 93, 109-110). Naess bu noktada 17. yüzyılda bilim insanları arasında genel olarak kabul gören şu ayrımı temel aldığı söyler (Naess 1989: 52):

(1) *Birincil*, boyut, büyüklük, şekil, hareket gibi geometrik-mekanik *nitelikler*. Bunlar fiziksel cisimlerin kendilerine ait parçaları olarak, “nesnelerin kendilerinde” olanlar olarak kabul edilirler.

(2) *İkincil nitelikler*, renk, ısı, tat vb. Bunlar, fiziksel dış dünyadaki (açıklanamayan) fiziksel ve fizyolojik süreçlerin etkisi olarak deneyimlenen duyum ve duygulara verilen adlar olarak kabul edilmiştir.

(3) *Üçüncül nitelikler* terimi, algısal olarak karmaşık nitelikleri kapsar. Örneğin saldıran bir boğanın görsel izlenimleriyle ilişkilendirilen güçlü orkestra akorları tarafından ifade edilen güçlülük niteliği gibi karmaşık nitelikler *üçüncül niteliklere* girer. Hüzünlü, güzel, tehditkâr, acıklı gibi nitelikler de bunlardandır. Bir manzarada görülen çevreye, peyzaja referansla açık ya da kapalı demek de *üçüncül nitelikler* içinde değerlendirilebilir.

Naess’e göre Husserl düşüncesinde kaynağını bulan felsefi fenomenoloji hem dolaysızca kavranan şeyin hem de kendini-kavrama eyleminin [*act of self-apprehension*] kendisinin betimlenmesiyle ilgilenir. Bu fenomenolojik bakış açılarını “doğanın dolaysız deneyiminin araçsal-olmayan, faydacı-olmayan içeriğinin bilincini geliştirmek için değerlidir” (Naess 1989: 51). “Üçüncül niteliklerin özgürleşmesi” ile Naess’in hedefi, dünyanın somut mahiyetini ortaya çıkarırken, ilişkisel bir topyekûn alan olarak Dünya’nın bir parçası olan insanın özgün deneyimine, bu somut içeriğin kurucu bir bileşeni olarak hak ettiği değeri de teslim etmektir. Naess, görmek ve anlamak için kendinden dışarıya yönelen bir

epistemolojik egonun ya da *Ding an sich*⁸ dünyasından apayrı bir yerde, ikincil ve üçüncül niteliklerin alanında var olan bir öznenin olmadığını anlatır (Naess 1989: 48-49). Fenomenolojik gelenek içinde bulunduğu biçimde, Naess özneyi her daim dünyada, dünya-içinde-olan, dünyada varlık [*being in the world*] olarak ele almayı tercih eder (Naess 1989: 120-140). Bu türden bir özne hem kendini hem de kendisi olmayanla deneyimini zengin bir ilişkisel, yönelimsel, yaşamsal doku içinde kavrar. İkincil ve üçüncül niteliklerin “somut yaşam içeriklerini” kurduğu bir *Lebenswelt*⁹ anlayışını fenomenolojik gelenekten devralır Naess.

Fenomenolojinin kavradığı biçimiyle de birincil nitelikler gerçekliğe dair soyutlamalardır; ikincil ve üçüncül nitelikler ise yaşanmış deneyimin somut gerçekliğini verir bize. Geometrinin, fiziğin sağladığı kavramlar, içinde yaşadığımız dünyanın soyut karakteristiklerini verir bize, ancak bu soyut yapılar gerçekliğin bizatihi malzemesi değildir. Fenomenoloji yaşanan deneyimin, spontane deneyimin somut betimlemesine odaklanarak Naess’in asıl aradığı ontolojik temeli ortaya koymayı mümkün kılar. Naess için doğanın betimlenmesinde, doğa ile bir ilişki içinde olan, doğanın bir parçası olan kişinin dolaysız, spontane deneyimine odaklanmak gerekir. Bu deneyim içinden hem doğaya hem de bu deneyim içinde olana dair somut bir betimleme çıkarmak mümkündür. İşte tam bu noktada Naess’in derin ekoloji hareketinin felsefi jargonda “fenomenolojik bakış açısı” olarak ifade edilen tavrı devraldığını söylemek mümkün olur (Naess 1989: 32). Spontane, öznel ve ilk bakışta birbiriyle çelişiyor gibi görünebilecek zengin dünya deneyimlerimizin önemsiz kişisel bakış açıları olmaktan fazlası olduğunu, bilakis bu deneyimlerin dünyanın somut mahiyetine katıldığını, onu oluşturduğunu anlatmanın metodu fenomenolojidir (Naess 1989: 35). Derin ekoloji hareketinin fenomenolojik yöntemle kurduğu ilişkinin temelinde “yaşanmış deneyim”in bütünlüğünü tüm

⁸ “Kendinde şey” kavramı için Naess sık sık Kant’a referansla bu kavramın Almandasını italik olarak yazar ve kullanır.

⁹ *Lebenswelt* kavramı *The Ecology of Wisdom*’da sıkça karşımıza çıkar, bkz. s.107, s.180, s.201, s.365, bu kavramın karşılığı olarak ilk iki kullanımında “içinde yaşadığımız dünya” [“the world we live in”] karşılığını kullanır, diğerinde ise “yaşam dünyası” [“life world”] ifadesini kullanır Naess.

derinliğiyle ve tüm taraflarıyla ortaya koyma iddiası, deneyim dünyasını maddenin uzamsal niteliklerine indirgemenin ötesinde bir betimleme yapma iddiası bulunur (Brown 2003: Bölüm 1). Ayrıca “kendinde şey”in kavranamazlığı, tam olarak bilinemezliği fikrinden uzaklaşıp, onun deneyimlerimiz içinde açığa çıkışlarına odaklanmak da fenomenolojinin Naess için en kullanışlı veçhesidir.

Luca Valera’nın da dikkat çektiği gibi Naess’in “dolaysız” ve “spontane deneyim” dediği doğa deneyimlerine tamamen kavramsal, dilsel bir tanım vermek mümkün değildir. Naess’in büyük önem atfettiği spontane deneyim herhangi bir dille, bilimsel ya da felsefi bir ifadeyle yakalanabilecek türden bir kesinliğin ötesinde bir zenginliğe ve derinliğe sahiptir. Zira Naess’e göre kendi spontane deneyimlerimize dair duygularımızı ifade ettiğimiz kelimeler, cümleler de doğrudan deneyimlenen duygunun kendisini vermektense aciz konvansiyonel yapılarıdır (Valera 2018: 144). Spontane deneyim her zaman düşünümü ve düşünümsel, dilsel ifadeyi önceler ve dolayısıyla yalnızca bedensel olarak deneyimlenip ortaya koyulabilir (Diehm, Naess 2004: 12)¹⁰. Ancak tam da bu deneyim, tüm dilsel, felsefi, düşünümsel betimlemelerimizin asli zemini olarak yakalanmak zorundadır. Bu bağlamda Luca Valera, Naess’in bu yaklaşımını anlamaya yardım edebilecek olan, C.Brown’ın “teori öncesi deneyim” [*pre-theoretical experience*] kavramına dikkat çeker:

Teori-öncesi deneyimimiz [...] bir ‘nesnel dünyanın’ deneyimi değildir (örneğin nedensel ilişkiler ve uzamsal nitelikler içeren değerden arındırılmış bir dünyanın), daha ziyade ‘fiili olarak deneyimlenen dünya, değer yüklü [*value-laden*] ve yaşamın mevcudiyetiyle anlamlı bir biçimde düzenlenmiş bir dünyadır. Bu anlamlı düzen olgu statüsünde değildir; deneyimde “verili” değildir, daha ziyade, Husserlci tabirle söyleyecek olursak, “önceden verilidir” [*pre-given*] ya da daha sonraki fenomenologların popülerleştirdiği bir başka cümle ile söyleyecek olursak “çoktan daima” [*always already*] oradadır. (Brown 2003: 13)

¹⁰ Aslında Naess’in bu geç döneminde yapılmış röportajda da açıkça görülebileceği gibi Naess düşüncesinde gitgide belirginleşen bir tema da sessizlik ve kavramsız deneyimin kendisidir. Naess’in düşüncesinin fenomenolojiyi kullanıma soktuğu yerlerde bu dolaysız deneyimin kendisine yapılan vurgudan hareket eden felsefi bir söylem üretimi vardır ve bu söze ve çözümlenmeye dökülmemiş deneyimin alanı, fenomenolojik betimlemenin asli zemini olarak önemli bir rol oynar.

Brown'ın "teori-öncesi deneyim" anlayışıyla uyumlu biçimde Naess de spontane deneyimin sadece bir algı deneyimi olmadığını söyler. Bu deneyim az ya da çok sabit [*stable*] şeylerin ve içinde yaşadığımız dünyanın (*Lebenswelt* kavramının ifade ettiği biçimde) süreçlerinin deneyimidir. Düşünüm öncesi, teori öncesi deneyimin kendisi, yaşandığı haliyle dilsel bir biçime tercüme edilemese de fenomenolojik çalışmanın asli malzemesi tam da odur. Bu spontane deneyime dair düşünümsel bir işlemle insanı ve yöneldiği şeyi bir bütünün birbirine içsellik ilişkileriyle bağlı parçaları olarak açığa çıkarmak fenomenolojik betimlemenin hedefidir. Naess için çıkış noktası dünyada olanın deneyimlendiği haliyle ele alınışıdır ve bunun için insanın doğayla birlik halinde kavrandığı bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. İnsanı içinde bulunduğu çevreden bağımsız ve ayrı bir biçimde ele almaya eğilimli her düşünce biçimi, Naess'e göre, ortak bir varoluşun dinamik özünü kuran insanın ve doğanın birbirinden ayrı ele alınmasından doğacak hatalara yol açar. Akla yatkın tek dünya anlayışı ilişkisel perspektiften bakarak ortaya koyulabilir. Her tekil insanın kendine has varoluşunu fark edişinin yolu, kendini geniş bir ilişkiler ağı içinde belirlenen, tanımlanan bir şey olarak ele alabilmesinden geçer. Tam da bu nedenle tüm çevre etiği teorilerinin kurucu bir ontolojik zemine, insanı doğal işleyişin bir parçası olarak ele alan bir yaklaşıma ihtiyacı vardır. Ontolojinin etiği öncelediği ve şekillendirdiğine dair ısrarlı vurgusunu Naess açıkça dile getirir¹¹. İnsanın ve doğanın ilişkisel yapısının anlaşılması ekolojik çalışmaların ve bu alandaki felsefi araştırmaların en önemli uğrağı olmalıdır. Bu konuda *Ecology, Community and Lifestyle* adlı kitabında şöyle diyor Naess:

İlişkilencilik [*relationalism*] ekosofik değere sahiptir çünkü organizmaları ya da kişileri *ortamlarından* [*milieux*] izole edilebilir şeylermiş gibi ele alan inancı alt etmeyi kolaylaştırır. Organizmalar ve *ortam* arasında bir etkileşimden söz etmek yanlış çağrışımlara yol açar, zira *organizma etkileşimin ta kendisidir*. Organizmalar ve *ortam* iki ayrı şey değildir [...]. Bir ortamın varlığı organizmaların varlığını gerektirir zaten. Benzer biçimde, bir kişi de bütün

¹¹ Ontoloji temelli bir etiğin çevreci hareketle ilişkisi konusunda bkz. "From Ethics to Ontology and From Ontology to Ethics", *The Ecology of Wisdom*, s. 211-216. Ayrıca Christian Diehm'in Arne Naess'le yaptığı "Here I Stand: An Interview with Arne Naess" başlıklı söyleşide de (*Environmental Philosophy*, Vol.1, No.2, Fall 2004, s.6-9) bu konuya değinir Naess. Ayrıca Naess'in *Ecology, Community and Lifestyle* başlıklı kitabı da bu temel fikirden hareket eder.

alanın içinde ilişkisel bir kesişim noktası olması ölçüsünde doğanın parçasıdır.
(Naess 1989: 56)

Burada da görüldüğü gibi Naess düşüncesinde yoğun bir etkisi olan Spinozacı ilişkisel metafiziğin/etiğin bir yansımasının fenomenolojik gelenekle buluştuğu da söylenebilir¹². Böyle bir ilişkisel bakış açısı ile Naess şeylerin kendisinin araştırılmasına değil, her zaman şeylerin içinde bulunduğu ilişki ağlarının açığa çıkarılmasına odaklanır (Naess 1989: 49). Tam da bu anlamda derin ekolojiye kaynaklık edebilecek felsefeler ve eko-fenomenoloji, insanın yalnızca bir çevreye sahip olduğunu, bir çevresi olduğunu değil, insanın, içinde bulunduğu çevrenin kurucu bir parçası olduğunu kabul ederek araştırmalarını başlatmalıdır (Valera 2018: 148). Birbiriyle ilişkili deneyimlerimizin bütünü kat eden bir bileşik doğa anlayışının araştırılması için en tutarlı yol budur. Dolayısıyla doğaya dair her araştırmanın fenomenolojik anlamda somut bir düşünümle [*concrete reflection*] deneyimin asli birliğine yönelmesi ve soyut kavramsal yaklaşımları geride bırakması gerekir (Marietta 2003: 123). Böyle bir düşünüm ile ulaşılabilecek çözümlemeyi şöyle ifade ediyor D.E. Marietta (Marietta 2003: 123): “[bu türden bir düşünümle] bedenlerimizin yalnızca dünya içinde nesnelere olmadıklarını fark ederiz, bedenlerimiz Merleau-Ponty’nin tarif ettiği biçimde, ‘dünyada/dünya içinde olmanın araçlarıdır’. Beden, bir nesne olarak kendinden, öznenen ayrılmış değildir. Bir kişinin kendi bedenini tecrübe ettiği özne ve nesne ayrımını desteklemez.” Naess’in de altını çizdiği gibi, *çevre* de bizim bedenimizin sınırlarının bittiği yerde başlayan bir şey değildir, bizim bedenimizi de kat eden bir bütünlüktür (Naess 1968: 196).

¹² Her tekliğin var olduğu sürece başka tekliklerle beraber içinde bulunduğu bir ilişkiler ağında, sürekli olarak başka şeyleri etkilediğini ve başka şeyler tarafından etkilendiğini vurgulayan Spinoza metafiziği ile Naess düşüncesi uyum içindedir. Naess düşüncesinde Spinoza etkisi bir başka metnin konusu olacak ölçüde geniş ve önemli bir konu. Naess’in Spinoza yorumu ile ilgili bazı önemli analizler şu metinde görülebilir: Arne Naess, “Spinoza and Ecology”, *Philosophia* 7(1), 1977, s.45-54.

3. Naess'in Gözünden Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty ve Marcel

Buraya kadar söylediklerimizden hareketle, Arne Naess'in formüle ettiği türden bir ilişkiel ontolojinin temelde insan-doğa ikiliğini aşmak için fenomenolojinin özne-nesne ikiliğinin ötesine geçmeyi hedefleyen yönelimsel metodunu devraldığını ifade edebiliriz. Tam da bu anlayışla Naess Heideggerci bir "dünya içinde olma/dünyada varlık" anlayışını ortaya koymayı hedefleyerek, tüm ilişkiel deneyimleri kapsayan bir *Kendi* (Naess 2010: 153-180)¹³ tarafından kat edilen her tekil *kendiliğin* varoluşunun nasıl şekillendiğini anlamaya yönelir. *The Ecology of Wisdom* adlı kitabında yer alan "Self-realisation: An Ecological Approach to Being in the World" ["Kendini Gerçekleştirme: Dünyada Olmaya/ Dünyada Varlığa Ekolojik Bir Yaklaşım"] başlıklı bölümde tekil insanların kendini-gerçekleştirir/kendini-fark ediş [*self-realisation*] deneyimlerinin, kendilerini içinde tanımladıkları, fark ettikleri, gerçekleştirdikleri bir ekolojik-kendi [*ecological self*] anlayışına bağlı olarak hakiki bir şekilde betimlenebileceğini söyler. Bu noktada da Naess yine çevre ontolojisinin ve gerçekçiliğinin [*environmental ontology and realism*] bir çevre etiği üzerindeki önceleyici üstünlüğünden söz eder:

Akademik olarak konuşacak olursam, gelecek yıllarda çevre hareketini canlandırmanın bir yolu olarak çevre ontolojisinin ve gerçekçiliğinin çevre etiğine üstünlüğü benim önerimdir. Eğer gerçeklik ekolojik-kendi ile deneyimlenirse, davranışımız sıkı bir çevre etiğinin normlarını *doğal olarak* ve güzelce takip eder. Elbette zaman zaman etik kusur ve noksanlıklarımıza dair şeyler duymaya ihtiyaç duyarız, ama bizler aslında teşvikle, cesaretlendirmeye ve kendimizin ve gerçekliğin derinleştirilmiş bir algısıyla daha kolay değişiriz. İşte bu, derinleştirilmiş gerçekçiliktir [*deepened realism*]. Peki bu nasıl vuku bulabilir? [...] Bu topluluk [*community*] biliminden ziyade topluluk terapisinin meselesidir: en geniş toplulukla, en geniş camia ile ilişkilerimizi iyileştirmek, yani tüm canlı varlıklarla ilişkilerimizi iyileştirmektir burada söz konusu olan. (Naess 2010: 136-137)

¹³ Büyük "K" ile yazılan "Kendi" kelimesini Naess'in "the Self" karşılığı olarak kullanıyoruz. Bu kavramın kapsamlı analizi için özellikle bkz. *The Ecology of Wisdom*, "Self-Realisation: An Ecological Approach to Being in the World", s.153-180.

Naess tüm insan merkezci ontolojik ve etik yaklaşımlara mesafe alarak, insanın kendi hakiki gerçekliğini fark edişinin ve deneyimleyişinin imkanını insan deneyimlerini de kapsayan bir büyük, ekolojik *Kendi* içinde bulur Naess ve şunu da ekler: “dünyanın zengin gerçekliği, bizim insana özgü katkılarımızla daha da zenginleşiyor; bizler, tüm diğer canlı varlıklarla beraber bir topluluk [*community*] içinde yaşama potansiyeline sahip olduğumu bildiğimiz ilk canlı varlıklarız.” (Naess 2010: 140) Naess’in burada ifade ettiği şey insana yeniden ama başka bir yoldan ayrıcalıklı ve diğer canlılardan *üstün* bir pozisyonu teslim etmek değildir. Bilakis, söz konusu ilişkisel ontolojinin doğal bir sonucu olarak insanı kendi özgün deneyimlerinden hareketle ele aldığımızda, insanın bu büyük, ekolojik *Kendi*’nin bütününe dair bir düşünümü gerçekleştirebilen bir varlık olduğunu söylemek ve tam da bu nedenle onu çoğulcu ve eşitlikçi bir zeminde diğerleriyle birlikte olmayı seçebilecek bir ahlak faili olarak tanımlamak Naess düşüncesinin vardığı asıl sonuçtur. Başka yaşam biçimleriyle özdeşleşme [*identification*] deneyimini klasik bir özne-nesne ikiliğini aşabilecek bir yöntemle ele almanın ve tekil *kendinin* asli ve bütünlüklü bir *Kendi*’ye doğru genişlemesinin mümkün olduğu bir yaşam stilinin temelinde de fenomenolojik yöntem vardır. Naess, ontolojik/etik zeminde insana bir eko-fenomenolojik varoluş yöntemi gösterir. Bu bağlamda insan varlığının ta kendisi her daim başkalarıyla özdeşleştiği ölçüde *kendini* ve kendini içinde bulduğu ilişkiler ağının bütününe kavrayarak var olabilir. Bu noktada da Naess’in ekolojik ben/ekolojik kendi [*ecological self*] anlayışını kurarken çıkış noktalarından biri olan özne-nesne ikiliğinin ötesine geçiş için Husserlci fenomenolojiyle özel bir bağ kurduğunu söyleyebiliriz. Doğrudan Heidegger terminolojisinden devralıp kullandığı “dünya içinde olma/dünyada varlık” kavramını ekolojik bir bütün içinde insanı ilişkisel bir varlık olarak ele almak açısından kullanıma sokması da bu bağın özgün sonuçlarından biridir. Bill Devall ve George Sessions gibi derin ekolojistler de Heidegger’i derin ekoloji hareketinin en büyük felsefi kaynaklarından biri olarak görürler ve Heidegger’in Batı felsefesindeki insan-merkezci eğilime yönelttiği eleştiriyi derin ekoloji için bir çıkış noktası ve ilham kaynağı olarak ele alırlar

(Devall, Sessions 1985: 98). Bir başka yorumcu Michael Zimmerman ise derin ekolojiyi doğrudan doğruya Heideggerci bir “ontolojik fenomenalizm” ile bağdaştırır (Zimmerman 1997: 125-126). Naess, Zimmerman’ın bu yaklaşımına verdiği cevapta, kendi ontolojisinin bir tür “fenomenalizm” olduğu fikrine karşı çıkarken, kendi bakış açısında “gerçekliğin mahiyetinin yalnızca görünüşler ya da fenomenler olmadığını”, dolayısıyla düşüncesini bir “fenomenalizm” olarak değil bir “ontolojik gerçekçilik” olarak gördüğünü ifade eder (Naess 1997: 3-5).

Fenomenolojik geleneğe yine tam da Naess’in bağlandığı yerden, yani özne-nesne ikiliğinin aşılışına atfedilen önem üzerinden bağlanan Sartre’a da özel bir ilgisi olduğunu belirtir Norveçli filozof. Hem *Four modern philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre* (Naess 1968) başlıklı, görece erken dönem eseri içinde Sartre düşüncesine ayırdığı yerin kapsamından hem de Christian Diehm’e verdiği röportajda (Diehm, Naess 2004)¹⁴ açıkça belirttiği hayranlığından hareketle Sartre’ın varoluşsal fenomenolojisinin Naess üzerinde önemli bir etkisi olduğunu söylemek mümkün görünür. Ancak düşüncesini yeniden formüle ettiği son dönemlerinde Naess artık Sartre’ın varoluşçuluğunu politik olarak dünyada olup bitenlerden kopuk bir düşünce olarak gördüğünü söyler. Christian Diehm, Naess’le yaptığı 2001 tarihli söyleşiyi değerlendirirken (Diehm 2004: 22) Naess’in Sartre düşüncesiyle uyumsuzluğunun daha temel bir kaynağı olduğunu ifade eder ve Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik*’inde (Sartre 2021) hâlâ bir tür temel ikiliğin “kendinde varlık” ve “kendisi-için varlık” kavramlarıyla sürüyor olmasının Naess için daha temel bir problem olabileceğine değinir. Ayrıca Sartre’ın “başkası-için-varlık” analizlerinde ortaya koyduğu ilişki biçimlerinin ve bilinçler arası kökensel çatışma fikrinin de Naess’in bütüncü bakışına ters düşmesinin kaçınılmaz olduğunu söyler. Burada şu noktaya dikkat çekmek gerekir: Diehm’in bu çözümlemesi Sartre düşüncesini *Varlık ve Hiçlik*’teki bazı yorumu açık *problemlere*¹⁵ indirgeyen bir

¹⁴ Bu metin Diehm’in 15-16 Aralık 2001 tarihinde Naess ile yaptığı söyleşinin dökümüdür.

¹⁵ Kendinde varlık ve kendisi için varlık arası ilişkinin, klasik özne-nesne ikiliğinin bir devamı olduğu ya da bu ikiliğin aşılmasını mümkün kılmadığı yorumu gibi.

okumayı hızlıca sahiplenir. Böyle bir okumaya karşı daha olumlu bir alternatif olarak, Naess'in dolaysız deneyimin somut betimlemelerine yaptığı yoğun vurguya odaklanmak ve Sartre-Naess arası basit bir kontrastın ötesinde bir bağı ortaya çıkarmak da mümkün olabilir. Bu bağın açıklanışı için Sartre'ın "düşünüm öncesi bilinç" [*conscience préreflexive*] kavramını¹⁶ C. Brown'ın işaret ettiği "teori-öncesi deneyim" fikriyle birlikte ele almak son derece verimli bir düşünsel hattın ortaya çıkarılmasını sağlayabilir. Zira Sartre'ın "düşünüm öncesi bilinç"i de dünyada oluşumuzun dolaysız deneyiminin kavramsız zemini olarak tüm betimleyici, düşünümsel etkinliklerimizi önceler. *Varlık ve Hiçlik*'in fenomenolojik yönteme belki de en belirgin katkısı, bilincin temelinde Husserlci bir "saf bilinci" değil de, her tekil insan varoluşunda özgün bir yapı kazanan, dolayısıyla anonim olmayan, varoluşsal bir "düşünüm öncesi bilinci" görmesidir. Sartre'ın fenomenolojik yöntemi kullanımına bu kavram üzerinden yaklaştığımızda, *Varlık ve Hiçlik*'in içeriğine Naess'in *ekosofisi* için daha kullanışlı bir düşünce olarak bakabileceğimiz bir tematik hattı da ortaya çıkarabiliriz.

Sartre düşüncesinde politik eylemliliğin hem toplumu hem de toplumu kuran bireyleri dönüştürücü etkisinin politik teorinin merkezi meselesi haline geldiği, 1960'da yayınlanan *Diyalektik Aklın Eleştirisi* ise Naess'in Sartre'ı ele alırken pek de üzerinde durmadığı bir metin gibi görünür. Son tahlilde *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, Sartre'ın deyimiyle söyleyecek olursak, varoluşsal bir antropoloji temelinde bir politik teori ortaya koymayı hedefler (Sartre 1960) ve bu genel çerçeveden bakıldığında bu metnin Naess'in kendi düşüncesi için doğrudan bir kaynak olmaması pek de şaşırtıcı değildir. Sartre düşüncesinin dünyada eylemek ve *praksis* vurgusuyla ilerleyen, saf düşünümün [*réflexion pure*] ve ondan kaynaklanabilecek etik açılımların imkanlarını araştıran metni *Bir Ahlak İçin Defterler*'in (Sartre 1983)

¹⁶ "Düşünüm öncesi bilinç" kavramı *Varlık ve Hiçlik*'in pek çok kısmında tekrar tekrar dönülen ve kullanılan bir kavramdır. Ancak Sartre bu kavramın temellerini ilk olarak "Varlığın Araştırılmasına Giriş" bölümünün Üçüncü alt başlığında şu bölümde atar: "'Düşünüm-Öncesi Cogito ve 'Percipere'nin Varlığı', *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, 2021, s.23-30. Yine bu kavramın Sartre'ın fenomenolojik ontolojisinde kullanımını görebilmek için şu bölümlere de özellikle bakılabilir: "İkinci Kısım: Kendi-İçin-Varlık, Birinci Bölüm: Kendi-içinin Dolaysız Yapıları" ve "İkinci Bölüm: Zamansallık", s.125-234.

de Naess'in Sartre okumasını geride bıraktığı bir dönemde, 1983'te, Sartre'ın ölümünden sonra yayınlandığını göz önünde bulundurmak gerekir. Yine de Naess, Sartre'ın insan varoluşuna odaklanma arzusuna her zaman bir ilgiyle ve felsefi bir merakla yaklaştığını ifade eder.

Varlık ve Hiçlik'in Naess'i Sartre'dan uzaklaştıran temalarının, özellikle de çatışma ve sahiplenme fikirlerine saplanıp kalan beden analizlerinin aşılışı için, Norveçli filozofun yine fenomenolojik gelenek içinde kalarak, Merleau-Ponty'yle daha yakın bir bağ kurabileceğini düşünmek mümkündür. Zira, Christian Diehm'in de belirttiği gibi (Diehm 2004: 23-24), çevre felsefeleri için, fenomenolojik ve varoluşsal gelenek içinde, Heidegger'den sonra en çok referans yapılan düşünürlerden biri Maurice Merleau-Ponty'dir. Ancak Naess'in Merleau-Ponty'nin eserlerine duyduğu profesyonel ilgi, Fransız filozofun düşüncesini kendi *ekosofisi* içinde kullanmaya kadar varmaz. Bazı derin ekolojistlerin Merleau-Ponty'de bulduğu şey tam da Naess düşüncesinin çıkış noktasıyla, Kartezyen ikiliğin aşılışıyla ilgili hakiki bir atılım olsa da Naess Sartre'a yönelttiği eleştirinin bir benzerini Merleau-Ponty'ye de yöneltir ve onun beden felsefesinde de kendi aradığı türden bir aktivizme giden yolu görmediğini söyler (Diehm, Naess 2004: 3). Sartre ve Merleau-Ponty 20. Yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da sol politik aktivizminin çeşitli biçimlerini bazen yan yana durarak bazen karşı karşıya gelerek sahiplenilen figürleri olsalar da Naess her ikisinde de aradığı türden ekolojik-politik angajmanı bulamaz. Heidegger'in ise Nazizm'le bağına gönderme yaparak "kötü biçimde" politikleşmiş olduğunu söyler (Diehm, Naess 2004: 7).

Naess, kendine en yakın bulduğu fenomenoloğun Gabriel Marcel olduğunu dile getirir (Diehm 2004: 22-23). Christian Diehm, Naess'in Marcel'e duyduğu yakınlığı ele alırken, Marcel'in "birincil düşünüm" dediği şeyin varlığın birliğinin çözülüp dağılmasına neden olan nesnelleştirici eğilimlere karşı duruşuna ve Marcel'in ben-başkası ilişkisini ele alırken kullandığı "yaratıcı bağlılık" [*creative fidelity*] kavramlarına işaret eder. Yine de Naess'in Gabriel Marcel'in varoluşsal

düşüncesine daha yakın duruyor olmasının *ekosofisinde* doğrudan ve kullanışlı bir karşılığını bulmak mümkün değildir. En azından *Ecology, Community and Lifestyle* ve *Ecology of Wisdom* gibi bu çalışmanın odak metinlerinde Marcel düşüncesinin doğrudan referanslarla kullanımına rastlanmaz.

Sonuç

Son tahlilde Naess'in *ekosofi* teorisinde kullandığı felsefi yöntem ve referans çeşitliliğini göz önünde bulundurduğumuzda, Naess'i tamamen bir "fenomenolog" olarak görmek mümkün değilse de, özellikle özne-nesne ikiliğinin ötesine geçen bir felsefi teorinin peşinde olması, insan-dünya ilişkisini ele alırken bunları bir ilişkisel bütünün kurucu parçaları olarak değerlendirmesi ve dünyayla dolaysız deneyimlerimizin somut betimlemelerinden hareket etme arzusu Naess'in gerçekçiliğine *fenomenolojik bir boyut* kazandırır diyebiliriz. Ancak yaşamının son dönemlerinde kendi düşüncesini yeniden formüle ettiği çalışmalarına baktığımızda Naess'in zorlu felsefi metinler üreten yaklaşımlara mesafe aldığını, ekolojik aktivizmin kolay anlaşılır ve kolay aktarılabilir temelleri olması gerektiğine dair inancını daha da belirginleştirdiğini görebiliriz (Diehm, Naess 2004: 4). Felsefi söylemin ağırlığından uzaklaştığı ölçüde sessiz, şiddetsiz ve ilişkisel bir bütünün derin kavranışına bağlı bir deneyimsel aktivizmi daha da ön plana çıkaran Naess, Spinoza, Gandhi ve Budizm hattında kendine özgü bir deneyimsel/düşünsel alan kurar ve düşüncesinin asıl tamamlanışını fenomenolojik gelenekten ziyade bu düşüncelerle bağlantı içinde nihai biçimine ulaştırır (Naess 2010: 283-378)¹⁷.

¹⁷ Naess düşüncesi ve pratiğinde Spinoza ve Gandhi etkisine dair özellikle *The Ecology of Wisdom*, içinde yer alan "Nonviolence and Gandhi, Spinoza and Wholeness" başlıklı bölüme bakılabilir.

On Ecosophy and Its Relation to The Phenomenological Tradition

Summary

Gaye Çankaya Eksen

Assist. Prof. Dr.
Galatasaray University, Institut for Social Sciences, Department of Philosophy, İstanbul, TR.
ORCID: 000-0003-3370-180X
gayecankaya@gmail.com

Introduction

The Norwegian philosopher, academic, mountaineer and activist Arne Naess defines nature as a relational whole by keeping distance from all kinds of anthropocentric definitions and, adopting an understanding of pluralism based on the principle of biospheric equality, he describes human beings as integral parts of this relational whole. Naess refers to his relational approach, which he calls "deep ecology", as a kind of ecological philosophy, an *ecosophy*¹⁸. When he first used the term "deep ecology movement" in a speech he gave in Bucharest in 1972¹⁹, Naess also explained for the first time the fundamental distinction between deep and shallow ecology, a distinction he later underlined in one of his best-known texts, "The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement: A Summary" (Naess 1973: 95-100). In these early works, he states that deep ecological theory and movement attributes an intrinsic value to every organism and it presents itself as a platform whose specific uses will be explored in different local experiences within a cultural and ecological diversity. Naess, who grounds his ecological theory and practice on his personal and local experiences, names this vital thought-practice combination as *Ecosophy T*²⁰. The importance that deep

¹⁸ This is the core concept of Naess's 1989 book *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. In the rest of the article, this book will be referred to as *Ecology, Community and Lifestyle*.

¹⁹ Third World Future Research Conference, 1972.

²⁰ The letter "T" in *Ecosophy T*, which is an expression of Naess's own philosophical and practical style, refers to Tvergastein in Norway, the harsh climatic region of the hill where Naess lived for many years. Tvergastein was a site of life and natural experience that nurtured the philosopher's intellectual production. As an expression of locality, the use of "*Ecosophy T*" also refers to the following idea: There may be other ecosophies that draw on other local experiences of life, of nature, but they all operate with the same basic principles; all natural habitats may have their own ecosophical agendas and implications. Regarding this issue, we can refer to the following chapter in Naess's *The Ecology of Wisdom*, a book of selected writings: An Example of a Place: Tvergastein. *The Ecology of Wisdom, Writings by Arne Naess* (ed. Alan Drengson and Bill Devall). Berkeley: Counterpoint, 2010. Throughout this article, this book will be referred to as *The Ecology of Wisdom*.

ecology attributes to the spontaneous experience of the world, which varies in each different local experience, and the attempt to reveal the concrete content of the world through the description of these experiences constitute the most important aspects of Naess's philosophical research.

According to Naess, the study of ecology points to an approach, a methodology that can be put forward through the simple maxim "all things hang together". This simple maxim has application to and overlaps with the problems of philosophy: "the placement of humanity in nature, and the search for new kinds of explanation of this through the use of systems and relational perspectives" (Naess 1989: 36). In this context, Naess calls the academic field where ecological research merges with philosophical description as *ecophilosophy*. For Naess, the word "philosophy" can mean two things: (1) a field of study, an approach to knowledge, (2) a worldview that guides one's own code of values and one's decisions (to the extent that one thinks and feels in one's heart that these decisions are the right ones) (Naess 1989: 36). The field of study that emerges when we consider these definitions of philosophy in connection with issues that deal with specific, local human-nature relations is called *ecosophy*. Etymologically, the word "ecosophy" combines the Greek words *oikos* (household, house) and *sophia* (wisdom). As in "ecology", "eco-" refers to a broader meaning than the immediate family, home or community, it refers to the Earth. From this point of view, ecosophy is understood as a philosophical worldview that is influenced by, concerned with, and characterized by the conditions of life in the ecosphere, and as a multispecies life practice, a way of life determined by an egalitarian idea of care. Redefining the place of humanity in the ecosphere from a relational point of view by referring to diverse local experiences is the primary concern of ecosophy (Naess 1989: 37-38).

Beyond Subject-Object Dualism: Relational Ontology and The Phenomenological Method

Naess makes it clear that he thinks phenomenology can be the fulcrum for the relational ontology that ecological theories and ecosophy need. Particularly in *Ecology, Community and Lifestyle* and in *Ecology of Wisdom*, he argues that the claim of objectivity and certainty of scientific descriptions of nature that confine nature to the realm of mathematically defined primary qualities cannot go beyond the instrumental approach that sees nature only as a resource for human life (Naess 1989: 47-53, Naess 2010: 113, 129). Naess wants to put phenomenology into use for the establishment of new ontologies beyond the theoretical grounds that claim such mathematical objectivity. In this regard, for Naess (Naess 1989: 93, 109-110), who sets the "ontological liberation of tertiary qualities" as his goal (Naess 1989: 93, 109-110), phenomenology does not put forward abstract concepts of experience. Instead, it is directly concerned with the description of what is grasped, what is experienced, and these tertiary qualities are the direct components of the description. As it is put in the phenomenological tradition, primary qualities are abstractions of reality, whereas secondary and tertiary qualities give us the concrete reality of lived experience. By focusing on the concrete description of lived spontaneous experience, phenomenology makes it possible to reveal the ontological basis that Naess is really looking for. For Naess, the description of nature must focus on the direct, spontaneous experience of the person who is in a relationship

with nature. Only from this experience, it is possible to derive a concrete description of both nature and the subject who is in relation with it. At this point, it is possible to say that Naess's deep ecology movement inherited a particular "phenomenological perspective" (Naess 1989: 32). Phenomenology is the method of explaining that our spontaneous, subjective and, at first glance contradictory rich experiences of the world are more than mere personal perspectives and they rather participate in and constitute the concrete nature of the world (Naess 1989: 35). At the heart of the deep ecology movement's engagement with phenomenological method is the claim to reveal the totality of "lived experience" in all its depth and on all sides, to describe the world of experiences beyond reducing it to the spatial qualities of matter (Brown 2003: Chapter 1). Moreover, the most useful aspect of phenomenology for Naess is to move away from the idea of incomprehensibility of the "thing-in-itself" and to focus on its manifestations in our experience.

Naess points out that spontaneous experiences always precede reflection and reflexive, linguistic expression, and that therefore they can only be describable bodily (Diehm, Naess 2004: 12). But precisely this experience has to be captured as the essential ground of all our linguistic, philosophical, reflexive descriptions. In this context, Luca Valera (Valera 2018: 145) draws attention to C. Brown's conception of "pre-theoretical experience" (Brown 2003: 13), which can help to understand Naess's approach.

We can state that the relational ontology, as it is formulated by Arne Naess, basically inherits as a philosophical method the conception of intentionality of phenomenology that aims to go beyond the subject-object dualism in order to overcome the human-nature dualism. It is precisely in this context that Naess makes use of the Heideggerian notion of "being-in-the-world" for describing how the existence of each singular *self* is shaped by a total *Self* (Naess 2010: 153-180) that encompasses all relational experiences. In the chapter titled "Self-realization: An Ecological Approach to Being in the World" in *The Ecology of Wisdom*, he argues that individual human beings' experiences of self-realization can be authentically described only in relation to an *ecological self* in which they define, realize, and actualize themselves.

Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty and Marcel in the Eyes of Arne Naess

The Norwegian philosopher expresses a keen interest in Sartre, who is connected to the phenomenological tradition precisely where Naess is connected, namely through the importance attributed to the phenomenological method that aims to go beyond subject-object dualism. Taking into account the part devoted to Sartrean thought in *Four modern philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre* (Naess 1968) and his comments during the interview with Christian Diehm (Diehm, Naess 2004), it seems possible to say that Sartre's existential phenomenology had a significant influence on Naess. However, in his late texts where he reformulates and clarifies some aspects of his thought, he says that he sees Sartre's existentialism as politically detached from what is happening in the world.

Christian Diehm, while evaluating his 2001 interview with Naess (Diehm 2004: 22), states that Naess's disagreement with Sartre's thought has a more fundamental source. Diehm claims that the fact that Sartre's *Being and Nothingness* still contains a kind of

fundamental dualism, implied by the concepts of "being-in-itself" and "being-for-itself", may be a more fundamental problem for Naess. He also says that it is inevitable that the forms of relation and the idea of a fundamental conflict between consciousnesses that Sartre puts forward in his analysis of "being-for-another" run counter to Naess's holistic view. Here we should draw attention to the following point: Diehm's analysis is quick to embrace a reading that reduces Sartre's thought to some points in *Being and Nothingness* that are open to interpretation²¹. A more positive alternative reading of Naess in parallel with Sartre can focus on Naess's intense emphasis on concrete descriptions of immediate experiences and thereby reveal a link between Sartre and Naess that goes beyond a simple disagreement. This alternative reading can concentrate on Sartre's notion of "pre-reflexive consciousness" in conjunction with C. Brown's idea of "pre-theoretical experience" and it can provide an extremely fruitful intellectual connection between Sartre's existential philosophy and Naess's ecosophy. Sartre's "pre-reflexive consciousness" precedes all our descriptive, reflexive activities as the conceptless ground of the direct experience of our being-in-the-world. Probably the most significant contribution of *Being and Nothingness* to the phenomenological method is that it does not see a Husserlian "pure consciousness" at the basis of his analysis of human reality, but an existential "pre-reflexive consciousness" that manifests itself as a unique existential constitution in each individual human existence and is therefore not anonymous. We argue that when we approach Sartre's use of the phenomenological method through this concept, we can also uncover a thematic line through which the content of *Being and Nothingness* proves more useful for Naess's ecosophy than it may seem at first glance.

As for the political theory of Sartre: in *Critique of Dialectical Reason* (1960), the French philosopher states that research into the intelligibility of human reality must include the presentation of a method by which it can be possible to grasp the intelligibility of all human experiences. From this general perspective on Sartre's anthropological and political theory, it is hardly surprising that this text is not a direct source for Naess's own thought as the *Critique's* main focus is on human interactions in the world. It should also be noted that *Notebooks for an Ethics* (1983), a text in which Sartre explores the possibilities of "pure reflection" and the ethical consequences that might arise from it, was published in 1983, at a time when Naess had left his preoccupation with Sartre behind. Nevertheless, Naess states that he always approached Sartre's desire to focus on human existence with great interest and philosophical curiosity.

As Christian Diehm (Diehm 2004: 23-24) points out, Maurice Merleau-Ponty is one of the most central thinkers for environmental philosophies in the phenomenological and existential tradition after Heidegger. However, Naess's professional interest in Merleau-Ponty's work does not extend to using the French philosopher's thoughts within his own ecosophy. Naess directs a similar criticism against Merleau-Ponty as he does against Sartre, saying that he does not see in his philosophy of the body a path to the kind of activism he seeks (Diehm, Naess 2004: 3). Although Sartre and Merleau-Ponty were figures who embraced various forms of left-wing political activism in France in the

²¹ Such as the interpretation that the relation between being-in-itself and being-for-itself is a continuation of the classical subject-object dualism.

second half of the 20th century, Naess could not find the kind of ecological-political engagement he was looking for in either of them. Heidegger, on the other hand, was active politically, but in a bad way (Diehm, Naess 2004: 7).

Naess states that the phenomenologist he finds closest to him is Gabriel Marcel (Diehm 2004: 22-23). Christian Diehm focuses on Marcel's concept of "primary thought" when discussing Naess's closeness to Marcel. Marcel's stance against the objectifying tendencies that cause the disintegration of the unity of being and his understanding of "creative fidelity" are important for Naess. Nevertheless, it is not possible to see a direct correspondence of Naess's closer alignment with Gabriel Marcel's existential thought in the focus texts of this study, such as *Ecology, Community and Lifestyle* and *Ecology of Wisdom*.

Conclusion

In the final analysis, when we consider the philosophical method and variety of references Naess uses in his theory of ecosophy, it does not seem possible to describe Naess as a "phenomenologist" in any exclusive sense of the term. However, there is no doubt that his pursuit of a philosophical theory that goes beyond any subject-object dualism, his consideration of the humanity and the world as constitutive parts of a relational whole, and his desire to act from concrete descriptions of our direct experiences with the world give Naess's realism a phenomenological dimension.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Brown, C. S. (2003). The real and the Good Phenomenology and the Possibility of an Axiological Rationality. *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself* (ed. C. S. Brown, T. Toadvine). New York: State University of New York Press, Ch.1.

Çankaya Eksen, G. (2021). Arne Naess'in İlişkisel Ontoloji Anlayışı ve Derin Ekoloji Hareketi. *Natüralizm ya da Yitirirken Doğayı Hatırlamak* (ed. Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, ss.359-380). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Devall, B., Sessions, G. (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs Smith.

Diehm, C. (2004). Deep Ecology and Phenomenology. *Environmental Philosophy*. (1)2, 20-27.

Diehm, C., Naess, A. (2004). "Here I Stand": An Interview with Arne Naess. *Environmental Philosophy*, 1(2), 6-19.

Marietta, D.E. (2003). Back to Earth with Reflection and Ecology. *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself* (ed. C.S. Brown, T.Toadvine,). New York: State University of New York Press, Ch.4.

Naess, A. (1990). Deep Ecology and Conservation Biology. *Earth First!* (29).

Naess, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy* (trad.-ed. David Rothenberg). Cambridge: Cambridge University Press.

Naess, A. (2010). *The Ecology of Wisdom, Writings by Arne Naess* (ed. Alan Drengson and Bill Devall). Berkeley: Counterpoint.

Naess, A. (1968). *Four Modern Philosophers*. Chicago: University of Chicago Press.

Naess, A. (1997). Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology. *Trumpeter. Journal of Ecosophy*, 14: 4.

Naess, A. (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary. *Inquiry*, 16(1), 95-100.

Naess, A. (1977). Spinoza and Ecology. *Philosophia* 7(1), 45-54.

Sartre, J.-P. (1983). *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.-P. (1960). *Critique de la raison dialectique*, Tome I, *Théorie des ensembles pratiques*. Paris: NRF, Gallimard.

Sartre, J.-P. (2021). *Varlık ve Hiçlik* (çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.

Valera, L. (2018). From Spontaneous Experience to the Cosmos: Arne Naess's Phenomenology. *Problemos*, (93), 142-153.

Zimmerman, M. (1997). *Contesting Earth's Future. Radical Ecology and Postmodernity*. California: University of California Press.