

T. C.

**MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**FELSEFİ ANTROPOLOJİ AÇISINDAN ÇEVRE
SORUNLARI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tekin Ateş

091108103

**Danışman Öğretim Üyesi:
Prof. Dr. Betül Çotuksöken**

İstanbul, Mart 2012

T. C.

**MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**FELSEFİ ANTROPOLOJİ AÇISINDAN ÇEVRE
SORUNLARI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tekin Ateş

091108103

**Danışman Öğretim Üyesi:
Prof. Dr. Betül Çotuksöken**

İstanbul, Mart 2012

ÖNSÖZ

Eğitimcinin işinin uğraştırmak olduğunu bir an bile atlamadan ve desteklerini esirgmeden sunan başta tez danışmanım, sevgili hocam Prof. Dr. Betül Çotuksöken olmak üzere; Prof. Dr. İoanna Kuçuradi, Prof. Dr. Sevgi İyi, Doç. Dr. Yusuf Örnek ve tüm hocalarıma katkılarından dolayı özellikle teşekkür ediyorum. Ayrıca beni hiçbir zaman yalnız bırakmayıp ve her konuda yanımda olan canım aileme, varlıklarıyla beni zenginleştiren güzel dostlarıma ve her zaman beni yüreklendiren sevgili dostum Serdar Saydam'a teşekkürlerimi sunuyorum.

Mart, 2012

Tekin Ateş

ÖZET

Felsefe çevre sorunlarının çağrısını işitmeye başladığından beri, çözüm önerileri sunan iki belirgin yaklaşım öne çıkar. Bunlardan birincisi, sorunların kaynağını "insan"la ilişkilendirirken; ikincisinin odağında olgusal bir problem olarak küresel tehditler yer alır.

Bu çalışmada "İnsanın dünyadaki yeri, anlamı ve doğayla olan bağı nedir?" temel sorusuna yanıt aranmış; çevre sorunları bağlamında düşünebilmenin ve bazı sonuçlar çıkarabilmenin felsefeye olanaklılığı ele alınmıştır. Felsefe, felsefi antropoloji ve etik bağlamında incelenen çevre sorunları, insan-toplum-doğa kurgusunu yeniden yapılandırmamızda etkin rol oynamıştır.

Anahtar Sözcükler: Felsefi antropoloji, etik, çevre sorunları, çevre etiği, insanlaştırma

ABSTRACT

Since philosophy has begun to hear the call-up of environmental problems, two distinctive approaches come to the forefront. While the first approach correlates sources of problems with “human”, the second one focuses on global threats as a factual problem.

In this thesis, answer for the primary question of "the condition and meaning of human, and it's relation with nature" has been sought; the philosophical possibility to think and draw some conclusions in the context of environmental issues have been dealt with. The environmental problems which examined in the context of philosophy, philosophical anthropology and ethics are effective on reconstructing of human-society-nature fiction.

Keywords: Philosophical anthropology, ethics, environmental issues, environmental ethics, humanization

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ.....	1

I. BÖLÜM: TEMEL KAVRAMLAR VE FELSEFE AÇISINDAN

İNSAN-DOĞA ANLAYIŞLARI.....	8
I. 1. Doğa Kavramı.....	8
I. 2. Çevre Kavramı.....	11
1.3. Dünya/ Doğa/ Çevre /Kosmos Kavramlarının İlişkilendirilmesi.....	13
I. 4. Felsefe Açısından İnsan-Doğa Anlayışları.....	20
I. 4. 1. Felsefesinin Başlangıcı: Doğa Felsefesi.....	20
I. 4. 2. Doğa Felsefesinden İnsana.....	29

I. 4. 3. İnsan-Doğa Anlayışının Sistematikleşmesi.....	32
I. 4. 4. Stoa Felsefesi	36
I. 4. 5. Ortaçağda İnsan-Doğa Anlayışı	41
I. 4. 6. Rönesansta İnsan-Doğa Anlayışları	46
I. 4. 7. İnsan-Doğa Anlayışlarına İlişkin Bir Değerlendirme: Doğa Felsefesinden İnsan Felsefesine	56
II. BÖLÜM: İNSAN FELSEFESİ ÜZERİNE.....	62
II. 1. Felsefi Antropoloji	65
II. 1. 1. Max Scheler'de Felsefi Antropoloji.....	68
II. 1. 2. Kültürel Antropoloji	77
II. 1. 3. Ontolojik Temellere Dayanan Antropoloji.....	84
II. 1. 3. 1. Felsefi Antropoloji Bağlamında İnsan-Doğa ilişkileri	89
III. BÖLÜM: ÇEVRE SORUNLARINA FELSEFİ ANTROPOLOJİK VE ETİK YÖNELİMLER.....	113
III. 1. İnsan-Doğa İlişki Olarak Ekoloji.....	113
III. 2. İnsan-Çevre İlişkisinin Bir Sonucu: İnsanlaştırma.....	120
III. 3. Felsefi Antropoloji Bağlamında Çevre Sorunları.....	132
III. 4. İnsan Değerleri ve Çevre Sorunları	141

III. 5. Çevre Sorunlarıyla İnsan Hakları Arasındaki İlgisi	148
III. 6. Çevre Sorunlarının İdeolojik Kaynakları.....	151
III. 7. Çevre Etiğinin Olanğı.....	157
SONUÇ	165
KAYNAKÇA	180
ÖZGEÇMİŞ.....	187

GİRİŞ

Ağırlıklı olarak 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra iyice belirginleşen “çevre sorunları” ve bu sorunları ifade eden tartışmalar; insanlığın, bugünü ve geleceğini kuşatan bir kırılma noktasına taşınmasını sağlamıştır. Bu kırılma noktası ilk olarak, temiz su ve hava gibi sağlık açısından insanlığı çok yakından ilgilendiren bir sorun olarak görülmüştür. Ancak sorun gitgide güçlenerek, günümüzde; sadece insan değil, birçok canlı türünü çok büyük tehlikelerle karşı karşıya bırakmıştır. Sorun olmanın da ötesine taşınarak bir krize dönüşen bu gündemin, hızla eritilmesi gerekmektedir. Bu kapsamda insan-doğa ilişkisinin yeniden kurgulanması ilk müdahale aracı gibi görünmektedir.

Çağımızda çevre sorunları âdeta bir mercek gibi, tüm ilgiyi bir noktaya toplamaktadır. Bu nokta, insanlık ve tüm canlı varlıklar için tehlikeli bir duruma, ekolojik krize işaret etmektedir. Bu açıdan, çağın yaklaşımları sorunların temelinde yatan “insan” faktörünü göz ardı etmektedir. Bu tez, en önemli dünya biri olan çevre sorunlarına, insan üzerinden yaklaşmayı ve sorunun çözümüne dönük olarak adımlar atmayı amaçlamaktadır. Ancak bu amacın gerçekleştirilebilmesi için, çevreye ilişkin bir duyarlılığın yaratılması ve söz konusu duyarlılığın altındaki diğer nedenlerinde elbette araştırılması gerekmektedir. Bu nedenle, bu tez “duyarlılık”ı araştırma konusu edinecektir.

Felsefe, çevre sorunlarının bir felsefi sorun olduğunu tam da bitirdiğimiz son yüzyılın içinde görmüş ve özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında bu sorunun ağırlığını çokça hissetmiştir. Felsefenin insan sorunu dışında, ilgilendiği diğer tüm sorunlar da, sonuçta dönüp dolaşarak insan ve değerlerine bağlanmaktadır. Çevre sorunları, insanın bütün yapıp-etmelerinin en sonunda kendisine döndüğünü gösteren başlıca örneklerden biridir ve amacımız bu çalışmada sorunu yakından incelemektir.

Felsefe, tam da bu sorunun oluşumundaki insan-doğa ilişkilerine yönelerek, “çevre felsefesi” ve “çevre etiği” gibi kavramların doğmasına neden olmuştur. Bir bakıma bu tez, bu kavramların olanaklılığıyla ilgili bir tartışma da yürütmüştür.

Çevre bir açıdan, insanın başarılarının/başarısızlıklarının ölçütüdür. İnsanın kendi değerlerine göre şekillendirdiği çevresi, insanın kendisine yakınlaştırıp, dönüştürdüğü, insanlaştırılmış dünyadır. İnsanlaştırılmış dünya, insanın kendi kendisiyle, toplum ve doğayla mücadelesinin bir sonucudur. Hem doğa hem de akıl varlığı olan insan beraberinde bir uyumsuzluğu da taşımaktadır. Bu uyumsuzluğu taşıyan insan, Nietzsche’de, trajik bir varlık olur. İnsan, tam da bu sebepten, uyumsuzluğu sürecinde gelişir ve insanın insan olarak başarıları bu gerilim üzerinden taşınır. İnsanın uyumsuzluğundan dolayı oluşan bu başarıları/başarısızlıkları çevreyi kirletmekte, doğayı tahrip etmektedir.

Yanlış yaptığımızı biliyor, yine de doğayı kirletmeye ve tahrip etmeye devam ediyoruz. Öyleyse bilerek yapıyoruz. Aristoteles’e göre yaptığımız tüm eylemlerden biz sorumluyuz. Yaşadığımız tüm etkinlikler aslında bir seçimin sonucudur. Her

birimiz insan olarak kendimizi bir kavşakta görür ve tercihte bulunuruz. Bu tercihin, kararın sonucunda, eylemlerimizi üç şekilde gerçekleştiririz: İsteyerek yapmak, isteyerek yapmamak ve istemeyerek yapmak. Her ne şekilde eylemde bulunursak bulunalım, Aristoteles'e göre, aklı açık olan –akıl sağlığı yerinde olan– her insan yaptığından sorumludur. Bu çerçevede, “Felsefi Antropoloji Açısından Çevre Sorunları” başlıklı bu tez, tüm eylemlerimizden sorumlu olduğumuzu bilerek, sorumluluklarımızı çiğnediğimiz bir alana, felsefenin, adı etik olan alanına yönelmeye çalışmaktadır. Bu kapsamda tez, etik ilgiyi çalışma süresince gözden kaçırmamaya özen gösterecektir. Çünkü soruna yaklaşabilmenin ve çözüm önerileri sunabilmenin olanağını sunan felsefi dal, etikdir. Her şeyden önce insanın bu bağlamdaki eylemleri, etik açıdan incelenmek durumundadır.

İnsan, bir bakıma kendisi ve eylemleri üzerinde düşünememekte, bilerek ya da bilmeyerek dünyayı kirletmektedir. Bu noktada, insanlararası ilişkileri düzenleyen, insanın davranışlarına anlamak üzere yönelen etik belirlemektedir. Ancak bu tez etik boyutla sınırlı tutulmamış, aynı zamanda felsefenin başka bir dalına, insan felsefesine yönelmiştir. Acaba, insanın kendi türüne, çevresine ve tüm diğer canlı varlıklara zarar verme isteği, insanın doğasına ait olan niteliklerinden mi kaynaklanmaktadır? Başka bir ifadeyle, çevre sorunları, insanı diğer tüm varlıklardan ayıran, insanın yapısal özelliklerinden doğan zorunlu bir sonuç mudur? Bu sorular, düşüneni felsefi antropolojiye götürmektedir. Çünkü felsefi antropoloji ya da insan felsefesi, insanı diğer varlıklardan ayıran, insanı insan yapan yapısal özellikleri araştırmaktadır. Bir adım daha genişleterek felsefenin bu disiplinine baktığımızda, aynı zamanda felsefi antropolojinin, insanın yapıp-etmelerini insanın somut

bütünlüğü içinde ele aldığı görülmektedir. Max Scheler'le başlayan bu felsefi dalın, Takiyettin Mengüsoğlu'nda aldığı biçim, ontolojiye dayalı felsefi antropolojidir.

Felsefi antropoloji yani insan felsefesi, “kendini bil” sorusu kadar eskidir aslında. Bu açıdan, bu felsefenin kökleri Eskiçağ felsefesine dayanır görüşü, burada ileri sürülebilir. Ancak felsefi antropolojinin oluşabilmesi için gerekli koşullar, yirminci yüzyılda kendini göstermiştir. Bunu sağlayan da insanla ilgili bilimizdeki artıştır. Doğa bilimleri, özellikle de biyoloji alanındaki gelişmeler, insan söz konusu olduğunda, insanı anlamayı kolaylaştırmaktadır. Felsefi antropoloji, ilk kez bu bilgilerin ışığında kendini göstermiş, ancak gittikçe bağımsız bir duruma gelmiştir. Mengüsoğlu tam da bu noktada, insandan, onun yapıp-etmelerinden yola çıkarak, bu felsefe dalının görünürlüğüne büyük katkı sağlamıştır. Bu sonuca Mengüsoğlu; sadece Scheler'in *geist* teorisiyle değil, diğer çağdaş antropolojilerle de hesaplaşarak varmıştır. Immanuel Kant'la başlayan antropolojik görüş, Scheler'de sistematik bir biçim kazanarak, insan ve hayvan arasındaki farkı mercek altına alan, temel bir felsefi dal, felsefi antropoloji haline gelmiştir. Mengüsoğlu'nun Nicolai Hartmann kaynaklı ontolojiye dayalı görüşleri, felsefi antropoloji bağlamında önemli bir yer tutmaktadır. Bu çerçevedeki değişkenler yalnızca antropolojik teoriler değildir. Antropolojik teorilerden önce, Kant'ın yol açıcılığını da hesaba katmak gerekir. Bu değerlendirme, hiçbir antropolojik teorinin reddetmediği bir görüşü içerir. Kökleri Eskiçağ felsefesinde olan insan felsefesinin, felsefi antropolojinin, Kant, Scheler ve Mengüsoğlu aracılığıyla nasıl öne çıktığını gösterebilmek, tezin bir başka amacıdır. Bu noktada yapılmak istenen, felsefi antropolojinin çevre sorunlarıyla buluşturulmasıdır. Başka bir deyişle, insanla çevre sorunlarını ilişkilendirmek, çevre sorunlarının insan doğasıyla olan ilişkisi üzerinde durmaktır.

İnsan doğaya uyumsuz bir varlıktır ancak ilk olarak doğanın bir parçası olmak durumundadır. Şöyle ki, insanın tüm başarıları; araçlarımız, giysilerimiz, besinlerimiz, her şey doğadan gelmektedir. Bu açıdan, önce doğa insanı kuşatmış; sonra ise, insan, tekniği geliştirerek, adım adım doğayı denetlemeye başlamıştır. Bu durum, insanın kültürel bir varlık olmasının sonucudur ve insan bu özelliğinden gelen başarılarıyla diğer varlıklardan ayrılmıştır. Bu açıdan tez, çevre krizini aşmak için yüzünü doğaya değil, insan başarılarına yani kültürüne çevirmiştir. Çevre krizi, bu kapsamda bir doğa krizi değil, insanın toplumsal-tarihsel-kültürel bir varlık olmasından ötürü gelişen bir krizdir.

İnsan her şeyi yöneten, dolayısıyla diğer tüm varlıkların da kendisi için yaratıldığına inanan bir varlık olduğunda; tüm diğer varlıkların yaşam hakkını elinden almaktadır. Böylelikle, bütün varlıklar insan tarafından sömürülmektedir. İnsanın diğer varlıklardan üstünlüğü; bitkilere, hayvanlara yani bütün varlıklara zarar vermekte, onları yok etmektedir. İnsan dışındaki diğer varlıkların yok olması, ekosistemdeki dengeyi bozmakta ve bunun sonucunda da, insan bu dengesizlikten etkilenmektedir. Önünde sonunda, insan ve diğer varlıklar arasında, ekosistemdeki denge açısından, oldukça hassas bir ilişki söz konusudur. İnsanın bu hassas ilişkiyi görmezden gelen yönetme anlayışı, ekosistemdeki dengeye ve bunun sonucunda da insanlığa zarar vermektedir.

Tez süresince sürdürülen tüm tartışmalar, çevre sorunlarının insanın doğasından kaynaklanıp kaynaklanmadığı araştırmak üzerine kuruludur. Bu açıdan, son derece somut ve tüm insanlığı yakından ilgilendiren çevre sorunlarına, gene

insanın somut bütünlüğünden yola çıkarak, sistematik ve tarihsel bir perspektifle bakmaya çalışan bu tez; insanın bir doğası olduğunu kabul ederek yol almaya çalışmaktadır.

Tezin birinci bölümünde, çevre sorunlarına açıklık kazandıracağı düşünülen bazı temel kavramlar aydınlatılmaktadır. Bu kavramlardan “doğa” kavramı özellikle merkez alınarak, insan-doğa anlayışı, Eskiçağdan bu yana irdelenmektedir. Çünkü, her dönemin ya da çağın bir insan-doğa ilişkisi biçimi, modeli vardır. İncelediğimiz dönem ne olursa olsun, diğer dönemlerdeki ilişkilerden belli özellikleriyle ayrılarak, sadece kendine has bir insan-doğa anlayışı oluşturmaktadır. Bu bölüm bu nedenle, doğa felsefesindeki temel gelişmeleri inceleyip, bir yandan insan-doğa anlayışının deneyimine yönelerek, saptanan noktayı/noktaları belirlemek; diğer yandan insan-doğa anlayışının tarihsel perspektif dışında bir bakıma değişmez özelliklerine yer vermektedir.

İkinci bölümde amaçlanan, felsefenin etik ve felsefi antropoloji gibi iki önemli dalının, çevre sorunlarına müdahale edebilecek araçlar olabileceğini gösterebilmek, yani çevre sorunlarına antropolojik-etik bir gözlükle bakmaya çalışmanın olanağını yaratabilmek ve ancak bu gözlüğün çözüm odağı olabileceğini gösterebilmektir.

Üçüncü bölümde, insanın çok sayıdaki fenomenlerinin, başarılarının, yapıp-etmelerinin disharmonik boyutunu dikkate alarak, ilk iki bölümden elde edilen sonuçları yeniden yorumlamak amaçlanmaktadır. Burada artık insan-doğa-felsefe

ilişkinini gösterebilmek ve felsefe için anlam ifade eden bilimsel gelişmeler de dikkate alınarak, yeniden değerlendirilmektedir.

Sonuçta ise, çevre sorunlarına yol açan insanlık durumu dikkate alınarak, tezin felsefî örgüsü adım adım sıralandıktan sonra, bazı çözüm önerileri gösterilmeye çalışılmaktadır.

I. BÖLÜM

TEMEL KAVRAMLAR VE FELSEFE AÇISINDAN İNSAN-DOĞA ANLAYIŞLARI

Çevre sorunlarına doğrudan doğruya felsefi antropoloji açısından bakmadan önce, konuya ilişkin temel kavramlar ve her dönemin insan-doğa ilişkilerinin kırılma noktaları üzerinde durmak gerekmektedir.

I. 1. Doğa Kavramı

Doğa kavramı çok geniş bir çerçeveye ve zengin bir içeriğe sahiptir. Grekçe *physis* sözcüğünün esas anlamı “phy” kökünden gelir; bu da, doğma, filiz verme, dölleme ve gelişme sürecini imler. Felsefe terimlerini Latin dilinde yeniden yaratan Cicero, *physis* terimini/kavramını Roma’ya *natura* olarak aktarır. *Natura* ise, sürekli doğma, açma ve belirleme anlamına gelir. Tüm varlık buradan oluşmuştur. *Natura* daha sonra *Lucretius*’ta birbirinden farklı dört anlam kazanmıştır, bunlar: Her şeyde bulunan yaratıcı güç, bu güç tarafından yaratılmış olan evren, tek tek yaratılmış şeyler ve doğa düzenidir (König, 1997, ss. 231-232).

İonia fizikçileri, “doğa nedir?” sorusunu sorduklarında, onu hemen “şeyler neden yapılmıştır?” sorusuna dönüştürürler. Modern bir Avrupalı “doğa nedir?” sorusunu hemen “doğa dünyasında ne çeşit şeyler vardır?” sorusuna dönüştürür; soruyu, doğa dünyasının ya da doğa tarihinin betimleyici bir açıklamasına girişerek

yanıtlar. Bunun nedeni, modern Avrupa dillerinde “doğa” sözcüğünün çoğu kez ortak bir anlamda doğal şeylerin tümü ya da doğal şeyler bütünü için kullanılıyor olmasıdır. Öyleyse “doğa” sözcüğünün modern dilleri de dikkate aldığımızda, iki anlamının olduğu ortaya çıkıyor: “Doğa” sözcüğünün birinci anlamı, onu taşıyanın bir özelliği gibi iş gören sözcük olmasıdır. Örneğin, dişbudak ağacının doğası esnektir; meşe ağacının doğası ise serttir deriz. Bir insandan kavgacı ya da duygusal bir doğası var diye söz ederiz. Örneklerden de anlaşılacağı üzere, “doğa” sözcüğünün birinci anlamı, taşıyıcının bir özelliğine, niteliğine işaret eder. “Doğa” sözcüğü ikinci olarak, doğal şeylerin tümü ya da doğal şeyler bütünü anlamındadır. Bu bağlamda, *κοσμος*, “dünya” sözcüğüyle aşağı yukarı eşanlamlıdır. İonialı filozoflar ise daha çok “doğa” sözcüğünün ilk anlamını kullanmışlardır (Collingwood, 1999, ss. 55- 56).

Eski Yunanda, “doğa” kavramının güçlü, etkileyici bir biçimde Stoa’da kullanıldığını görüyoruz. *“İlk kez Stoa’da physis, kendi kapalı düzeni içinde parçalarından biri olarak canlılığı da içeren bütün ya da “genel doğa” olarak kavranır.”* (König, 1997, s. 231). Stoa’dan önce de doğa kavramı kullanılmaktadır. Bu kavramı en etkili biçimde kullanan filozoflardan birisi de Herakleitos’tur. *“Herakleitos’un sonrakiler üzerinde pek büyük etkisi olmuştur. Stoa çığrında onun öğretisi bütün önemiyle uyanıyor, oradan Hıristiyanlığın logos öğretisi etkileniyor”* (Kranz, 1994, s. 60). Herakleitos’un kendinden sonrakileri hangi görüşlerle etkilediği sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak iletilecektir. Sonuçta, Stoa anlayışı doğayı tanrısallaştırmıştır. İnsanla Tanrı arasındaki ilişkide en önemli unsur olarak doğa gösterilmiştir, *“(…)daha doğrusu Tanrı’yı doğalaştırarak, insana, Tanrıyla ilişki kurma olanağını vermiştir”* (Brun, 1997, s. 50). İnsan-doğa ilişkisi, bir yönüyle insan-Tanrı ilişkisidir.

Bu noktada kavramların anlam/anlamları belirlenirken bağlantılara özellikle dikkat edilecektir. Çünkü kavramların, “(...) *etimolojik anlamlarının ötesinde bir içerik kazanmaları ise, bağlantıları içinde –koşullarıyla birlikte– alınmalarını gerektirir*” (Kuçuradi, 2009a, s. 97). Dolayısıyla, kavramı tarihsel bağlamında, geçirdiği değişiklikleri, diğer kavramlarla olan ilişkileriyle yani koşullarıyla birlikte incelediğimizde, bulanıklığın ortadan kalkma olasılığı artacaktır.

Günümüzden bakınca doğa; “(...) *insanın dışında oluşan, herhangi bir insan müdahalesi olmaksızın ortaya çıkan, gelişen her şey, örneğin toprak, toprak altı zenginlikler, su, hava, bitkiler, hayvanlardan oluşturmaktadır*” (Keleş, Hamamcı ve Çoban, 2009, s. 49). Doğa, “(...) *kendiliğinden var olan ve insan etkinliğinin dışında kendini sürekli olarak yeniden yaratan ve değiştiren, canlı ve cansız nesnelere oluşan varlığın tümü*” (Püsküllüoğlu, 1999, s. 477) olarak tanımlanmıştır.

Felsefe açısından ise doğa terimi üç tanım üzerinden ele alınır. Buna göre doğa, bir organizmanın doğuştan getirdiği özelliklerin tümüne verilen ad. İkinci olarak doğa, bir insanın karakteristik davranış tarzlarını, temel nitelik ve tutumlarını gösterir; son olarak doğa, maddi evreni gösterir (Cevizci, 1997, s. 203). “*Doğal varlık-alanı terimi, dilimize “doğa” diye yerleşmiştir. Doğa terimi de genellikle canlı doğa ve cansız doğal varlık-alanlarını içine alır. Doğayı, fizik-kimya, jeoloji, mineraloji vb. gibi bilimlerle biyoloji adı altında toplanan çeşitli bilim dalları incelemektedir*” (Mengüşoğlu, 2008, s. 151). Bu bağlamda “doğa” sözcüğü, doğal

nesne ve olayların tümünü belirtir. Bir anlamda, “doğa üzerine” konuşmak, doğal dünyanın tümü üzerine konuşmaktır (Barnes, 2004, s. 20).

Ancak üzerine konuşulan bu doğal dünyadan kopan ve insan etkisiyle yapay olarak şekillenen bir diğer doğadan söz ettiğimizde, yapay bir dünya üzerine mi konuşmuş olacağız? İşte bu durumu incelemek bizi başka bir kavrama, çevre kavramına götürmektedir. “Çevre üzerine” konuşmak, yapay bir dünya üzerine konuşmak mıdır?

2. Çevre Kavramı

Çevre sözcüğü de farklı anlamlar içermektedir. Başlı başına bir çevre yoktur. Çevre de önünde sonunda bir şeyin çevresidir. Bir çevreleyen ve bir de çevrelenen vardır. Çevre esas olarak ekolojiye ait bir terim olduğundan, çevrelenen bir organizmadır. Çevreleyen de, organizmanın büyüüp geliştiği ve faaliyet gösterdiği ortam olarak anlaşılır. Bir organizmanın dış ve iç olmak üzere çevrelerinden de söz edilir. Dış çevrede meydana gelen değişimlere karşı, iç çevremiz de dengeyi korumak üzere tepki verir. Örneğin, dış çevrede artan sıcaklıklara tepki olarak canlılarda terleme olur. İç çevreye psikolojik, dış çevreye ekolojik çevre adı verilmektedir (Ünder, 1996, ss. 4-5). Aynı zamanda çevre, doğal ve yapay çevre olarak da ikiye ayrılmaktadır (Çalgüner, 2003, s. 8). İnsanların diğer insanlarla kurduğu çevre için sosyal çevre, insanların yaratmış oldukları ürünlerden oluşan ortamlara da tarihsel ya da kültürel çevre adı verilir (Ünder, 1996, s. 6). Çevre; *“bireyin, bir toplumsal kümenin ya da toplumun yaşambilimsel, toplumsal ve kültürel yaşamını etkileyebilen dış etkenlerin tümü”* (Püsküllüoğlu, 1999, s. 372)

olarak gösterilmiştir. Çevre, bir organizmayı kapsayan, yaşam ve gelişimini etkileyen, canlı ve cansız etmenlerin karışımıdır (Uluğ, 1997, s. 41). Çevre insan merkezli bir kavram olup, insanın ufuk çizgisine kadar gözünün görebildiği insan yapısı tüm nesnelere içine alan evrenin bir kümesidir (Çalgüner, 2003, s. 90). Çevre, insani olmayan, özellikle de doğal ve yabani şeylere işaret eden kavramdır (Ünder, 1996, s. 6). Çevre: “İnsanın kendisine uygun biçime soktuğu, kendi değerlerine göre biçimlendirdiği ya da yarattığı dünyadır” (Bozkurt, 1999, s. 87). Görüldüğü gibi, çevre teriminin içerdiği birçok anlam mevcuttur. Bu açıdan çevre kavramına ve ilişkide olduğu diğer kavramlara bakmak, kavramın doğru kullanımına ulaşmamızı kolaylaştıracak, buna katkı sunacaktır.

John Barry, çevre kavramına bir anlam çerçevesi oluşturmak amacıyla, doğayla çevre arasındaki ilişkiye yönelir. Doğayı çevreden ayırmaya çabalar; insansal olmayan dünyanın soyut, evrensel, yansız anlamını öne çıkaran doğayla, insanı içeren ya da içermeyen daha az soyut, daha çok yerel ve belirli bir anlamını vurgulayan çevre (Aktaran, Keleş, Hamamcı ve Çoban, 2009, s. 50) arasında bir ayrım oluşturur. İnsan olmadan doğayı düşünmek, insanın doğal olan yanını tümüyle ret etmek anlamına gelecektir ki, bu ayrıca ele alınması gereken bir sorundur. İnsan da en sonunda doğadan gelen bir varlıktır. Bu varlık, diğer varlıklardan daha farklı bir biçimde doğayla temas noktaları geliştirmiştir. İnsanın doğayla kurduğu ilişkinin, diğer varlıkların doğayla kurduğu ilişkiler arasındaki farkı görmemiz ve doğal olanla yapay olanı, doğayla çevreyi daha iyi kavrayabilmemiz için bu temas noktalarının ne olduğunu araştırmak –özellikle antropolojik olarak ele almamız– önemli bir çıkış noktası olarak görünmektedir.

I. 3. Dünya/ Doğa/ Çevre/ Kosmos Kavramlarının İlişkilendirilmesi

İlk kez Max Scheler, antropolojik olarak insanın bir dünyası, hayvanın ise çevresi olduğunu ve hayvanın bu çevreye bağlı kaldığını, insanın dünyaya açık olduğunu ileri sürdü. Fakat insanın dünyaya açık olması ne demektir? İnsanın dünyaya açık olması demek, insanın algı, düşünme, gözlem ve benzerleri gibi edimlerinin fiziksel olarak, kısa erimli bir biçimde coğrafyanın sınırlarıyla sınırlanmamış olmasıdır. Bu, hayvanın tersine insanın dünyanın her yerinde yaşayabileceğini göstermektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 239). İnsana, bugünden bakıldığında, dünya kavramının sınırlarını aşmış olduğu görülebilir. İnsan dünyanın sınırlarını aşmışsa, dünya kavramını da aşmış olmayacak mıdır? İnsanın aya ayak bastığını ve galaktik sistemdeki tüm gezegenlerle en azından uydularıyla temasa geçtiğini -dokunduğunu- düşündüğümüzde, dünya kavramının insanın sınırlarıyla tam olarak örtüşmediği sonucuna ulaşabiliriz.

İnsan dünyanın her yerindedir. *“Bir tek insan yeryüzünün tamamına yayılmıştır. İnsan taş devrinde bile tüm yerkürede vardı. Hayvan türleri ise sadece kendi yaşam bölgelerinde kapalı kalmışlardır”* (Gehlen, 1973, s. 12). Gehlen, insanın taş devrinde bile, dünyanın tamamına yayılarak sınırlarını kendisinin çizdiğini ileri sürmüştür. Sınırları çizmek, bir tek insana özgüdür. Bu da, insanın dünyaya açık olması, dünya ile olan ilişkilerini kendisinin biçimlendirmesi demektir.

İnsan-dünya, hayvan-çevre sorununu sistemli bir şekilde ele alan Max Scheler'e göre; tinsel bir varlık olarak insan itkiye ve çevreye bağımlı değildir. İnsan çevrenin bağlarından kurtulmuştur. Bu yolla ve tinselleşmeyle insan, dünyaya açık

bir varlık haline gelmiştir. Böyle bir varlığın, açık varlık olarak insanın artık dünyası vardır. Oysa hayvan, bir salyangozun evini taşıması gibi kendi çevresinde kendinden geçmiş halde yaşar. Hayvan insan gibi çevresini nesne yapamaz. İnsanın yapabildiğini hayvan yapamaz; kendi çevresini dünyadan ayıramaz. Duygu ve itkilerine teslim olan hayvan, nesnelere dönüştüremez ve çevresine karşı koyamaz (Scheler, 1998, ss. 68-71). Max Scheler, insan ve hayvan arasındaki varlık farkını belirginleştirmeye çalışan, felsefi antropolojiyi tam olarak kuran ilk filozof olmuştur. Scheler bir bakıma bir sınıflama yaparak, insanda olan ancak hayvanda olmayan yeni bir varlık-alanı ortaya koymaya çalışmıştır. İnsan için öyle bir varlık-alanı gösterilmelidir ki, bu alanı araştıran, ne psikoloji ne de biyoloji olsun. İşte insanı hayvandan ayırt eden bu yeni varlık-alanı, *geist* alanıdır. *Geist*, ne ruha, ne de bedene dayanır, onlar olmadan da vardır; tıpkı Tanrıda olduğu gibi (Mengüşoğlu, 1988, s. 20). “Max Scheler’den beri antropoloji, insanı dünya içinde yaşayan, dünyaya açılan bir varlık, hayvanı ise bir “çevre” içinde yaşayan, çevresini gittiği yere “birlikte” götüren bir “canlı varlık” olarak niteler. Fakat “dünya” ve “çevre” kavramları “çok-anlamlı” kavramlardır” (Mengüşoğlu, 1988, ss. 236-237). Görüldüğü gibi Max Scheler’in belirlediği, sınırını çizdiği izlekten hareket eden Takiyettin Mengüşoğlu, “dünya” ve “çevre” kavramlarının çok-anlamlı kavramlar olduğuna belirgin bir biçimde vurgu yapmıştır. Dünya kavramı; aynı zamanda, yeryüzü, yerküre, doğa vb. kavramlarla da aynı anlamda kullanılmaktadır.

Dünya insanın dünyasıdır; insan bu dünyada eylemektedir, insan bu dünyanın bir öznesi olarak kendisiyle, türdeşile, öteki dünya nesneleriyle kurduğu bağlantılar sonucunda deneyim kazanmakta, bilgiyi ortaya koymakta, bilgilerini sürekli olarak çoğaltmaktadır ve

yine bu bilgiler dolayımında kendine ve dünyaya yönelmekte ve bu döngü, sürekli bir biçimde verimlendirilerek devam etmektedir¹.

Bu açıdan dünya sahip olunan bir şeydir, bize sahip olan bir şey değildir. Dünyanın bize sahip olması demek, onun esiri olmamız demektir. Burada dünyanın anlamını tekrar görürüz: Esir olduğumuz dünya bile, tarafımızdan belirlenen dünyadır. Dünyada olmak, dünyaya sahip olmaktır. Bir taşın dünyasından söz edemeyiz. Buradan da, şu sonuca ulaşırız: Dünya gibi kavramın varolabilmesi için, dünyaya sahip olan varlıklara ihtiyaç vardır (Keller, 2006, ss. 32-33). Esiri olsak da, tarafımızdan belirlenen bir dünya vardır. İnsan kendi çevresini kendi yaratır. Mengüsoğlu, bu durumu insanın başarılarıyla göstermeye çalışır:

Hayvanın çevresi doğanın bir vergisi olduğu halde, insanın çevresi kendisinin yapıtıdır. Çünkü insanın çevresi adını verebileceğimiz alan, onun başarılarının alanıdır. İmdi insan başarıları, onun çevresini oluşturur. Bu başarılar toplumdaki topluma, çağdan çağa değişiklik gösterirler; hiçbir zaman aynı olmazlar ve aynı kalmazlar. Bu başkalık nitelik ve nicelik bakımından olabilir. İnsan çevresinin zenginlik ve yoksulluğu onun başarılarının zenginliğine, yoksulluğuna göredir. Başarılı bir sosyal birlikteki çevre zengin olur, başarılar bakımından yoksul olan bir sosyal birlikte çevre de yoksul olur (Mengüsoğlu, 1988, s. 272).

İnsan, “(...) *ilkini kendi yarattığı bir çevrede yaşamak zorundadır. Yapıp ortaya koyacakları diğer canlı varlıklar gibi sınırlı değildir*” (Erdemli, 1999, s. 111).

Doğada; ışık güneşe, sıcak ve soğuk mevsimlere bağlıdır. Hayvan bu olayların hiçbirinde bir değişiklik yaratamaz, onlara uyar. Oysa insan doğanın kendine

¹ Betül Çotuksöken (2010). “Ontolojik Antropolojiden Antropolojik Ontolojiye”, *Türkiye’de Felsefenin Geleneği ve Geleceği*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Sunulan Bildiri. Ayrıntılar için bkz. (Erişim Tarihi: 10.01.2011).
<http://www.betulcotuksoken.com/ontolojik-antropolojiden-antropolojik-ontolojiye/>

sunduğu ışık ve ısıyla yetinmez, bu niteliklere sahip olabileceği şeyleri yaratır (Mengüsoğlu, 1988, s. 274). İnsan ısı ve ışığı, doğal olmayan yollardan yarattığında, doğal olanı değiştirmeye ve böylelikle de doğal olan ve doğal olmayan doğadan –çevreden– söz edilmeye başlanmıştır. *“İşte insandaki ‘çevre’, yine insanın kendisi tarafından ‘yaratılmış olan bir çevre’dir; hayvanın çevresi ise ona, baştan hazır olarak ‘verilmiş bir çevre’dir, doğal bir çevredir”* (Çotuksöken, 1997, s.173).

Fiziksel olarak çevre kavramı, doğal ve yapay çevre olarak ikiye ayrılabilir. Doğal çevre, insanın oluşumuna katkıda bulunmadığı, hazır bulduğu çevreyken, yapay çevre; insanın bilgi ve kültür birikimine dayanarak, doğal çevresinin zenginliklerini kullanarak kendisinin yaratmış olduğu çevredir. Bu çevrenin temel özelliği ise, insanın elinden çıkmış olmasıdır (Keleş, Hamamcı ve Çoban, 2009, s. 54). İnsanın etkinlikleriyle, insanın müdahaleleriyle değişen/değiştirilen çevre yapayken, insan etkisinin hiç olmadığı çevre doğaldır:

İnsan için de bir “çevre”den söz etmek olanağı vardır. Fakat bu çevre hayvanın betimlenen çevresine hiç benzemez. Çünkü hayvanın çevresinin en belirgin niteliklerinden birisi, onu oluşturan objelerin anlamlarını değiştirmemeleridir. Hâlbuki insan dünyasının sadece bir köşesini oluşturan çevre, içine aldığı nitelikler bakımından çok zengindir; hem de bu nitelikler anlamlarını durumdan duruma değiştirebilirler. İnsanın çevresi içine girebilen nitelikler, yalnız anlamlarını durumdan duruma değiştirmekle kalmazlar, aynı zamanda bu çevreye yeni nitelikler de katılabilir; eskilerinden bazıları da anlamlarını tümüyle yitirir ve çevre dışında kalabilirler (Mengüsoğlu, 1988, ss. 255-256).

İnsanın çevresi, daha önce olan çevreden farklı bir çevredir. Kurulan benzerliklerden şu sonuca varabiliriz: Doğal çevre doğayı; yapay çevreyse, insanın doğal çevreyi–doğayı– değiştirerek elde ettiği bir çevreyi ifade etmektedir.

Bütün dillerde olduğu gibi dilimizde de doğa kavramı vardır. Doğa denince insan bunun dışında tutulur. Böylece insandışı olan her şeye doğa adı verilir. İnsanı ikiye bölmek yanlış olduğu gibi, onu doğaya bağlamak da yanlıştır. Çünkü ilk kez insan doğaya karşı başkaldırıyor; doğa yasalarına karşı önlem alabiliyor, hatta doğayla savaşıyor, doğa güçlerine karşı koyabiliyor. O, doğayı değiştiriyor, kendi hizmetine alıyor (Mengüşoğlu, 1988, s. 238). İnsan; bitkileri aşıyor, hayvanları evcilleştiriyor. Dünyayı, doğayı insanlaştırıyor. Kendi çevresini yaratıyor ve bu çevreyi de tekniğiyle, kültürüyle oluşturuyor.

Doğa, canlı ve cansızlardan oluşan bir varlık alanıdır. İşte bu doğal çevrede memelilerin en üst canlısı olarak ortaya çıkmış olan insan, doğaya karşı yaşam savaşımını sürdürürken, tüm varlıklardan ayrılarak, kendi yaşantı, deneyim ve birikimlerini toplayıp bir araya getirdiği, bugün kültür adı verilen canlıüstü (süperorganik) varlık alanını yaratan tek varlık olmuştur. Bu varlık alanına, günlük dillerde kültür veya uygarlık (medeniyet) deniyor (Güvenç, 2004, s. 16). İnsan kültürüyle neredeyse tümüyle doğadan ayrılıyor. Aslında insan bir yanıla kültürel bir varlık, bir yanıla da doğal varlıktır. Bu savlar daha sonra, felsefi antropoloji bölümünde ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

Özetle, çok-anlamalı çevre ve dünya kavramlarından şu üç sonuca ulaşabiliriz:

1- İlk olarak, dünya ve çevre kavramları coğrafi sınırlar çerçevesinde kullanılmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında, hayvan sınırları belli çevre koşullarında yaşar. Örneğin; küçük gölde yaşayan bir balık, doğal durumda sadece o gölde yaşayan bir balıktır. Öyleyse, göl balığının çevresidir. İnsandaysa, durum tam tersidir. İnsan bir yere bağlı olmayan tek canlıdır. Bu yüzden sınırlarını –çevresini– kendi belirler. Bu açıdan insan, sınırlarını taş devrinden beri dünya olarak belirlemiştir; ancak çok sonra bunun bilincine varmıştır. Sonuçta insanın dünyası vardır. Scheler ve Mengüsoğlu; “insanın dünyası, hayvanın ise çevresi” vardır söylemine bu sonuçlar üzerinden ulaşmıştır. Bu noktada tartışılması gereken sorun/sorunlar ortaya çıkmıştır. İnsanın sınırlarını gösteren kavram, dünya mı olmalıdır? Yoksa insan, bu sınırları, örneğin aya ayak basarak, değiştirmiş midir?

2- İkinci olarak, çevre dediğimizde doğal ve doğal olmayan çevre anlaşılmalıdır. Doğal çevre, insan tarafından bozulmamış, değiştirilmemiş çevre anlamındadır. Değiştirilmemiş olan çevreye yani doğal olana, doğa deriz. Yapay olan çevredense, tümüyle insan müdahalesiyle değişen bir çevre olarak söz ederiz. Günümüzde insan elinin değmediği, yani sembolik olarak tekniğinin ulaşmadığı, bozulmayan doğal çevre/doğa her geçen gün azaldığından, bu yitimle paralel hareket eden yeni bir kavram da gelişmiştir. Bu kavrama “yaban” denmektedir.

3- Dünya ve doğa arasındaki ilişki üçüncü saptamamız olacaktır. Dünya ve doğa kavramları birçok yerde aynı anlamda kullanılmakla beraber, dünya ve doğa kavramı

ancak insan söz konusu olduğunda eşitlenebilir. İnsanla birleşen bir doğa, dünyayla aynı anlama ulaşır. Öyleyse dünya, insan ve doğa kavramlarının bir bütünü olarak algılanabilir. Dünya; insanın etkin olduğu, onun yapıp-etmelerine tabi olan, doğayla da bir bütünlük oluşturan yapı olarak yorumlanabilir. Dünya dediğimizde aynı zamanda sadece doğa değil, insanla birlikte hareket eden –dönen– doğa anlaşılmalıdır.

Felsefe tarihinden iz süreceğ olursak, kosmos kavramını da anımsamamız gerekir. Kosmos ya da evren de; doğa, dünya ve hatta çevre kavramlarıyla eş anlamda kullanılmaktadır. Bu anlam bulanıklığını gidermenin, bu çok-anlamlılığı sonlandırmanın yolu, kavramları kapsamları ya da kapsadıklarıyla sınıflandırmaktır. Kosmos dediğimizde, diğer tüm kavramları kapsadığından, onun en üstte duran bir sistem olduğunu ileri sürebiliriz. Evren kapsadıklarıyla en üst sistemdir. Dolayısıyla evren dediğimizde, dünya ya da doğa kavramlarını kapsayan bir kavrama ulaşmış oluruz. Benzer şekilde, dünya da doğayı kapsayacaktır. Çünkü dünya insan ve doğanın bir bileşkesidir; hatta kimi yerde de aynı anlamda kullanılmaktadır. Son olarak doğa dediğimizde ise çevreyi kapsadığı sonucuna ulaşırız. Çünkü çevre dediğimiz –yapay çevre– kavram, insan olmadan önce varolan bir kavram değildir. Bu açıdan insansız çevreyi, yani doğal çevreyi –doğayı–, çevrenin –yapay çevrenin– üzerinde bir sistem olarak değerlendirmek olanaklıdır. Bütün bu sınıflandırmayı insana göre yapmaktayız. Çünkü hayvan için kosmosla/evrenle çevre arasında hiçbir fark yoktur. Bu açıdan özellikle “hayvanın çevresi var” söyleminin ne anlama geldiği açıklık kazanmıştır. Hayvanın ne çevresi ne de evreni vardır. “Hayvanın çevresi vardır” söylemi, kaplumbağanın kabuğunu gittiği her yere götürmesi gibi anlaşılmalıdır. Hayvanla çevresi arasında bir mesafe yoktur. Oysa insanla dünya ve

kosmos/evren arasında, hatta kendi yarattığı çevre/kültür çevresi arasında her zaman, az ya da çok bir mesafe vardır.

I. 4. Felsefe Açısından İnsan-Doğa Anlayışları

Bu izlek, öteden beri felsefenin temel izleği olmuştur. Bu bölümde, çevre sorunlarının ağırlık kazanıp, öne çıkmasında bir dönüm noktası olan mekanist çağ sonrasına kadar bu temel izlek incelenmeye çalışılmıştır.

I. 4. 1. Felsefesinin Başlangıcı: Doğa Felsefesi

Eskiçağ felsefesinin iki temel bölümü vardır. Bu iki bölüme, sonra da bir üçüncüsü eklenecektir. Felsefi söylemin birinci bölümü, insanın içinde yaşadığı evreni, makrokosmosu açıklama girişimidir. İkincisi; insanın kendisine, mikrokosmosa, onun doğasına, dünyadaki yerine, başka insanlarla olan ilişkilerine ilişkin bir çalışmadır. Üçüncüsüyse; kendisine ilişkin olarak bilinçli hale gelen felsefedir. Bizzat düşüncenin kendisidir (Guthrie, 1999, ss. 23- 24). İnsan ancak zamanla doğayı anlaşılır kılmıştır. Bunu da doğanın yapısına ilişkin sorular sorarak, felsefe yaparak gerçekleştirmiştir. Demek ki, felsefe ilk olarak Eski Yunanda, kendi dışındaki doğanın özüne doğru sorular yönelterek başlamıştır.

Thilly bu döneme “erken dönem Yunan felsefesi” demiştir. Ona göre, erken dönem Yunan felsefesi doğalcıdır. Eski Yunanın ilgisi bu dönemde doğaya yönelmiş, doğa canlı bir varlık olarak algılanmıştır. Varlıkbilimsel olan, nesnenin özüne inen, erken dönem Yunan felsefesi temel olarak monistiktir (bircilik düşüncesiyle ilgili).

Fenomenleri tek bir ilkeyle açıklamaya çalışan bu felsefi dönem aynı zamanda dogmatiktir. Bu bağlamdaki kalkış noktasına göre, insanın akli dünya sorunsalını çözmek için yeterlidir (Thilly, 2002, s. 27). Bu özelliklerin toplamı, yapısı gereği doğa felsefesine işaret etmektedir.

Yunan bilimi doğmadan önce, doğüstü şeyler doğal olanların içinde veya ötesinde her yerdedir. Yunan bilimi sayesinde evrenin doğal olduğu ve bunun ussal olarak kavranabileceği ileri sürülmüştür. Bu, evrenin yani doğanın keşfinden başka bir şey değildir. Doğa anlayışı, önceden doğüstü şeylerin alanına girenleri de kapsayacak şekilde genişlemiştir. Mitoloji yerini, Yunan bilimine bırakmıştır (Cornford, 2003, s. 22). İşte bu dönüşüm, mitolojinin yerine geçen bilimsel evre, Eski Yunanda doğa felsefesinin de aynı zamanda başlangıcıdır. Bu başlangıcın merkezi ise Miletos'tur.

Miletos'tan yayılan görüşlerin, nasıl bir temele dayalı olduğunu Arda Denkel şöyle özetler: “6. yy'ın Eski Yunanlıları, evreni öncelikle algıda görüldüğü biçimiyle anlamaya çalışmışlardı. Onlar algıda görünen dünyayı açıklamak çabasındaydılar, çünkü henüz algıda görünenin gerçek dünyadan farklı olabileceği gibi ‘felsefi’ bir kuşku kimsede doğmuş değildi” (Denkel, 2011, s. 18). Bu açıklamalar, Yunanlıların yaşadığı evreni açıklama girişimidir. “İnsan daha İ. Ö. 6. yüzyılda ilk olarak, pratik yarar için değil de, sadece doğru uğrunda sorularla boğuşmuştur. Bu ise bilimsel çabanın ilk belirtisidir” (Kranz, 1994, s. 27). Bu dönemde felsefe, bilimle iç içedir; daha doğrusu bilim felsefe farkı yoktur.

Doğa felsefesinden önce bir felsefeden söz etmek mümkün müdür? Bu soruya yanıtı, Henri Berr farklı bir bakış açısı geliştirerek vermiştir: “*Ahlaksal düşünce, ortaklaşa yaşamın doğurduğu gereksinimlerin bir sonucu olarak, doğa hakkında düşünmeden önce gelir; oysa eylemin ilkeleri üzerinde düşünme, yine aynı nedenlerden dolayı, en azından biraz daha geç başlar*” (Aktaran Guthrie, 1999, s. 23). Bu farklı bakış, doğa felsefesinden önce ahlaksal açıdan doyurucu öğretilerin geçerliliğini bize göstermiştir. Sözü edilen bu duruma verilecek en iyi örnek, felsefe tarihinde yedi bilge olarak anılan düşünürlerdir. Felsefe tarihi, felsefeyi Thales’le başlatır. Thales’in içinde yer aldığı Milet’li felsefeciler topluluğunun ortaya koyduğu başlıca sorun, her şeyi kendinde birleştiren ilke (arkhe) sorunudur. Bu felsefeciler söz konusu ilkeyi çoğunlukla somut bir maddede aramışlardır. Bu süreçte Thales, evrenin nemden ya da sudan meydana geldiğini ileri sürmüştür. Thales’ten sonra gelen bir diğer doğa filozofu olan Anaksimandros ise Thales’in söylediği gibi başlangıçta su olsaydı, ısı ya da ateşin hiçbir zaman varolamacağını belirtir. Çünkü su ateş doğurmaz, tam tersine ateşi ortadan kaldırır. Bu nedenle, o maddenin ilk halini, her şeyin tam anlamıyla iç içe geçtiği, potansiyeli olan bir kütle olarak tasarlar ve bu kütleyle sınırları olmayan anlamına gelmek üzere “*aperion*” (belirsiz, sınırsız) der. Bir başka doğa filozofu olan Anaksimenes ise, o maddenin ilk haline “hava” diyecektir. Hava, onun için görünmez atmosferdir. Yoğunlaşarak buğu ve suya, daha sonra toprak ve taş gibi katı maddelere dönüşmeye yetilidir. Çok daha az yoğun olduğunda ise ateşe dönüşecektir. Anaksimenes’e göre, evrenin en dış bölgesinde bulunan bu ruhun küçük bir parçası her hayvan ya da insan varlığının bedeni içinde de hapsedilmiştir. Bu durum bize, tüm Miletli filozofların, evreni canlı varlık olarak düşündüklerini göstermektedir (Guthrie, 1999, ss. 32-37). İlk felsefeciler –doğa

felsefecileri–, Milet’li felsefecilerin hemen hepsi, maddesel varlığı canlı saymışlardır.

Anaksimandros, neden bütün şeylerin ilk ilkesine “apeiron” (belirsiz, sınırsız) demiştir? Neden Anaksimandros, Thales’in su “arkhe”si gibi bir varlık türünü kullanmamıştır? “Apeiron” bir soyutluk içermekle birlikte; bu, henüz İyonyalıların düşüncesinde tam olgunlaşmamış olan bir soyutluktur. Anaksimandros böylelikle Thales’e ve belirli varlık türünü temele koyan her filozofa karşı, bir uslamlama geliştirmiş oluyor. Anaksimandros’u bu düşünceye zorlayan şey, ilk öge ya da ilke yapılan şeyin diğer ögelerin ortaya çıkmasına izin vermeyeceğine dair düşüncesidir (Denkel, 2011, s. 22). Bu uslamlama felsefe tarihinde yeni bir başlangıçtır. Thales’in “tüm şeylerin ilk ilkesi nedir?” sorusuna getirdiği ilk varlığın somut oluşu, Anaksimandros’ta artık soyutlanmıştır. Bu soyutlama özelliğinin dışında Anaksimandros; *“Yeryüzü ortadadır, tam merkezde durur ve küre biçimlidir, ay kendi ışığını yaymaz, güneşten aldığı ışıkla parlar; güneş yeryüzünden daha küçük değildir ve sırf ateştir”* (Laertios, 2003, s. 68) diyerek, kendi dışındakini nasıl bir titizlikle araştırdığını ve bir doğa–fizik– felsefecisi olduğunu bize göstermiştir. Evrenin merkez olduğu düşüncesinin –bir açıdan kendisinin de katkıları olduğu–, Reform ve Rönesans’a kadar hâkim bir tez olduğunu düşünürsek, Anaksimandros’un değerlendirmelerinin ve onu bir doğa filozofu olarak görmemizin önemi ortaya çıkar.

Evrenin bir bütün olarak canlı oluşu düşüncesi Miletos’un dışında, Pythagorasçılar tarafından da benimsenmiştir. Ancak bu bağlamda benimsemedikleri düşünceleri de vardır. Pythagorasçılarda dinsel ders öne çıkmaktadır. İnsanın nefesi

ya da yaşamı ile sonsuz ve tanrısal evrenin nefesi ya da yaşamı, özsel olarak, bir ve aynıdır. Evren bir, ebedi ve tanrısaldır. Buna karşın, insanlar çok, bölünmüş ve ölümlüdürler (Guthrie, 1999, s. 41). Tıpkı Pythagorasçılar gibi hiç kimsenin durgun ve dingin bir dünya istememesi gerektiğini söyleyen Herakleitos, filozofların aradıkları şeyin süreklilik ve durağanlık olduğunu belirterek, aslında doğada süreklilik ve durağanlık bulunmadığını gösterir. Herakleitos bu düşüncesini, belirli ölçülerde yanan, belirli ölçülerde sönen, ancak hep varolan ateşle cisimleştirmiştir. İki temel ilkeyle; her şeyin çekişmeden ve savaşmadan doğduğu ilkesi ve her şey sabit bir akış içindedir ilkesi en iyi ifadesini ateşte bulmaktaydı (Guthrie, 1999, ss. 50- 51). *“Bütünün kendisi olan bu kosmos’u ne bir Tanrı ne de bir insan meydana getirmiştir. O, daima belli ölçülere göre yanan, belli ölçülere göre sönen ezeli ve ebedi ateştir”* (Herakleitos, 2005, s. 89).

Evrenin sürekli değişen düzeni, Herakleitos’un çıkış noktasıdır. Eski Yunan düşüncesinde değişim; bir nesnenin ya da niteliğinin karşıtına dönüşmesidir. Daha açık ifadeyle, bir nesnenin ya da niteliğinin yitirilerek karşıtı bir nesneye ya da niteliğine dönüşmesidir. Her şey değişim ve akış içindeyse, bu önvarsayımına göre her şey sürekli olarak karşıtına dönüşür. Önce yaşayan bir varlık, daha sonra ölür. Önce sert olan bir şey daha sonra yumuşar. Bu nitelikler nereden gelip nereye gidiyor diyen Herakleitos, bu karşıt niteliklerin nesnenin içinde bağdaşmış bir durumda bulunduğunu; önce birinin, sonra öbürünün öne çıktığını söyler. Herakleitos karşıtların birliği düşüncesini de şöyle dile getirir:

Şeyler bir arada hem bütündür, hem değildir; hem uyumlu hem de uyumsuz olarak bir arada ve dağınıktır. Bütün her şeyden bir birlik ve birlikten de her şey oluşur. (...) Tanrı gündüz

gece, kış yaz, savaş barış, doygunluk açlıktır (bunun anlamı, tüm karşıtlardır); ateşin baharatla birleşip, çıkan kokulara göre adlandırıldığı gibi o da değişim geçirir (Denkel, 2011, ss. 32- 33).

Herakleitos “*Beni değil, logosu işiterek her şeyin bir olduğunu kabul etmek bilgeliktir*” (Herakleitos, 2005, s. 131) diyerek, *logostaki* tek sesi göstermek istemiştir. *Logos* her zaman doğru olmuştur ve doğru olacaktır. *Logos* herkeste ortaktır ve “ortak olanın peşinden gidilmelidir”. *Logos*, açıklama veya betimleme anlamına gelmektedir. Nefes alıp verince bile, tanrısal *logosu* içimize çekeriz (Guthrie, 1999, s. 51). Herakleitos, insanlardan kolaylıkla anlayamayacağı *logos* kavramını kavramasını ve evreni bu kavram üzerinden yorumlamasını istemiştir. *Logosun* derinliğini şu sözleriyle anlatır Herakleitos: “*Bütün yollarını yürüsen bile ruhun sınırlarına ulaşamazsın, öylesine derindir ruhun logos’u*” (Herakleitos, 2005, s. 119).

Herakleitos’tan sonra onun tam zıttı düşüncelere sahip olan Parmenides, duyularla yapılan algının asla doğrunun temeli olamayacağını belirtir. Doğruyu yalnız akıl verir ve bu akıl meydana gelmeyi, değişmeyi, hareketi yani var-olan bir şeyin, var-olmayan bir şey haline geçmesini ve bunun tersini kavrayamaz, var-olmayan diye bir şeyin olduğunu düpedüz yadsımak zorunda kalacağını belirtir. Parmenides, Herakleitos ve Herakleitosçuların düşüncelerini yanlış bulur. Ona göre, “meydana-gelme” ile “yok-olma” duyuların hokkabazlığıdır. Çünkü var-olmayandan var-olanın meydana geldiğini ve var-olanın yok-oluşunu varsayar. Bu da duyular dünyasının düştten (rüyadan) daha gerçek olmadığını gösterir (Kranz, 1999, ss. 75-76). Doğa konusundaki ilk çalışmaların başlıca kaygısı, “ana-varlıktan oluş’u nasıl

açıklayabiliriz?” sorusunda toplanır. Bulunan çözüm de şudur: Ana-varlık öncesiz sonrasızdır; hiç değişmez, kendisiyle özleştirebilir (Parmenides’in düşündüğü tarz). Ama tek değildir ve hareket de eder (Heraklitos’un düşündüğü tarz). Bu çalışmalar kendisinden sonra olgunluk evresine girecektir.

V. yüzyıl doğa felsefesinin üç büyük düşünürü Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos’a göre ana-varlık sayıca birçoğluktur (Gökberk, 1979, s. 4). Doğa felsefesi, Herakleitos ve Parmenides gibi iki büyük çınarın gölgesinden ancak atomcu felsefeyle sivrilecektir. Bu felsefeye zemin sunan varlık filozoflarından biri de Empedokles’tir.

Empedokles’in görüşü şöyledir: “*Ateş, su, toprak ve hava olmak üzere dört öge vardır. Sevgi birleştirir, anlaşmazlık ayırıştırır*” (Laertios, 2003, s. 406). Empedokles nesnelere varlığını, sevgi ve nefret kuvvetleri tarafından hareket ettirilen çekme ve itmeyeyle birleşen ya da çözülen tanrısal organ-vücutları olarak görür. Güneş, su, toprak ve hava, bize göründükleri şekilleriyle, dört öge-tanrının meydana çıkış şekilleridir. Var-olan her şey, eski İyonya felsefesinde olduğu gibi, aynı şekilde tek bir kosmos’un² bölümüdür (Kranz, 1999, s. 98). Empedokles, “*Bundan önce oğlan doğdum, kız doğdum, çalı oldum, kuş oldum, denizden çıkan kızgın balık oldum*” (Laertios, 2003, s. 407) diyerek, yaşamdaki döngüyü göstermeye çalışmıştır. Onun için indirgenemez dört öge dışında, bir birleşim ve dönüşümdür yaşam. Empedokles, hazır bulduğu dört öge ilkesini değiştirerek yorumlamış,

² Kosmos, kaos’un karşıtıdır. Başlangıçta evren bir kaos halindeydi. Yunan tanrıları bu kaos’a son verdi, evreni canavarlardan temizledi ve yaşanılır bir ortam haline getirdi. Dolayısıyla kosmos, evrendir, şeylerin tümüdür, ama aynı zamanda evrenin düzene konulmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jonathan Barnes, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul: Cem Yayınevi, 2004, s. 19.

birbirlerine dönüşmeyen, indirgenemez öğeler olarak düşünmüş ve algı evrenindeki nesnelere de bu öğelerin bileşimleri olarak çözümlemiştir. Empedokles çözümlemede kullandığı dört ilke ile Anaksagoras'ın düşüncelerinden ayrılmıştır. Anaksagoras'ta çözümleyici temel ilkelerin sayısı sınırsızdır (Denkel, 2011, ss. 56-57). Anaksagoras, Empedokles'in en küçük madde teorisini daha da geliştirmiştir. Ama Anaksagoras'ın asıl büyük başarısı, ilk defa o maddeden, ona hareket veren ve hükmeden kıvılcıktı gücü, *nusu* (ruh ve akıl) ayırmıştır. Anaksagoras'la felsefede düalizm başlıyor; Platon ve Aristoteles'e geçen düalizm, sonrasında felsefe tarihi içinde bugünlere kadar gelmiştir. *Nus* kavramı önemli bir felsefi ana-kavramdır (Kranz, 1999, ss. 143-144). “*Empedokles, Anaksagoras ve Abdera filozofları, bu adlar atomculuğun gelişmesinin üç basamağını gösterirler, fakat ancak Abdera'da Leukippos'la Demokritos eliyle sonuna kadar giden materyalist atomculuk yapısı kurulmuş olup bu yapı birlik ve derlilik bakımından eşsizdir*” (Kranz, 1999, s. 161).

Eski Yunan, “Bir varlığı sürekli bölerek, bu işi sonsuza kadar götürebilir miyiz?” sorusunu, artık varlığın bölünemeyeceği bir noktaya ulaşmasıyla sonlandırır. Sonunda artık bölünmesi olanaksız bir parçaya ulaşılır ve bu parçaya bölünemez anlamına gelen ‘a-tome’ denir. Atomculuk çağımızda, modern bilime temel yapılmış ve bu alandaki büyük gelişmelere kaynak olmuştur. Kendi çağında ise bu öğretisi, Sokrates öncesi doğa felsefesinin tepe noktasıdır. Varlık o güne değin ilk kez bu denli dizgisel ve etkili bir şekilde açıklanmıştır. Rönesans sonlarında Ortaçağın yetersiz ve eksik bilimine karşı gelişip benimsenen atomculuk, yaklaşık dört yüz yıldır bilime temel bir paradigma olmuştur. Somut anlamda atomculuğu ilk olarak ortaya atan ise, Leukippos'tur (Denkel, 2011, ss. 71-72).

Atomlar görünüşteki varlıklar değildir. Peki, biz bu varlıkları nasıl kavrarız? İşte bu soruya verilen yanıt; usla kavrarız, şeklinde olmuştur. Platon'u büyük ölçüde etkileyen Parmenides'in bu uslamlaması, tam karşısında duran doğa felsefesinin tepe noktasını da etkilemeyi başarmıştır. Parmenides Empedokles'i etkilemekle yetinmiyor, atomculuğun zirvesindeki iki önemli filozofu daha belirgin bir biçimde etkiliyor. Şüphesiz ki, atomculuğun en önemli filozofu Demokritos'tur. Demokritos'un görüşü şudur:

Evrenin ana ilkesi atomlarla boşluktur, bunun dışındaki her şey, var sanılan [tahmin edilen] şeylerdir; dünyalar sonsuzdur, doğar ve yok olurlar. Hiçbir şey yoktan var olmaz ve yoklukta yok olmaz. Atomlar büyüklük ve sayıca sonsuzdur, evrende burgaç içinde dönerek devinirler. Böylece, ateş, su, hava ve toprak gibi bütün oluşumlar ortaya çıkar; çünkü bunlar da birtakım atomların kümelenmesidir; bu atomlar sert oldukları için etkilenmez ve değişmezler. Güneşle ay böyle düz ve küresel (atom) kitlelerinden oluşmuştur, ruh da aynı şekilde; ruhla akıl aynı şeydir. Görme, imgelerin göze çarpmasıyla gerçekleşir (Laertios, 2003, s. 438).

A. Denkel'e göre de Demokritos, nesnelere şöyle betimler:

Demokritos, nesnelere niteliklerini iki öbeğe ayırır. Bunlardan biri, nesneyi oluşturan atomların niteliklerinden doğrudan türeyen nitelikler, öbürüyse gerçekte nesnenin taşımadığı, ancak onun atomlarının insanın duyu organlarını etkilemiş biçiminden dolayı var oldukları izlenimini uyandıran niteliklerdir. Bu ayırım, 17. yy'da Locke'un yaptığı 'birincil ve ikincil nitelikler' ayırımının özgün temelidir. Demokritos, nesnelere biçim, büyüklük, ağırlık, sertlik ve devinme gibi niteliklerini doğrudan atomların nitelikleriyle açıklarken, renk, tat, sıcak, soğuk gibi nitelikleri de atomların biçim, konum ve düzeniyle veriyor; ayrıca bu sonuncuların gerçekte nesnede bulunan nitelikler olmadıklarını öne sürüyor (Denkel, 2011, s. 82).

Demokritos Eski Yunanda, atomculuğun vardığı en önemli sınır taşıdır. Onun belirlediği sınırlar, Eski Yunanda aşılamamıştır. Bunun bir nedeninin de, ilginin atomculuktan başka bir alana, daha açık bir deyişle insana yönelmede kendini gösterdiğini ileri sürebiliriz.

I. 4. 2. Doğa Felsefesinden İnsana

Atomculuk, Eski Yunandaki varlık felsefesinin zirvesidir. Ancak bu zirve tümüyle Eskiçağı kapsamaz. Bütün gücüne karşın atomculuk, zaman içinde geri plana itilmiştir. Bu duruma üç neden üzerinden açıklık kazandırmak olanaklıdır. İlk neden, Atina felsefesinin devreye girerek, sadece atomculuk değil tümüyle doğa felsefesini sis perdesinin ardına itmesidir. İkinci neden, Platon'un, ideaları konu olarak felsefesini geliştirmesidir. Platon varlık felsefesini doğaya ilişkin olarak kurmasına karşın, İ.Ö. 4. yy'ın ortalarında yine Platon sayesinde doğa felsefesi tartışmaya açılmıştır. Akademia ilgisini doğa ve değişime yöneltmiş ve tam anlamıyla bir doğa filozofu olan Aristoteles'in doğumuna neden olmuştur. Artık doğa, somut varlık ve değişim sorunları felsefenin odağındadır. Ancak, Aristoteles'in doğa felsefesi, onun (Aristoteles'in) Platon'dan Sofistlere kadar kendini gösteren düşünsel ve eleştirel birikimi de felsefesine katarak yol almasıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Aristoteles'in doğa felsefesi, atomculuğu aşan ve geliştiren, etkili bir dizge görünümündedir (Denkel, 2011, s. 90).

Doğa felsefesinin varolan egemenliğine karşı tepki Sokrates döneminde, Sofistlerin de katkılarıyla olgunlaşmış ve bu dönem, filozofların insana yöneldiği bir çağa dönüşmüştür. *“Sofistlerin relativizmi ile şüpheciliklerini, doğa felsefesindeki*

uzlaşmazlıklar beslemiştir. Felsefenin doğa konusunu bırakıp insan ile ilgili sorunlara yönelmesinde Sofistlerin eleştirmelerinin de büyük yeri olmuştur” (Gökberk, 1999, s. 40). Aynı zamanda Sokrates doğa felsefesiyle neredeyse hiç ilgilenmemiştir. Sokrates, “*Doğa kuramının bize hiçbir yararı olmadığını görüp iş yerlerinde ve agorada ahlak konuları üzerine felsefe yapmaya başlamış*” (Laertios, 2003, s. 75), ilginin insan ve insanlararası ilişkilere kaydığını gösteren en önemli göstergelerden biri olmuştur.

İ. Ö. V. yüzyılın ikinci yarısında kendilerine *Sofist* denilen düşünürlerin başlıca sorunu “insan” olmuştur. Sofistlerin felsefenin ağırlık merkezini “doğa” konusundan “insan” konusuna kaydırmalarının pratik bir amacı vardı: İşe yarar, becerikli yurttaşlar yetiştirmek istiyorlardı. Kendi gözlemlerinden, düşüncelerinden çıkardıkları bir toplum kurmak isteyen Sofistler, insanın yaşamına temel ölçü olacak noktaların aklın ışığıyla aydınlatılmasını isteyen ilk “aydınlanmacılar” olmuşlardır (Gökberk, 1979, ss. 5-6). Sofistler fiziksel doğanın yanına insansal doğayı koymuşlardır. Eski Yunan kültürünün gelişmesinde, insansal doğa ve Sokratik düşünce tarzı arasındaki gerilim oldukça önemlidir. Aralarındaki uyumsuzluğa rağmen, Sofistler ve Sokrates’in uyuştugu bir konu vardır. Bu konu insan doğasının evrenin bir parçası olarak değil, aynı zamanda onun merkezi olarak görülmesiydi. Sofistler ve Sokrates’in ortak amacı, felsefeyi insanlaştırmak, kozmoloji ve ontolojiyi insanbilime (antropolojiye) dönüştürmekti (Günay, 2010, ss. 11-12). Sokrates’le, Sofistlerin bu yan yana gelişi, iki farklı doğrunun tek bir noktada kesişmesi kadar yalındır. Sadece bir noktada kesişmiş ve tümüyle ayrı yolları izlemişlerdir ve bu ayrı yolların savaşımdan doğan düşünceler, Eski Yunan felsefesinde önemli bir dönemeç olmuştur.

Doğa filozofları, Sokrates'i, atomcular ile Parmenides arasında bir seçime zorladılar. Bu zorlama, nesnel koşulların nasıl olduğu konusunda bize bir pencere açabilir. Bu pencereden dışarı baktığımızda, hümanizme dönük bu tepkinin neler doğurduğunu görebiliriz. Bu tepki, yeni bir sınıf olan Sofistleri doğurmuştur. Doğa filozoflarına duyulan yoğun güvensizlik duygusu ve tanrılara ilişkin kaba insanbiçimsel resimlerle birlikte, geleneksel din öğretiminin geçerliliği hakkında artan kuşkuculuk Sofistlerin ortaya çıkışının nesnel koşulları olarak yorumlanabilir (Guthrie, 1999, s. 71-72). İşte böyle bir ortamda Sokrates "erdem bilgidir" diyerek, doğa felsefesinin ve çağdaş düşüncenin dikkatini üzerinde toplamayı başarmıştır. Bu ilgi dolaylı olarak da Platon'un öne çıkmasına neden olmuştur. Platon kimi yorumlara göre, 17. yy'a değin bilimin atomculuğu benimsemesini engelleyen en önemli nedenlerin başında gelmektedir. Ama daha da büyük bir etkiyi Platon'un Aristoteles'in felsefesi üzerinde bıraktığı izlerde bulabiliriz. Platon'un *Timaios* diyalogu dışında hemen hemen doğa felsefesine değinmediğini görmekteyiz. İşte su katılmamış bir doğa filozofu olarak görülen Aristoteles'in, Platon'dan etkilendiği dönem tam da bu dönemdir (Denkel, 2011, ss. 94-95). Platon atomculuğun etki alanını geriye çekerek doğa felsefesinden insanı ve onun erdemlerini araştıran felsefeye doğru göçün başlamasına ve Eski Yunan'da doğa felsefesinin en önemli filozofu Aristoteles'in doğumuna kaynaklık etmiştir. Platon'la doğa felsefesi hem terkedilmiş, hem de daha sistemli bir şekilde geri gelmiştir.

Aristoteles temelde, Sokrates ve Platon tarafında kalmıştır denebilir. Bu konuyla ilgili olarak Cornford'un söyledikleri oldukça önemlidir:

Sağduyu ve deneysel olgu görüşü için bu tepkisine rağmen Aristoteles hiçbir zaman bir Platoncu olmayı bırakmadı. Onun düşüncesi de en az Platon'unki kadar Sokrates'ten miras alınan erek fikri –gerçek nedenin ya da açıklamanın başlangıçta değil sonda aranması gerektiği biçimindeki fikir- tarafından yönetilmektedir. Sonuçta, Aristoteles felsefesi de bir nihai nedenler felsefesi olarak kalmıştır (Cornford, 2003, s. 92).

Platon doğal dünyadaki devinim karşısında, bu devinimin sözde bir gerçeklik olduğunu ve gerçekliğin aşkın dünyada aranması gerektiğini belirtir. Daha çok bilime eğilimli olan, devinimi kabul eden Aristoteles ise, devinimin olanaksız olduğunu savlayan Parmenides gibi filozoflara yanıt vermek durumunda kalmıştır. Platon, Parmenides'in ikileminden söz etmekteydi; onun çağında dil ve mantık henüz istenilen ölçüde gelişmemişti. Parmenides'in “oluş diye bir şey yoktur, çünkü ne varolan yeniden oluşacaktır (çünkü o zaten vardır) ne de bir şey varolmayandan varlığa gelebilir” ikilemini, Aristoteles kendi çözümü olarak, gizil (potansiyel) varlıkla edimsel (aktüel) varlık kavramlarını gündeme getirerek aşmıştır (Guthrie, 1999, s. 135).

I. 4. 3. İnsan-Doğa Anlayışının Sistemikleşmesi

Aristoteles öncesi felsefede ilkin doğa, sonra insanla ilgili sorunlar işlenmiştir. Aristoteles kendinden önceki bu gelişmeleri bünyesinde toplar, bir araya getirir ve sistemikleştirir. İyonyalılar, evren üzerinde durup, ilk temel varlığı bilgi konusu edinmişken, Sofistler ve Sokrates pratik hayat içindeki insan sorununa yönelmiştir. Ama henüz doğa felsefesi sistemikleşmemiştir.

Yunan felsefesinde sistematik dönem Platon'la başlayıp, Aristoteles'le sonlanır. Bu dönemin iki önemli özelliği vardır: Birinci özellik; kendisinden önceki gelişmenin tek yanlılıklarını aşıp –Sofistlerden öncekiler yalnız *doğa*'yı, Sofistler de yalnız *insanı* ele almışlardır– bir *bireşime*, bir *sisteme* gitmesidir. İkinci özellik ise, metafiziğe dönmesi. Yunan felsefesi ilkin ana-varlık sorusu üzerine eğilmekle bir metafizik olarak başlamıştı. Ancak kendinden önceki metafizik nitelikte doğa felsefesinin çözümsüzlüğüne insanı çözümün merkezine koyan Sofistler, neredeyse metafizikle hiç ilgilenmemişlerdi (Gökberk, 1979, s. 8). İşte bu iki özellikten dolayı Eski Yunanda felsefe sistematik bir karakter kazanmıştır ve şüphesiz ki; bu karakter en güçlü ifadesini, Aristoteles'te bulmuştur.

Felsefenin öteki alanlarında olduğu gibi, doğa felsefesi de Aristoteles'in metafiziğine dayanır. Doğa, birliği olan canlı bir bağlantıdır. Anaksagoras gibi Aristoteles de doğayı canlı olarak ele alan bir yaklaşıma sahiptir. Aristoteles ayrıca bu yaklaşımı iyice geliştirir ve ana bir dünya görüşü konumuna çıkarır. İnsanın eylemi rastlantısal değil, tam tersine bir ereğe, amaca yönelik olmalıdır. Aristoteles'te atomculuğun mekanizmini ve zorunlulukçuluğunu dışlayan şey, onun ereksel anlayışını cansız doğaya da uygulamış olmasıdır. Rönesans'ın sonlarına değin Aristoteles'in bu yaklaşımı geçerli olmuştur (Denkel, 2011, s. 98).

Aristoteles, metafizik nitelikli felsefenin temelidir. Onun doğayla, insanla ilgili öğretileri hep metafiziğin ana kavramlarının bu alanlara uygulanmasından oluşmuşlardır. Doğa, Aristoteles'e göre, baştanbaşa bir oluş, bir gelişme içindedir. Bu oluş, salt maddeden salt forma doğru bir gidiştir. Bu gelişme bir yandan

“değişmezlik”e, diğer yandan “tinsellik”e doğru bir ilerlemedir. Bu iki gelişme kolu yıldızlarda birleşir ve onlar Aristoteles’e göre evrenin “akıllı ruhları”dır. Doğada birbirinden yapı ve yasaca ayrı iki bölge vardır: Gökyüzü dünyası ve yeryüzü dünyası. Doğadaki bütün varlıklarda –cansızlarda da– “doğal yerlerine” varma çabası, eğilimi vardır. Aristoteles’in fiziği *nitelikçi* bir fiziktir. Bu anlayışta asıl gerçek hafif-ağır, sıcak-soğuk, tatlı-acı vb. niteliklerdir. Aristoteles’te doğa bütünüyle *canlı*; dolayısıyla canlı ve cansız arasında ilkece bir ayrılık yoktur. Ancak canlılar cansızlara göre daha üst basamaktadırlar, daha üstekiler daha canlıdırlar. Bu anlayışta can ile ruh özdeş olur (Gökberk, 1979, ss. 12-13).

Aristoteles, Platon ve Platonculara karşı 5. yy. filozofları ile kendinden “Biz fizikçiler (doğa filozofları)” diye söz eder. Aristoteles doğa kavramını iki başlıkta toplar. Varolanlar kimi doğal olarak kimi de başka nedenlerden varolurlar. Aristoteles bu pencereden bakarak, doğal nesnelerin doğanın belirlediği şekilde devindiklerini, bu devinimi potansiyel olarak taşıdıklarını, ancak devinimi kendilerinin başlatmadıklarını savunur. Doğal olarak varolmayan nesnelere –yapay nesnelere– içinse, örneğin ceket ya da yatak gibi insan yapısı olan bu nesnelerin değişime yönelik içsel bir güdü taşımayacaklarını savunur. Ancak bu durum yapay nesnelerin tümüyle güdü taşımadıklarını göstermez. Çünkü, yapay nesnelere de sonuçta taş ve toprak gibi doğal nesnelere olduğu sürece, onlar da aynı güdüyü taşırlar (Denkel, 2011, ss. 183-185).

Aristoteles ‘doğa’dan neyi anlamamız gerektiğini şöyle belirliyor: “Kendisine birincil olarak sahip olanı devindiren (kinesis) ya da durağan kılan kaynak veya neden.” Demek ki Aristoteles için doğa, somut nesneye göre tanımlanan ve nesnenin birincil olarak taşıdığı, onu

değişime sokan bir itici güçtür. Ona göre bunun varlığı açıkça ortadır ve bir kanıt gerektirmez (Denkel, 2011, s. 186).

Bir nesnenin doğası onun maddesi, ya da formu mudur? Aristoteles, nesnenin doğasının tek bir anlamının olduğu görüşüne karşı çıkmıştır. Nesnenin doğasının madde olduğu görüşünü tek başına yeterli bulmayan Aristoteles, doğanın başka bir anlamının da, form olduğu görüşünü savunmuş, daha da ileri giderek şu açıklamayı yapmıştır: “Doğa, gerçekten de, özdekten çok formdur. Çünkü belirli bir şeyin o şey olduğunu söylemek, o şey potansiyel olduğunda değil, tamamlanmışlığa eriştiğinde uygun olur” (Denkel, 2011, ss. 186-188). Nesnelere geçirdikleri değişimin doğasını açıklamada büyük bir önemi olan potansiyel ve aktüel kavramları, Aristoteles’in değişimi konu edinen her yapıtında başvurduğu kavramlardır. Potansiyellik, belirli bir değişime olan olanak, yetenek ve de eğilim; aktüellikse bu değişimin gerçekleşmiş oluşudur (Denkel, 2011, ss. 193-195).

Aristoteles’in evreni ise, küreseldir ve çevresinde durağan (sabit) yıldızlar kümesi bulunur. Kendisi de küresel olan dünya, evrenin merkezinde devinimsiz olarak durmaktadır (Guthrie, 1999, s. 139). Evrenin merkezi olarak yerküreyi alan Ptolemaios sistemi, Rönesans’ın sonuna kadar yıkılmadı. “İnsan için varolmayan bir dünyayı anlamsız bulan Aristoteles, dünyayı ve insanı merkeze koydu, güneşi onların etrafında döndürdü” (Nutku, 1998, s. 38). Bu tasarıma önce Copernicus, ardından Galilei, dünyayı merkez sayan sistemin çökmesine neden olmuşlardır.

Genel olarak bir değerlendirme yaptığımızda, Eski Yunanda felsefenin, dört aşamalı bir süreçten geçtiğini görmekteyiz. İlk aşamayı “arkhe” sorunu kapsamıştır.

Sokrates ve Sofistlerin başını çektiği, insanoğlunun bilgi ve davranışlarının neden olduğu sorunların işlendiği dönem ise ikinci aşamadır. Felsefe tarihine dizgesel felsefenin kurucuları olarak geçen Aristoteles ve Platon'un oluşturduğu bu felsefe, Yunan felsefesinin üçüncü aşamasıdır. Yunan felsefesinin son aşamasında ise, iki evre geçerli olmuştur. Epikuros ve Stoa okullarının oluşturduğu ilk evrede; ussal, ahlaki davranışa ulaşmaya çalışan ve aynı zamanda maddeci olan bir aşama söz konusudur. İkinci evre ise, etik evreden dinsel evreye geçiş olarak özetlenebilir. Dinsel evrede ise Eski Yunan felsefesi doğu dinleriyle ilişkiye geçmekte, Tanrı kavramıyla dünyayı açılmaktadır.

Sonuçta, Stoa düşüncesinin temelinde 'doğayla uyum içinde yaşamak' vardır. Tezin kapsamı açısından, Stoa düşüncesindeki insan-doğa ilişkisine günümüz çerçevesinde bakıldığında (çevre sorunları çerçevesinde değerlendirildiğinde), bu anlayış birçok soruna ışık tutabilir. Bu kapsamda, Stoa felsefesini bir örnek olarak incelemek ve irdellemek çalışmamız açısından yol açıcı olacaktır.

I. 4. 4. Stoa Felsefesi

Stoa felsefesi, Helenistik çağın en geçerli öğretisidir. Kurucusu Kıbrıslı Zenon'dur. Stoa felsefesi, Attika felsefesiyle doğudan gelen kimseler tarafından oluşturulmuş bir felsefedir. Roma imparatorluğunun en yaygın felsefesi olan, Stoacılık, köklerini *kynik* felsefesinde bulur; ancak ondan bağımsızdır da. Kynizmde olduğu gibi, Stoa için de insanın bağımsızlığı ana düşüncedir (Gökberk, 1999, s. 92). Kyniklerde, insanın koyduğu her şey doğaya aykırıdır. İnsanın koyduğu ilkelerin bir kısmı gereksiz, bir kısmı ise soysuzlaştırıcıdır. Doğaya dönmek, doğal yaşamak

Kynikler için ana düşüncedir (Gökberk, 1999, s. 50). Görüldüğü üzere, Stoa ve Kyniklerin ortaklaştığı bazı özellikler vardır. Her iki görüş ya da okul, sonuçta insanın değil, doğanın ilkelerine uymanın, insanı doğruya ulaştıracağı konusunda birleşmektedir.

Sadece bu iki okul değil, Epikürosçu okul da dahil olmak üzere, üç okul da, Ernst von Aster'e göre belli noktalarda ortaklaşacaklardır. *“Bu üç okul, aralarındaki “sürtüşme”yi sürekli canlı tutarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Yine de bu üç okulun ortaklaşa paylaştıkları bazı görüşler vardır. Üçünün de birleştikleri ilk nokta, her üçü insanı felsefenin konusu saymıştır. Her üç okul, öncelikle, “üstün insan”ın portesini çizmiştir”* (Aster, 2005, s. 283). Ancak bu “üstün insan”ın Sokrates öncesi dönemin, felsefi karakteri madde olan; felsefeye dönüş yapan bu görüşlere daha ayrıntılı bakabiliriz.

Stoa felsefesi, karışık bir siyasal iklimde belirmiştir. İskender'e eşlik eden Pyrrhon gibi bazı filozoflar, doğudan etkilenmişlerdir. Doğudan özellikle, gymnosofistlerden³ etkilenen filozoflar; sessiz bilgeliğe, mutlu kayıtsızlığa ve ataraksiyaya erişmek için, bütün inanışları itme gereğini vurgular. İşte böyle bir ortamda, birbirine rakip iki okul –Epikürosçuluk ve Stoacılık– insana, yaşamın kurallarını verebilecek kesinlik ölçütlerini ve onu doğayla barıştırmaya elverişli eylem ölçütlerini öğretmeyi üstlenirler; bu nedenle birbirlerine karşıt olan bu rakip okulların ortak istemleri vardır: Doğayla uyumlu yaşamak. Ancak bu iki doğalcılık, kesişim alanlarının dışında farklı yollar alırlar. Epiküros için, doğrunun ve iyinin

³ İlkçağ'da Hindistan'da yaşayan, gizemci bir öğretiyeye bağlı çıplak bilgiler (ç.n.). Ayrıntılar için bkz. Jean Brun, *Stoacılık*, çev. Medar Atıcı, İstanbul: İletişim Yayıncılık. 1997. s. 32.

ölçütü duyumlamadır. Duyumladıklarımızla, ancak doğayla uyumlu yaşarız. Epikurosçuluk sonuçta bir duyumlamacılık, hazcılık olarak gelişir. Buna karşın, Tanrı'nın istencine teslim olan, doğayla uyumlu yaşamı ister, böylelikle Stoacılık bir maddecilik ve ahlaki bir akılcılık olarak gelişir (Brun, 1997, s. 32). “*Stoacı insan anlayışının en değerli yanı bu anlayışın insana hem doğa ile derin bir uyum duygusu vermesi hem de insanın doğadan ahlaksal bakımdan bağımsız olduğunu onaylamasıdır*” (Cassirer, 1980, s. 19). Stoacılığın, Sokrates'in insan tanımını yani ussal yanıt üreten varlık oluşunu, bir adım daha ileriye taşıdığını ve kendisiyle evren arasındaki ilişkide öncü rolünü evrenin değil, kendisinin oynadığını söyleyen Cassirer; Stoacının, insanın doğal ve tinsel yanları arasında ilk belirgin ayrımı yapan filozof tipi olduğunu belirler. Ona göre, Stoa, insanın tinsel yanının bağımsızlığını savunur (Özlem, 2008, s. 182). İnsanın tinsel yanının bağımsızlaşması bu açıdan yeni bir durumdur.

Diogenes'e, “*Nereli olduğu sorulduğunda, 'Dünya yurttaşım'*” (Laertios, 2003, s. 278) yanıtını verir. Stoda bütün insanlar kardeştir ve evrenin yasası onları birbirine bağlayan yasadır. Stoacı için vatan dünyadır, dolayısıyla bu anlayış “dünya vatandaşlığı” kavramını oluşturmuştur. Anayasası doğa yasası olan Stoacılık, böylece, felsefe tarihinde ilk kez “insanlık” ve aynı bağlamda “insancılık” (hümanizm) kavramlarını kullanmış olur. Aynı zamanda Stoacılık, doğa yasası karşısında her insanı eşit kılan görüşüyle de, insan ve onun evrendeki yeri hakkında çığır açmıştır (Günay, 2010, s. 26). Her çığır bir doğumun müjdecisidir. Dolayısıyla da yeni bir insan anlayışının, dahası yeni bir varlık anlayışının da.

Stoacılığın, Epikuroşçuluktan farkını iyice belirginleştirmek için ahlak felsefelerini karşılaştırmak gerekir. Epikuroşçulukta, ahlak felsefesinin ereği mutluluğa (*eudaimonia*) ulaşmaktır. Ama bu amaç için önce doğanın bütünü araştırılmalıdır. Epikuroşçuluk, doğaya dayanan, doğal olan bir dünya görüşünü zorlamaktadır. Epikuros bu dünya görüşünü Demokritos'ta bulmuştur. Onun doğa açıklamasını benimseyerek, terkedilmiş olan atomculuğu diriltmiştir (Gökberk, 1999, s. 88). Stoda ise ahlak felsefesi, bilgi ile eylemin birliği düşüncesinde yer alır. Doğru bilgi, doğru işi, doğru davranmayı sağlar. Bilgelik, erdemli olmaktır; bilge kişi, erdemli kişidir. Dolayısıyla, erdem, doğaya ya da akla uygunluktur (Stoa öğretisinde doğayla akıl aynı şeylerdir). Erdem aklın doğru durumda olmasıdır. Akıl doğru durumda olursa, insan da doğanın gidişine ayak uydurabilir/uydurur. Nasıl olsa insan dünyanın gidişinden kendini sıyrıp ayıramaz, onu isteyerek benimserse bu gidiş artık kendisine aykırı gelmez, böylece de tedirgin olmaktan kurtulur. “*Doğanın yasasına boyun eğmek*” Stoa ahlakının başlıca bir ilkesidir (Gökberk, 1999, s. 94). Stoalılara göre insanı mutlu kılan şey erdem, erdemli yaşamaktır. Ancak bunu sağlayacak olansa *logos*tur, akıldır. Bir tek insan *logosa* sahiptir. Harun Tepe'ye göre, insan bu durum da ancak *logosa* göre eyleyebilir. Böyle eyleyebildiğinden, erdemli ve mutlu bir biçimde yaşayabilir. İnsan bu olanağıyla, doğasına uygun (akla uygun) yaşayarak, erdemli ve mutlu olabilir (Tepe, Giriş, 1998, s. 11). Sonuçta; Stoacı felsefi anlayışta, insan evrenle dengededir ve Stoacılığın varlığı bu dengeye bağlıdır.

Stoacılığı ahlaki bir akılcılık ve maddecilik olarak tanımlamıştık. Stoacılığın ahlaki akılcılığa dair öğretilerine kısaca değindikten sonra, maddecilik görüşüne de değinebiliriz. Stoacılıkta maddecilik, bedene indirgenir. Beden ve madde bir tutulur.

Bedenlerin tek gerçek olduğunu, tek töz olduğunu kabul ederek maddenin bir olduğunu söylerler. Stoacılıkta, bütün her şey bedenlerden ve maddenin varlık tarzlarından başka bir şey değildir. Stoacılar bu görüşü tanrılara kadar götürürler. Tanrının kendisinin de bu maddenin bir kipinden öte bir şey olmadığını söylerler. Maddeye bir beden yüklerler ve maddeyi, niteliksiz beden diye tanımlayarak ona üstünlük verirler. Stoacılıkta her şey bedense de, bedeni olmayan şeyler için de yer vardır. Stoacılar bu durumu bedensizler olarak tarif ederler ve dört gruba ayırırlar. Bunlar; ifade edilebilen, boşluk, yer ve zamandır (Brun, 1994, ss. 53-55).

Stoacılık bundan sonra, Orta ve Roma dönemi Stoası olmak üzere dönemlere ayrılmıştır. Orta Stoanın en önemli düşünürü Cicero'dur. Cicero'ya göre, insanın kendini bilmesi erdeme giden ilk yoldur. Ama doğayı da bilmek, insanın kendisini bilmesidir. Doğa bize tanrısal aklı öğretir. Ancak insan düşünmek ve bilmek için değil, eylemek için bu dünyadadır. Bu yüzden felsefe başlı başına bir erek değil, eğitim için araçtır (Gökberk, 1999, s. 108). Stoa felsefesini böylelikle; *“Doğaya uygun olarak, yani Tanrı'nın istencine uygun olarak, akla uygun olarak yaşamakla düşüncelerimize ve eylemlerimize birlik vereceğimiz bilgi”* (Brun, 1994, s. 34) olarak görmekteyiz. Roma dönemi Stoasının en başta gelen düşünürleri ise, Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius'tur. Bu üç filozof da, insanı doğanın buyruklarına giren bir asker gibi görürler. Her gün kendisini ödevleri karşısında yargılayan bir ahlaki görüşe sahiptirler. Bu görüşte dini etki fazladır. Seneca ve Aurelius ölümden sonraki yaşama inanırlar; ancak Epiktetos'un böyle bir inancı yoktur (Gökberk, 1999, s. 110). Doğaya göre yaşamak, aynı zamanda Tanrıya göre yaşamaktır. Mutluluğu da doğaya uygun yaşamakla sınırlayan Seneca, doğayı şöyle tanımlar: Doğa Tanrının evrene ve parçalarına sinmiş tanrısal akıldan başka bir şey değildir

(Günay, 2010, s. 25). Görüldüğü üzere Stoanın son dönemindeki doğa görüşü, dini bir etkinin çekimine kapılmanın dışında, temelde değişmemiştir. Ayrıca bu dini etki, ileride yeni bir dönemin başlangıcının da merkezi olacaktır.

Sonuçta, Helenizm-Roma felsefesi başlıca iki sorun üzerine yoğunlaşır. Bu sorunların ağırlık merkezine göre ahlaksal ve dinsel dönem olmak üzere bu dönem iki evreye ayrılır. Birinci dönemde, ahlak sorunları üzerine özellikle üç büyük çığır vardır: Kuşkuculuk, Epikurosçuluk ve Stoa. Üçü de mutluluğa giden yolu araştırmış ve dolaylı olarak benzer bir sonuca ulaşmışlardır. Mutluluk; bilgenin ulaştığı, yaşayışında gerçekleştirdiği o gönül dinginliğidir. İkinci dönemde (dinsel dönem) ise, felsefe ile dinin iç içe gireceği ilk gelişmeyi Yahudi düşünürü Philon başlatmıştır (Gökberk, 1979, ss. 16-26). Ancak bu konularda ayrıntıya girmek konumuz açısından şimdilik gerekli görünmemektedir.

I. 4. 5. Ortaçağda İnsan-Doğa Anlayışı

Eskiçağ felsefesiyle Ortaçağ felsefesi arasındaki büyük bağlantı yolu Kilise Babalarından geçer. Kilisenin takdirini kazanmış Hıristiyan yazarlara Kilise Babaları denmektedir. Kilise Babaları Ortaçağ felsefesine Eskiçağ düşüncesinin bir bölümünü ve Ortaçağ felsefesinin çalışmak zorunda kalacağı sorunların kendisini koydular. Bu açıdan Kilise Babalarının en başına, Augustinus'u koyabiliriz. Ortaçağı derinden etkileyen Augustinus, Hıristiyan inancında akli yürürlükten kaldırmaz; araştırmayı bir yana itmez, düşünmeyi yok etmez (Jeauneau, 1998, ss. 12-15). Augustinus'a göre İnsan, Eskiçağın sonlarından başlayarak Tanrı aracılığıyla kendini bilmeye yönelmiştir. “*Seni bileyim kendimi bileyim*” (Noverim te noverim me) diyen

Augustinus, insanla kendisi arasında “sen-ben” ilişkisinin olduğunu ileri sürmüştür. Böylelikle insan kendini bilme eylemini Tanrıyı bilme üzerinden gerçekleştirir. Evrende insan küçük bir yer işgal etmektedir. Henüz kendisini bilme yetisi bakımından anlamaya çalışması, hatta eleştirmesi söz konusu değildir (Çotuksöken, 2002, ss. 35-37). Protagoras’ın “insan her şeyin ölçüsüdür” tümcesinin yerine, Augustinus’un, “*Tanrı her şeyin ölçüsüdür*” tümcesi geçmiştir. Ortaçağda her zaman Tanrı en üsttedir, antropolojinin yerini teoloji ya da teoloji merkezli antropoloji almıştır. İnsanın değerlendirilmesi dinlere göre yapılmıştır denebilir (Tepe, Giriş, 1998, ss. 12-13). Bu açıdan, Ortaçağ insanı Tanrının belirlediği sınırın ötesine geçememiştir.

Bu kapsamda; Ortaçağda Hıristiyan görüşünün Tanrı kavramıyla, Eskiçağ görüşünün Tanrı kavramı arasında derin bir fark vardır. Eskiçağda Tanrı, bu evrenin bir mimarıdır, bir yapı ustasıdır (Demiurgos) ve biçimlendirdiği maddeyi hazır bulmuştur. Bu açıdan madde de Tanrı gibi öncesizdir, onun gibi yaratılmış değildir. Oysa Hıristiyanlıkta Tanrı ile madde aynı hamurdan değildir (Günay, 2010, s. 29). Bu derin farkın bir diğer ayağında ise, Eski Yunan felsefesinin, usa verdiği gücün abartılması yatmaktadır. Bu son durum da usla ilgili görüşlerin, dönemler arasındaki derin farkını bize gösterecektir.

Augustinus’a göre, usun kendisi giz dolu olduğundan, doğruluğun ve bilgeliğin yolunu açık seçik gösteremez. Bu giz ancak Hıristiyan esinlenmesiyle çözülebilir. Augustinus’a göre, us yalın ve tek değil, çift ve bölünmüş bir doğaya sahiptir. Adem’in düşüşüyle, us bulanıklaşmıştır. İnsan –Adem– o ilk yaradılışına

hiçbir zaman dönemeyecektir. “*Us, tek başına, kendi kendisine ve kendi yetilerine bırakıldığında geri dönüş yolunu hiçbir zaman bulamaz.*” Aristoteles’i önemseyen, Eski Yunan felsefesinin kaynaklarına dönen Thomas Aquinas bile bu temel dogmanın etkilerinden kopamamıştır. Thomas Aquinas, Augustinus’a göre insana daha fazla değer vermiştir, ama Tanrıya olan ihtiyacını görmemezlikten gelememiştir. Böylelikle Eski Yunan felsefesi büyük darbe yemiştir. İnsanın en üstün ayrıcalığı olan us, artık onun için tehlikeli ve günah eğilimli olmuştur. Stoacı ahlak anlayışı artık putperestlik olarak görülmüştür. İnsanın kendi içsel ilkesi, kendi içindeki Tanrıya uyması günah eğilimi olarak kabul edilmiştir (Cassirer, 1980, ss. 20-21).

Henüz yeni bir din olan Hıristiyanlık zaman içinde hızla yayılacak ve evrensel bir imparatorluğa dönüşecektir. Bu bağlamda gelişen kozmopolitancılık ve kardeşlik ruhu, Stoacılıktan çok şey almış gibi görünmektedir. Frank Thilly’nin bu açıklamaları ışığında erken dönem Hıristiyanlık düşüncesinde Stoa ve Aristotelesçi öğeler bulunmakla birlikte, Yeniplatoncu öğeler daha baskındır (Thilly, 2002, ss. 238-241). Bu durumun en büyük nedeni, Tanrı ve maddenin Eski Yunanda aynı hamurdan olmalarıdır. Yeniplatoncu görüşle bu değişmiştir. Her şey Tanrıdan türemiştir. Bu ayrım doğa anlayışlarında da derin bir çatlak oluşturmuştur. Böylelikle, Ortaçağda doğa kavramı, Tanrı kavramına dayandırılacaktır. Her şeyi yaratan Tanrı, maddeye, varolana dönük bakış açısının da değişmesine neden olmuştur. Gilson bu değişimi şöyle özetler:

Varolana, var olduğu biçimi ile bakmama eğilimi daha bu ilk yüzyıllarda belirgin bir biçimde kendini göstermiştir. Bu dönemi araştıran birçok felsefe tarihçisi haklı olarak, “Ortaçağın

doğası yoktur” diyecektir. Ancak bu noktada farklı tutumların da benimsendiği görülmektedir. Kimilerine göre Antikçağ felsefesi ile Ortaçağ felsefesinin en ayırt edici, en karakteristik yanı varolana ilişkin sorularında kendini açığa vurur. Antikçağ filozofu ‘Doğa nedir?’ ‘Evrenin ana maddesi, ilkesi nedir?’ diye sorarken, bir Ortaçağ filozofu ‘Varlık nedir?’ diye sorar (Aktaran, Çotuksöken ve Babür, 2007, s. 21).

Ortaçağda felsefi Rönesansın ustası, Ioannes Scotus Eriugena’dır. Eriugena, Augustinus düşüncesine başvurmakla beraber, Eski Yunan ve Latin dünyasını da incelemiştir. Eriugena’nın başyapıtı, “*Doğanın Bölünmesi Üzerine*”dir (*De Divisione Naturae*). Bu yapıtın ele aldığı konunun merkezinde insan vardır. Her şey insan için yaratılmıştır. Görülebilir bütün evrenin insan yapısında yaratıldığını, bütün evrenin onda onarılabileceğini ve yine onunla kurtulabileceğini dile getirir. Üstelik sadece evren değil melekler bile insanda kurtulabilirler. *Doğa* böylece, insani yapının kurtuluşunun temel olduğu bir dramdır. İnsanın kurtuluşu ise bilgiye dayalıdır. İnsanın Tanrıyı tanınması için, önce kendini bilmesi gereklidir. Bu açıdan bakılırsa, kurtuluş yolunun felsefeden geçtiği, felsefenin de bir dinsel değerinin olduğu anlaşılır (Jeauneau, 1998, ss. 32- 34).

Ioannes Scotus Eriugena, doğayı dört bölümde inceler. Bu bölümler:

[I] yaratılmış olmayan ve yaratan Doğa (Her şeyin en üst nedeni olarak Tanrı); [II] yaratılan ve yaratan Doğa (İdealar-ilk örnekler, her şeyin temel nedenleri); [III] yaratılan ve yaratmayan Doğa (zaman ve mekânda üremeye bağlı olan varlıklar); [IV] yaratmayan ve yaratılmış olmayan Doğa (her şeyin son amacı olarak Tanrı) (Jeauneau, 1998, s. 35).

Görüldüğü üzere, Tanrı (Doğa), her şeyin başlangıcı, ortası ve sonudur; her şey ondan gelmiştir ve ona geri dönecektir (Thilly, 2002, s. 291). Dünya süreci

Tanrıdan çıkıp yine Tanrıya dönen bir *daire* hareketidir (Gökberk, 1999, s. 141). Eriugena'nın düşüncesine göre, Tanrı Doğanın yalnız başında değil, sonunda da bulunur. Doğanın tüm amacı, dönüp dolaşıp sonunda yeniden Tanrıya ulaşmaktır (Aster, 2005, s. 384). Sonuçta, Ortaçağda doğa önünde sonunda Tanrıyla özdeşleşmektedir. Eriugena Skolastik dönemde yaşamasına rağmen, Ortaçağda olmayan bir doğa anlayışını geliştirerek; evreni, doğayı yorumlamıştır.

Eski Yunanda varolanı varolan olarak gören bir felsefi anlayış vardır. Doğayı olduğu gibi gören ve araştıran bu felsefi görüş, doğa felsefesi olarak adlandırılmıştır. Stoa döneminin sona ermesiyle, özellikle skolastik dönemle beraber doğayı olduğu gibi algılayan bu felsefi görüş tükenmiştir. Doğa, Ortaçağ felsefesinde bağımsızlığını yitirmiş, tümüyle Tanrı tarafından yaratılan bir öge haline dönüştürülmüştür. Böylelikle “Ortaçağın doğası yoktur” sonucuna ulaşılmıştır.

Doğası olmayan bir çağın, doğa felsefesi ya da doğa bilimi de yoktur. Olsa olsa, ‘Doğa Metafiziği’ vardır. Çünkü Ortaçağ; “(...) *varolan ve varolmayan her şeyi ‘doğa’ (physis) adı altında toplamaktadır; ama doğada varolanların varlıklarının mutlak değil, görelî varlık olduğunu da belirtmektedir. Bu biçimiyle duyularımızla fark edemediğimiz ve zihnimizle düşünemediğimiz şeyler de ‘doğa’nın içine sokulmuş olmaktadır*” (Çotuksöken ve Babür, 2007, s. 116). Bu noktada, doğa kavramının metafiziğe doğru itildiği görülebilir. Sadece duyularımızla değil, düşüncelerimizle de ulaşamayacağımız sorulara yönelmek ancak metafiziğin işi olabilir. Sonuçta Ortaçağda, doğanın tüm süreçlerinde Tanrı vardır; her şey Tanrıdır, Tanrıdandır. Tanrı sınırı, kendine tutkulu bir özlemlerle dönmeyi başaran insanla, Rönesansın

insanıyla ihlal edilecektir. Fakat bu ihlal, dini karşısına alan bir hareket değildir. Bu dönem insanının sorunu din değil; bağınazlığın, dinsel dogmaların kendisidir. İşte bu bağınazlığı aşan ve kendini tanıma konusunda çok yol alan Eskiçağ ve Roma, bu özlemin nasıl tüketileceğinin izlerini bünyesinde taşımaktaydı. Bu izlerin peşinden giden Rönesans insanı; Eskiçağ ve Stoadaki insan anlayışından beslenerek kendisine yaklaşmış ve kendi insan anlayışını oluşturmuştur.

I.4. 6. Rönesansta İnsan-Doğa Anlayışı

Rönesansın zeminine baktığımızda; yeni farkına varılan düşünme biçimlerinin ve düşünme yöntemlerinin, etkin olan dinsel örgütlerin benimsemesiyle ortaya çıktığını görürüz. Bu dinsel örgütlerin, tarikatların –Fransiskan ve Dominiken–, kendilerine özgü çizgilerini rahatlıkla ortaya koyduklarını görürüz (Çotuksöken, 1988, s. 37).

XI. yüzyılın kesinlikle, XII. yüzyılın da bir bakıma ilkesi olan temel görüşler vardır. İnsan bu dönemde bir akıl varlığı olarak değerlendirilir her şeye karşın; ama bu “akıl” kendi kendine dayanan bir akıl değildir. Tanrısal akla bağlı olan bir akıldır. Bir bakıma insan, karşıt nitelikleri ve tutumları kendinde barındıran paradoksal bir yapının odağı durumundadır. İnsan kendi varlığı ile uğraşmaktadır; kendi varlığına, varolana bir anlam katma çabası içindedir ama bunu Tanrı aracılığıyla yapmaktadır. Asıl sorun yine insanın yeri sorunudur; ama Tanrıya göre insanın yeridir söz konusu olan (Çotuksöken, 1988, s. 36).

Gözleme ve ilkel boyutlarda da olsa deneye önem veren Fransiskanlar, örneğin bir Roger Bacon’ı yaratabilirdi; giderek Francis Bacon’ın, en sonunda Descartes’in yolu açılabilirdi. Modern düşüncenin yolunun bu aşamalardan geçtiğini

belirtmek aşırı bir yargıyı dile getirmek değildir. Evrene ilişkin tasarımlar, düşünceler bundan sonra peşi sıra gelmeye başlamıştır. Artık insanın yeni konumu, Tanrıya göre değil, salt kendine göre saptanabilirdi. Bu kapsamda asıl Rönesans doğabilirdi. Öyleyse, gerçek Rönesanslar, daha baştan “gerçek” Ortaçağlar gerektiriyor. İşte bu çabaların başlangıcı XII. yüzyıl olarak görünür (Çotuksöken, 1988, ss. 37-38).

Tanrısal akla bağlı olan Ortaçağlar sayesinde; bu tanrısal aklı ayrı ayrı kulvarlarda değerlendiren ve bu bağlılığı sorgulayan Rönesanslar doğabiliyordu. Bu değerlendirmeler ışığında, Rönesansları anlayabilmenin önkoşulu, Ortaçağlara yönelmektir.

“Ortaçağ, bir birlik, bütünlük çağıdır büyük ölçüde; ortak inanç, ortak dil bu birliğin en belli başlı göstergelerinden biridir. Soyluluk, sıradan olmayış; ancak erdemli davranışların onanması Ortaçağın tipik yönlerini ortaya koyar; bütünüyle insani olan yapılardan bir kısmı adeta örtbas edilir. Oysa Renaissance’ta beden, bütünüyle insanın değeri keşfedilir. İnsan, bütünüyle sergilenir. (...) İnsanın edinmesi gereken bilgiler sonsuzca artmıştır. Öteki diller de büyük ölçüde önem kazanmıştır. (...) İnsanı sınırlayan, darlaştıran Ortaçağ eğitimi ve manastır dünyasının tersine, kendi düşüncesi doğrultusunda kurduğu Thélème Manastırı’nın ana ilkesini Rabelais, “istediğini yap” cümlesinde ortaya koyar. Böyle bir manastırda yaşayan bütün insanlar özgür olacaklardır; doğanın istediği her şeyi eksiksizce yerine getireceklerdir; çünkü temelde doğa iyidir; doğal olan her şey de doğal bir varlık olan insan da iyidir. O halde, öyle bir eğitim ve yaşama düzeni olmalı ki bütün bu özellikler geliştirilebilsin. İşte bu bağlamda Rabelais, Ortaçağ Hıristiyan çileciliğine düşmandır, çünkü böyle bir tavır doğaya aykırıdır (Çotuksöken, 2011b, ss. 59-61).

Ortaçağdan Rönesansa geçişte insanın kendine ve kendi dışındaki doğaya döndüğünü görüyoruz.

Rönesans, artık bir keşfetme kültürü haline gelmiştir. İnsan, hem kendine hem de dışdünyaya yönelmiştir. *“Keşfedilen sadece dışdünya olmamış; düşünme ve dil dünyası da keşif çabasının konusu olmaya başlamıştır. Evrensel insan tasarımı eşliğinde gerçekleşen zihin dünyasının keşfi önemli bir çalışma alanını oluşturmuştur. Bu bağlamda Bacon ve hemen hemen çağdaşı olan Descartes önemli bir durak noktasıdır”* (Çotuksöken, 2002, ss. 37-38). Kendini bulmaya ve bulduklarını tanımaya çalışan, Rönesansın en önemli sorunlarının başında olan insanı, Hümanizmayı Boğos Zekiyan şöyle betimler: *“Hümanizm, genel olarak, insanda merkezini bulan ve insanla bütünleşen bir yaşam ve evren anlayışı olarak tanımlanabilir”* (Zekiyan, 2005, s. 15). Aynı zamanda Rönesans, insanla çevre arasındaki uyumu ifade etmektedir. *“İnsanın, çevresiyle bütünleştiği ve çevreyi de insancılaştırıldığı oranda, aralarındaki bu ahenk de gittikçe yetkinleşir”* (Zekiyan, 2005, s. 19).

Rönesans, yeni bir insanı, düşünceyi ve toplumu simgelemekle birlikte, köklerini Eskiçağ yöneliminde bulmaktadır. Bu köklere doğru, insan kendini ve kendi dışındaki doğayı tanımak için hareket etmiştir. Rönesans bu açıdan, Eski Yunanda bıraktıklarına karşı duyulan bir özlemdir.

Böylelikle, Rönesans düşüncesinde insan; *“(…) farklılıkların bir arada barındırılmasıyla bireysel özgürlüklerin gerçekleştirilmesi yönündeydi. Böylece insan*

bir “olanaklar varlığı” olarak ortaya çıkmış ve geleceğini kurmayı eline almış oluyordu” (Nutku, 1998, s. 63).

Fransızca “yeniden doğuş” (re-naissance) anlamına gelen Rönesans, iki büyük çağ arasında bir köprü niteliğindedir. Ortaçağda felsefenin belirleyeni bir bakıma din iken, Rönesansta felsefenin belirleyeni büyük ölçüde akıl ve deney olmuştur. Kapalı sistem olan Ortaçağ felsefesi, Rönesans felsefesinde, açık bir sisteme dönmüştür ve son olarak Ortaçağ filozofları din adamları, Kilise Babalarıyken, Rönesans filozofları, araştırmacılar, yazarlar ve üniversitelerin öğreticileridir (Gökberk, 1999, ss. 161-164).

Eski Yunandaki doğa tasarımında, doğa canlı olarak algılanmaktadır. Rönesansın doğa tasarımı ise, bir makine gibidir. Rönesansta bu tasarım hâlâ canlı olarak algılansa da, Bruno’da tümüyle ortadan kalkmıştır. Bruno’yla beraber dünyanın tanrısallığı yerini mekanikliğe bırakmıştır. Bundan dolayı, Tanrı bu mekanikliği ve aşkın bir öğretiyi kurandır. Makine doğadır; ama bu makineyi çalıştıracak olan bir aşkın güç gerekmektedir. Bu da, Tanrıdır (Collingwood, 1999, ss. 115-119). Collingwood Ortaçağ ve Eski Yunan arasında kurduğu ilgiyi, şu ifadelerle sadeleştirip belirginleştirir:

Doğa dünyası Rönesans’ta, bir organizma değil, makineydi. Makine, kendi dışında bir akıl tarafından tasarlanmış olmalıdır. Rönesans düşünürleri bu tasarımı Yunan düşünürleri gibi bir zekâya bağlıyorlardı ama onlar gibi doğanın kendi zekâsı olarak görmüyorlardı, doğanın dışında olan, tanrısal, yöneten bir zekâ olarak görüyorlardı. Yunan ile Rönesans doğa

düşüncesinin arasındaki tüm ana farklılıkların anahtarı bu ayırmadır (Collingwood, 1999, s. 14).

Rönesansın felsefesi, doğa dünyasını Ortaçağdan tümüyle ayırmış ve bugünkü modern bilimin doğumuna kaynaklık etmiştir. Rönesans felsefesinin doğa görüşünü anlamak için, mutlaka Ortaçağa gitmemiz gerekmektedir. Ortaçağın doğa tablosunda, Aristoteles'in fiziği, Ptolemaios'un astronomisi ve *Kutsal Kitaptan* alınan tasarıları vardır. Ortaçağda doğa yoktur, doğa denilen erek değil araçtır ve doğa kutsal olmayan aşağı derecede bir varlık alanıdır. Oysa Rönesans doğayı tamamen farklı kurgulayacaktır. Rönesans bilgiye açtır ve tümüyle bilginin sınırsız kaynağını doğada bulmaktadır. Bu buluş aynı zamanda kendini de bulmak olacaktır. Rönesansın doğası sonsuzdur, doğanın sonsuz oluşu onu sonsuz olan Tanrıya yaklaştırır (Gökberk, 1999, ss. 191-193).

Her dönemin kendine has bir dili olduğu ileri sürülebilir. Rönesansta doğanın dili için Galilei şöyle diyordu:

Felsefe gözlerimizin önünde açık duran o koca kitapta, yani evrende yazılıdır; ancak yazılı olduğu dili öğrenip harfleriyle tanışıklık kurmadıkça onu okuyamayız. O matematiksel dille yazılmıştır, harfleri üçgenler, daireler ve öteki geometrik şekillerdir, onlar olmadan tek bir sözcüğü anlamak insan için olanaksızdır (Aktaran, Collingwood, 1999, ss. 121-122).

Bu açıdan doğanın dili Rönesansla birlikte, matematik olmuştur. Doğa bu dile ulaşabilmek için, geride canlılığını bırakmış, cansızlaşmıştır. Doğaya, onu anlayarak egemen olma fikrinin Francis Bacon'la birlikte geliştiğini görürüz. "*Francis*

*Bacon'ın "homo minister et interpres" (gözleyen/gözetleyen/gereken gözetimleri yapan, hizmet eden ve yorumlayan insan) belirlemesi"*⁴, bu anlamda önemli bir saptamadır.

Bacon doğayı, onu anlayarak, onu iyice gözlemleyerek ona egemen olmak için bir yöntem geliştirmeye çalıştı. Ona göre, bilimin başlıca işi, doğaya egemen olmaktır; ancak bunu gerçekleştirebilmek için onu tanımak gerekir (Gökberk, 1999, s. 215). Fizik bilimi tam da burada gerçekleşir. Akıl eğer doğaya yönelirse, fizik bilimi oluşur. Bu öz açıklamaya, Collingwood şu katkıda bulunur:

Eskiçağ ve Ortaçağ evrenbiliminde madde, yaşam ve ruh kavramları birbirinden ayırlamayacak ölçüde iç içe geçmişti; dünya uzamlı olması bakımından maddi, devimli olması bakımından canlı, düzenli olması bakımından akıllı olarak görülüyordu. Onaltıncı ve onyedinci yüzyıl düşüncesi ruhu dünyadan kovdu ve maddenin düzenli devinimlerini ölü devinimler diye tasarlayarak modern fiziği yarattı (Collingwood, 1999, s. 156).

Rönesans çağının sonlarındaki en önemli düşünür Francis Bacon'dır. Bacon, "doğaya egemen olmak için onu bilmeliyiz" diyordu. Doğayı bilmek, onu tanımak demektir; bu da onun özelliklerini, yasalarını ve güçler arasındaki bağlantıları anlamak demektir. Bacon'ın ereği, doğaya egemen olmayı sağlayacak yöntemi bulmaktır. Onun yöntemi, "tümevarım"dır, deneydir (Akarsu, 1994a, s. 19). Doğayı bize tanıttık olan tümevarım yöntemiyle Bacon, nesnelere "neliği"ni ya da "formu"nu öğrenmeye, bir nesnenin özünü belirlemeye çalışacaktır. Bu açıdan Bacon

⁴ Betül Çotuksöken, "Rousseau'yu Yeniden Okumak", *Cumhuriyet Kitap Eki* (08. 10. 2009). Ayrıntılar için bkz. (Erişim Tarihi: 15.02.2012).
<http://www.betulcotuksoken.com/rousseau%E2%80%99yu-yeniden-okumak/>

modern mantığın başında duran düşünür olarak anılacaktır. Yeni bilgilere ulaşma eğilimi, Bacon'da yöntem bakımından tam bir olgunluğa ulaşmıştır (Gökberk, 1999, ss. 217-218).

Bu olgunluk yeni bir döneme taşınır. Bu dönem yeniçağ felsefesidir ve en önemli düşünürü –kurucusu– olan Descartes'ın düşüncesiyle şekillenip, gelişmeye başlar. Onun doğa felsefecisi kimliğini, daha doğrusu matematikçi kimliğini incelediğimizde, Descartes'ın doğa felsefesi ya da doğa bilimleri açısından önemini açıklıkla görebiliriz. Descartes “sarsılmaz bir bilim” arar ve bu arayışı onu matematiğe götürür. Ancak matematiğin yürüdüğü yolla sarsılmaz bilime varılacağına inanan Descartes, bu sarsılmaz bilimin en güzel örneklerinden biri olan “analitik geometri”yi kurmakla görüşünün doğruluğunu pekiştirmeye çalışır. Descartes'ın söylemiyle “analitik geometri”, *açık* ve *seçik* bilgiye ulaşmamızı sağlar (Gökberk, 1999, s. 231). Rönesans sonlarında hızla ilerleyen matematik ve fizik, doğanın yapısını matematik kavramlarla açıklayabileceğimizi, kavrayabileceğimizi bize göstermiştir (Gökberk, 1999, s. 222).

Tülin Bumin'e göre, 17. yüzyıl matematiğinde bir çığır açan Descartes, matematiğin tartışılmaz sonuçlarıyla, diğer bilimler arasında bir ölçüt birliği sağlayabilmenin umudunu oluşturmuştur. Yine 17. yüzyıl filozofu olan Spinoza, geometrik yöntemle bir etik (*Ethica*) yazmaya kalkacak; Leibniz ise, bütün bilimlerin dillerinin birbirine çevrilmesini sağlayarak düşünceyi evrensel bir hesap haline getirecek olan bir üstdil arayışına girişecek ve bu anlamda matematiği model olarak alacaktır. Descartes'ın felsefeye getirdiği ve diğerlerinin de geliştirip değiştirerek

sürdürdüğü matematikten esinlenmiş bu tasarılarıdır. Matematiğin örneğin fizikle kuracağı ilgiden, yani doğayla bütünleşmesinden sonra onun sırrına nüfuz etmenin olanağını yaratacağını belirleyen Descartes, doğanın efendisi olma tasarısının önünde sonunda teoloji açısından sakıncalı bir tasarıya dönüşeceğini belirtir. Bu yüzden yeni bilim ve yeni doğa anlayışına en uygun olan, bu doğrulukları tanrısallıklarından soyup yaratılmış şeyler düzlemine çekmekti. Böylece doğanın sırlarını sonuna kadar ele geçirme tutkusu, teolojinin karşısına çıkmayacağı bir tutkuya dönüşebilirdi (Bumin, 2001, ss. 219-220). Descartes'ın yeni doğa anlayışıyla bağlantılı epistemolojik çözüm, doğa bilimlerine özerk bir alan sunmuştur. Teolojiyle doğa bilimlerinin karşı karşıya gelmesinin önündeki engeli kaldırmaya çalışarak, bir bakıma bilime doğanın bilinmesi çerçevesinde sonsuz bir alan sunmuştur. Bu sonsuz alan, doğanın bilinmesi tutkusu, bugün yoğun bir biçimde yaşadığımız çevre sorunlarının önemli bir ayağı, başlangıcı olarak gösterilmiştir. Burada yanlış anlaşılacak bir durumu düzeltmek gerekiyor. Sanki çevre sorunlarının önündeki engel teolojiymiş gibi anlaşılabilir. Oysa teoloji de, doğanın insan için yaratıldığı belirlemesi doğrultusunda, çevre sorunlarının bir başka ayağı olarak gösterilir.

İnsanlığın doğaya karşı bir zaferi olan mekanist bir dönem başlamıştır artık ve bu dönemin iki önemli aktörü, düşünürü olarak genellikle Bacon ve Descartes gösterilmiştir. Özellikle “ekolojik anlayışlar” hesaplaşmalarında, günah keçisi olarak bu iki düşünürü karşılarına almışlardır.

Gerçi bugün Batılı insan, bilmenin sorumluluğunun sınırlarını zorlamakta, doğayı dönüştürmenin olumlu anlamını doğayı tahrip ederek elden kaçırmakta, dörtüyz yıldır şiar

edindiği ‘bilgi kudrettir’ sözünün devamındaki ‘kudret doğaya bağlı kalmakla kazanılır’⁵ kısmını unutarak bilgiyi teknolojik tehdide çevirmektedir; ama sorunlar ancak, gene onun ulaştığı bilgi düzeyinde çözülebilir (Nutku, 1997, s. 47).

Bu iki düşünürün haksızlığa uğradığının altını çizen Uluğ Nutku, bugünkü sorunların çözümünün de bu iki düşünürün açmış olduğu zemin üzerinden, o zemine bağlı kalınarak çözülebileceğini savunmaktadır. Bu tartışmalar son bölümde yeniden ele alınacaktır. Çalışmamızın kapsamında, burada varılmak istenen, yeniçağ doğa anlayışının dilinin matematik olduğu ve bu dilin değişimler yaşamasına rağmen temelde hâlâ egemen olduğudur. Aydınlanma düşüncesi de bu dili kullanmıştır.

Bu bağlamda Aydınlanmanın temellerini kavramak için Rönesansa geri gitmemiz gerekmektedir. Rönesans, insan-doğa ilişkilerinin yeniden kurgulandığı, insanın zihin dünyasının, düşünmenin keşfedildiği, artık büyüünün bozulduğu bir dönemdir. Söz konusu keşifler, her türlü insan ve toplum ilişkilerine, insanın; siyasal, ekonomik, kültürel duruşuna yansımıştır. Kısacası, insan dünyası genişlemiş ve bu değişimlerin baş öznese “insan” olmuştur. “Yeni” ve “yenilik” terimleri dünyanın yeniden örgütlenmesinde belirleyicidir. Bu değişimin beraberinde getirdiği bir diğer kavram ise; “ben”, “özne” olmuştur. Bu gelişmeye bağlı olarak Rönesans

⁵ Nutku, Bacon’ın eksik okunduğunu ve bu okumanın özellikle günümüz postmodernistlerin geçmiş eleştirilerinde dile doladıkları bir sav olduğunu ortaya koymaktadır. Nutku, Bacon’ın ‘kudret doğaya bağlı kalmakla kazanılır’ düşüncesinin atlanmasıyla ilgili olarak uğradığı haksızlığı, Descartes’in *cogito*’sunda gördüğümüzü belirtiyor. Ayrıntılar için, bkz. (Uluğ Nutku, “Doğa-İnsan Bağının Yaratılması İçin Üç İlke”, *Felsefelogos*, Sayı: 6, İstanbul: Bulut Yayınları, 1999. s. 24.) ve (Uluğ Nutku, *Felsefe ve Güncellik*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2005. s. 62).

filozoflarının dili de önceki dönemin dilinden çok farklı olan “ben” diline dönüşmeye başlamıştır.⁶

Öznenin doğumuna neden olan bu dönemin baş aktörü “insan”, büyük değişimler yaşayarak, hiçbir dönem olmadığı kadar kendine ve doğaya (evrene) dönmüştür. Bu dönüş büyük bir kırılmadır. Çotuksöken; öznenin doğumuna kaynaklık eden Rönesansı ve sonuçlarını şu ifadelerle anlaşılır kılmaya çalışmaktadır:

Renaissance’ta insan özneleşirken, doğa da nesneleşmiştir. Ortaçağdaki çekinik insan öznesinin yerine, mutlak özneye göre konumlanan öznenin yerine Renaissance’ta başat insan öznesi geçmiştir. Nesne kılınan dünyaya, doğaya karşılık, insanın özne kılınması, son derece önemli bir kırılma noktasıdır. Bundan böyle hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktır. İnsan kendini, özellikle bilen yönünü içermek üzere üstelik bir eylem öznesi olarak yeniden kurarken, doğayı da dönüştürme istemleri eşliğinde nesne yapma çabasına girmektedir (Çotuksöken, 2002, s. 133).

Artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktır. Çevre sorunları bağlamında, özne, nesneyi tümüyle tahakküm altına alacağı bir döneme açılmış, nesneleştirilen dünya sömürüye açık kılınmıştır.

⁶ Betül Çotuksöken, “Aydınlanma–Romantizm Geriliminde Türkiye”, Muğla Üniversitesi Sosyal Enstitüsü Bilimler Dergisi (İLKE) Atatürk’ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı. Ayrıntılar için bkz. (Erişim Tarihi: 25. 11. 2011).
<http://akademik.mu.edu.tr/data/06020000/resim/file/00-03%20bet%C3%83%C2%BCI%20%C3%83%C2%A7otuks%C3%83%C2%B6ken.pdf>

I. 4. 7. İnsan-Doğa Anlayışlarına İlişkin Bir Değerlendirme: Doğa Felsefesinden İnsan Felsefesine

Doğa, ilk Yunanlılar için hemen hemen tamamen, tüm Yunanlılar içinse belirli bir ölçüde, canlı bir organizmaydı. O yaşam doluydu, onun tüm devinimleri amaçlıydı ve akılla yönetiliyordu. Bu yaşayan ve düşünen cismin canlı olması, tamamen ruhla ve akılla dolu olduğunu gösteriyordu (Collingwood, 1999, s. 131). Doğa Eski Yunandaki gibi Ortaçağda bağımsız değildir, o tümüyle “Tanrısallığın belirlenimi altında bilgi konusu edilir.” Doğa felsefesi ya da doğa bilimi, yerini bu gelişmeler ışığında “doğa metafiziği”ne bırakmıştır. Rönesansla birlikte, doğanın canlı bir organizma olarak algılanışı solmuş, mekanizm düşüncesiyle birlikte son bulmuştur. Kesin bir dille söylersek, insan doğadan artık kopmuştur. Denklik, uyum bozulmuş, insan doğanın efendisi olmuştur.

Herakleitos’un *logos* kavramını geliştirmesi, Eski Yunanda doğa/doğa dünyasının anlayışının ipuçlarını vermektedir. Evrenin her yanı akıl tarafından kuşatılmıştır. Akıl doğanın her yanına sinmiştir. Evrende bir düzen vardır. Daha sonrasında bu düzen Platon’da bilgi, Aristoteles’te fail neden akıl olacaktır. Evreni ister bilgi ister akıl olarak görelim, sonuçta Eski Yunanda doğa dünyası sadece canlı değil aynı zamanda akıllıdır da. Rönesans, Yunan görüşüne karşıt bir görüş olarak biçimlenmiştir. Fizik bilimi doğa dünyasının organizma olduğunu yadsımış, onu akıl ve yaşamdan yoksun bırakmıştır (Collingwood, 1999, ss. 12-14).

Doğayı nasıl algılayacağız? İşte her tarihsel dönemde bu soru tekrarlanmıştır. Bu tekrarı insanda sürekli kılan, insan-doğa ilişkilerinde gerçekleşen değişimlerdir.

Bu değişimler, her dönemde ayrı bir doğa anlayışı yaratmıştır. Stoda insanın bağımsızlığı ana düşünceydi, “doğayla uyum içinde yaşamak” Stoa ahlakının özeti olmuştur âdeta. Ortaçağda ise, Hıristiyan anlayışına uygun dünya ve doğayı oluşturmak, Tanrıyla özdeşleştirmek bir amaç olmuştur. Ortaçağdaki din anlayışı, insanın tüm diğer varlıklardan daha üstün bir varlık olarak doğaya hâkim olmasına yardım etmiştir. Rönesanstaysa, mekanizm Tanrı ve doğayı birbirinden ayırmış, dolayısıyla doğayı insanın egemen olabileceği bir nesne haline dönüştürmüştür. Doğa Tanrının gölgesinden çıkınca canlılığı solmaya başlamıştır. Son olarak, daha sonraki bölümde inceleyeceğimiz yakın çağdaki doğa anlayışında ise, Darvinizmin ve onun doğal seleksiyon anlayışının etkileriyle belirlenen değişimler ışığındaki kırılmalar görülecektir. Bu değişimlerin ya da dönüşümlerin temeli, bir dönemin diğer dönemden ayrılmasını simgeleyen doğa anlayışlarının kendisi olmuştur.

Doğa kavramı, her dönemde farklılaşmış, yeni içerikler kazanmış ya da tümüyle değişerek yeni bir anlama bürünmüştür. Dolayısıyla, insan-doğa ilişkileri açısından bu değişimlerin neden olduğu kırılmalar oldukça önemlidir. Toplumlar değiştikçe, o toplumun doğası da değişmiştir. Tersi durumda doğa toplumu değiştirmiştir.

Doğa anlayışları insanlar tarafından oluşturulduğu için, bir bakıma, insan anlayışları da bu etkinin altında değişmişlerdir denebilir. İnsanların yaşadığı dönemsel kırılmalara baktığımızda, insan-doğa ilişkisinin birbirlerine olan etkilerini açık bir biçimde görebiliriz. Bu açıklamalar çerçevesinde, ister doğa üzerinden insana, ister insan üzerinden doğaya dönük yaklaşımların benzer kapıları araladığını

ve bu ikili ilişkiden bir üçüncü ilişkinin doğduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu noktada doğa ve insan olmadan olmayacak olan üçüncü bir ilişkiye varabiliriz. Bu ilişkinin adı *kültür*dür. Kimi düşünürler kültüre *teknik* diyebilir. Ancak insan-doğa ilişkilerinin bir sonucu olarak, insanın eksik yaratılmış –organ bakımından eksik donatılmış– bir varlık olarak doğada yaşama olanağının olmamasından –soğuktan koruyacak kürkü, avını parçalayacak dişleri, pençeleri, hızı vb.– dolayı, bu durum onun kültürü ya da tekniği yaratmasına neden olmuştur. Artık elimizde, insanı önde tutmak üzere, insan-doğa-kültür üçgeni mevcuttur. “Bu üçgen nasıl şekillenir?” sorusunu burada sorabiliriz. Hangi kenarı uzun, hangi kenarı kısadır gibi soruları açmak için ilk olarak; primatlardan *sapiense* ve ilkel topluluklara kadar gerçekleşen süreci incelememiz gerekir. Bu incelemenin en başında duran, en önemli değişkenin; “*ekolojik baskı*”⁷ olduğunu artık görebiliyoruz. Ormanlarda yaşam olanakları daralmamış ve primatlar savanlara itilmemiş olsaydı tekniğin ve bununla beraber gelişen kültürün olanakları da oluşmamış olacaktı. Demek ki, ilk olarak *ekolojik baskı*dan bahsetmemiz gerekmektedir.

İkinci olarak, fiziki antropolojinin gerçekleşme olanağına; dik durabilme, el başparmağının gelişimi, vb. öğelerle gelen beynin gelişimiyle oluşan, sosyokültürel karmaşıklıklara yönelmemiz gerekiyor. Bu gelişimi şöyle özetleyebiliriz: Biyolojik evrimin baskısıyla gelen kültürel evrim birbirlerini gelişim doğrultusunda beslemişlerdir. Biyolojik evrim kültürel evrimin oluşmasına kaynaklık etmiştir;

⁷ İnsanlaşma sürecinin ilk ayağı ekolojik baskıdır. Ormanlardan savanlara dönük göç, av-avcı kavramını oluşturmuştur. Böylelikle, insanın bu yeni ortamda ayakta kalmasını sağlayacak niteliklerin gelişmesi sağlanmıştır. İnsan türünü sürdürmesi için avlandı. Yine burada adı geçen av-avcı diyalektiği de oldukça önemli bir kavramdır. Bu, “*İnsanın avcı oluşu değil, avcının insan oluşu*”nu görmeye davet eden *Serger Moscovici*'nin sözleri bağlamında anlaşılmalıdır. *Homo sapiens*'in özü, onu özgürleştiren avdan özgürleşmek olacaktır.” Ayrıntılar için bkz. Edgar Morin, *Yitik Paradigma*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, ss. 48-50.

ancak kültürel evrim de biyolojik evrimi beslemeye devam etmiştir. Beynin gelişmesi ve genetik aktarım bunun en somut göstergeleridir. En sonunda toplumsal yapı devreye girmiş, bütünüyle karmaşıklığın, başka bir deyişle, gelişimin artmasına neden olmuştur. Sonuçta, iki belirlenim altında, insan-doğa-kültür üçgeninin nasıl bir üçgen olduğunu kısaca belirlemeye çalışabiliriz.

Saydığımız sebeplerden ötürü doğa ile kültürü zıtlastıran eski paradigma çökmüştür. Biyolojik evrim ve kültürel evrim, bütünsel insanlaşma olgusunun iki boyutu, karşılıklı ilişki içinde olan ve birbiri içinde olan ve birbiri içinden geçen iki gelişim kutbudur: Akıllı bir primattan ve onun çoktan karmaşık olan toplumundan yola çıkan biyolojik evrim, beyin oluşum sürecini işleten ve gençleştirici bir biyolojik evrimi tetikleyip teşvik eden tekno-sosyo-kültürel bir morfogenez teşkil eder (Morin, 2010, s. 77).

Morin'in yaptığı bu değerlendirme çerçevesinden baktığımızda kurduğumuz üçgenin neden farklı kenarları/açıları olduğunu daha açık görebiliriz. Şimdiye kadar olan yaklaşımların genelinde kurulan bağlantı, insanla hayvan, doğayla kültür arasındaki zıtlığa dayalıydı. Morin bu zıtlığa “eski paradigma” diyerek yeni bir paradigma ilan etmiştir. Buna göre, “yeni paradigma”da, doğa ve kültür birlikte ilerleyerek birbirlerini beslemiştir. Elbette bu paradigma insan bağlamında kurulmuştur. Bu paradigma bir sonuçtur; ancak bizi bu sonuca götürenleri ve bu sonucun geçerliliğini sınavabileceğimiz bir zemin için, içinden geçilen evrelerin tümünü incelememiz gerekmiştir.

İnsanı incelemeye, insana antropolojik olarak yönelmeye devam ettikçe, onu doğayla bütünleştiren ve zaman geçtikçe onu doğadan/doğasından hızla koparan çift

yönlü bir ilişkinin varlığını sürdürdüğünü göreceğiz. Bu ikili yaklaşımlar; insana, bir tarafı “doğal” öteki tarafı “kültürel” varlık dedirtecektir. İnsan bir yanıyla doğa varlık, diğer yanıyla özgür (ahlaklı) varlık olacaktır. Sonuçta insan doğayla bir ilişki içindedir ve bu ilişkiden birtakım kavramlar doğmuştur: “(...)“*geist*”, “*eksiklikler varlığı*”, “*kültür*”, “*animal rasyonale*”, “*animal symbolicum*” vb.” (Mengüşoğlu, 1988, s. 7). Mengüşoğlu da sonuçta bu kavramları insanın biyopsişik bütünlüğünde eritmeye çalışmıştır. İnsan onda disharmonik bir varlık olarak görünecektir. Ontolojik temelli bir felsefi antropoloji geliştirmeye çalışacak ve insanın başarılarından dolayı insan olduğunu, onun fenomenlerinden, biyopsişik bütünlüğünden dolayı insan olduğunu gerekçelendirmeye çalışacaktır. Sonuçta, tüm felsefe tarihi boyunca insanla ilgili olarak yapılan antropolojik değerlendirmelerde ve insanın varlık yapısıyla ilgili saptamalarda ortak olan yan gözden kaçırılmamaya çalışılacaktır.

İnsan hemen hemen tüm yaklaşımlarda doğal bir varlık olarak görülmüştür. Yani insanın bir yanını doğa kuşatmıştır. İşte bu yanın tarihsel olarak nasıl değiştiğini, bu bölümde kısaca ele almaya çalıştık. Doğayla insanın ilişkileri sürekli bir biçimde değişmiştir ve değişecektir. Bununla birlikte söz konusu bu ilişki ne kadar değişse de tümüyle ortadan kalkmayacaktır. Bu değişimi, doğa kavramının çevre kavramına nasıl dönüştüğü üzerinden de göstermeye çalıştık. Bu hızlı değişimin, yeni birtakım kavramları da felsefe açısından zorladığını belirlemiş olduk. Doğa, insanın yaygınlaşmasıyla –etkisinin artmasıyla–, insanın kendi çevresini oluşturmasıyla, anlam açısından artık eksik kalmıştır. Bu yüzden de, yeni kavramların örneğin “yaban” kavramının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Tüm bu değişimler insanlığı yeni kavramlara, yeni çıkışlara zorlamaktadır. Bir dönem göçe

zorlanan, medeniyetlerin oluşmasını sağlayıp bir tür olarak insanı bugüne getiren ekolojik baskı, bugünden bakıldığında insanı başka göçlere –başka eylemlere– zorlamaktadır. Bu göçün ya da eylemlerin liderliğini şüphesiz taşıyacak olan felsefi düşünmedir. Felsefenin; insan-doğa ilişkisinden çıkardığı sonuçların, felsefi antropolojinin penceresinde ne anlama geldiğini ikinci bölümde ele alacağız.

II. BÖLÜM

İNSAN FELSEFESİ ÜZERİNE

Eski Yunanda “doğa filozofları”nın bile insan ve insan üzerine düşünmüş oldukları ileri sürülebilir. “*Ele aldıkları çetin soru, arkheyi bilme isteği, insandan, insanın yaşama dünyasından kopuk olarak düşünüldüğünde yavan ve anlamsız kalır*” (İyi, 2006, ss. 56-57). Bu filozofların tüm soruları varlıkla ilgilidir; ancak bu ilgiyi insan varlığının kendisi kurmaktadır. Sonuçta; “(...) varlık, bilgi, mantık ve etik gibi temel alanlardaki felsefi soruşturmalarının yaklaşık 2500 yılın sonunda odaklandığı ana sorun insan olmuştur” (İyi, 2006, s. 57). İnsan, felsefe tarihi içinde hep bir felsefi sorun olmuştur olmasına, ama çoğu zaman insan bir metafizik problem olmanın ötesine geçememiştir. Bu durumun kaynağında, kendine ve kendi dışındakine ilişkin anlam arama etkinliği yatmaktadır. Sonuçta insan, dağınık ve sistemsiz bir anlam arayışıyla yüz yüze gelmiş, onun karşısında hep çaresiz kalmıştır. İnsanın bu çaresizliğine yanıt, geçen yüzyılda “felsefi antropoloji”den gelmiştir. Felsefi antropoloji dalından önce de insan –eksik ve metafizik bir problem olmanın ötesine gidemese de– hâlâ sorun olarak görülmektedir. Ancak düzensiz ve sistemsiz gelişen kavramsal örgüde insan, kendine yöneldiği her an kaybolmuş, kendi kendinin metafizik problemi haline gelmiştir.

“İnsan nedir?” sorusu, insan felsefesinin temel sorusudur. Bu temel soru, felsefi antropolojiyi felsefenin 20. yüzyıldaki en önemli dalı yapmıştır. Peki, bu

temel soru sadece 20. yüzyıla ait bir soru mudur? 20. yüzyıla ait bir soru olup olmadığını felsefenin köklerinde büyük izler bırakan Platon ve Aristoteles'e bakarak söyleyebiliriz. Platon'un insanla ilgili açıklamalarına baktığımızda, açıklamaların başka bir amaç için, ulaşılmaya çalışılan başka bir hazırlık olarak yapıldığını görüyoruz. "Adil kişi kimdir?", "Adil bir siyasal düzen nasıl olur?" soruları, aslında "Adalet nedir?" temel sorusuna ulaşmaya dönüktür. Aristoteles ise, "insan nedir?" sorusunu etik ve siyaset sorunları bağlamında ele alır (Tepe, Giriş, 1998, s. 9). Dolayısıyla her iki filozof da başka türden bir bilgiye insanı önceleyerek ulaşmaya çalışmıştır. Ancak bu yapılırken, örneğin erdem nedir sorusunun yanıtı aranırken, dolaylı yoldan da olsa insanın kendisi incelenmiş, "insan nedir?" sorusuna sınırlı da olsa insanın varlık yapısıyla ilgili bir cevap verilmiştir. "(...) başlangıçta doğaya yönelik olan soru sorma bilinci bir süre sonra insan dünyasını anlamaya, incelemeye değer görmüştür. İnsan kendi dünyasını, yine kendisini ölçü olarak anlamaya, incelemeye çalışmıştır" (Çotuksöken, 2002, s. 36). Bu açıdan, insanın varlık yapısına ilişkin sorunun Platon ve Aristoteles'le başladığını söylemek yeterli olmaz. Sofistlere, doğa filozoflarına ve onun da öncesine gitmemiz gerekebilir.

İnsanın kendi kendisini ölçü olarak anlamaya çalışması, insanın sadece kendini anlama çabası olmadığını belirleyen Betül Çotuksöken konuyla ilgili olarak şu saptamayı yapar: "İnsanın bizzat kendisini anlamak üzere kendisine yönelmesi, kendine ilişkin bilme ediminin de başlangıç noktası olmuş ve bu sürecin sonunda insanın kendine ilişkin bilgisi doğmuştur. Bir bakıma bu bilgi örtük biçimde de olsa, pek farkına varılmasa da diğer bilgilerin temeli durumundadır" (Çotuksöken, 2002, s. 35). Sonuçta, insanın kendini anlama edimi, bir bakıma diğer bilgilerin de kaynağı

olarak görünmektedir. Fakat insanın kendini anlama çabasının her zaman kendisi üzerinden, kendisi gibi olanla sınırlı olmadığı da ayrı bir gerçektir.

İnsan dışdünyayı nesne edinerek onun hakkında –onda olanlar hakkında– bilgiler edinebilir. Ancak bilgi nesnesi kendisi olduğunda, insan kendisine yöneldiğinde, kapasitesini, sınırlarını ve kendini tümüyle tanıması olanaklı değildir. Oysa insan kendini tanıdığı ölçüde, kavradığı oranda insandır (Akdemir, 2010, s. 12). Sonuçta insanı tümüyle anlamamız mümkün olmamakla birlikte, anladığımız kadarıyla insana ulaşabiliriz.

Thales’e neyin zor olduğunu soruyorlar, o da; “*Kendini tanımak*” (Laertios, 2003, s. 25) yanıtını veriyor. Bu açıklamalara paralel olarak Demokritos ise; “*İnsan bir küçük dünyadır (mikrokosmos)*” (Aktaran, Gökberk, 1979, s. 121) diyor. Küçük bir dünyayı tanımak, neden bu kadar zor oluyor? Felsefi antropolojiyle yapacağımız araştırma tam da bu soruyla başlıyor.

Dünyanın bağılıklar sistemi içinde, bu bağların yoğunlaştığı bir orta nokta olarak insanın yeri nedir? Bu soru Kant felsefesinin ana problemidir. Felsefe, kosmos hakkında bir teori olduğu zaman bile, temelinde insan hakkında bir teori, yani-Scheler’in “İnsanın Kosmostaki Yeri” adlı yazısından beri hemen hemen moda haline gelen bir terimle- felsefi antropoloji bulunur (Heistermann, 1968, s. 49).

“İnsanın yeri nedir?” sorusuyla felsefi açıdan başlayan insan soruşturması, Scheler’den sonra felsefi antropolojiye dönüşmüştür.

II. 1. Felsefi Antropoloji

Ondokuzuncu yüzyılın özellikle ikinci yarısında biyoloji, tıp ve psikoloji bütün canlıları, bu arada insanı da parçalayarak incelemekte, bu parçalar hakkında bilgiler derinleşmektedir. Fakat bilginin derinleşmesi bizi, insan ve hayvan arasındaki ayrılık ve ilgi konusunda bir türlü aydınlatamıyordu. O halde insanı, onun hayvanla ilişkisini ve kosmostaki yerini bize tanıttak bir özel bilgi gerekmektedir. Bu durumda, felsefe için yeni ufuklar açılmaktaydı. “*Semalarda gezen insan problemlerinin yere inmesinin koşulu*” hazırlanmış bulunuyordu (Mengüşoğlu, 1969, s. 88). Felsefe insanı, ona özgü fenomenleri, insanın dünyadaki yerini, dünyayla kurduğu bağları ve diğer varlıklarla kendisi arasındaki farkın neliğini ve nasıllığını yeniden sorguladı. İşte insan, kendisiyle birlikte ortaya çıkan fenomenlere, soru ve sorunlara yönelen felsefenin bu dalına “felsefi antropoloji” dedi (Anđ, 2003, s. 19). “*Felsefi antropoloji hem bir felsefe disiplindir, hem de felsefe yapma biçimidir, yoludur. Felsefi antropoloji insanın kendini kendi nesnesi, konusu haline getirmenin bir yoludur*” (Çotuksöken, 2002, s. 42). Felsefi antropolojiden bağımsız bir bilgi alanı doğmuştur. Ancak; “*Bu yeni bilgi, gelenekle bize gelene kadar gelen bütün insan teorilerine “tabula rasa” yapmalı, yeni bir görüşle incelemelerine başlamalı insanı geçmişten gelen bütün peşin yargılardan sıyrarak, yeni baştan bağımsız bir araştırma alanı yapmalıdır. Max Scheler bunu yapan ilk filsoftur*” (Mengüşoğlu, 1969, s. 90).

İnsanın düşünün bir varlık olması, düşünmenin ürünü olan düşüncelerinin sonuçta; hep kendisiyle ilgi kurma gerçeğini, zamanla daha açık görmesiyle sonuçlanmıştır.

İnsan, düşünen varlık olarak, karmaşık olaylar ve varlıklar örgüsünün temelindeki yalınlığını kavrar ve dolayısıyla dünyaya anlam verir. İnsan, varolana anlam yükleyen bir varlık olarak kendini ortaya koyar. Düşünmenin en ince, soyut ve (sırasında “bölük pörçük” olmasına karşın) en genelleyici ürünü olarak beliren felsefi düşünme biçiminde en önemli konu insan gerçeğidir. Felsefe tarihi, insanı anlamının tarihidir bir bakıma (Çotuksöken, 1997, s. 169).

Bu çerçevede, kendini anlamının tarihi geçen yüzyılda en bereketli dönemine ulaşmıştır. Ancak özellikle 2. Dünya Savaşı sonrasında üzerindeki tüm ilginin neredeyse kaybolmasıyla, unutulmuş bir felsefi dal olarak geri planda kalmıştır.

Türkiye Felsefe Kurumunun davetlisi olarak, “İnsan Haklarının Felsefi Temelleri” konferansına katılan Otfried Höffe’nin dedikleri bu çerçevede oldukça önemlidir. Felsefi Antropolojinin 1950’lerin sonlarında ortadan kalktığını belirten Höffe, felsefi antropolojinin gelişmesi ve yeniden ayağa kalması için insan haklarının fırsat vermesinin şaşırtıcı olduğunu, insan hakları idesinin belirli bir insan imgesine bağlı olup olmadığının sorulması gerektiğini belirtmiştir (Aktaran, Kuçuradi, 1997, s. 84). Höffe, felsefi antropolojinin geri planda kalmasının sorumlusu olarak insan hakları idesini göstermiştir. İnsan haklarının özellikle ikinci dünya savaşı sonrası vücut bulması, neden 1950’lerden sonra felsefi antropolojinin Almanya’da kalktığını gösterir niteliktedir. Başka bir açıdan da gelinen bu noktanın sorumlusu, insanın 20. yüzyılda âdeta kendini unutmuş olması durumudur. İnsan, felsefi kaygıyla kendine yönelmeyi bırakıp, bilimin, teknolojinin sürüklediği akıntıya kendini kaptırılmış gibidir (Özlem, 1997, s. 11). Hem insan hakları idesi, hem de bilim ve teknolojinin yaratmış olduğu akıntı, 1950’lerde felsefi antropolojinin gerilemesine neden olarak gösterilebilir.

Genel olarak, insan hakları idesinin iki önemli felsefi daldan, etik ve felsefi antropolojiden beslendiğini bir sonraki bölümde göstermeye çalışacağız. Bu açıdan insan hakları idesinin; bu iki felsefi dala gelişme şansı bırakmadığı söylenebilir. Bağımsız olarak kendilerine felsefi bir alan açamamalarının sonucu olarak; Almanya’da, en azından felsefi antropoloji dalını, insan hakları idesinin gölgede bıraktığını söylemek, bu açıklamalar çerçevesinde herhalde kimseyi şaşırtmayacaktır. Tam da bu noktada İoanna Kuçuradi; Höffe’ye, felsefi antropolojinin ülkemizde devamlılığının sağlandığını, insan hakları konusunun antropolojik temellerde yürüdüğünü ve bu temelin Mengüşoğlu’nun felsefi antropolojisine dayandığını belirtmiştir (Kuçuradi, 1997, s. 84). Felsefi antropolojisini Kant, Scheler ve Hartmann izleğinde, ontolojik temellere dayanarak ören Mengüşoğlu bu açıdan ülkemizde canlı kalmayı başarabilmiştir. Höffe, felsefi antropolojinin yeniden ayağa kalkması gerekliliğiyle ilgili söylemini, tüm dünyaya yöneltmiştir. Bu durumda, insanın doğasına dönük doğru bilgilere, ancak felsefi antropoloji sayesinde ulaşabileceği sonucuna varabiliriz. Burada başka bir soru/sorun gündeme gelir. Bu felsefi antropoloji nasıl bir antropoloji olmalıdır? Diğer antropolojik teorilerden, ne tür nitelikleriyle ayrılmalıdır? İnsanla ilgili en doğru bilgiye hangi antropolojik teoriyle ulaşabiliriz? 19. yüzyılın ikinci ve 20. yüzyılın ilk yarısı, bu soruların olgunlaştığı dönemdir. İnsan ilk kez bu yoğunlukla, insanın doğasına dönük açıklamalara-tartışmalara yönelmiştir. Bu açıklamaların arasından, felsefi antropolojiyi çıkartan ve felsefenin bağımsız bir dalı haline getiren ilk filozof Max Scheler olmuştur. Scheler; hareketli olan dönemin içinde savrulan insanı sabitleştirmiş ve aydınlatılması bir yana, tam tersine giderek kararan insan doğasını, bizzat insanın kendi kaynağıyla, onun parıltılarıyla ışılatmaya çalışmıştır.

II. 1. 1. Max Scheler’de Felsefi Antropoloji

Mengüšođlu’ya göre, Kant, birçok felsefi alanda bir kırılma noktası yaratmıştır. Kant, ahlak, metafizik, bilgi ve din felsefi alanlarına ek olarak yeni bir alanı, “antropoloji”yi ekleyen ilk filozof olma özelliğini de elinde tutmuştur. Böylelikle Kant yeni bir sorun alanıyla felsefeyi baş başa bırakmıştır. Artık, insan incelenmesi gereken bağımsız bir alandır. İnsanla ilgili bilim dalları insanı parçalayıp, insanla ilgili bilgileri genişlettikçe, insanın kendisi, kosmostaki yeri hakkındaki problemler ve bağımsız bir “insan felsefesi”nin problem çevresi açıklık kazanmıştır (Mengüšođlu, 1969, ss. 86-87). İşte Max Scheler bu açıklık üzerinden bağımsız bir insan felsefesi geliştiren filozof olmuştur. Bu açıdan Kant’la birlikte felsefi antropolojinin bağımsız bir disiplin olması yolunda ilk adım atılmıştır diyebiliriz.

(...) Max Scheler, yüzyılımızda felsefi antropolojinin özel felsefi bir disiplin olarak kurucusu olmuştur. Max Scheler, felsefi antropolojinin problemlerini ortaya atmak, formüle etmekle kalmamış, onları ayrıca ele alarak bir eserinde incelemiş, birçok yazıları ile kitaplarında bu problemlere yer vermiştir. Max Scheler için psikoloji ve sosioloji, bilgi teorisi ve metafizik, etik ve ontoloji hep bu tek objekte, “insan”da birleşirler. Çünkü Scheler’e göre insan, bütün varlık unsurlarını ve kanunlarını kendisinde toplayan bir varlıktır; bundan dolayı da o, bütün varlık problemlerinin buluştukları bir noktadır (Mengüšođlu, 1969, s. 87).

İnsan sorunuyla ilgili olarak Max Scheler şöyle yazar: “*İnsan kendi kendisine hiçbir zaman bu denli sorun olmamıştı*” (Aktaran Örneğ, 1997, s. 68). Kendi kendini sorun edinen, dolayısıyla ne olduğunu bilmeyen insan, ilk olarak Scheler’in ağzından, kendini araştırmaya hazır olduğunu gösteren bir durumu özetlemiştir.

Scheler, insan sorunu üzerinden, döneme ait olan üç ayrı düşünce görür. Bu düşüncelerden birincisi, Adem ve Havva, yaratılış, cennet ve cennetten kovulma gibi, din geleneğinin insan düşüncesidir. İkincisi Antik-Yunan düşüncesindeki, insandır. Bu insan, *logos* gibi bir kavramla anılır. *Logos* hem konuşma (söz) hem de her şeyin “ne olduğunu” anlayan yeti anlamına gelmektedir. Üçüncü düşünce ise, doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin çoktandır egemen olan görüşüdür. Yeryüzündeki gelişimin en son halkası, ürünü insandır. Buna göre insan hayvandan enerji ve yetilerinin karışımındaki karmaşıklık derecesiyle ayrılmaktadır (Tepe, Giriş, 1998, s. 35). Kuçuradi ise, bu üç düşünceyi, şöyle özetler: Scheler’e göre belli başlı üç insan tasarımı vardır. Birincisi dinsel inancın ve yaratılış mitosunun ürünüdür. İkinci insan tasarımı –insan anlayışı– “Yunanlıların bir buluşudur”. İnsanı genel olarak hayvandan ayıran bu buluşun adı, akıldır. Üçüncü egemen insan tasarımında ise, insanla hayvan arasında derece farkı vardır. Bu görüşe göre insan özel bir hayvan türüdür (Kuçuradi, 1997, ss. 75-76). Sonuçta bu üç düşünce arasında bir birlik yoktur. Scheler, bunun sonucu olarak da, bugün biri doğabilimsel, biri felsefi, biri de teolojik olmak üzere, birbirleriyle hiçbir ilgisi olmayan üç antropolojinin olduğunu belirler. Bu antropolojiler, insanın ne olduğunu aydınlatmak bir yana, tam tersine karartmaktadırlar. Bu nedenle Scheler, en geniş temel üzerinde yeni bir felsefi antropoloji kurmaya karar verir. Böylelikle Scheler, insanın kendine özgü yerini, insanın özel yerini –varlıktaki özel yerini–, araştırmaya başlar (Tepe, Giriş, 1998, ss. 35-36).

20. yy. insan görüşlerine bakıldığında, antropolojinin genel olarak birkaç farklı çizgide geliştiği söylenebilir. Doğa bilimlerinin insan görüşünün bayrağını, Max Scheler taşır. Darwinizmi göz ardı etmeden insanın yapısal özelliğini ortaya

koymaya çalışan bir görüşe sahip olan Max Scheler, insanla hayvan arasındaki özyapı farkını peşinen kabul eder ve bu farkı temellendirmek için Scheler, “*geist*” görüşünü ortaya koyar (Kuçuradi, 1997, s. 77).

Bedia Akarsu, insanın da bir tür olarak –hayvan gibi– türünü korumaya ve her çeşitten biyolojik değerlerini gerçekleştirmeye çalıştığını belirtir. Ancak Scheler’e göre, insan, vital-varlık olarak doğanın bir “çıkılmaz sokağı”, bu sokağın sonuyken aynı zamanda bu sokaktan başka bir şeydir de. İnsan aynı zamanda bu “çıkılmaz sokağın” aydınlık bir “çıkış yolu”dur; varolanın kendi kendisini bilmeye, kavramaya, anlamaya ve kurtarmaya başladığı bir varlıktır. Öyleyse insan, hem bir “çıkılmaz sokak”tır, hem de bir “çıkış yolu”. İnsan evrimin son halkasıdır ama aynı zamanda kültürel evrimle yeni bir katman yaratır (Akarsu, 2004, s. 126). İnsan çıkış yolunu yapıp-ettikleriyle, ürettikleriyle, tekniğiyle, kültürüyle aydınlatır. Yazar, boyar, yontar, çizer, insanı insan yapan şeydir bir bakıma bu yapıp ettikleri. İşte Scheler bu çıkış yoluna sistemli olarak ilk defa dikkat çeken filozoftur. O her yönüyle, ama aynı zamanda belli bir bütünlükle insanı ele alır.

Psikoloji, tıp ama özellikle de biyolojideki gelişmeler ışığında Jakob von Uexküll’ün dolaylı da olsa, felsefi antropolojiye kattıklarından sonra, Scheler yeni arayışlara girişmiştir. İlk olarak Scheler, insanla hayvan arasında oluşan “*varlık farkı*”na, insanla hayvan arasındaki temel ayrılığa yönelmiştir. “*Varlık farkı*”nı insanın biyopsişik varlığında aramanın eksik bir şey olduğunu gören ve bu eksikliğe yönelen Max Scheler: “*İnsanı birbirleriyle ilgisi olmayan iki heterojen varlık- alanına ayırır: 1. Psikovital varlık 2. Geist-varlığı. Scheler, insanı iki alana*

bölmekle, “geist” ve basamaklar teorisinin temellerini atmış oldu; antropolojisini de bu temeller üzerine kurdu” (Mengüşoğlu, 1988, s. 20). Mengüşoğlu “*varlık farkı*”nı, yüzyılımızda felsefi antropolojinin temel sorusu olarak görüyordu. Bu açıdan Scheler’de, “*varlık farkı*” problemi biyoloji ve psikolojinin dışında, sadece insana has olan bir varlık-alanında, “*geist*”ta ortaya çıkıyordu. Böylelikle de Scheler yeni bir antropoloji kuruyordu.

Ruh-beden birliği olarak beliren psikovital alanla, *geist*’ın hiçbir ilgisi yoktur. *Geist*, psikovital alanın tam karşısında yer alan bir alandır. *Geist* kavramı, akıl kavramını içine alır. Ancak *geist*, akıl kavramının dışında, belli bir “ide bilgisi”ni, belli bir “varlık alanı”na yönelen belli bir “algılama” edimini de kapsar. Bu nitelikte olan *geist* bir edimler örgüsüdür. Bu edimlerin gerçekleştiricileri vardır ve bu gerçekleştiricilere, Scheler “kişi” adını verir. Scheler, kişinin karşısına dünyayı; psikovital alanın karşısına da “çevre”yi koyar. Psikovital alan çevreye bağlıken, insan, kişi olarak dünyaya açılmıştır. Scheler, bu anlamdaki çevre kavramını biyolog von Uexküll’den alır; onun kullandığı anlamda kullanır (Mengüşoğlu, 1988, s. 21).

Uexküll, Darwinizmin yanlışlarını ve tutarsızlıklarını göstermeye çalışmıştır. Bunu yaparken de, her canlı varlığın çevresiyle olan ilişkilerine bakmıştır. Bu bakışın –incelemenin– sonucunda, her hayvanın çevresine en iyi şekilde uyduğunu, dolayısıyla fülle amip arasında bu açıdan bir fark olmadığını göstermeye çalışmıştır. Darwinizmde ise; canlılar arasında bir basamak ilişkisi vardır. Alt basamaklardan üst basamağa doğru gidildikçe, canlılar daha da yetkinleşmektedir. Bir canlının yetkinliğini, üzerinde bulunduğu basamak belirlemektedir. Uexküll’de, her canlı

varlık ya aynı ölçüde yetkindir ya da yetkin değildir. Bunun dışında kalan bir olanağın söz konusu olmadığı görüşü hâkimdir (Mengüşoğlu, 1988, s. 32-33). “*Uexküll, tüm canlıları sarıp kuşatan tek bir gerçekliğin peşinde değildir; her canlının kendine özgü yapısını belirlemekten ve salt ona özgü olanı ortaya çıkarmaktan yanadır*” (Çotuksöken, 1997, s. 172). Uexküll dolaylı olarak da olsa, felsefi antropolojiye hizmet etmiştir. İnsan ile hayvan arasındaki ayrımın belirlenmesi açısından, felsefi antropolojiyle kurduğu ilginin boyutları rahatlıkla görülebilir.

Uexküll, psikolojizmin⁸ alanını daraltmak için yola çıkmamış, Darwinizmle hesaplaşmanın sonucu olarak, biyolojizm üzerinden psikolojizmle de hesaplaşmanın olanağını yaratmıştır. Bu olanağı gören Scheler, bu anlamda hem biyolojizm hem de psikolojizmle hesaplaşarak *geist* teorisine yaşam alanı açmıştır. Yalnız Scheler’deki *geist* da gelişme halindedir. “(...) *İnsan aklının biçimleri de, tin de tarih içinde değişir, gelişir; tinin oluşumunda da bir süreç vardır*” (Akarsu, 1994a, s. 164). Demek ki Scheler, insanı tarihsel bir varlık olarak görür ve insanı, diğer tüm varlıklardan ayıran *geist*’in, tarihsel bir motifte olduğunu kabul eder.

Tinin taşıyıcısı olan insan; itkilerine ve çevresine bağlı değildir, çevrenin bağlarından kurtulmuş, yani dünyaya açılmıştır. Hayvanda ise durum tam tersidir. Hayvanın nesnesi yoktur, o yalnızca çevresi içinde uyşuk bir şekilde yaşar ve çevresini beraberinde götürür. Nesne haline getirebilme ancak tinin bir başarısıdır.

⁸ Benzer dönemlerde, çağdaş antropolojik teorilerden biri olan, “gelişme psikolojinin teorisi” kastedilmektedir. Darwinizm’e dayanan bu görüş, bir psikolojiyi içerir. Gelişmenin biyolojideki sürekliliğini psikolojiye kaydırarak, psişik alanda da kanıtlamaya kalkışmıştır. Ayrıntılar için, bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988. s. 18.

Tinin taşıyıcısı olan kişi, “hayır” diyebilen, “yaşamın çileci tipi” olan, boyuna “protesto eden” bir canlıdır. Böyle bir insan, yeniye tutkuyla bağlanırken, kendisini çevreleyen gerçeklik içinde bir türlü huzur bulamayan ama buna karşın, kendi gerçekliğinin sınırını aşmak; kırmak için çabalayan bir varlıktır (Akarsu, 1998a, ss. 45-46). Çevresine karşı mesafe kazanarak dünyayı da aşan insan tininin başarısını Scheler şöyle özetler:

İnsan bir kez kendisini tüm doğanın dışına çıkarır –bu onun özüne ait olan, insan olma ediminin kendisidir– ve bu doğayı kendisine nesne edinirse, bu durumda o dönüp arkasına bakıp şunu sorar: “Ben neredeyim?”, “Benim yerim neresidir?” Ama o artık “ben, beni çevreleyen dünyanın bir parçasıyım” diyemez –çünkü onun tinini ve kişiliğinin o andaki varlığı, zaman ve uzam içindeki bu dünyanın biçimlerinin bile üstündedir (onları bile aşmıştır) (Scheler, 1998, s. 120).

Scheler’in, tinin taşıyıcısı kişi kavramının ne olduğunu anlamamız için, öncelikli olarak kişinin değerlerle olan ilgisini anlamamız ve sonrasında da insanla olan farkını belirginleştirmemiz gerekir.

Scheler’de değerler oldukça önemli bir konudur. Bir değer diğer bir değerden daha yüksek oluşu, değer bilgisinin belli bir ediminde, tercih etmede ortaya çıkar. Bu durum iki değerden hangisini tercih edeceğimizi bilmemizi sağlar. Bir değeri yüksek kılan şey nedir? Scheler bu soruyu değerlerin sürekliliği kavrayışıyla yanıtlar. En aşağı değerler sürekli “uçup giden” değerlerdir, en yüksek değerler de “öncersiz-sonrasız” değerlerdir. Değerlerin bir diğer belirtisi ise, “bölünmezlik” ilkesidir. Bir değer ne kadar az bölünürse, o değer o kadar yüksek bir değerdir.

Maddesel bir değer bölünebilirken, örneğin bir sanat yapıtı bölünemez. Scheler için, değerin daha yüksek oluşunu gösteren asıl ilke ise “salt oluş”tur. Duyumsal ya da dirimsel değerler görelidir. Bir hayvan için zehir olan başka bir hayvan için besin olabilir. Scheler’e göre daha yüksek değerin öz belirtisi, daha az görelidir, en yüksek değerin öz belirtisi de “salt değer” oluşudur. Ahlaksal değerler böyledir. Salt değer en yüksek değerse, ahlaksal değerleri taşıyan kişi de en yüksek değere sahip varlıktır (Akarsu, 1994a, s. 168). Scheler tam da burada kişi-insan ayrımını gerçekleştirir. Kişi ve insan farklı anlamlara gelmektedir. İnsan görünüşlü olmakla, insan olmak başka şeylerdir. Kişi olabilmek için yalnızca insan görünüşlü olmanın yeterli olmadığını belirten Scheler, insanda belli birtakım niteliklerin de bulunmasının gerektiğini söyler. İşte bu kapsamda ahlaksal bir kişi olabilmek için gereken dört özellik belirir, bu özellikler: Normal olmak, ergin olmak, kendisi ve bedenine egemen olmak ve sorumluluktur (Akarsu, 1994a, ss. 169-170).

Her çağın, her kültür çevresinin bireysel niteliğini gören Scheler, insanın, salt insan idealini değil, her çağın kendine göre bir insan idealini gerçekleştirmesi gerektiğine inanır. Ama bu insan idealinin, çağlara, uluslara göre ne kadar değişirse değişsin, yine de ortak çizgileri vardır: Bu da bir “kişi” olabilen insandır, insan-olma’dır (Akarsu, 1998a, s. 25).

Darwinizm ile yalnız biyoloji değil, felsefe de hesaplaştı. Felsefede bu ilk adımı Max Scheler attı. Her ne kadar dil, günlük hayattaki kullanılışında insanla hayvan arasında açık ve seçik bir fark yapıyorsa da, bu naiv görüş, bilimce kanıtlanmış görünen Darwinist teori karşısında çok güçsüz kalmıştı. Scheler’in, o zaman her alana egemen olan Darwinizmin otoritesine dokunmadan, çıkar bir yol arayıp bulması, gerçekten büyük bir başarıydı. Scheler gidilebilecek bu yolu, insanın

varlığını *geist* ve *psikovital* alanlara ayırmakta ve bu düal/ikili görüşle insanla hayvan arasında bir “varlık farkı”nı kanıtladığını sanmaktaydı. Scheler’in bu görüşü, insanla hayvan arasında sadece bir derece farkı gören Darwinizm karşısında bir üstünlük sayılabilirdi (Mengüşoğlu, 1988, s. 36). Ancak, Scheler’in insan varlığına uyguladığı teori ontolojik bir teoridir. Bu teorisi ile Scheler, insan varlığını parçalamıştır. Böylelikle de ruh ve bedenle bir ilgisi olmayan *geist* da dayanaksız ve havada kalmıştır. Bu açıdan Scheler’in antropolojik teorisi sarsılmıştır. Scheler, insanı ontik bakımdan birbiriyle ilgisi olmayan iki heterojen alana bölerek, insanla hayvan arasında bir “varlık farkı” olduğunu göstermeye çalışmıştır. Çok pahalıya mal olan bu fark, o sırada bilim ve felsefe için büyük bir yenilikti (Mengüşoğlu, 1988, ss. 36-37). “(...)Eğer problem sadece hayvanla insan arasında bir apayrılık olduğunu ortaya koymak olsaydı, o zaman böyle bir felsefe görüşü ile insan problemi çözülmüş olacaktı. Hiç kuşku yok ki, problem bu kadar değildir” (Mengüşoğlu, 2008, s. 257). Scheler *geist* teorisiyle, çağdaş antropolojiler arasında kurucusu olduğu, felsefi antropolojiye olanak sağlamıştır. *Geist* teorisiyle Scheler, insanı ikiye ayırarak –kendisinden önce de dual görüş hâkimdir–, onun varlık bütünlüğünü bozmuştur. Ancak Scheler, felsefi antropolojiyi felsefenin bağımsız bir dalı haline getirmeyi başarmıştır. Bu açıdan tüm antropolojik teoriler arasında en önemli adımı atan, hiç kuşkusuz, Scheler olmuştur.

Scheler, felsefi antropolojinin ya da antropolojik teorilerin merkezi olmuştur. Aslında tüm tartışmalar bu ekseninde gerçekleşmiştir diyebiliriz. Bu tartışmalara biyolojist görüşüyle eşlik edecek olan Arnold Gehlen da, Scheler’in görüşü üzerinden bir görüş ortaya koymaya çalışmıştır. Gehlen’in görüşü, “*İnsanla hayvan*

arasındaki farkın aynı olanakların bir derece farkı değil de, bir yapı farkı olduğunu göstermeye çalışan biyolojist görüşüdür” (Kuçuradi, 1997, s. 78).

Gehlen, Scheler’in görüşünü tersine çevirerek, insanı insan yapan *geist*’in yerine, insanı insan yapan her şeyi insanın biyolojisinde görmek istemiştir. Bu açıdan Gehlen’in kalkış noktası biyolojidir. Gehlen insanla hayvan organlarını karşılaştırarak hayvana göre insanı organik donanımlar bakımından çok daha zayıf buldu. Gerçekten insanla hayvan arasında organik donanımları bakımından büyük bir fark vardı. Sonuçta Gehlen’in, insanda karşılaştığımız her şeyi, insanın bir eksiklikler varlığı olmasıyla açıklamaya çalışması, onu metafizik sonuçlara götürdü. Gehlen’in diğer bir hatası da insanı ve hayvanın davranışlarını birbirleriyle karşılaştırmasında ortaya çıkıyor. Hayvanın davranışlarını içgüdüler yönetiyor ve davranışlar içgüdüsel olarak dizginleniyor. İnsanda içgüdü yoktur. İnsanın yapıp-etmelerini Gehlen biyolojide arayarak, onun etik bir varlık olduğunu yok saymış oluyor. Onun problemlerle dolu bu yanını hemen çözüveriyor (Mengüşoğlu, 1988, s. 39).

Sonuçta Gehlen’in antropolojik teorisi, *geist* teorisinin aşırı insan görüşünün yerine, başka aşırı insan görüşüne yönelmiştir. Bu aşırılığı Gehlen’da, kültür kavramı da içinde olmak üzere, biyolojiyle açıklama girişiminde görebiliriz. “(...) *İnsanın kültürü bile onun biyolojisindeki adı geçen özelliklerine dayalıdır. Bir başka deyişle Gehlen insanın özel yerini onun biyolojik özellikleriyle açıklamaya, temellendirmeye çalışıyordu*” (Anğ, 2003, s. 21). Gehlen, biyolojiye dayalı aşırı insan görüşüyle; insanın özel yerini, onun biyolojik özellikleriyle açıklıyordu. “*Eski dönemlerde insan kültürünün yapısının nasıl olduğunu anlayabilmemiz, bugüne göre karşılaştırma*

yaparak kültürün gelişimini, bir kültür antropolojisini tarif etmiş oluruz. Bu durumda bakacağımız ilk yer, ilkel toplumlar olacaktır. Bu toplumlar yüksek kültürden uzak kalmayı başaramamış toplumlardır” (Gehlen, 1973, ss. 37-38). Bu bakış açısı, yeni bir antropolojik teorinin doğmasına kaynaklık etmiştir.

II. 1. 2. Kültürel Antropoloji

Kültür antropolojisinin ayrıntılarına girmeden önce, bu çağdaş antropolojik teoriye kaynaklık eden zemini, kültür ve tarih felsefesinin öncüllerini belirlemek gerekiyor. Cassirer, bu öncüllerden biri olarak Giovanni Battista Vico’yu görür. Bu çerçevede Vico, düşünürlerin, bilim adamlarının şimdiye kadar kesinlik ve doğruluğu doğada aradıklarını, yani yanlış yerde aradıklarını belirleyerek, aslında “kendinde nedenleri” doğada değil bizzat insan ve kültürde bulabileceğimizi ileri sürer. Çünkü tarihi de, kültürü de yapan insandır (Özlem, 2008, s. 198). Doğa bizim yarattığımız, bize ait olan bir şey değildir. Dolayısıyla yüzümüzü ya da yönümüzü kendimizde, kendi ürettiklerimizde, “kendinde nedenleri”ni bildiğimiz kültürde bulabiliriz.

Kültür sözcüğünü felsefi anlamıyla ilk kez kullanan filozof Johann Gottfried Herder’dir. Herder’in; “geçmişin yükünü taşımak ve geleceğe gebe olmak” söylemi tarih ve kültür felsefesinin kendindeki izinin ifadesidir. O bu izi Vico’dan devralır. Herder’e göre “İnsan kendisini yapandır; o kendi durumunu kendisi için iyi bildiği şeye göre kendisi kurar.” (Aktaran Özlem, 2008, s. 207). Herder bir romantik değildir, ancak romantizmin yükselişinde önemli bir rol üstlenmiştir. Aydınlanma düşüncesinin eleştirilmesi ve bireyin toplumsal kurtuluşu izleği de bu düşüncesini destekler niteliktedir (West, 2005, ss. 63-65). Herder’e göre insan, sadece doğa

varlığı değildir. hatta o daha çok dış-dünyayı kendisi için denetim altına alan ve sonunda düşünen, hisseden, istenç sahibi olarak bu etkenlere biçim veren kültür öznesidir (Özlem, 2008, s. 207). Bu açıklamalar çerçevesinde, Herder'in aslında sadece bir tarih ve kültür felsefesi ürettiğini söylemek eksik kalacaktır. Onun, insanı, doğayı değiştiren bir özne olarak değerlendirmesi, insanın neliğine dönük sorgusu ve bizi kültür kavramına götürmesi, kültürel antropoloji yolunda çok önemli bir kavşak olduğunun göstergeleri olarak değerlendirilebilir. Kurulan bu ilgilerin dışında Herder, fizyolojik antropoloji ayrımıyla başlayarak bir kültür kavramı yaratmaya çalışacaktır.

Herder'e göre insanı bütün öteki yaratıklar karşısında nitelendiren ayrım, insanın *dik durması, dik yürümesidir*. Dik durma yeteneğiyle insan, usu kullanmış, bundan dolayı insan, ince yapılı olmuş, sanatı bulmuş, konuşan bir yaratık olmuştur. Sonuçta dil, usu geliştiren, her türlü kültürü yaratan araç olmuştur. İnsan dik yürüyerek özgürleşmiş, her iklimde yaşamayı öğrenmiş, yeryüzünün her yerinde ve ona sahip olarak yaşamayı başarmıştır. Bütün bunlar Herder'in çok önem verdiği bir kavrama ulaşmasını sağlıyor: "*Humanite (Humanitaet), insanı öteki yaratıklardan ayıran çizgilerin bütünüdür*" (Gökberk, 1997, s. 138). Herder insan olmayı hep oluş halinde görür. İnsanın hep eksik kaldığını, insan olmanın ise, sonsuz bir erek olduğunu belirtir. Herder'e göre insan, bir tür olarak toplum içinde bulunduğu insandır. Bu anlamda insanın toplumsallaşmasının ilk ögesi dildir ona göre. İnsanlık tüm yerküredir, çeşitlidir ama tek türdür (Gökberk, 1997, ss. 139-141). Herder'in insan ve kültür felsefesinin temel kavramlarından biri de "gelenek"tir. Ona göre gelenek "bu günde yaşanan geçmiştir". Geleneği olmayan insan bir doğa varlığı olarak kalırdı. İnsan, soyunun geçmişten gelen bir birikimi olduğu için humaniteye

ulaşır. İşte insanı insan kılan tek şey de bu birikim olmaktadır (Aktaran, Özlem, 1998, s. 62). Herder, değişik açılardan birikime yani humanite kavramına ulaşmaya çalışır. Ama onun düşüncesinin merkezi, yani yola çıkışının başlangıcı, insan olmanın özsel aracı olan dil görüşüdür.

Herder’de dil; düşünceyi olanaklı kılan ve bundan dolayı da, ondan ayıramaz bir şeydir. Ona göre farklı diller, farklı düşünme ve hissetme biçimlerine neden olmaktadır. Dil, sonuçta, insan düşüncesinde ve kültüründe kurucu bir rol oynar. Bu sonuçlar aydınlanmanın evrenselci kabullerini zayıflatan unsurlardır. Ancak Herder’in görüşü bu açıdan –evrenselci kabullerin zedelenmesi konusunda– değerlendirilmemelidir. Herder’in görüşü, her halkın ayrı ve özgül bir tarihe sahip olduğunun önemini vurgulanmasıdır. Bu görüşler bir açıdan da milliyetçi görüşlerin beslendiği görüşler olmuştur. Farklı halkların, farklı dilleri ve ulusal kimlikleri, kültür ve duyarlılık farklılıkları vardır (West, 2005, s. 63). Görüldüğü üzere Herder kültür sözcüğünü sadece ilk kullanan filozof olmamış; aynı zamanda çok çeşitli boyutlarıyla işleyerek kültür ve tarih felsefesi açısından önemli bir durak olmuştur.

Vico, Schelling ve Herder, tarih ve kültür felsefesi açısından önemli noktalardır. Ancak konumuz bağlamında önemsedığımız durum, kültürel antropolojiye zemin sunmuş olmalarıdır. Öncelikle, kültürel antropolojinin ne olduğunu sormalıyız.

İnsanla ilgili olan her çalışma her şeyden önce onun varlık yapısına ilişkin farklılığı ortaya koymaya dayanır. Bu farklılık şüphesiz insan fenomenlerinde ortaya

çıkar ve onlarla temellendirilir. Bu farklılığa bir ad verecek olursak bu ad “kültür”den başka bir şey olmayacaktır (Çotuksöken, 1997, s. 171). Sonuçta, insanın tüm yapıp-etmelerinin sonuçlandığı yer kültürdür. Kültür kavramı üzerinden insanı anlamaya çalışmak, insan ve insanlararası ilişkileri değerlendirebilmek ve en doğru bilgiye ulaşabilmek açısından; “kültürel antropoloji” felsefenin bir dalı oluşmuştur – ya da felsefi bir dal olarak algılanmıştır–. Bu dal kimi noktalarda ve ülkelerde felsefi antropolojiyle aynı anlamda kullanılmıştır. “(...) Özellikle 20. yüzyıl Alman filozofları bu terimle daha çok bir “insan felsefesi”ni, bir kültür felsefesini kastederler. (...) Bu nedenle bu ayrımı belirtmek amacıyla Almanya’da “felsefi antropoloji” teriminin kullanıldığını görüyoruz” (Özlem, 2008, s. 169). Bu kavram bulanıklığını aşma çabamızın ardından, kültür antropolojisi teorisini incelemeye dönebiliriz.

Yüzyılımızın son çeyreği içinde kendisine kültür-antropolojisi adını veren yeni bir felsefe dalı ortaya çıktı. Aslında bu alandaki felsefi çabaların arkasında yine bir Darwinizm kokusu vardır. Darwinizm, türlerin meydana gelmesini açıklayan Darwin teorisinin abartılmasından, metafizik bir nitelik kazanmasından başka bir şey değildir (Mengüşoğlu, 1988, s. 25).

Felsefe ve psikoloji bu bilimsel gelişmeler karşısında nasıl durması gerektiğine dair bir soru yönelttiler; Darwinizme dokunmadan ondan nasıl kaçınabiliriz? Yanıt, üç alana bölünmüş insandan geldi; ruh, beden ve *geist*. Beden organik bir varlık-alanına dolayısıyla, biyolojinin alanına; ruh, doğa bilimlerinin bir kolu olan, deneysel psikolojinin alanına girer. Oysa *geist* alanı Darwinizmin yetkesinin dışındadır. Bağımsız bir alan olan *geist*, belli bir bilim grubunun, felsefenin, manevi psikolojinin alanıdır. Bu alana Darwinizm ne girebilir, ne de ona

karışabilir. İnsanı üç alana bölen bu görüşün gerçekleştircisi Wilhelm Dilthey'dir. Dilthey bilimleri ikiye ayırdı, bu gruplardan birine doğa bilimleri, diğerine ise, manevi bilimler adını verdi. Heinrich Rickert ise bu bilimlere "kültür bilimleri" adını verdi (Mengüşoğlu, 1988, s. 27).

Kültür antropolojisinin öncüsü olarak ilk yapıtı veren Erich Rothacker oldu, ardından Ernst Cassirer'in yapıtı geldi. Her iki düşünürün de konuştuğu dil, farklı dildir. Erich Rothacker'e göre, felsefi antropolojinin esas problemi "insan kültürünün geniş alanını incelemektir". Kültürel hayat, insana şekil ve stil kazandıran bir oluşumdur; bu oluş yasalara dayanır. Bu oluşun dayandığı yasalar, kültürlerin gelişmesini ayakta tutan polar yasalardır. "Sanat, din, felsefe, şiir, kısaca bütün kültür dalları bu yasalara dayanırlar." Ernst Cassirer ise, "insan nedir?" sorusundan hareket eder. O bu soruya şu yanıtı verir: İnsan, şimdiye kadar kabul edildiği gibi, bir "(...) *animal rasyonale*" değil, bir "*animal symbolicum*". İnsan, bir "*realite dünyasında*" değil, bir "*semboller dünyasında*" yaşar; bu dünya ise mitos, dil, din, tarih, sanat ve bilimden oluşur (Mengüşoğlu, 1988, ss. 28-29).

Kültürün yapıcısı ve taşıyıcısının insan olduğunu savunan Rothacker'e göre, kültür üzerine her felsefi çalışma bir "insan felsefesi" ve aynı anlama gelmek üzere bir "antropoloji"dir. İnsanı ve kültürü bilme yolundaki her çaba, gene insanda ve kültürün içinde kalınarak gerçekleştirilen bir çabadır (Özlem, 2008, s. 170). Kültür antropolojisinin; kültür felsefesi ya da insan felsefesiyle aynı anlamda kullanıldığını bir kez daha anımsatmak yerinde olacaktır.

Cassirer'e göre ise, kültür geliştikçe insanın dışı, doğaya dönük doğrudan tavrı, yerini, bizzat kültürün içinde oluşup doğaya bakışımızı önceleyen bir tavra bırakmaktadır. Doğan Özlem'e göre, artık doğa kültürel formlar altında görünebilir hale gelmiştir. Bu durumda bilgi, salt özne-nesne ilişkisine dayalı değildir. İnsanla doğa arasındaki ilişki kültürel formların etkisi altında ezilmiştir. Böylelikle bilgi, öncelikli olarak diğer insanlarla kültürel ilişkiler kurduktan sonra ancak nesneyle kurulan ilişkinin ürünü olmuştur. Bu noktada Cassirer, insanın, doğayla olan ilişkisinde öncü olarak kendisini gördüğü anda, doğallık ve kültürelilik ayrımının da bilincine vardığını göstermiştir. Bu bilinç, insanın esas dünyasını kültür dünyası yapmıştır. Doğa ise ancak kültürel simgeler altında tanınabilen bir bilinçtir. Böylece "insan nedir?" sorusuna verilecek yanıt, insanın simgeleştiren bir varlık oluşudur. Özlem, Cassirer'in yaptığı bu belirlemeleri değerlendirdikten sonra, Kant'a yönelir. Kant, bizim "doğa" dediğimiz şeyin, daha önce içine kendi zihinsel ilkelerimizi yerleştirerek tanıdığımız bir şey olduğunu söylemiştir. Demek ki, biz, simgeler dünyası içinden bakarak doğayı tanıyoruz. Bir başka ifadeyle, simgelerden, kültürel tasarımlardan bağımsız olarak bilebileceğimiz bir doğa yoktur. Gerçi kendimizi bir doğa varlığı olarak tanıyoruz ama bu tanıma değil, sadece içgüdüsel bir tanımadır. İnsan kültürel varlık olduğundan beri, doğallığımızı sadece içgüdülerimizle tanıyoruz. Öyleyse insan bir simgeleştiren varlık olduğu gibi, kültür de bir simgeler evrenidir. Bu evren; mitos, dil, din, sanat, tarih, bilim ve felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır (Özlem, 2008, ss. 172-173). Sonuçta, insan kültürel bir varlık olduğundan beri, doğayı da bu kültürel pencerenin ardından izlemiştir. Bu kültür, insanın etkinliklerinin sonucu olarak gerçekleşmiştir.

Cassirer simgesel biçimler felsefesini diğer insan felsefelerinin görüşlerini tamamlamak üzere geliştirmiştir. Simgesel biçimler felsefesine göre insanın özüne ya da doğasına ilişkin tanımlar, tözsel olarak değil, işlevsel bir tanım olarak anlaşılmalıdır. Buna göre insanı, ne metafiziksel özünü oluşturan doğuştan bir ilke ile ne de deneysel gözlemlerle edinebileceğimiz bir doğal yeti veya içgüdü aracılığıyla açıklayabiliriz. İnsanın göze çarpan karakteristiği, ayırıcı göstergesi, metafiziksel doğası olmayıp yaptığı işidir. İnsanlık halkasını oluşturan bu iş, insan etkinliklerinin bir dizgesidir. Dil, söylenece, din, sanat, bilim, tarih bu halkanın öğeleridir. Bu nedenle insan felsefesi, bu insansal etkinliklerin temel yapısını kavramamıza ve aynı zamanda onları bir bütün olarak anlamamıza yardımcı olacak olan bir felsefedir (Cassirer, 1980, s. 71). Demek ki, yapıp etmelerinin bir sonucu olarak insan kültürel bir varlık olmuştur ve insanı gerçekte anlamamız gereken yer bu yapıp etmelerin, etkinliklerin sonucunda oluşan örgüdür. Örgünün içinde, dil, din, sanat, bilim, tarih, mitos vardır. Biz bu simgeler –örgüler– toplamına kültür diyoruz. Kültür dediğimizde, biz bu bileşenlerin tamamını anlıyoruz.

Mengüşoğlu'na göre, kültür antropolojisinin vardığı sonuçlar, insanın varlık-yapısını, değil, ancak ulusların özelliklerini ortaya koyabilir. Hâlbuki ulusların özellikleri ile insanın varlık-yapısı arasında bir fark vardır. Gerçi ulusların özelliklerinden şüphe edilemez; fakat bu, felsefi antropolojinin araştırma alanı değildir; onun üzerinde durduğu varlık-alanı, insana has olan fenomenlerdir. Gerçekten kültür birinci derecede ulusaldır; varlık-yapısı bakımından ulustan ulusa değişir ve yaratıcısı olan ulusun özelliklerini gösterir. Kültür, bir ulusun ya da belli bir insan grubunun özelliğini gösteren, belli alanlardaki eylemleridir ve aynı insan grubunun tekliğini gösterir. Bunun için kültür antropolojisi, felsefi antropolojinin

araştırma alanının birliğini, insanlığı, parçalar (Mengüšođlu, 1988, ss. 29-30). Mengüšođlu, felsefi antropolojisini, kültür antropolojisinden ayrı yerlerde tutmaya çalışır ve “*Aslında kültür antropolojisi kelimenin tam anlamıyla bir antropoloji değildir. O daha çok bir tarih felsefesi ya da kültür felsefesidir*” (Mengüšođlu, 1988, s. 32) diyerek, kültür antropolojisinin anlamına da kendi görüşü açısından belli bir açıklık kazandırmaya çalışır.

Mengüšođlu, kültür antropolojisinin aynı zamanda ırk antropolojisi anlamında da ele alınabileceğini, fakat bir ırk antropolojisinin insanın varlık-yapısını değil, ancak belli insan gruplarının biyolojik-psikolojik özelliklerini, niteliklerini saptayabileceğini ileri sürer. Bu noktada Gehlen haklı olarak, felsefi antropolojinin ırk antropolojisinden önce gelmesi gerektiğini, çünkü felsefi antropolojide söz konusu olanın, herhangi bir insan gurubunun özelliğini göstermek olmadığını; tersine, insanı insan olarak ele almak, insanın kendisinin özelliğini, varlık-yapısının niteliklerini göstermek olduğunu ileri sürer (Mengüšođlu, 1988, s. 30). İnsan hangi kültür ya da ırktan olursa olsun, insanı insan yapan nitelikler –değerler– felsefi antropolojinin işidir. Dolayısıyla kültür antropolojisi felsefi antropolojinin dışında kalmalıdır.

II. 1. 3. Ontolojik Temellere Dayanan Antropoloji

Hem Kant hem de Scheler’in insanı düal bir varlık olarak görmesi, iki filozofun da vardığı ortak bir sonuçtur. Kant’ın doğal varlık yanı, Scheler’de psiko-vital alana karşılık gelmektedir. Kant’ın insanda belirlediği özerk yan ise, onun akıl varlığı tarafıdır. Bu taraf, Scheler’de *geist* adını alır (Mengüšođlu, 1969, ss. 174-

175). Kant ve Scheler'in, ortaklaştıkları ve farklılaştıkları konular ne olursa olsun, sonuçta ontolojik temellere dayanan bir antropolojinin kurulmasına önyak olmuşlardır. Özellikle Nicolai Hartmann'ın yeni ontolojisiyle; ontolojik antropolojinin zemini Mengüsoğlu için hazır olmuştur. *“Bir insan veya kişi fenomenini, bir insan aktivitesini veya ürününü obje edindiğimizde ise, onu, yaşayan insanla çeşitli bağlantıları içinde de ele almak, ona antropolojik bir yaklaşım olur. Bu yol, ontolojik temellere dayanan antropolojinin felsefeye açtığı bir imkândır”* (Kuçuradi, 1971, ss. 32-33). Artık ontolojik antropolojiye dayalı felsefi bir yol oluşmuştur. *“İnsan fenomenlerinin araştırılmasında ontolojik-antropolojik yol elverişli bir yoldur. İnsana bakma ontolojik bir tarz olunca; insanın fenomen, aktivite ve problemlerine, bu arada kişi problemlerine de bakmanın antropolojik bir yol olması tabiidir”* (Kuçuradi, 1971, s. 35).

Mengüsoğlu somut insandan yola çıkar, bir açıdan ontolojik temellere dayanan antropolojisinin kalkış noktasıdır somut insan. İnsanın yapıp etmeleriyle gerçekleştirdiği başarılarının ve fenomenlerinin ancak insanın somut bütünlüğünün altında toplanabileceğini belirten Mengüsoğlu, bu kapsamda insanın fenomen ve başarılarını şöyle sıralar: Bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür ve tarihsel bir varlık olan, ideleştiren, bir şeye kendisini veren, çalışan, eğiten ve eğitebilen, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, disharmonik, biyopsişik bir varlık olan insan. İşte insanı nerede görürsek bütün bu insan fenomenleriyle karşılaşırız. İnsan ne denli gelişmiş ya da ne kadar ilkel olursa olsun, sonuçta başarıları arasında sadece bir derece farkı olur. Bir insan grubu ne kadar ilkelse, başarıları da o derece ilkel olur (Mengüsoğlu, 1988, ss.

49-50). İnsanla hayvan arasındaki ayrım açısından, hayvanda bu sayılan başarılar ya da fenomenler yoktur.

İnsanla ilgilenen hiçbir bilim insanın bütünlüğünden söz edemez. İnsan hakkında –kendileri açısından genel yargılara ulaşılar da– genel bir yargıda bulunamazlar. Bu genel yargıyı ancak insanı “bağımsız” bir alan olarak ele alan bir bilgi yapabilir (Mengüşoğlu, 1969, s. 191). Görüldüğü üzere Mengüşoğlu insanı bütünüyle inceleyecek bir bilginin olanağını araştırmaktadır. Bu olanağın gerçekleşmesi için de olmazsa olmaz olan kural, insanın bağımsız bir varlık alanı olarak görülmesidir. Bu kapsamda, ontolojik temellere dayalı bir antropolojinin kurulması, bilimleri, örneğin psikoloji ya da biyolojiyi dışlamaz. Sadece bu bilimlerin yetkilerini sınırlandırır.

Mengüşoğlu diğer antropolojik teorilerle hesaplaşarak kendi antropolojik teorisini oluşturmaya çalışır. Mengüşoğlu bir yandan *geist* antropolojisiyle hesaplaşırken; düalizmi aşp, başka bir alana –biyolojizme– saplanmamaya çalışmıştır. Hesaplaşmasını kültür alanında sürdürmüştür. Kültür antropolojisinin çok geniş bir kültür kavramından hareketle, odağında yer alan insandan uzaklaştığını belirlemiştir. Mengüşoğlu’nun tüm çabası, insan denilen varlığa bağımsız bir alan açmak, insanın fenomenlerine dayanarak onu ortaya koymaktır. Bu anlamda Mengüşoğlu, insanın ontik bütünlüğünü temele alan bir antropoloji geliştirmiştir. Ontik bütünlük, insanın başarılarına dayalı olarak ele alınmıştır; onu bir kavrama veya bir özelliğe indirgmeden, yaşantısıyla birlikte ele alan bir anlayıştır bu. Bu bütünlük ontolojik bir bakışla elde edilebilir (Örnek, 1997, ss. 70-71). İnsanın

fenomenlerine yani somut gerçekliğine yönelen Mengüsoğlu'nun antropolojisinin izlediği yol böylelikle belirlenmiş olur.

Mengüsoğlu'nun antropolojisinin ontolojiye dayalı olmasının başlıca mimarı şüphesiz Hartmann'dır. İnsanı olduğu gibi, yaşayan bir varlık olarak ele alan bir görüşle, bu dünyadaki işine, ne yapmak istediğine bakan bir anlayışla insan söz konusu olduğunda, karşılaştığımız çıkmazlardan insanı kurtarabilir miyiz? İşte, Mengüsoğlu'nun Hartmann'la kurduğu ilginin altında yatan soru budur. Bu soru üzerinden Mengüsoğlu, Hartmann'la ilgi kurarak âdeta bu sorunun yanıtını birlikte aramanın yolunu açar. Bu soru, Mengüsoğlu'nun ontolojik nitelikli varsayımla hareket etmesini sağlar. Çünkü insanın bağımsız bir varlık olduğu gerçeğine Hartmann'ın varlık tabakaları kuramıyla ulaşır. Ontolojik bakımdan bu tabakalar “bağlılık esasına dayanan bir bağımsızlığa” sahiptirler. Anorganik varlık sadece kendisine dayalı, öteki varlık alanlarının varlığını şart koşmadan varken, insan diğer üç varlık alanına da dayanır. Fakat insan böyle bağlı olduğu halde, bağımsız bir alandır (Mengüsoğlu, 1969, s. 189). İnsanın bağımsız bir varlık alanına sahip olarak ele alınması, insan probleminin çözülmesinde önemli bir adımdır. Bu adım ontolojik temellere dayalı bir antropoloji için şarttır.

Hartmann'ın, Mengüsoğlu'ya ontolojik temellere dayalı antropolojisini kurmasının dışında da katkıları olmuştur. Hartmann'daki bilgi sorunu bu katkılardan biridir. Hartmann'da bilgi, sadece ontolojinin “ışığı” altında değil, aynı zamanda ve en başta antropolojinin de ışığı altında görülmektedir. Bununla birlikte Hartmann için ‘antropolojik’ olan aynı zamanda ‘ontolojik’ olan demektir; çünkü ona göre

antropolojik bir temellendirme “sonunda” ontolojik bir temellendirmedi. Hartmann’ın bu görüşünün belirginlik kazanması bu yüzyıldaki antropolojik kuramların etkilerinden ötürü olmuştur (Stallmach, 1997, s. 154). Mengüşoğlu, hocasının düşüncelerinden hareketle ama aynı zamanda farklılıklarıyla da, felsefi antropolojisinin bağımsız bir disiplin haline gelmesini amaçlamıştır. Mengüşoğlu, Hartmann’ın ontoloji ve antropoloji arasında kurduğu ilgiye de yaslanarak, ontolojiye dayalı olan bir felsefi antropoloji geliştirmiştir. İnsan fenomenlerinin ya da başarılarının, ardında insanın biyopsişik bütünlüğü durmaktadır. İşte tüm bunlarla Mengüşoğlu antropolojik kuramını, diğer antropolojilerden ayırarak geliştirmek için çaba harcamıştır.

Kısaca burada sözü edilen özellikler üzerinden ontolojik bir antropolojiye ulaşılabilir. *“Takiyettin Mengüşoğlu hem tüm felsefi söylemini oluşturma bakımından varlık felsefesini temele almıştır, hem de felsefi antropolojisini kurarken kendi zamanına kadar gelen insanla ilgili görüşlerle ayrıntılı bir biçimde tartışmış ve sonunda ontolojik-fenomenolojik temellere dayalı felsefi antropolojide karar kılmıştır.”*⁹ Mengüşoğlu’nun felsefi antropolojisinin üstünlüğü bizzat fenomenlere dayalı olmasından ileri gelir. *“Çünkü varolan şeyler, fenomenler ne yadsınabilir, ne de görmezlikten gelinebilir. İşte antropolojinin ontolojik temellere dayanmasının üstünlüğü, onun kavramlardan değil, insanın varlık alanlarından, öğelerinden hareket etmesidir”* (Mengüşoğlu, 1988, s. 60).

⁹ Betül Çotuksöken. (2010). “Ontolojik Antropolojiden Antropolojik Ontolojiye”. *Türkiye’de Felsefenin Geleneği ve Geleceği*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Sunulan Bildiri. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Erişim Tarihi: 10. 01. 2011).
<http://www.betulcotuksoken.com/ontolojik-antropolojiden-antropolojik-ontolojiye/>

Mengüšođlu'nun diğer çağdaş antropolojilerden farkını üç başlıkta toplamak mümkün; birincisi Mengüšođlu'nun insanı somut bir bütünlük çerçevesinde ele almasıdır. İkincisi, insan ve diğer canlı varlıklar arasındaki yapısal, niteliksel farkın, insanı oluşturan varlık koşullarıyla kavranıyor olmasıdır. Diđer antropolojilerden ayrılmasına neden olan üçüncü farksa, felsefi antropolojisinin ontolojik temellere dayanmasıdır (Anđ, 2003, s. 19). Mengüšođlu'nun ontolojik temellere dayalı felsefi antropolojisini daha iyi açıklamak için yukarıda da üzerinde durduğumuz gibi insan fenomenlerini –başarılarını- tek tek açmamız gerekebilir. Biz tam da burada bu fenomenlerin insan-dođa ilişkilerine nasıl yansıdığını ve olası sonuçlarının neler olduğunu araştırmaya çalışacağız.

Çevre sorunlarına antropolojik olarak bakmak, sorunun aslında insan odaklı olduğunu ileri sürmemizle yakından ilgilidir. Bu açıdan, insanın fenomenlerinin bazılarına yakından bakarak, bu fenomenlerin çevre sorunlarıyla ilgisini gösterebiliriz. İnsan fenomenleriyle temellendirmek, gerekçelendirmek üzere, insan-doğa ilişkilerine artık daha yakından bakılabilir.

II. 1. 3. 1. Felsefi Antropoloji Bağlamında İnsan-Doğa ilişkileri

Mengüšođlu, Scheler'in, insanın özü (neliği) ve onun “özel yeri” diyebileceğimiz şeyin, zekâ ve seçme yeteneği denen şeyin daha da üzerinde bir şey olduğunu ileri sürdüğünü belirtir. İnsanı insan yapan bu şeyi, psikoloji ve biyolojinin uzmanlık alanına girecek yeni bir varlık tabakası olarak düşünmek de yanlış olacaktır. Bu yeni ilke en geniş anlamıyla “yaşam” diyebileceğimiz şeyin dışında bulunur. Bu yeni şey; iyilik, sevgi, pişmanlık, derin saygı, tinsel hayret, mutluluk ve

kuşku duyma, özgür karar verme gibi belirli bir türden *istemli* ve *duyusal edimleri* de içine alan bir sözcük, “tin” (*geist*) sözcüğüdür. Tinin sınırsız varlık alanları içinde görüldüğü edim merkezini de, Scheler, “kişi” olarak adlandırır (Scheler, 1998, s. 68). Bu kapsamda; *geista* sahip olmak demek, varolanı obje haline dönüştürmek, objektif olmak demektir. *Geist* her şeyi obje haline dönüştürebilir; ancak kendisi obje haline getirilemez. Hayvan *geisttan* yoksun olduğu için herhangi bir objeye sahip değildir. *Geist* kuramı obje alanında hayvan için herhangi bir obje bilgisi kabul etmez; aynı şekilde başarı da kabul etmez. Başarı ancak *geistin* ürünüdür (Mengüsoğlu, 1988, ss. 278-282).

Uexküll biyoloji alanında bir yenilik getirince, daha önceki antropolojik teoriler bu durumdan etkilenirler. Hayvanı doğadaki yeriyle birlikte ele alan bu görüşe göre; hayvanın içinde yaşadığı doğa parçası yani çevresi, onun “varlık koşulu”dur ve hayvan sadece bu “varlık koşulu”nun içinde yaşayabilir. Uexküll’e göre, hayvan açken; avını avlamaya çalışırken, tok olduğunda avı olacak hayvanla ilgilenmez. Zaten hayvanı ilgilendiren şey, onun çevresindeki objelerdir. Bunun dışında kalan şeyler onun için var değillerdir. Bu nedenle hayvan gelişigüzel şeylerle, objelerle ilişki kuramaz. Hayvanın bağ kurduğu şeyler, çevresine giren şeyler, objelerdir. Bu şeyler, objeler ne azalır ne de çoğalır. Bu şeyler, hayvanla birlikte, o doğduğunda onunla birlikte. Hayvana bu çevre, kendi varlık yapısı gereği doğa tarafından verilmiştir (Mengüsoğlu, 1988, s. 279). Uexküll’ün biyoloji alanında getirdiği yenilik, hayvanların somut bütünlüğüyle ortaya çıkan başarılarının olması durumudur. Hayvanın somut bir bütün olarak çevresi vardır. Doğanın bir parçası sayılan bu çevrede, hayvanın nesnelere vardır. Hayvanı ilgilendirmeyen nesnelere onun tamamen dışındadır. Arı için önemli olan çiçek, su ve düşmanlarından

korunabileceği, koloninin yaşayıp üreyeceği bir yuvadır. Bunun dışındakilerin, yani diğer varolanların onun için bir önemi yoktur. Demek ki, sadece yaşamı için gerekli olan şeyler, onun için nesnelere. İnsan sadece yaşamın birinci derecedeki bu ihtiyaçlarıyla ilgilenmekle kalmaz; fiziksel ihtiyaçlarını aşar, her şeyi nesne haline getirmeye çalışır.¹⁰ Scheler de tam bu noktada *geist* için şunu söyler: “*Kendisi hiçbir zaman nesne olmayan, ama her şeyi “nesneleştiren” tindir*” (Scheler, 1998, s. 113). İnsan tüm varolanları nesneleştirmeye çalışır. Bilme edimini gerçekleştirir, varolanlara odaklanır.

İnsanın giysilere¹¹, yiyeceğe, üreyip güven içinde yaşayabileceği bir barınağa ihtiyacı vardır. İşte bu ihtiyaçlar her canlı için gerekli olan koşullardır; canlı bir varlık olmanın olmazsa olmaz koşuludur. Bu koşullar hayvanın çevresini oluştururken, insan bu durumu aşar ve çevresinin sınırlarını da kendi belirler. Böylelikle ihtiyaçlarını çeşitlendirerek artırır. Sonuçta, bir tek insan, yaşamsal ihtiyaçlarının dışında ihtiyaçları olan bir varlık haline gelir.¹² İnsan sadece beslenen, giyinen, barınan ve üreyen bir canlı varlık olmaktan çıkar ve ihtiyaçlarını çeşitlendirerek artırır. İnsan ihtiyaçları fiziksellikten sıyrılarak zamanla başka boyutlara da sızar. Bu ihtiyaçlar soyut ihtiyaçlar olarak tanımlanabilir. İnsanın soyut ya da manevi denilen bu ihtiyaçları, onun ahlaksal bir varlık olmasının da nedenleri arasında değerlendirilebilir.

¹⁰ Her şeyin nesne haline getirilmesi sorunu, insanın ve aklının da nesne haline getirilmesi gibi bir sorunu da beraberinde getirmiştir. Nesneleşen, araçsallaşan akıl eleştirileri de bu bağlamda ortaya çıkmıştır.

¹¹ İnsan giysi ihtiyacı olan tek canlıdır. İnsan bir bakıma eksiklikler varlığı olduğunu bu ihtiyacıyla da göstermiş olmaktadır.

¹² Abraham Maslow, insan ihtiyaçlarını göz önünde tutarak, ihtiyaçlar hiyerarşisi kuramını geliştirmiştir. Beş basamaklı bir piramitten oluşan bu kuramda, insanın en son amacı kendini gerçekleştirmektir. İnsan bu aşamaya gelinceye dek diğer ihtiyaçlarını da, fiziksel ihtiyacı; güvenlik ihtiyacı; ait olma, sevgi ihtiyacı ve son olarak saygınlık ihtiyacı karşılamış olmalıdır. Bu kuram, insanın olmaya çalışan bir varlık olduğunu bir başka boyutuyla da bize göstermektedir.

İnsan, başka ihtiyaçlarına da ilk ihtiyaçları üzerinden ulaşır. Çünkü insan sınırlarını kendi belirler. İnsan özerk bir varlık olarak, istediği her şeyi, nesnesi haline getirir, getirmeye çalışır. Belli bir çevreye bağlı kalmayan insan bu nedenlerden dolayı özerktir. Kendi çevresini kendi belirleyebildiği için insandır. Onun bir çevresi yoktur. Onun çevresi, ulaşabildiği her yerdir. Ekosistemden diğer varlıklara göre olan bağımsızlığımız, teknik/teknoloji sayesinde öyle bir noktaya ulaşmıştır ki; yerküreyi de aşmıştır. Yerküreden gökyüzüne dönük bakışımız, merakımız, artık gökyüzünden yerküreye akmaktadır. Uydular sayesinde artık uzaydan dünya –kendimiz– izlenmektedir.

Her hayvan belli bir çevrede yaşar, organları o çevrede yaşamak üzere özelleşmiştir. Beyaz ayı ormanda, fil dağda yaşayamaz. İşte insanı hayvandan ayıran da bu noktada belirir. Hayvan içinde bulunduğu çevrede yaşar. Oysa insan çevreyi değiştirebilir ve kendine uydurur. İnsan çevre koşullarını değiştirebilmek için doğa ile savaşır, onu yener ve bundan ötürü her yerde yaşayabilir. Bunu beyniyle ve ellerini kullanarak yapar ve özgür olur. Bu özelliği insana doğa vermiştir (Akarsu, 1994b, s. 27). İnsanı diğer primatlardan ayıran özelliklerinden biri, ellerini kullanmasıdır. Gehlen bu durumu şöyle ifade eder: “*İnsanın serbest kalan elleri ise, zekânın kontrolü altında, aletleri işlemiş ve kullanmıştır. Bu da gene beynin büyüklüğü ve yapısı ile ilgilidir. Alman filozofu Kant, bundan dolayı ele, dışarı doğru uzamış beyin der*” (Gehlen, 1973, s. 11). Bu durum tekniğin ilk adımıdır ve bu adımdan sonrası her geçen zaman artarak günümüz teknolojisini oluşturmuştur.

Ekosistemde bağımsız hareket eden tek tür olan insan, hiç durmadan sürekli olarak ihtiyaçlarını geliştirip, çeşitlendirmiştir. Tam da bu noktada, örneğin lüks ihtiyaç belirlemiştir. Ürün adını alan ihtiyaçlarımız bizi alış-veriş merkezlerinde beklemektedir. Her geçen gün daha fazla tüketen, çünkü her geçen gün daha fazla nesnesi olan insan söz konusudur artık. Haila ve Levins, bunun sonucunda da; “*Üretim gelişirken, doğa ile toplum arasındaki ilişki de değişmiştir*” (Aktaran, Foster, 2008, s. 37) demektedir. İnsan, ihtiyaç çatısı altında, daha fazla üretmek yani daha fazla şeyi nesnesi yaparak; sınırlarını yerkürenin dışına taşıyarak; doğal kaynaklar da dahil olmak üzere her şeyi daha fazla tüketerek, insan-doğa ilişkisinin hızla değişmesine neden olmuştur. İnsan-doğa ilişkilerini tarihsel olarak değerlendirdiğimizde, son yüzyılda aldığımız mesafenin sorgulanması gerekir. Bu yüzden –yabancılaşma yüzünden–, antropoloji önemli bir disiplin haline gelmiştir. İnsanın ne olduğunu anlamamıza yardımcı olacak her unsura, mercekle altında bir daha bakılmış, ilerleyişimizin doğru olup olmadığı anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda insanın doğasına –“neliğine”– verilen yanıtlar ışığında bir insan-doğa ilişkisi tasarlanabilir. Bu bağlamda çok ayaklı bir tasarımın ortaklaştıkları tek bir konu vardır: Bu konu insanın doğayla olan ilişkisinin sorumlusunun ne olduğundan çok, insan-doğa ilişkisinin yeniden tasarlanmasının gerekliliği gerçeğidir.

Scheler’in hayvana bir nesne alanı tanımaması, onun *geist* metafiziğinin bir sonucudur. Hayvanın nesne çevresinin değişmemesi, Scheler’in sandığı gibi hayvana hiçbir nesnenin verilmediğini göstermez. Bu durumda, felsefi antropoloji –ontolojik temellere dayalı antropoloji– hayvanın çevresine giren şeyleri nesne olarak görür. İnsanın nesne dünyasıysa, sınırsızdır. Hayvanın nesne alanının sınırları bellidir ve öyle de kalır. Hayvanın nesne alanı sadece onun yaşamasını, hayatta kalmasını ve

çoğalmasını sağlayabilir (Mengüsoğlu, 1998, s. 280). Sonuçta; Uexküll'ün saptamaları da dikkate alınarak, sanıldığı gibi, hayvanın değişmez çevresinin olması, hayvanın hiçbir nesneye sahip olmadığı anlamına gelmeyecektir. Nesnenin sadece *geist* sahibi olan insana verildiği ve *geist* dışında her şeyin nesne olarak görüleceği tezi de, böylelikle sarsılmıştır. İnsanın sonsuz nesnesi vardır evet bu doğrudur; ancak hayvanın nesnesi olmayacağı görüşü bu anlamda çürütülmüştür. Uexküll'ün ontolojiye dayalı felsefi antropolojiye katkısı, sadece bunlar değil, aynı zamanda da hayvana somut bütünlük çerçevesindeki bakış açılarıdır. Özellikle felsefi antropolojinin, insana biyopsişik somut bütünlük çerçevesinden bakmasının en büyük mimarı bu noktada Uexküll'dür diyebiliriz. Böylece, felsefi antropoloji, insan fenomenlerinin temelinde gördüğü biyo-psişik somut varlık bütünlüğüne ulaşmış olur. Scheler'in insan başarılarının kaynağı olarak gördüğü *geist* varlığı, yerini insanın biyopsişik bütünlüğüyle ortaya çıkan başarılarla bırakır. İnsan artık somuttur ve olduğu her yerde başarıları mevcuttur. İnsan başarıları da bu anlamda sınırsızdır.

Felsefi antropoloji bize; insanın “neliği”ni –doğası–, yani insanın hangi nitelikleriyle diğer varlıklardan ayrıldığını, onun yapısal özelliklerini, varlıktaki özel yerini göstermeye çalışır. Bu bakış bir yönüyle, insanı insan yapan sınırlara ulaşmamızı sağlayabilir. Bu sınırlar da bizi doğrudan insanın fenomenlerine, onun niteliklerine yönlendirir. Çünkü insanın sınırlarını belirleyen onun nitelikleri ve fenomenleridir. Onu diğer türlerden ayıran, insanı insan yapan bu sınırlardır. Ancak bu sınırlar insan tarafından sürekli zorlanmaktadır. Çünkü insan sürekli olarak kendini aşmaya çalışmaktadır.

İnsan sürekli olarak oluş halinde olan, yani olmakta olan bir varlıktır. Herakleitos'un; *"Aynı ırmağa iki kere girilmez. –Daima her şey akmaktadır"* (Aktaran Kranz, 1994, s. 69) söylemiyle, "oluş" ya da "olmakta olan" düşüncesi kök salmaya başlamıştır. *"Doğa insana, hayvana çizdiği gibi bir gelişme sınırı çizmemiştir; insan, hayatı boyunca gelişme ve oluş içindedir"* (Mengüşoğlu, 1988, s. 299). Eğer bu böyleyse, yani olmaya devam ediyorsa, sınırları da yani fenomenleri de olmaya devam ediyor demektir. Benzer biçimde, Johann Gottfried Herder'e göre de, yeryüzü bir "oluşum sahnesi"dir. Doğadaki form ve güçler arasındaki ilişki bir ilerlemedir. Bu güçler türlerin sınırlarını aşı aşı daha yüksek bir şeye doğru ilerlerler. Bu yukarıya doğru yükselen dizi, nasıl olur da insanda durup kalır? Herder aslında yukarıya doğru gerçekleşen bu akışın durmadığını savunur. Bu devinimin insanda bitmediğine, devinimin insanı bir gün aşacağına, insanın bu merdivende ancak bir basamak olduğuna inanır. İnsanın ardındaki canlılar insana doğru geliyorsa, bu ilerleyiş insandan öbür yana da kayacaktır. İnsan bu dünya ile daha yüksek bir dünya arasında bulunan ortada bir varlıktır. Her hayvan kendi dünyasında erişebileceğine erişir. İnsan ise hep eksiktir. O boyuna oluş halindedir. İnsan olmak sonsuz bir erektir. Çünkü insan, kendi altındaki öteki yaratıklardan farklı olarak, yüksek tinsel güçlerin bir sistemidir. İnsan bir orta halkadır: Hem doğal hem de tinsel bir varlıktır, iki dünyanın yurttaşdır (Gökberk, 1997b, s. 90). Herder, oluş kuramı olarak adlandırabileceğimiz bu düşünceyi insana uygulayarak, insanın da bir tür olarak aşan bir varlığı doğuracağına, insandan da üstün bir varlığın bu ilerleyiş doğrultusunda geleceğini göstermeye çalışır. Demek ki, iki dünyanın yurttaşı sayılan insanın sınırlarını aşma çabası, onun fenomenlerinin de aşılması, değişmesi demek olacaktır. Ancak insan olmakta olan bir canlı olsa da, onun o an için olduğu ve bir tür

olarak herkeste ortak olan bazı niteliklerinin, değişmez değerlerinin olması gerekmez mi?

İnsan, tarih içinde kimi özelliklerinin belirginlik kazanmasıyla, belirli bir tarihin insanı olarak görülür. Rönesans insanı dediğimizde, her şeyden önce, bu insanın günümüz insanı olmadığını, onu, yaşadığı dönemdeki nesnel koşulların Rönesans insanı yaptığını anlıyoruz. İnsanı şekillendiren, bir bütün olarak yaşadığı dönemin kültürüdür sonucuna varıyoruz. Bu açıdan taşı bıçak olarak kullanan insanla, bugünün insanının çok farklı olduğunu görüyoruz. Acaba bu fark insanı insan yapan niteliklerine nasıl yansıyor? Örneğin, bilen bir varlık olarak insana bu fark nasıl yansıyor? Taşı bıçak olarak kullanan insanla günümüz insanı arasında bilen bir varlık olarak bir fark görülüyor. İnsan bilmeye başlayarak insan oluyor. Dolayısıyla insan bilen bir varlık olma noktasında hangi dönem, hangi kültür ve zamanda yaşarsa yaşasın, onun bilen bir varlık olma niteliği, özelliği değişmiyor. Değişen, insanın bilgisindeki artıştır. *“Böylece insan bildiğine, öğrendiğine, tanıdığına dayanarak bilmediği, tanımadığı şeyleri bilmeye, tanımaya çalışır. İnsanın ulaştığı bu basamak oldukça yüksek bir basamaktır. Bilgi kuramı dilinde buna “araştırma” denilir”* (Mengüşoğlu, 1998, s. 339). İnsan bilgisindeki artışın kaynağı, tek başına araştırmakla gerçekleşmez. Bu araştırdıklarını aktarması ve bilgi olarak depolaması gerekir. Aktarılmayan bilgi, kullanılmayan bilgidir; dolayısıyla insanın bilgisi olamamış demektir. İnsanın taşı bıçak olarak kullanmaya başlaması, ancak bu bilgiyi sürekli olarak aktarmasıyla mümkündür; bu yolla insan, bugünkü bıçak nesnesini yaratabilmiş oldu. Bıçağın parçalama ve kesme işlevi değişmiyor. Bıçak, taşken de elektrikle çalışan bir bıçakken de, işlevinde değişim olmuyor. Çünkü bıçağın da tıpkı insan gibi, bıçağı bıçak yapan nitelikleri, özellikleri vardır.

Değişim, sadece işlevini gerçekleştirme olanaklarında yaşanıyor. Ancak ayrı dönemlerin bıçakları arasındaki ilişkiye baktığımızda, bunların bir bilgi olarak kuşaktan kuşağa aktarıldığını görürüz. Peki, bu aktarım nasıl sağlanmaktadır? İşte tam da bu noktada insanın diğer bir niteliğiyle, diğer varlıklardan ayrılmasına neden olan bir fenomeniyle, dille karşılaşırız. İnsan fenomenleri adı altında ele alınanların temeli olan dil; kendisine has olan özel bir varlık alanıdır. Bütün insan fenomenleri, ifadesini sonuçta dilde bulmaktadır. “*Wilhelm von Humboldt “İnsanın ancak dili sayesinde insan olduğunu” söyler. Çünkü şimdiye kadar incelenen fenomenler, anlamlarını ancak dilin temeli üzerinde gerçekleştirebilirler. Bu fenomenlerin, insandan insana, kuşaktan kuşağa, insan topluluklarından insan topluluklarına aktarılmaları için önce dil tarafından saptanmaları, saklanmaları gerekir*” (Mengüşoğlu, 1988, s. 212).

Eskiçağ’da insan, *zoon logon ekhon*’dur. Başka bir deyişle insan, konuşan varlıktır. Burada *logon logosla* ilgilidir. *Logos* kavramı her iki anlamı da içinde taşır: *Logos*, bir yandan söz demektir, dil demektir; öbür yandan düşünce, akıl demektir. Sonuçta *logos* kavramında, dille düşünce iç içedir (Akarsu, 1998b, s. 36). “*İnsan dünyasında dille akıl birbirinden ayrılmaz biçimde iç içedir. Dil-siz akıl olmaz. Akılsız dil yoktur. Parçalanmaz bir bütündür dil ile akıl*” (Uygur, 1998, s. 40). Varolan üç alanda kendini sunar: dışdünyada, düşünmede, dilde. Düşünmede ve dilde varolan, doğrudan insan dünyasına aittir. Düşünme ve dil insanla birlikte varlık kazanmaktadır. Düşünmede ve dilde varolanın yapı olarak dayanağı, doğrudan ‘insan’ adı verilen varlıktır (Çotuksöken, 2000, s. 30). Sonuçta, dille akıl –düşünme– ayrılmaz bir bütündür. Ne zamanki insan evrenin odağı olmuştur, orada dil söz konusu olur. Dolayısıyla insanın araştırılması demek, dilin araştırılması demektir. Bu

açından Herakleitos, insansal dünyada odak noktasının konuşma olduğunu, bu nedenle, evrenin anlamını kavramak istiyorsak konuşmanın ne anlama geldiğini anlamamız gerektiğini belirtmiştir (Cassirer, 1980, s. 109). Görüldüğü gibi dil insanın temel bir fenomenidir. İnsan bütün başarılarını dili sayesinde aktarır. *“Bundan dolayı ontolojik temellere dayanan antropoloji, dile çok önemli bir yer verir. Antropoloji dili, bütün insan fenomenlerinin, başarılarının taşıyıcısı olarak görür; çünkü insanla ilgili olan her şey anlamını dille gerçekleştirir. Dil olmadan insanla hayvan arasındaki “varlık-farkı”, apayrılık ortadan kalkar”* (Mengüşoğlu, 1988, s. 213). Sonuçta insan, dışdünyadan etkilenir ve bu etkinin sonucunda bazı tepkilerde, davranışlarda bulunur; duygulanımlar yaşar ve bunu kendi dışına yansıtmak ister. Bu yansıtmayı insan diliyle gerçekleştirir.

Yazı da, insanın yazma etkinliği de bu dilin bir parçasıdır ve insanın ayırt edici bir özelliğidir. *“İnsanı tüm diğer varlıklardan ayıran da onun yazı yazmasıdır; imleri yazıya dökmesi ve bu yolla varılmasıdır. Bu noktada artık yazmak, varolmak demektir”*¹³ Dille, dil aracılığıyla insan evrene sokulabilir. *“Böylece dil, evreni insana açar, insanın evrenin içine sokulabilmesini gerçekleştirir”* (Uygur, 2008, s. 68). İnsan dilin açmış olduğu çatlaktan evrene doğru sokularak ilerler ve bu sayede varolur. İnsan dışdünyayla karşılaşmasında, yazar ya da söyler ama bütün bunları dili sayesinde gerçekleştirir. Dil, insanı insan yapan temel fenomendir.

Yaşamsal örgütlenmenin ötesinde ortaya çıkan dil, antropolojik, zihinsel, bireysel ve toplumsal boyutta olağanüstü bir karmaşıklığa yol açmıştır. Bu

¹³ Betül Çotuksöken, *Maltepe Üniversitesi Felsefi Söyleşileri 11: “İçimin Sesi Işığında Nermi Uygur ve Dil Felsefesi”* adlı bildiri. (28.05. 2011). s. 1. (Henüz Yayımlanmamıştır).

karmaşıklık üzerinden insanın dili değil, dilin insanı yarattığını düşünmek makul bir düşüncedir; ama dilin insangillerden alınan bir özellik olduğunu belirtmek şartıyla (Morin, 2010, s. 63). En başta toplumu oluşturan şey kültür değildir. Kültür öncesi bir dönemden söz etmek mümkündür bu çerçevede. *“Kültürün gelişmiş bir beyne, ileri derecede evrimleşmiş biyolojik bir varlığa ihtiyacı vardır: Bu bağlamda insan, kültüre indirgenemez”* (Morin, 2010, s. 66). Demek ki, insanın kültürel bir varlık olabilmesi için, evrimleşmiş bir biyolojik varlık olma sürecini tamamlamış olması gerekir. Bu kapsamda dil, karmaşık bir örgütlenme ekseninde yürüyen toplumun, sadece iletişim aracı olmamıştır. Aynı zamanda insan toplumu; dili, bütün bilgi ve becerilerinin, başarılarının/başarısızlıklarının taşıyıcısı olan kültürel bir sermaye olarak kullanmıştır; ayrıca bütün bu süreçlerin gerçekleştirilebilmesi insanlığın çok uzun bir dönemini kaplamıştır.

Hayvan yapısı gereği, kendisine verilen çevrenin dışında herhangi bir şeyin farkında olmadığı için, onun çevresi içindeki davranışları da uyumludur, bir bakıma olumludur. Başka bir deyişle, hayvanın algı dünyasıyla etki dünyası arasında bir uyum vardır. Böylece hayvan kendi çevresiyle harmoni içindedir. Harmoni bozulursa, o tek ya da tür olarak, yok olur. Çünkü hayvan bir “olanaklar varlığı” değildir. Hayvan bir olanaklar varlığı olmadığından bir seçimde bulunamaz. Bu yüzden kendi kendisiyle çatışamaz, harmoni içinde yaşar (Mengüşoğlu, 1988, ss. 283-284). Hayvandaki harmoni bozulduğunda türün yok olma durumu söz konusudur. Çünkü insan gibi seçen, özerk bir varlık değildir hayvan. Morin *“(…) canlı bir sistem ne kadar özerkse, ekosistemden o kadar bağımsızdır”* (Morin, 2008, s. 15) diyerek, insanın ekosistemdeki bağımsızlığının boyutlarını göstermeye çalışmıştır. Kendi çevresiyle uyum içinde olması gereken hayvan, çevresindeki

herhangi bir unsurun etkisi altına girerek, yok olma durumuyla karşı karşıya kalabilir. Hayvanların –genel olarak bütün canlıların– yaşamını, çevre koşulları belirler. İnsan özerk olduğundan, ekosistemdeki değişimden en az etkilenen bir varlıktır. Ancak bu saptama, insanın, ekosistemin dengesini en az etkileyen bir canlı varlık olduğunu göstermez. Tersine, bu bağımsızlığı, özerkliği, çevresini kendisinin belirleme özelliği, doğayı tahakküm altına alması vb. niteliklerinden dolayı insan; ekosistemdeki dengenin bozulmasındaki en önemli unsur olmuştur. Çevresel değişim inanılmaz boyutlara ulaşmıştır; türlerin bu değişimden büyük zarar görmesine, aslında insan neden olmuştur. Tüm canlı varlıkların –insan da bu kapsamdadır, ama bundan en az etkilenen bir canlı varlık olarak– yaşam alanı, bu durumdan etkilenmektedir. Bu değişimden şimdiye kadar en az etkilenen insan mıdır? Yoksa çevreleri ve dolayısıyla kendileri de çok basit olan canlı varlıklar mı bu durumdan en az etkilenenlerdir? Örneğin bakteriler, bazıları öyle zor koşullarda yaşama uyum sağlamışlardır ki, onların çevresine yapacağımız etki bile çok sınırlı kalacaktır. Kısacası, çok basit bir canlı mı, yoksa insan mı bu çevresel değişimden en az etkilenendir? Tam da burada canlılığın kökenine inmemiz gerekiyor. İlk canlıdan, şu an itibarıyla vardığımız son canlıya, yani insana kadar olan aşamaları sistematize etmemiz gerekiyor. Canlıyla cansız arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurarak, varlığın doğasına doğru bir yolculuk yapmamız gerekiyor. Bu yolculuk sistemli bir şekilde ilk olarak Aristoteles’le başlıyor. Ancak biz bu yolculuğun sonunda, tüm varlık dünyasını dört varlık tabakasıyla ele alan ve son olarak insanla buluşturan bir düşünürün ışığında, Hartmann’ın “yeni ontoloji”sinin ışığında konumuzu aydınlatmaya çalışabiliriz.

Hartmann, insanda bilginin şartlarını ve imkânlarını ararken, onun yapısını bütünlüğünde aramanın gerekliliğini belirtir ve bunun gerçekleşmesiyle de yeni bir felsefe akımına girileceğini ve bunun da adının *antropoloji* olduğunu söyler (Hartmann, 1968, s. 6). Hartmann'ın bu belirlemesinin ardında yatan şey, felsefeye temel arama çabasıdır. Ancak Hartmann, felsefeye temel arama çalışmasındaki son sözü, *antropolojiye* bırakmamıştır. “Çünkü *anthropologi insanı içinde yaşadığı, uyuduğu, kuvvetleriyle boğuştuğu dünyadan ayırırsa, nasıl olur da onu bütünlüğüyle kavrayabilir? İnsan bir sistem içindedir ve bu sistem sadece onun sistemi değildir; onun bulunmadığı yerde, onsuz da vardır*” (Hartmann, 1968, ss. 6-7).

Yeni ontolojinin kurucusu Nicolai Hartmann, Scheler'deki gibi insanı iki varlık alanında –psikovital ve *geist*–görmez. “*Hartmann için insan da çeşitli varlık-tabakalarından oluşur. Fakat Hartmann, insanın birbirinden apayrı olan, birbiriyle ilgisi olmayan iki varlık alanından değil, varlık-dünyası gibi dört varlık alanından oluştuğunu ileri sürer*” (Mengüsoğlu, 1988, s. 37). Hartmann'ın yeni ontolojisinin ayırt etmiş olduğu dört varlık tabakası, inorganik, organik, psişik ve tinsel tabakalar, insanın somut bütününde bir araya gelirler. İnsan, tüm varlık özelliklerini kendisinde taşıyan bir varlıktır. Dolayısıyla bir insan incelemesinde dört varlık tabakasının birlikteliği önemlidir. Felsefi antropoloji tam da bu noktada bu dört varlık tabakasının bütünlüğünü koruyacaktır (Özlem, 1997, s. 12). En güçlü alan birinci varlık tabakasıdır. Bu tabaka diğerlerine ihtiyaç duymaz. Diğer tabakalar bu tabakanın üzerine kurulur. Tabakalar yükseldikçe, güçlülük azalır. Tinsel alan da dolayısıyla en zayıf varlık alanıdır; ama aynı zamanda da en özgür alandır. En üstteki tabaka en özgür tabakadır. En özgür tabaka olan tinsel tabaka, bütün insanlığın

başarılarını, uygarlık ürünlerini, insandaki yaratıcı yeteneğin ortaya koyduklarını içerir; bu açıdan en geniş varlık tabakasıdır (Bozkurt, 1998, s. 83).

Görüldüğü üzere Hartmann, insanı en özgür ama en zayıf varlık olarak değerlendirmiştir. Eksik donanımımız, doğa karşısındaki çıplaklığımız, yani doğal yanımız bizi zayıf kılarken; özgürlüğümüzün de tabakalar arttıkça güçlendiğini, daha da özgür olduğunu görüyoruz. Morin'in getirdiği; *“canlı bir sistem ne kadar özerkse, ekosistemden o kadar bağımsızdır”* düşüncesi, varlık tabakaları kuramıyla bir yönüyle uyuşmakla –tabakalar arttıkça özgürlük de artıyor– birlikte bir yönüyle de ayrışıyor –çünkü insan tür olarak, tinsel tabakanın sahibi olarak, diğer tabakalara ihtiyaç duyuyor–. İnorganik maddeden organik maddeye, tek hücreliden memeliye süren evrimsel zincirin son halkası olan insan, varlığı için tüm diğer halkalara ihtiyaç duyuyor. Böylelikle, tersten başa doğru yöneldiğimizde, hâlâ yaşayan ilk canlı varlıkların çevrelerine olan uyumu, çevreleriyle kurduğu ilişkinin çok basit olduğunu, ancak aynı oranda güçlü olduğunu bize göstermiş oluyor. Bunun dışında, örneğin; sulardaki planktonların yok olması demek, tüm sularda yaşamın sona ermesi demektir. İnsanın tür olarak yok olması, diğer türleri en son halka olduğundan etkilemeyecek ve belki de diğer türlerin korunmasına bile neden olabilecektir. Çünkü zincirin sonuna doğru artık tümüyle “tüketici” anlayışı hâkim oluyor. Bunu anlayabilmemiz için –tüketici anlayışı– ekosistemi oluşturan öğeleri anlamamız gerekiyor.

Ekolojik sistemler (ekosistem), genel olarak, değişik çeşitteki organizmalarla, onların çevrelerinin oluşturduğu ve bir bütün olarak ele alınabilen birimlerdir.

Ekosistemde iki tür öge vardır. Birincisi, canlı öğelerdir (biyotik öğeler). Bu öğeler; üreticiler, tüketiciler ve ayrıştırıcılar olmak üzere üç grupta toplanır. Bütün biyolojik sistemler gibi, ekosistemler de açık sistemlerdir. Yaşayabilmek için dışarıdan bir enerji girdisine ihtiyaç duyarlar. Üreticiler canlı ekosistemin en önemli halkasıdır. Temel üreticiler, bitkilerdir. Bunlar güneşten gelen enerjiyi, fotosentez yoluyla kimyasal enerjiye çevirirler. Tüketiciler ise, büyük bir çoğunlukla hayvan türlerinden oluşurlar. Otobur ve etobur olmak üzere iki türlü tüketici vardır. Bir de insan gibi hem etobur hem de otobur olan tüketiciler vardır. Son canlı öge olan ayrıştırıcılar, genellikle bakteri ve fungus türlerinden oluşurlar. Ölen bitki ve hayvanları ayrıştırarak, dönüştürürler. İkinci öge olan cansızlar ise, üç gruba ayrılır: İnorganik maddeler, organik maddeler ve fiziksel koşullar. İnorganik maddeler, cansız ekosistemin çok önemli bir kısmını oluştururlar. Karbon, oksijen, azot, potasyum, magnezyum vb. maddeler canlı yaşamları için oldukça önemlidir. Bu maddelerin eksikliği canlı yaşamı tümüyle etkiler ve yok eder. Organik maddeler ise, inorganik maddelerden başka, bol miktarda organik bileşik bulundurur. Karbonhidrat, protein, lipit ve türevlerinden oluşan organik moleküllerin kökeni canlılardır. Ölü organizmalar ayrıştırıcılar tarafından dönüştürülerek ortama tekrar eklenirler. Ekosistemdeki cansız öğelerin sonuncusu olan fiziksel koşullar ise, cansız ortamdaki ısı, ışık, yağış, nem miktarı, hava ve su kütlelerinin hareketleri, canlıların yaşamlarını geniş ölçüde etkiler. Her organizma için, yaşamını başarıyla sürdürebileceği kimyasal ve fiziksel koşullar bellidir. Cansız ortam koşulları, o koşullarda hangi türlerin yaşayacağını belirler (Berkes ve Kışlalıoğlu, 1990, ss. 26-29). Bu açıklamalar doğrultusunda, ekosistemin tüm öğelerinin birbirlerine dönük ilişkisi, insanın bu sistemdeki yeri ve diğer varlıklarla olan ilişkisini görmüş oluyoruz. Bunun dışında, konumuz açısından esas görülmesi gereken nokta, ekosistemdeki dengenin –

uyumun– ne denli önemli olduğudur. Bu açıdan, insan yerkürenin en tüketici varlığı olarak teşhis ediliyor. Demek ki, insanın varlığının yaşamdan çekilmesi, varolan canlı türler için bir yerde artı bir durumdur. Oysa doğanın yasaları vardır, insanın da bir olma nedeni... İşte bu nedenin araştırılması gereken yer insanın özgürlük alanıdır.

İnsan ise hayvan gibi kendi çevresiyle harmoni içinde değildir. İnsan uyumsuz, yani disharmonik bir yapıdadır. İnsandaki disharmoni fenomenini ilk gösteren Kant olmuştur. Kant disharmoni terimini değil de, aynı anlama gelen “antagonizm” kavramını kullanıyor. Kant’a göre insan bir yanda doğa varlığı, öteki yanda ise bir akıl varlığıdır. Bu belirlemeye ek olarak insan farklı niteliklerle donatılmış bir varlık olarak dünyaya gelir. Eğer insan antagonist niteliklerle donatılmış olmasaydı, yeteneklerini geliştiremeyecek; şimdiki başarılarından hiçbirine sahip olamayacaktı. İnsan bu durumdan dolayı, kendisini disharmonik bir varlık olarak var ettiği için doğaya teşekkür etmelidir. İnsanın öyle bir donanımı vardır ki; hiçbir zaman kendi kendisinden hoşnut olmuyor. Bu donanım insanda gerginlik yaratıyor. İnsan da sürekli olarak bu gerginliği gidermeye çalışıyor. Bunun için de didinmek, çalışmak, yaratıcı olmak zorunda kalıyor. Sonuçta ne olursa olsun, insan başarılarının gelişmesi, onun disharmonik bir varlık olmasına dayanıyor. Çünkü insanın akıl varlığı olarak istediği şeylerle, doğa varlığı olarak istediği şeyler arasında her zaman bir çatışma, bir uyuşmazlık vardır. Felsefi antropoloji insandaki disharmoni fenomenini, insanın değer duygusuyla onun bir olanaklar varlığı olmasında görür. İnsanın olanaklar varlığı olması onu harmonik kılmaz, tersine onu hem gerçekleştirilen hem de gerçekleştirilemeyen olanakları arasında bir çatışmaya sürükler. İnsanın yapıp-etmelerinde hep bir alternatifi vardır. İlk kez insanda yalan ya da doğru söylemek, söz vermek, verdiği sözde durmak ya da durmamak vb.

karşıtlıklarla karşılaşırız. Hayvanda ise ne bir değer duygusu vardır ne de olanaklar varlığı olma söz konusudur. Hayvan ne ise odur; yani kendisini saklamaz, olduğu gibi görünür. Ancak insan hem olduğu gibi görünür hem de kendisini saklar (Mengüşoğlu, 1988, s. 289). Sonuçta insanın başarılarının meydana gelmesinde, insanın disharmonik bir varlık olması son derece önemlidir. Onda her zaman bir gerilim vardır ve bu onun disharmonik yapısından dolayıdır. İnsanın uyumsuz –disharmonik– bir varlık olmasından dolayı, ekosistemdeki harmoniyle bir zıtlık, bir gerilim oluşturduğunu görüyoruz. İnsanın, tinsel tabakanın bir üyesi olmanın ona sağladığı özerkliğinden gelen bağımsızlığı, onun sınır tanımaz oluşu, her şeyi tüketmesine olanak veren sistemlerin kurulmasına neden olmuştur. Böylelikle de bu sistemlerin ekonomileri, ekosistemdeki uyuma büyük zarar vermiştir.

Son dört yüzyıldaki dengesiz ekonomik gelişmenin birikimsel bir sonucu olarak, çevresel değişim artık daha önce hiç görülmemiş bir noktaya ulaşmıştır. Kullanılabilir toprak miktarı, her geçen gün azalmaktadır. 2-4 milyar hektar arası olan bu toprakların, 1970 ile 1990 arasında 120 milyon hektarı çölleşmiştir. Tropikal ormanların son 50 yılda yarısına yakını zarar görmüştür. Geriye kalan ormanların kesimi %2 ile sınırlansa bile önümüzdeki yüzyıl içinde bu ormanlardan artık söz edemeyeceğiz. Bir saatte yaklaşık 3 canlı türü yok olmaktadır. Gelecek 30 yılda, dünyadaki canlı türlerinin %20 gibi büyük bir kısmının soyu tükenebilir. Bugün dünya üzerinde 30 milyon canlı türü olduğu tahmin edilmektedir. Bunun sadece 1.4 milyon türü tespit edilmiştir. Sonuçta bütün canlı türlerinin kaybedilmesi, sadece yeryüzündeki hayat çeşitliliğini azaltmakla kalmayıp, yeni yiyecekler, kansere karşı yeni ilaçlar ve başka türlü ürünler sağlayabilecek genetik kütüphane de kaybolacaktır. Dünyadaki aşırı tüketimin sonucunda her gün 1 milyon ton tehlikeli

atık üretilmektedir. Bunların %90'ı dünyanın sanayileşmiş kesiminden gelmektedir. Kirlilik problemi, atmosferde yer alan ozon tabakasının yok olmaya başlaması ve küresel ısınma sorunu, gezegenimizin savunmasız durumunu algılamamızı kolaylaştırmamıştır. Kuzey yarımkürede yapılan ölçümlerde, stratosferdeki ozonun, atmosfere kloroflorokarbon (CFC) salınmasının sonucu olarak, daha önce beklenenden iki kat hızlı azaldığını göstermiştir. Sera etkisinin, sera gazlarının (karbondioksitin, metanın, nitrik oksidin, troposferik ozon gazlarının ve CFC'LERİN) dünyanın her yerinde havaya salınması sonucunda, güneşten gelen ısının içeride kalması "camdan" dışarı çıkmamasına yol açmıştır. Bunun sonucunda da (sera etkisinin), son 10000 yılda, dünya ısı ortalaması 4 derecelik bir artış kaydetmiştir ve bu, son 40 milyon yılda hiç görülmemiş bir artıştır. Atmosferdeki karbondioksit içeriği, son 200 yıldır, %25 artmıştır ve bu artış 1950'den sonradır. Su ihtiyacı, gıda ihtiyacı büyük oranlarda artmıştır. İşte tüm bunlar, insan etkinliklerinin doğayla, gittikçe artan ölçülerde nasıl rekabet ettiğinin örnekleridir (Foster, 2008, ss. 24-30). Bu kaygı veren tablonun sorumlusu olarak insanı görmek, bu bağlamda bütün olup bitenleri, onun özgürlüğünün bir sonucu olarak değerlendirmek doğru mudur? Bu doğru değilse bile, özgürlüğün yanlış anlaşıldığını söyleyebiliriz. İnsanın bu özelliği bizi etik ilişkiye yönelmemize ve bu ilişki çerçevesinde sınırlandırılması gereken insan davranışlarına, eylemlerine tekrar bakmamıza neden olmaktadır.

İnsan eylemlerinin hangileri sınırlandırılır, hangileri serbest bırakılır? Kant tam da burada isteme kavramına ve onun özerkliğine yönelen, istemenin özerkliğini açık bir şekilde göstermeyi başaran düşünür olarak karşımıza çıkar. Kant, "*İstemenin özerkliğiyle bağdaşan eyleme izin vardır; bağdaşmayana ise izin yoktur*" (Kant, 2009, s. 57) diyerek, insan eylemlerini bu ifadenin kendisiyle sınırlandırmaya

çalışmıştır. Kant'a göre isteme kendi kendisine yasa koyduğu zaman "özerk" olacaktır (Kant, 2009, s. 50). Demek ki, "özerk" olabilmek için insan, yasa koymalı ve eylem özgürlüğünü kısıtlamalıdır. Kant'a göre her akıl sahibi varlığın genel dileği eğilimlerinden kurtulmak olmalıdır –bu aynı zamanda Kant'ın insanlık idealidir–. Akıl sahibi varlık eylemlerinde insanı amaç edinerek eğilimlerinden uzaklaşır. İnsanı amaç edinmek ise; insanın gerçekleştireceği eylemin tüm insanlar için istenebilir olması durumudur. Tüm insanların bu istenebilir duruma "saygı duyması" ve bunun sonucunda da "buyruk" haline gelmesi yani bütün insanlığın ortak amacı olması demektir (Kant, 2009, ss. 45-46). Sonuçta kendim için yapılan her eylem genel geçerdir. Kant tüm bu değerlendirmeleri ahlak yasasını temellendirmek için üretir. Kant, insanın kendisinin amaç olabilmesiyle, ahlaklılık arasında şöyle bir ilişki kurar: *"(...) Akıl sahibi bir varlığın kendisinin amaç olabilmelerini sağlayan tek koşul ahlaklılıktır; çünkü ancak onunla bu varlık "amaçlar krallığında"¹⁴ yasa koyucu bir üye koyabilir. Böylece ahlaklılık ve insanlık, aynı şeyi sağlayabildiklerine göre, değerli olan tek şeylerdir"* (Kant, 2009, s. 52). Kant açısından; ahlaklılık ve insanlık yasa koyabildikleri için değerlidirler. Kant'a göre, kişiyi değerli kılan şey kendi yasalarını kendisinin koyarak, koyduğu yasalara uymasıdır. Öyleyse, bir eylemi değerli kılan şey, onun ahlak yasasına uymasıdır. Ahlak yasasına uyan her eylem değerlidir. Bu açıklamalar çerçevesinde, yukarıdaki kaygı verici tablo insanın özerkliğinden ve bununla ilişkili olan eylemlerinden kaynaklanan bir tablo değildir. Bu tablo, ahlak yasasına uymayan eylemlerin, etkinliklerin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Gerçekte özerklik, insanın bazı eylemlerinin özgürlüğünü

¹⁴ Kant'a göre amaçlar krallığı, kendi kendisine yasa koyan insanların birliğidir. Bu açıdan amaçlar krallığı bir idealdir. Kant ideali ideyle birleştirir. Amaçlar krallığı idesini bütün insanlığı ahlaklı olmaya yönlendiren bir ide olarak değerlendirir. Amaçlar krallığında her insan hem üyedir hem de baştır. Çünkü insan hem yasa koyar, hem de koyduğu yasaya uyar. Ayrıntılar için bkz. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009, s. 51.

sınırlamasıyla gerçekleşmektedir. Bu açıdan, kaygı verici bu tablo, eğilimlerinin doğrultusunda hareket eden bir insandan dolayı söz konusu olmuştur. İnsanın uyumsuz bir varlık olmasını, bu kaygı verici tabloda sorumlu tutacağımız alan olarak görmemeliyiz. İnsan doğaya uyumsuz olan bir varlık olarak görülmekte ve tüm başarılarının temeli bu uyumsuzluğa bağlanmaktadır. Ancak bu disharmonik özelliği, bu tablonun tek başına nedeni olarak görülmemelidir. Elbette bugün çevre sorunlarının nedenleri arasında göstereceğimiz birçok başlık, dönüp dolaşıp insanın bu özelliğiyle bir şekilde buluşacaktır. İnsan doğayla uyum içinde yaşamış olsaydı, yani içinde kalmış olsaydı, doğanın yasalarına uyan, doğa tarafından belirlenen bir çevrede yaşayan, doğanın tüm getirdiklerine evet diyebilen ve doğa tarafından eksik bir varlık olarak yaratılmayan bir durumda olmuş olsaydı, işte o zaman insandan söz edemeyecektik. Çünkü saydığımız tüm bu nitelikler bir harmoni sahibi olan hayvanı tarif etmektedir. İnsan tüm bu nedenlerden dolayı “disharmonik” varlıktır. İnsan, tüm başarılarını bu özelliğine borçludur.

İnsanlığın, doğruluğun, iyiliğin pusulasını arayan insan; bu değerlerin, ahlaksal yaşamın dışında kalır. Çünkü *“Aklın kullanımı her zaman insanlığın yararınadır diye bir belirleme söz konusu değildir; ancak aklın olumsuz kullanımında kimi kısa erimli yaklaşımların, tutkuların ussal bir biçimde gerekçelendirilmemiş inançların payının olduğu unutulmamalıdır”* (Çotuksöken, 2002, ss. 39-40). Sonuçta akıl, insan için faydalı olduğu kadar zararlıdır da. Bir gerilim hattı ören bu iki bakış –insan aklını faydalı ve zararlı gören bakış–; aynı zamanda iki düşünce akımının, Aydınlanma –Modernizm– ve Romantizmin varoluş nedenidir.

Dönüp dolaşıp tüm sorun/sorunların merkezine insanı koyarız. Bu saptama; bazen açık ve seçik, bazen de örtük bir biçimde gerçekleşir. Çünkü insanın en önemli özelliklerinden biri, varlıktaki özel yerini gösteren fenomenlerinin başında, bilen bir varlık oluşu yatmaktadır. İnsan bu fenomeniyile, doğayı ve en sonunda kendini nesneleştireceği bir döneme açılmıştır. Öznenin doğumuyla beraber, “(...) *hem kendine hem de keşfedilmiş/keşfedilmemiş dünyaya ya da dünyanın geri kalanına ilişkin mesafe koyuşundan hareketle, her varolanı “nesne” kılan tutumunu öne çıkarabiliriz ve sonuçta değişimin çok büyük bir hız kazandığını ileri sürebiliriz*”¹⁵

Örneğin teknolojik gelişmeler çevre sorunları açısından önemli bir bağlamdır. Ancak insanı hayvandan ayıran, tekniğidir, ellerini kullanabilme becerisidir. Bu konuda, insanın kendi çevresini kendisi belirleyen, özelleşmiş organlara sahip olmayışından, bir açıdan doğaya dönük uyumsuzluğundan ötürü gelişen bir varlık olduğunu savunan, Arnold Gehlen’e bir gönderme yapmamız gerekiyor.

Gehlen’a göre, canlı bir varlığa bakarak hangi ortamda yaşadığı hakkında fikir sahibi olabiliriz. Hayvanın organlarından, bu hayvanın içinde yaşadığı çevreyi, iklimi, gıdayı ve çoğu zaman bu çevre içinde potansiyel düşmanlarına ulaşabiliriz. Hayvanlar organlarının özelleşmesiyle daima kendilerinin değiştiremeyecekleri özel bir çevreye uyarlar. İnsanla hayvan arasındaki fark şimdi daha açık görülebilir. Bu duruma karşın insan, herhangi bir çevrenin unsurlarını zekâsıyla değiştirerek kendine uydurur. Bazen insanın özelleşmiş organının beyin olduğu söylenir. Bu doğru

¹⁵ Betül Çotuksöken, “Aydınlanma-Romantizm Geriliminde Türkiye”. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE). Atatürk’ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı*. Ayrıntılar için bkz. (Erişim Tarihi: 25. 11. 2011).
<http://akademik.mu.edu.tr/data/06020000/resim/file/00-03%20bet%C3%83%C2%BCI%20%C3%83%C2%A7otuks%C3%83%C2%B6ken.pdf>

olabilir; ancak her hayvan türü özelleşmiş organlarıyla özel bir çevreye bağlanırken, insanın eli ve beyni çevre şartlarına bağlanmak bir yana, onları değiştirerek, çevreye karşı kendini koruyabilir. Başka bir deyişle, insan özelleşmiş denilen organlarıyla, tabiatla savaşarak onu yener (Gehlen, 1973, ss. 11-12). Gehlen, insanın eli ve beyni sayesinde diğer canlılardan ayrılarak, örneğin tekniği bularak ve geliştirerek doğayı yendiğini göstermeye çalışır.

İnsanları hayvanlardan bilinçle ya da dinle herhangi bir şeyle ayırabiliriz. Ancak önemli olan, insanların kendi geçim araçlarını oluşturup üretmeye başlar başlamaz kendilerini hayvanlardan ayırmalarıdır (Foster, 2011, s.171). Araç kullanımı, insanın üretken organlarının gelişimini gösterir. Hayvanların organları kendi çevrelerine uygun bir şekilde gelişir¹⁶. Sonuç olarak çevre sorunları açısından insanın disharmonik bir varlık olması, insanın bu konudaki en önemli niteliği olarak karşımıza çıkıyor diyebiliriz. Çünkü bu özelliğinden dolayı doğayı hükmü altına almış, onu yenmiştir. Bunu yaparken çevre sorunlarının ortaya çıkmasına ve çoğalmasına neden olmuştur. Ancak insanın bu durumu, yine insana ait olan bu özelliği yargılamamızı gerektirmez. Burada asıl sorun insanın bir olanağının yanlış değerlendirilmesidir. Yargılanması gereken, insanın bu konudaki gelişimi güzel eylemleri, yapıp-etmeleridir.

Ontolojik temellere dayanan antropoloji her eylemi bir yapıp-etme, bir etkinlik olarak kavrar; buna göre insan her yapıp-etmeye, her etkinliğe kendi

¹⁶ Jason W. Moore. "Marx's Ecology and the Environmental History of World Capitalism", *Capitalism Natura Socialism*, Volume 12, Issue (3), September, 2001. p. 135. Ayrıntılılar için bkz. http://www.jasonwmoore.com/uploads/Moore_Marx_s_Ecology_Historical_Capitalism_CNS_2001_.pdf (Erişim Tarihi: 15. 01. 2012).

bütünlüğüyle katılır. Antropoloji insanın yapıp-etmelerini sadece bir alanla, örneğin etik alanla sınırlamaz. Antropoloji, insanın yapıp-etmeleri söz konusu olunca, hayatın bütün eylem alanlarını aynı zamanda göz önünde bulundurur (Mengüşoğlu, 1988, s. 94). Çevre sorunlarına neden olan bazı eylemlerinde insan, koyması gereken sınırları yeterince koyamamış; bu konuda eksik kalmış ya da varolan yasalara uyamamıştır. Yapılmak istenen ya da gereken, insanın bu niteliğiyle, onun yapısal özelliğiyle uğraşmak ya da onu değiştirmek değildir. İstesek de insanın bu temel niteliklerini, insanı diğer varlıklardan ayıran bu özellikleri değiştiremeyiz. Bu durumda yapılması gereken, etiğin ışığında, insan değerlerinin çatısı altında bazı eylemlerin sınırlandırılmasına ilişkin Kant'ça bir ifadeyle, yasalar getirmektir. Bu yasalar günümüzde insan hakları fikri çerçevesinde geliştirilmeye çalışılmaktadır. Çevre ve insan hakları arasındaki ilişkiye ve insan-doğa ilişkilerinde insan eylemlerini sınırlandırmaya yönelik çeşitli yaklaşımların geliştirildiğine ilişkin belirlemeler yapıp, ontolojik antropolojiden, antropolojik ontolojiye geçebiliriz. Bu geçişte, her şeyin başlangıç noktasının insan olduğunu; başka bir deyişle, insan olmadan, ne dil ne de düşünmenin olamayacağını belirleyip, insandan yola çıkarak onun varlık bilgisine ulaşırız. Böylece yeni bir bilgiye, insan-varlık bilgisine ya da Betül Çotuksöken'in varlık felsefesinde yeni bir açılım olarak sunduğu kavram; “antropontoloji”¹⁷ ye ulaşırız. Göreceğiz ki, felsefi antropoloji yani ontolojiye dayalı

¹⁷ Bu bilgi insan-varlık bilgisi olarak her türlü bilme ediminin kalkış noktasında, yönelme noktasında yer alır. Antropontoloji, yeni ve aynı zamanda temel bir bilgi türü olarak, her türlü varlığa yönelmenin önkoşulu olarak kendini gösterir. Bu bilgi; ontolojiye, varlık bilgisine dayanan felsefi antropolojinin tersine, varolana yönelmenin temelini insan varoluşunu koyar. Böylece, ontolojik antropolojiyi, antropolojik ontolojiye çevirir. Antropontoloji insanı kendisine ve kendisi dışındaki her şeye yönelen bir varlık olarak betimler. Antropontolojiye göre her varolan, insanın bilme edimleri çerçevesinde, bilme edimlerine konu olmasıyla varoluşuna kavuşur. İnsan ayrıca bu bağlamda bir olanaklar varlığı olarak, açık varlık olarak değerlendirilir. İçerdiği bu savlarla, antropontoloji, ontolojik ve fenomenolojik temelli antropolojiyle tam bir uyum içindedir. Ayrıntılar için bkz. Betül Çotuksöken, *İnsan Hakları ve Felsefe*, İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2010, ss. 44-49 ve *Felsefe: Özne-Söylem*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2002, ss. 19-24. Betül Çotuksöken, (2009). “Varlık Felsefesinde Yeni Bir Açılım: Antropontoloji (İnsan-Varlık Bilgisi)”, *Felsefe Söyleşileri: 9 Varlık Felsefesi*, Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü-İstanbul Marmara Eğitim Vakfı (İMEV), <http://www.betulcotuksoken.com/varlik-felsefesinde-yeni-bir-acilim/> (Erişim Tarihi: 25. 11. 2011).

antropolojiyle, antropolojiden ontolojiye uzanan görüş –antropontoloji– arasında temelde bir fark olmadığı gibi, Çotuksöken’in deyimiyle tam bir uyum vardır. Sadece, ontolojik antropoloji, antropolojik ontolojiye çevrilmiştir. Dolayısıyla bu tez de aynı zamanda –felsefi antropolojiyle aynı anlamda–, “antropontolojik” ve etik bilgiye dayalı olarak ele alınan çevre sorunlarına yaklaşılmaya çalışılmıştır denebilir.

Sonuçta, tekrar her şeyin asıl nedeninin, sorumlusunun insan olduğunu göstermiş oluyoruz. Çünkü insanla yola çıkıyoruz. İnsanla yola çıktığımızdan, onun ürünü olarak tanımladığımız çevresinin kirlenmesi ve sorumlusu olarak da insanı görüyoruz. Bu açıdan sonuçta kurulacak ilgilerle, aslında, insanın olumsuz durumda olmasından dolayı çevresinin de olumsuz bir duruma düştüğü sonucuna varılmaya ve özellikle “kirlilik” olarak adlandırılan bu durumdan sıyrılmaya, kurtulmaya ilişkin çözüm önerileri sunulmaya çalışılacaktır.

Betül Çotuksöken, (2010) “Ontolojik Antropolojiden Antropolojik Ontolojiye”, *Türkiye’de Felsefenin Geleneği ve Geleceği*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. <http://www.betulcotuksoken.com/ontolojik-antropolojiden-antropolojik-ontolojiye/> (Erişim Tarihi: 10. 01. 2011).

III. BÖLÜM

ÇEVRE SORUNLARINA FELSEFİ ANTROPOLOJİK VE ETİK

YÖNELİMLER

İnsan-doğa ilişkisinin bir sonucu olarak beliren çevre kavramı ilk bölümde incelenmişti. Çevrenin bir ifadeyle, insan-doğa etkileşiminden meydana gelen bir “insanlaştırılmış doğa” olduğu sonucuna ulaşılmış ve buna “çevre” adı verilmişti.

Bu bölümde, çevre sorunlarının neler olduğu işlenecek ve ilişkili olduğu yeni kavramlar, çevre sorunları üzerinden incelenmeye çalışılacaktır. Bu incelemenin sonuçları, felsefi antropolojik-etik ilişki çerçevesinden süzülerek, tezin hedeflediği sonuçlara ulaşmaya çalışılacaktır.

Bu kapsamda ilk olarak, insan-doğa ilişkisinin bir sonucu olan çevre ya da çağdaş anlamda “ekoloji” kavramıyla, çevre sorunları arasında ilgi kurabiliriz.

III. 1. İnsan-Doğa İlişkileri Olarak Ekoloji

Antropolojizmde insan nesne olarak yalıtılmış bir duruma indirgenerek, insan hayvanla, kültür doğayla karşı karşıya getirilir. İnsan tümüyle ayıklanıp, yalnızlaştırılır. Toplumsallığı da ayrı tanımlanır. Böylece, antropoloji bütünlüğü oluşturan bağı görmezden gelmiş, bazı sorunları askıya almıştır. Nasıl olur da,

insanın sadece doğa dışı yanına vurgu yaparak onu açılmaya çalışabiliriz? Bu eksikliği antropolojide değil de onu besleyen biyolojide aramak gerekir. Bunun nedeni, insan-doğa ilişkisinin biyoloji tarafından yeterince irdelenmemesi, bu kaynaktan doğan eksikliğin antropoloji disiplinine yansıtılmasıdır. “*Nitekim biyoloji, insan bilimine ne bir referans çevresi ne de biyo-antropolojik bağıntıları kurma araçları temin edebilmiştir*” (Morin, 2010, s. 7). Disiplinlerarası iletişim kopukluğu, her disiplini kendi sınırlarına hapsetmektedir. Biyoloji, biyolojizme; antropoloji antropolojizme dönüştürmektedir. Özellikle moleküler biyoloji¹⁸ kuramının gelişmesiyle, fiziko-kimyasal yapılara doğru yönelen bir biyoloji ortaya çıkmaktadır. Bu biyolojik devrim, alt sistemlere odaklanmış görülse de insan gerçeğine dönük güçlü kanıların gelişmesine neden oldu. Bir alt sistem olarak nitelendirilen hücre, aslında karmaşık moleküllerden oluşan ve yönetilen bir toplum şeklindeydi. Bütün bu gelişmeler ışığında, biyolojik devrim, tamamlanmamış görünse de yaşam kavramını zorunlu bir değişikliğe götürmüştür. Bu zorunlu değişimin uğrak noktalarından biri de şüphesiz ekoloji¹⁹ kavramı olmuştur. Yeni ekoloji kuramı, insan-doğa ilişkisini değiştirmiştir. 1869’da Haeckel tarafından geliştirilmiş, organizmaların yaşadığı çevreyle ilişkilerini incelemeyi amaçlayan bu doğa bilimi

¹⁸ Watson ve Crick, genetik kodun kimyasal yapılarını keşfetmesi üzerine, biyolojiyi diğer disiplinlere açmasına ve ilk haliyle bu ismi almasına neden olmuştur. Çok geçmeden biyoloji, sosyolojik, psikolojik fenomenlere de uygulanabilir bir kuramsal yapıya dönüşmüştür. Ayrıntılar için bkz. Edgar Morin. *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*. çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 9.

¹⁹ Ekoloji hem bilimsel hem de ekonomik ve sosyal ilişkileri içerir. Sanayileşmiş kapitalizm, çevreyi ve sosyal dengeleri alt-üst eden öğelerin alarm zilleri çalmaktadır. Bu yeni bir bireysel veya kolektif veya kolektif özneliğimizi de içerdiğinden yeni bir ahlaki (etik) geleneği gerekli kılar. Bilimsel olarak ekolojiyi Haeckel 1869’da tanımlamıştır. 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra bilimsel ekolojiler dünyadaki ekosistemleri incelediler. Yeryüzündeki toplulukların, denizin, tatlı suların gelişim evrelerini incelediler. İki önemli unsuru biyosfer ve insana ekoloji kavramı üzerinden ulaştılar. Doğa, insanın bu baskısına nereye kadar dayanabilir? Bu soru insan ekolojisini gerekli kılan soru olarak karşımıza dikildi. Ekosistemdeki dengenin sınırlarını belirleme de biyosferin ekolojisinin belirlenmesine neden oldu. İnsan ekolojisi bu açıdan hem sosyal hem de biyolojik bütünlükleri ölçmek zorundadır. Ekoloji kavramıyla beraber aldığımız bu yolun sonucunda oluşan bu ekolojik bilinç bize şunları gösterdi: Sosyal ve antropolojik bilincimizin çevre bilincimize eklenmesi; doğa fikrinin ekosistemde yer alması, biyosferin dünya çapındaki bilgimize etkisi... Ayrıntılar için bkz. Felix Guattari, *Üç Ekoloji*, çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayınları, Önsöz, 2000. ss. 7-16. (Bu önsöz yine *üç ekoloji* adlı dergide de yayımlanmıştır. Ayrıntılar için bkz. *Üç Ekoloji* Dergisi, Sayı: 1, Güz 2003. ss. 82-86).

–ekoloji–, son gelişmeler ışığında kırılmalar ve değişimler yaşamıştır. Biyolojideki gelişmelerin, antropolojiyle bağlantıların ya da disiplinlerarası ilişkilerin bir sonucu olarak örneğin ekoloji kavramına ulaşabiliyoruz.

Disiplinlerarası ilişkiyi ve ekolojik kurama yüklenen anlamlara dönük olarak benzer bir yorumu –tüm bu kuramların dışından– Mengüşoğlu şöyle yapar:

Bir bölgede yaşayan hayvan ve bitkiler arasında bir denge-sistemi oluşur. Bu bozulduğu zaman, yine bazı değişikliklerin meydana çıkmasını beklemek gerekir. Canlılar-alanını inceleyen bilimler, ancak bu fenomenlerin bağlı olduğu koşulları araştırır; gözlemlere dayanan bazı yasalar ya da bu ayarda olan bilgiler ortaya koyabilir. Denge ilkesini apaçık olarak görür; fakat denge-ilkesinin temeli burada araştırılmaz; bunu ancak doğa felsefesi²⁰ araştırabilir. Ancak hiçbir zaman doğa felsefesi ile doğa bilimlerini birbirinden ayırmak söz konusu olmaz; çünkü onlar arasında içten bir bağ vardır; yani deneysel araştırmalarla felsefe araştırmaları yan yana ve birbirine dayanarak yürürler (Mengüşoğlu, 2008, s. 155).

Mengüşoğlu özetle, doğa felsefesi kavramından, ekosistemdeki dengeden bahseder; aynı zamanda da Mengüşoğlu, doğa felsefesi kavramının diğer doğa bilimleriyle olan ilişkilerini ve birlikte yürüme gerekliliğini göstermeye çalışır. Yeni ekoloji kuramı da buna benzer bir açıklama yapmıştır. *“Artık iyice anlıyoruz ki, gezegenimizi kurtarmak, onu yaşanılabilir kılmak, yeni bir bilimin, çevrebilimin (ekoloji) ve çevre felsefesinin gereklerine uymakla mümkün olacak”* (Tanilli, 2001, s.

²⁰ Mengüşoğlu, doğa felsefesiyle ilgili olarak şunları dile getirir: “Fakat doğanın bir varlık-alanı olarak nasıl bir yapıya sahip olduğunu, canlı ve cansız varlık-alanları arasında, nasıl bir bağ bulunduğunu, doğada geçerlikte olan determinasyon-tipleri ve ilkelerinin ne olduğunu hiçbir bilim araştırmamaktadır. Bütün bu ve bunlara benzer problemler, yine özel bir felsefe disiplininin inceleme-alanıdır. İşte biz bu felsefe disiplinine “doğa felsefesi” ya da “doğa ontolojisi” adını veriyoruz.” Ayrıntılar için bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008, s. 151.

25). Eğer bu yeni felsefeye, Mengüşoğlu'nun söylemiyle, doğa felsefesine insanlık uymazsa, gezegenimiz dolaylı olarak da insan yaşamı tehlikeye girer. “*Belli bir yerde bulunan bir bitki-örtüsünde denge-sisteminin bozulması, hem oradaki canlılar arasındaki denge ve bağlar-sisteminin bozulmasına, hem de cansız varlık-alanında bazı değişikliklerin oluşmasına neden olur*” (Mengüşoğlu, 2008, s. 155). Bütün bu öğeleri doğa felsefesinin incelemesi gerektiğini belirleyen Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisi, insanı merkeze alır; bu bir bakıma doğrudur. Ancak insanın başarılarını, yapıp-ettiklerini, etkinliklerini yani fenomenlerini, onun somut bütünlüğünde insanı önceleyen bu görüşü, çevreye dönük olarak, insanmerkezci bir çevre yaklaşımını içeriyor diye de değerlendirmek yersiz bir saptama olacaktır. Mengüşoğlu; sadece insan üzerinden, insan-doğa ilişkilerine yönelen bir görüşün gerekliliğini göstermeye çalışmıştır.

İnsan disharmonik bir varlıktır; başka bir deyişle, doğaya uyumlu olmayan canlı bir varlıktır. Bu felsefi antropolojik bir tespittir. Bu insanın doğasıdır. Felsefi antropoloji insanın bu doğasına sadece ayna tutmaktadır. Bu ayna; çevreyi kirlet ve katlet dememektedir. Senin dışındaki hiçbir varlığa yaşam hakkı tanıma hiç dememektedir. Michel Serres, bu bağlamda çok önemli bir saptamada bulunmaktadır. Michel Serres insanın toplum sözleşmesi evresini geride bıraktığını artık yeni bir sözleşmeye gerek olduğunu şu ifadeleri ortaya koyuyor: Toplum sözleşmesi, “(...) bizi, iyi ve kötü günde, dünyanın yer almadığı birinci köşegen boyunca birleştiriyor; şimdi, tehlike karşısında birleşmeyi öğrendiğimize göre, öteki köşegen boyunca, dünya ile imzalanması gereken yeni bir ittifak gerekiyor: doğayla sözleşme” (Serres, 2000, s. 27).

İnsan, örneğin canlılık fenomeniyle tüm diğer canlılarla aynı kaderi paylaşmaktadır. Aristoteles canlılık çatısı altında şu sözleri dile getirir: “*Yaşamak bitkilerde ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyümeyle ilgili yaşamı da bir yana bırakmalı*” (Aristoteles, 2007, s. 18. (1097b 30). Aristoteles canlılığın kökenini bitkilerle başlatıyor, ontolojik yönelimiyle; hayvanı duyu sahibi ve insanı da akıl sahibi yaparak canlılar sınıflandırmasında insanı en üste koyuyor. Çünkü insan hem beslenir büyür, hem duyu sahibidir, hem de akıl sahibi bir varlıktır. Ancak görüldüğü üzere Aristoteles bitkileri, hayvanları ve insanları aynı kategoride tanımlamıştır, o kategori de beslenme ve büyümeyle ilgili olan “canlı olma kategorisi”dir. İşte insan bu kategoride diğer canlı varlıklarla aynı ortak kaderi paylaşmaktadır.

Bütün bu açıklamalar bizim tür olarak diğer canlı türlerle ortaklaştığımız bir yaşam havuzunun içinde olduğumuzu göstermektedir. İnsanın bu yaşam havuzunu koruması gereklidir, kendi türünün geleceği için, yaşam için. Bu bencilce ifadeler doğrultusunda bile yaşam ortaktır ve tektir diyebilir, çevre sorunlarının önüne mutlaka geçebiliriz. Bu anlamda felsefi antropolojinin; yeni ekoloji kuramı ya da ekolojik yaklaşımların çevre sorunlarıyla olan ilgisi gibi bir ilgiye bürünmesinin gerekliliği de gösterilmiş olmaktadır.

Genel olarak ekoloji konusundaki tartışmaların tutarlı bir felsefi biçim aldığı her yerde ve hatta genel olarak insan-doğa arasındaki ilişki söz konusu olduğunda bile bunların birbirlerinden belirgin bir biçimde farklı olan tümüyle zıt üç akım halinde yapılanmış olduğu gözlemlenebilir. Bu zıt üç akımdan ilki, her ne olursa

olsun, korunması gerekenin her zaman insan olduğu düşüncesidir. Çevre bu akımda, özsel bir değerle donatılmamıştır. Sadece, insanın, kendisini çevreleyen ortamı tahrip ederek düpedüz kendi varoluşunu tehlikeye soktuğu ve kendini dünya üzerinde iyi bir yaşamın koşullarından yoksun bıraktığı bilinci ortaya çıkmıştır. Bu noktadan, hatta *insanmerkezci* denebilecek bir konumdan sonra, doğa, sadece dolaylı bir tarzda dikkate alınmıştır. Doğa, insan denen varlığı *çevreleyen* şeyden ibarettir, dolayısıyla merkez değil, periferidir. İkinci akım ise, bazı insandışı varlıklara ahlaki bir anlam atfetmekte bir adım öne çıkmıştır. Bu yaklaşım, sadece insanlara özgü çıkarları kovalamaya değil, ama genel olarak, dünya üzerindeki acıları azami ölçüde azaltmaya çalışarak, yararçı ilkenin ciddiye alınmasından ibarettir. “Hayvan özgürlüğü” denen bu devasa hareketi oluşturan bakışa göre, acı ve haz duyan tüm varlıklar hukuk özneleri olarak kabul edilmektedir. Bu açıdan insanmerkezciliğin bakışında şimdiden bir gedik açılmaktadır. Üçüncü ve son akım ise, biraz daha üst taleplerle karşımıza çıkar. Bu talepler; ağaçların, bitki ve mineral biçimlerinin, yani doğanın hakkını gözeten yaklaşımdır. Bu üçüncü yaklaşım, yalnız Almanya ve ABD’ndeki “alternatif” hareketlerin egemen ideolojisi haline gelmekle kalmayıp, aynı zamanda hümanizmin yeniden ve zorunlu olarak sorgulanması gerektiğini de ortaya koymuştur (Ferry, 2000, ss. 24-25). Yeni ekoloji kuramı, çağımızdaki ekolojik yaklaşımların neden bu kadar çok olduğunu anlamamız açısından önemli bir başlangıçtır. Genel olarak üç merkezde toplanan bu yaklaşımları incelemek bu tezin konusu değildir. Çünkü tezimiz, çevre yaklaşımlarının, çevre sorunlarını nasıl değerlendirdikleri ve çözüm önerileri üzerine kurulu değil, felsefi antropolojik açıdan çevre sorunlarına yönelmek üzerinedir. Elbette bu ilgi bizi son olarak çağdaş ekolojik yaklaşımlara taşıyacaktır; ancak bu sefer de çalışmanın yönelimi, varmış olduğumuz

sonuçlarla, daha önce varılmış sonuçlar arasında yeni bir ilgi kurmayı da gerektirmektedir.

Bu bölümdeki amacımız; çevre sorunlarını tespit edip bu sorunlara kaynaklık eden insanın, etkinliklerinin ne denli kendi doğasıyla örtüştüğünü, insan-doğa ilişkilerinde, insanın yaşadığı sapmaların, insan doğasını hangi alanlarda aştığını belirlemektir. İnsanı derinlemesine incelememiz, onun kaynaklarına yönelmemiz, bizi son olarak felsefi antropoloji dalına götürmüştü. Elimize, artık insanı her yönüyle anlatacak, onu bölmeden, kendi somut bütünlüğünde inceleyen bir felsefi antropolojinin imkânı geçmişti. Bu felsefi antropoloji, tümüyle insanın fenomenlerine ya da başarılarına yönelerek, onu diğer varlıklardan ayırıp, onun kendine özgü doğasını oluşturmaya çalışıyordu. Felsefi antropolojiye göre, insanın özelleşmiş, sadece ona ait olan nitelikleri vardı ve felsefi antropoloji insanın en azından doğasından, sadece ona özgü niteliklerinden saptığı etkinliklerini görebilmemizi sağlayacaktı.

Bu bağlamda: “İnsanın bir doğası vardır” saptamasına katılmayan görüşler de vardır. Tarihsel olarak insanın değiştiğini, insanın yapısını da bu tarihsel süreçlerin inşa ettiğini savunan görüşler öteden beri mevcuttur. Elbette bu görüşler de yadsınmamalıdır. İnsan gerçekten de tarih içinde yaşadığı nesnel dinamikler üzerinden şekillenmektedir. Bu, insanın aynı zamanda tarihsel bir varlık olduğuyla da ilgili bir durumdur. Bu açıklamada görüldüğü gibi, kurulan bu bağlantı bile, insanın kendine özgü bir niteliğiyle yapılmaktadır. Tam da bu noktada Abdullah Kaygı, insanın doğasının olup olmadığı tartışmasını şu ifadeleriyle sınırlandırır:

“(…) insan doğasının değişken olduğunu öne sürenlerin çeşitli ve değişken olarak gördükleri şeyin aslında insan doğası değil, insan huyları olduğu anlaşılıyor. Oysa insan doğası bu huyları edinebilmenin de önkoşuludur” (Kaygı, 2001, s. 378).

Sonuçta bu çalışma, insanın doğasının olup olmadığıyla ilgili bir felsefi tartışma alanının içine girmeyi hedeflememektedir. Bu çalışma, son derece somut ve tüm insanlığı yakından ilgilendiren çevre sorunlarına, gene insanın somut bütünlüğünden yola çıkarak, sistematik ve tarihsel bir perspektifle bakmaya çalışan bir arayışı içermektedir. Bu çalışma daha başlangıcında, insanın bir doğası olduğunu kabul etmiştir.

III. 2. İnsan-Çevre İlişkisinin Bir Sonucu: İnsanlaştırma

Her canlının bir yaşam alanı, çevresi vardır. Bu çevrede her canlı varlık, yaşama alanında çoğalarak türünü sürdürmeye çalışır. Ancak her canlı öncelikle yaşama alanına, kendi yaşam çevresine ihtiyaç duyar. Örneğin, balık suya ihtiyaç duyar; su olmazsa yaşayamaz. Dolayısıyla canlı bir varlık ilk olarak yaşamını sürdürebileceği bir çevreye, yaşam alanına sahip olmalıdır. Yaşam alanı ise, dünyamızın bir parçasıdır. Sibiryaya kaplanı dediğimizde, sadece o bölgede yaşama uyum sağlayabilmiş bir kaplan türünü anlarız. Kaplanı niteleyen, ona bir özellik gibi yapışan Sibiryaya, artık onun bir parçasıdır. Tür olarak tüm kaplanları kaplan yapan bazı nitelikler vardır. Burada söz konusu olan şey, Sibirya’daki kaplanla, Hindistan’da yaşayan kaplan arasındaki fiziksel farklardır.

Akıl sahibi olmayan canlıların yaşamını belirleyen tümüyle doğal koşullarıdır, çevreleridir. Doğal koşulların etkisi altında, insan dışındaki varlıklar,

içinde buldukları çevrede, yaşama alanlarında her şeye evet diyen varlıklardır. İnsanda da, elbette doğal koşulların bir etkisi, evet diyen bir yan vardır. Tıpkı hayvanlarda olduğu gibi fiziksel bir etkidir burada söz konusu olan. İnsanların çekik gözlü, koyu ve açık tenli vb. olması; doğa, yani fiziksel koşulların insan üzerinde adım adım gerçekleştirdiği değişimlere örnek olarak sunulabilir. Ancak insan, bir noktada aklıyla, tüm doğal koşullara hayır diyebilmiş, sadece doğanın belirlediği sınırlarda yaşamayacağını ilan etmiştir. Scheler'in dediği gibi; “(...) insan “hayır diyebilen”, “yaşam karşısında asketçe davranabilen”, çıplak gerçeklik karşısında ebedi protestandır” (Scheler, 1998, s. 86). İnsan özgürdür, dilediği her yerde yaşabilir: Bu kutuplar da olabilir, çöller ve hatta bir gün dünyanın dışında bir gezegen de olabilir, insan orada türünü sürdürebilir. İnsanı açık ya da koyu tenli yapan fiziksel koşullar, bizim de kendimizce oluşturduğumuz bir yaşamın dışında, bir yaşama ait olduğumuzu gösteren en önemli ipuçlarıdır. Biz insanlar da yaşamın bir bütün olarak dayatmaları, baskıları sonucunda, evrilmiş bulunuyoruz. Biz zekâmızı kullanmak ve geliştirmek üzere evrilirken, diğer akıl sahibi olmayan varlıklar doğal çevreye uyum çerçevesinde evrilerek, çevrelerine uyum konusunda mükemmelleşmişlerdir.

Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, hayvan çevresini hazır bulurken, insan çevresini/dünyasını kendisi kurar. İnsan, doğayı değiştirip dönüştürerek, kendisine bir çevre yaratır. “İnsan başarılarının bir sonucu olan çevre aynı zamanda insanı da etkiler ve dönüştürür” (Bozkurt, 1999, s. 89). İnsanla doğa arasındaki bağın dışında; çevre ile insan arasında da bir bağ gelişir. Bu yapay bağ, insanın insanlaşma

sürecinde²¹ oluşturduğu bir bağıdır. Böylece, kirli bir çevrede yaşayan insanlar da bu durumdan etkilenecektir. İnsanla doğa arasında da kimi etkilenmeler olduğunu göstermeye çalıştık. Görüldüğü gibi insanı etkileyen ve değiştiren iki türlü ilişki vardır. Bu ilişkilerden birincisi, insan ve doğa arasındaki, doğal ya da ilkel olan ilişkidir. İkincisiyse, insan ve çevre arasındaki, yapay ya da uygar olan ilişkidir. İnsan-doğa ilişkisinin insan yaşamındaki değişimi tümüyle doğanın ya da ekolojik düzenin etkisiyle olur. İnsan-çevre ilişkisinde ise, insanın yaratmış olduğu yapay bir çevre; insana geri dönerek, onu etkiler. Dolayısıyla, insanın yaşam alanı kirliyse, bu yaşam alanını soluyan insanlar da kirlenme potansiyeli taşıyacaklardır. Bu durumda, çevre kirlenmesi denilen şey, esas olarak insanlığın kirlenmesi ve yaşamın kirlenmesiyle ilgilidir.

İnsan çevresini kendisi yarattığından kirlenmeden tümüyle o sorumludur. Bu açıdan, her durumda kirlenme insana özgüdür. Asıl kirlilik, çokuluslu şirketlerin doymak bilmez yönelimindedir. Asıl kirlilik sokakları kaplayan yürüyen tenekelerdir. Asıl kirlilik iki yüzyıl önce Jean Jacques Rousseau'nun korkularında anlatımını bulan şeydedir, bilim ve sanatı bir kirlilik aracı konumuna getiren kavrayıştadır. Asıl kirlilik dünyayı kana bulayan dünya savaşlarındadır. Asıl kirlilik

²¹ İnsanla insanımsı arasındaki fark sanıldığı gibi çok derin değildir. Kendimizi bu farkın büyüklüğüne inandırmış olarak doğa ile kopukluğumuzu artırdık. *Sapiens*'in muazzam bir sıçramayla doğadan koptuğunu ve zekâsıyla tekniği, dili, toplumu, kültürü ürettiğini düşünürken, tersine, doğanın da *sapiens*'i ürettiğini görüyoruz. Bu durum da, insanlaşmanın sadece biyolojik ya da tinsel bir devrim değil, genetik, ekolojik, beyinsel, toplumsal ve kültürel eklenmelerin sonucu olarak, karmaşık ve çok boyutlu bir bünye oluşumu olduğunu gösterir. Ayrıntılar için bkz. Edgar Morin, “*Yitik Paradigma: İnsan Doğası*”, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010. ss. 43-45. Demek ki, insanlaşma süreci çok boyutlu ve karmaşık bir süreçtir. Sonuçta insan mı doğadan kopmuştur; yoksa doğanın kendisiyle kurulan ilgi mi insanı kopartarak, insanı insan yapmıştır? Her ne olursa olsun, biyolojik devrimle, kültürel devrim bu süreçte kol kola yürümüşlerdir. Bütün bu gelişmelerin sonucunda ilkel toplum ortaya çıkmıştır. Toplumsal yapılanma, ilkel toplumda ekolojiden ekonomiye doğru bir harekete neden olmuştur. Ekonomi kavramı ile çevre sorunları arasındaki bağın ne kadar etkin ve birbirlerini tamamlar bir şekilde olduğunu algıladığımızda, insan/hayvan ayrımı ile başlayan sürecin en önemli değişkeninin, aslında ekonomi kavramı olduğunu açıkça görebiliriz.

çocukları açlığa mahkûm eden anlayıştır. Asıl kirlilik hırslardadır, yükselmek adına ortaya konulan çirkinliklerdedir. Asıl kirlilik, kimi televizyon kanallarının sıradanlığında, kimi gazetelerin haberleri olduğundan başka vermesindedir. Asıl kirlilik düşünceyi koşullandıran sansürcü yönetimlerdedir. Sonunda, asıl kirlilik insanlığın bir bölümünü küçük bir azınlığa tutsak kılan iktisadi ve toplumsal yaşam koşullarındadır (Timuçin, 1999, ss. 33-34). Asıl kirlilik bilinçte gerçekleşmiştir. Sınırlarını aşan, durması gereken yeri bilmeyen, araç ve davranış değerlerine göre davranan insan, bu tablonun sorumlusudur. İşte bilinçlerin kirlenmesi denilen tam da budur. Bu sorunu tümüyle ortadan kaldıracak, yani insanın temizlenmesini ya da arınmasını sağlayacak olan, yüksek değerleri öne çıkaran bir düzen, sistem ihtiyacıdır. Gezegenimizin tüm varlıklarıyla arınabilmesi için; tümüyle etkin ve egemen olan, sürekli tüketmek için üreten sistemin karşısında duracak, yeni bir sisteme ihtiyaç vardır. Çağımızın kapitalist ekonomisti bunu anlayamaz. “*O <yaşam düzeyi>ni yıllık tüketim miktarıyla ölçmeye alışkındır; daha çok tüketen insanın, az tüketenden <daha iyi durumda> olduğunu varsayar*” (Schumacher, 2010, s. 43). Her şeyi sayısallaştırır ve kâr için yaşar. Onun (kapitalizmin) hedefi her zaman kârı artırmak olmuştur; toplumsal hedeflere hizmet etmek değil.²²

İnsanlığın büyük bir kesimini açlık ve yoksulluğa terk eden, insan haklarını çıkarları doğrultusunda çiğneyen ve tanımayan, insanları sömüren ve düşünce felci yaşatan, ideolojik bombalarına gerçek bombaları ilave eden, toplumsal sorunların neredeyse tümünün tek mimarı olan bu sistemin içinde ortak çözümler bulabilmek, özellikle çevre sorunları açısından çok zor görülmektedir. Çünkü bu sistemin doğası

²² Paul M. Sweezy, (2004). Capitalism and the Enviroment, *Monthly Review*, Volume 56, Issue 05 (October). Ayrıntılar için bkz. (Erişim Tarihi: 2. 02. 2012).
<http://monthlyreview.org/2004/10/01/capitalism-and-the-environment>

kârdır. Bu sistem kâr için kendi sonunu hazırlayacak kadar da ısrarcıdır. Bu kapsamda, insan için bir son, neredeyse gerçekleşmiştir; artık insan denen canlı varlık yerini bu sistem açısından tüketici kavramına bırakmıştır. Sistem insana, insan gözlüğüyle değil; tüketici gözlüğüyle bakmaktadır. Onun tüm hesaplarında insan bir nesnedir ve insan ekosistemdeki en güçlü tüketicidir. Bu gözü doymaz tüketicinin taleplerini canlı tuttukça, sistem yoluna devam edebilecektir. Ancak o zaman, sistemin ayakta kalması için gerekli koşullar sağlanmış olacaktır. Haklar bakımından bile kendine alan açmayı başaramış bu tüketici anlayışı, şu soruyu güncel kılmıştır: Yaşadığımız sistem açısından, “insan hakkı” mı yoksa “tüketici hakkı” mı geçerli olan kavramdır? “İnsan hakkı mı, tüketici hakkı mı?” sorusunu sormamızdaki amaç, iki öge arasında bir karşılaştırma yapmak değildir. Buradaki amacımız, insan hakları gibi kavramların –fikirlerin– bu tüketim anlayışının ve onun haklarının önüne, insanca geçebilmesinin yolunu açmaktadır. Böylelikle, insan doğasının ihtiyacıyla, insanın doğasını aşan ihtiyaçlarının oluşturduğu bir gerilimle insan karşı karşıya gelmiş olmaktadır. İnsanın aşırı tüketmesine son veren ve onu sınırlandıran, insanın değerleri, erdemleridir. *“Erdem ise aşırılığı yanlış olan, eksikliği yerilen, ortası övülen ve isabetli olan etkilenimlerle, eylemlerle ilgilidir”* (Aristoteles, 2007, s. 37 (1106b 25). Aristoteles, insanı ölçülülüğe doğru yöneltmeye çalışır. İnsan elbette tüketecektir. Onun ekosistemdeki yerine baktığımızda, onun en fazla tüketen varlık olduğunu tespit etmiştik. Demek ki, insanın tüketmesi sorun değildir. Sorun, insanın aşırı tüketmesidir. Aşırılık ise, insanı yanlış sürüklemektedir.

(...) İnsan salt gereksinimlerinin biçimlendirdiği bir varlık değil. Dil olanağının kendisine açtığı, toplumsal-tarihsel-kültürel varoluşuyla; bu üç boyutun belirlemelerine büyük ölçüde bağlı varoluşuyla, aynı zamanda değerlerin yaratıcısı, koruyucusu durumunda. İnsan kendisi

olarak bu değerleri yaratıyor ve başkalarına da dili/söylemi aracılığıyla aktarabiliyor. İnsan, gereksinim-değer geriliminde yaşayan bir varlık.²³

Çotuksöken'in bu söylemi, insanın hangi sınırlar içinde hareket ettiğine dikkati çeken, insanın ihtiyaçlarıyla –gereksinimleriyle– değerleri arasındaki ilişkiyi gösteren önemli bir değerlendirmedir. Artık iki kutup –gereksinim-değer– arasında; bitmeyecek, sonu gelmeyecek olan bir gerilim vardır. İşte bu gerilim insanın disharmonik yapısının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu gerilimin aşılmasında ancak etik etkili olabilir. Arzularını denetlemekten uzaklaşan insanın gitgide gerçek ihtiyaçlarını aşarak, tüketim toplumunun oluşmasına yol açtığı ileri sürülebilir. İnsan arzularının denetlenememesi “tüketim toplumu”nun bir nedeni gibi okunabiliyorsa; insanın yüksek değerlerinin devreye girmesiyle, arzularının ve dolaylı olarak tüketiminin, gerçek sınırlarını aşmayacağı bir okuma da pekâlâ mümkün olabilir. İnsan tam da bu noktada, Çotuksöken'in söylemiyle, “*salt gereksinimlerinin biçimlendirdiği bir varlık değil*”dir; aynı zamanda insan, değerleri olan ve onları koruyarak, değerlerini gelecek nesillere dili/söylemi aracılığıyla aktaran toplumsal-tarihsel-kültürel bir varlıktır. Sonuçta insan, hem tüketen yani ihtiyaçlarını karşılayan hem de değerleri olan bir varlıktır ve bu varlık, değerleriyle gereksinimleri arasında sürekli bir gerilime tanık olmaktadır. Bu gerilim onun doğasının özüdür. İnsanın doğasında varolan değerlerinden, araç değerleri –ve davranış değerleri– merkezileşirse, yani insanın eylemlerini yönlendiren bir kuvvet olursa, arzuları, dolayısıyla tüketen insan/özne öne çıkar. Bunun sonucunda da çevre sorunlarının oluşum nedeni de iyice pekişir. Çünkü tüketim, çevre sorunları açısından çok önemli bir nedendir.

²³ Betül Çotuksöken. (2010). “İnsan Üzerine”, *İstanbul Üniversitesi Florence Nightingale Hemşirelik Yüksekokulu sunulan bildiri*. Ayrıntılar için bkz. (Erişim Tarihi: 25. 11. 2011). <http://www.betulcotuksoken.com/insan-uzerine/#more-357>

Özellikle sanayi devrimiyle insanlık yapısal bir değişim yaşadı. Sanayi devriminin olumsuz etkileri arasında en çok üzerinde durulana, yığınlaşma ve bununla ilgili olarak yabancılaşma sorunu olmuştur. Günümüzde ise bu sorunu aşan sorun çevre sorunları olmuştur. Bacon'ın "doğaya egemen olma" şiarı, yanlış yorumlanarak sanayi devrimiyle birlikte doğayı sömürme tutkusuna dönüştü. Bu tutku, tüketimi artan bir şekilde körükledi. Tüketim diye diye, hem insan hem de doğa tükenme noktasına geldi. Tüketilemeyen şeyler kaldı geriye: Sanayi atıkları, genel olarak çöpler. Çevre kirlenmesi dendiğinde akla ilk gelen doğanın bozulmasıdır. Doğanın bozulması da insan eliyle gerçekleştiğine göre önce insandan başlamak gerekiyor. Doğal kirlenmelerden daha tehlikeli olan toplumsal ve kültürel kirlenmelerdir kuşkusuz. Çünkü bozmasını bilen insan, bozmadan, yıkmadan arınmayı önceleyebilir. İnsan olma yolunda insanı, insanlıktan çıkararak toplumsal ve kültürel bozulmalardır (Akarsu, 1994b, ss. 28-29). Her şeyin başı insan olduğundan ondan başlamak gerekiyor. *"Öyleyse, gerek bilgi gerek her türlü bilginin nesne bağlamlarının bir toplamı olarak dünya, insanın dünyasıdır. (...) Dünya insanın dünyası, bilgi de insanın bilgisidir. Tüm bilgiler insan-insan, insan-dünya ilişkisinin sonucudur"*²⁴. Bedia Akarsu'nun insanın bozup, tahrip etmesiyle ilgili olarak yaptığı saptamaları, Çotuksöken'in söylemiyle karşılaştığımızda, insanın hem kirlenmesinin hem de arınmasının kaynağında bilginin varlığını açıkça görebiliriz. İnsanı, insanlıktan çıkararak kültürel ve toplumsal bozulmalar, özellikle yaşadığımız çağın en önemli sorunlarından biri olarak karşımızda durmaktadır.

²⁴ Betül Çotuksöken. (2010). "İnsan Üzerine", *İstanbul Üniversitesi Florence Nightingale Hemşirelik Yüksekokulu sunulan bildiri*. Ayrıntılar için bkz. (Erişim Tarihi: 25. 11. 2011). <http://www.betulcotuksoken.com/insan-uzerine/#more-357> .

Eksik ve yanlış bilgiler, iletişim teknolojilerindeki sıçramayla –internet vb.–, gerçekleşen bilgidaki bozulma, yani insanın temel fenomenlerinden, niteliklerinden olan bilme etkinliğindeki bozulma, onu ve görüşlerini de bozmuştur diyebiliriz. Bu durum toplumsal ve kültürel bozulmalara örnek teşkil edebilir. Ancak insanın arınması da dönüp dolaşp yine bilgiye dayalı olacaktır. Bu tezdeki amaçlardan biri, insanın doğasında olması gerekenlerin ışığında, toplumsal ve kültürel bozulmalarla – yani insanın bozulmasının– çevre sorunları arasında ilişki kurabilmektir. Bu ilişkide, felsefi antropolojik ve etik bilgi öne çıkmıştır. İnsanın varlık bilgisi, onun doğasını, antropolojik bilgisini imlerken; insanın bozulmasının ya da kirlenmesinin önüne geçen ve onu sınırlandırarak, eylemelerini yöneten bilgiyi, onun etik yönelimini imleyecektir. Bu çerçevede, insanın arınmasının mümkün olduğunu, arınmanın; felsefi antropolojik ya da “antropontolojik” ve etik bir bilgiden geçtiğini bir kez daha göstermiş oluyoruz. Peki, esas olarak insan kirlenme sınırına ne zaman ulaşmıştır ve kirlenmesinin kaynaklarında ne vardır? İşte bu soru, bizi mekanist çağa ve onun sınır tanımaz çağdaş tekniğinin eleştirisine götürecektir.

Rönesansla birlikte çağdaş tekniğe götüren yol açılmıştır. Bu görüş de yaklaşık 300 yıldır gündemde. Oysa insanlık, en azından yarım milyon yıldan beri tekniği bilip kullanıyor. Ancak eskisinden büsbütün başka olan bu yeni tekniğin –çağdaş tekniğin–, bu devrimin olabilmesi için üç etkenin birbirleriyle sıkı bir işbirliği yapmalarını gerektirmiştir. Çağdaş ya da modern teknik; yeni matematik doğa bilimine, tekniğe ve endüstriye ya da daha doğrusu kapitalist üretim biçimine ihtiyaç duymuştur. Bu üç etken, günümüzde, birbirleriyle kaynaşarak aralarında tam bir birlik oluşturmuşlardır. Çağdaş tekniğin soluğumuzu kesen temposu, hızını bu üç kültür dalının görev birliğinden devşirmektedir. Günümüzde doğa araştırmaları bu

açından tekniksiz gerçekleştirilemez (Gökberk, 2011, ss. 16-17). Macit Gökberk; Rönesansla birlikte, doğanın dilinin matematik olmasıyla başlayan süreci, teknikteki çarpıcı gelişmeleri, örneğin James Watt'ın buhar teknolojisi –sanayi devrimi– gibi sıçrayışları buluşturarak, kapitalist üretim biçimine ulaşmaya çalışmıştır. Çağdaş ya da modern teknik bu üç etkenin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. 300 yılda çok şey değişmiştir. Max Weber'in dediği gibi, “(...) çağdaş teknik daha şimdiden, insan kültürünün yüzünü tanınmayacak gibi değiştirmiştir, değiştirmektedir de” (Aktaran Gökberk, 2011, s. 19). Özellikle bazı teknik nesnelere, belli bir çokluğa ulaştınca, doğada, bir deyimle, sertlikle kendine yer açar. Doğanın görünümünü, duruşunu, gidişini kırıp bozan teknik nesnelere karşılaşılır. Günümüzde bu sertlik can sıkıcı boyutlara ulaşmıştır. Kentleşme, sanayi bölgeleri, sentetik maddeler, atıklar, makineler vb. teknik nesnelere, cansıkıcı boyutları göstermektedir. Atom santrallerinden radyasyon kaçakları; havadaki ozon kuşağının delinmesi, tek tek teknik nesnelere doğal ortamı, doğal süreçleri tehlikeli biçimde zedelemesi vb. bütün bunlar, tekniğin, doğal ortama ne kadar yabancı, doğal ortama ne denli zararlı işgalcilere dönüşebileceğine tanıktır. Kuşku yok ki bu nedenle, bazı çevrelerde, tekniğin, doğaya karşı, doğaya düşman bir varlığı olduğu sık sık öne sürülür (Uygur, 2009, ss. 42-43). İşte çağdaş tekniğin 300 yılda aldığı yol; tümüyle bataklığa saplanmış bir doğa, betonlaşma, makineleşme, sanayi atıkları, zehir tüten bacalar, ozon tabakasını yitirmiş bir atmosfer, her geçen gün güçlenen virüsler, eriyen buzullar, yok olan türler, her yanımızda sentetik ürünler ve bunların taşıyıcısı insan. Kısacası endüstri uygarlığı, insan-doğa ilişkilerini altüst etmiştir.

İnsanın yaşayabilmek için yaptığı her şey, doğayı kendisine göre biçimlendirmek ya da insanlaştırmaktır. Yalnızca dışındaki doğayı mı, insan

kendisini de insanlaştırmak zorundadır. Doğada hareket vardır; insan, hareketi eyleme dönüştürür ve sonra yanlış ya da doğru, iyi ya da kötü, ahlaka dayalı ya da ahlaka aykırı, adil ya da adil olmayan, erdemli ya da erdemsiz, güzel ya da çirkin davranışlar sergiler. Hareketi eyleme dönüştürme, hareketi insanlaştırmaktan başka bir şey değildir. İnsanlaştırma, başka bir deyişle kültürdür. Bilgi, teknik, dil, töreler, inanışlar, tavırlar, kısaca ortaya koyduğumuz her şey insanlaştırılmış dünyadır. İnsanın kendisini ortaya koyması, en genel bağlamda, eylemle gerçekleşmektedir. Teknik insan eyleminin önemli ürünüdür. İnsanlaştırma süreci, insanın kendisini görme yolundan başka bir şey değildir (Erdemli, 1999, ss. 112-115). İnsanlaştırma süreci ya da insanlaşma, hayvansallık ile insanlığın birlikte varlığımızı nasıl oluşturduğunu gösteren bir durumdur. Tarih öncesi antropolojisi bize insanlaşmanın milyonlarca yıllık bir serüven olduğunu göstermektedir. Bu serüven sırasında bütünüyle insana ait olan dil ortaya çıkmış, aynı zamanda kuşaktan kuşağa aktarılabilen edinilmiş bilgiler, beceriler, inançlar ve mitoslar kültürü oluşturmuştur. Artık insan kavramının iki yönü vardır. İnsan başlangıçta hem biyolojik hem de kültürel bir varlık olarak görünüyor. Bu ikiliğiyle süper bir canlı olarak, yaşamın olanaklarını görülmedik bir biçimde geliştiren bir yaratık oluyor (Morin, 2006, s. 29). İnsan işte tam da bu olanakları artırarak insan oluyor, insanlaşıyor. İnsan kavramının ana öğelerini anlamak, her şeyden önce insanı konumlandırmakla olanaklıdır. İnsan kendini, kosmostaki yerini ve diğer varlıklarla olan ilişkilerini anlamaya çalışıyor. Bu çaba hiç bitmeyecek sonsuz bir çaba olarak görünüyor. Bu sonsuz çabada antropoloji parçalanmış insanı anlamamız konusunda önemli bir dayanak sunuyor.

Her canlı kendine yaşam alanı açabilmek için savaşıyor. Yaşlı ağaç, genç ağaç için devrilir. O ağacın gölgesinde kalan bitkiler, devrilen ağacın boşluğundan güneşle

tanışarak daha hızlı büyümeye başlarlar. Yaşamın açtığı boşluk, canlı varlıkların rekabetiyle doldurulur. Açılan bir yaşam alanı çok sayıda bitki türünün savaşına neden olur. Demek ki yaşam alanı hazır verilse de mücadele devam eder. Böyle bir alandaki rekabet, ilkel ya da doğal rekabettir. Tümüyle güdülerin kontrolünde gerçekleşen bu rekabet daha çok güçlü olarak üreme olayında gerçekleşir. *“Yüksek organizmalı hayvan türlerinde değişik konularda rekabet nitelikli mücadeleler vardır. Bunlardan bazıları, zaman zaman ciddi ölçüde saldırganlığa dönüşür. Saldırgan Davranışta rakibi ezmek, uzaklaştırmak veya yok etmek amaçlanmaktadır; dolayısıyla, gerektiğinde rakibe ölümcül saldırılar da çok olağandır”* (Erdemli, 2010, s. 25).

Bu ilkel ya da doğal rekabetin dışında, sadece insana ait olan bir başka rekabet vardır. Bu rekabete uygar rekabet diyebiliriz; ancak rekabet daha çok insan ve yaşamına, başka bir deyişle, insan türüne özgü bir kavramdır. Her rekabet bir mücadeledir. Fakat her mücadele bir rekabet değildir. Rekabet mücadelenin daha özel bir biçimidir. Diğer canlıların yaşam alanlarında oldukça sınırlı olan rekabet, insan yaşamının birçok alanında; örneğin, bilimde, ekonomide, teknolojiye, sanatta, sporda, iş yaşamında ve daha pek çok alanda görülür. İnsandaki rekabetle diğer canlı varlıklar arasındaki fark bu kadar değildir. Doğadaki rekabetin ilkeleri bellidir. Hiçbir canlının bu ilkeler dışına çıkması düşünülemez. Doğa mızıkçılık etmez. İnsan yaşamında ise ilkelere uymamak, kuralları bozmak olağandır. Çünkü doğadaki zorunluluğu, insan yaşamında özgürlük karşılar. İnsan kendi yaşamını kendisi kurmak zorundadır (Erdemli, 2010, ss. 25-26). Bir yanda doğal yani ilkel yanımız, diğer tarafta ise uygar, yani insan yanımız.

İlkel yanımız, gelenekle, eğitimle, yazılı veya yaygın yaptırımlarla düzenlenir, yönlendirilir, biçimlendirilir; yani yaşama alanı insanlaştırılır. Bu nedenle insanın bulunduğu yerde uygar rekabet söz konusudur. Kendisini varlığının doğal eğilimlerine bırakmış bir insan ilkel bir biçimde yaşamaktadır. Uygar yaşamada hiçbir zaman varlığımızın ilkel yanını yok edemeyiz. O, insanın temel yanıdır. Öte yandan insan ilkel çizgide de yaşayamaz. İlkel ile uygar arasında kalınan bu durum önemli bir “insanlık durumu”dur. Ahlaklar, dinler, dünya görüşleri, yaşama anlayışları bireyden ilkel yanını insanlaştırmasını istemektedirler. Varlık yapısı da insandan kendisini “insanlaştırma”sını istemektedir. Bu insanın varlık yapısındaki bir “ödev”dir (Erdemli, 2010, s. 27). İlkel yanımızı insanlaştırmak adına uygar insanı yarattık. Bu uygar insan gittiği her yere uygarlığının araçlarını taşıdı, bunlar insanlaştırma araçlarıydı. Bu araçlar uygar insanın, kimi zaman tekniği/teknolojisiyken, kimi zaman da ahlakı, dini ve dünya görüşleri oldu. Sadece hayvanların ve bitkilerin değil, birçok ilkel insanın yok olmasından işte bu araçlar sorumlu oldu; ya uygarlığın silahlarıyla, ya da onun benimsediği dünya görüşleriyle yok oldular.

İnsanın başarıları, ilkelden daha çok uygar olan insana aittir. Aynı şekilde başarısızlıkları da uygar insana aittir. Çevre sorunları bu başarısızlıkla örtüşebilecek bir örnektir. İlkel insanın bu noktadaki başarısından öğrenmemiz gerekenler olduğunu görebilir, bu açıdan ona yönelerek onun bu başarılarının altındaki nedeni sorgulayabiliriz (Tez bu sorgulamayı tarihsel olarak gerçekleştirmiştir). Tam da bu noktada, çevre sorunlarının “uygar” ya da “ilkel” insanın doğasının bir ürünü olup olmadığı önemli bir araştırma konusu olarak belirmiştir.

III. 3. Felsefi Antropoloji Bağlamında Çevre Sorunları

Son yıllarda bütün etik içermeleriyle birlikte doğa felsefesinin çektiği ilgiyi çok az felsefi alan elde etmiştir. Bu ilgi, bir yüzyıl önce Darwinizmin elde ettiği ilgi kadar olduğunu belirtmek abartı olmayacaktır. Benzersiz biçimde çağımıza damgasını vurmuş ekolojik çığırdan ayrılmayan bu ilgi; yoğun bir genel kaygıdan kaynaklanmaktadır. Çevre bunalımına ilişkin, çok sayıdaki felsefi yayında yeni bir kuramsal yöneliş gereksinimi dillendirilmektedir. Bu yayınlar ekolojik açıdan yaratıcı bir duyarlılık içeren, etiğin en yüksek anlamında, insan davranışına yol gösterici olabilen ve insanlığın “doğadaki yeri”ne ilişkin bir farkına varışı sağlayabilen bir duyarlılığı geliştirebilmektir²⁵ (Bookchin,1996, s. 57-58). Bu açıklamalar yeni kuramsal yönelişin kaynaklarını imlemektedir. Murray Bookchin, bu kaynakları iki alanla göstermeye çalışmıştır. Biri insanlığın yollarından sapmalarına yol göstericilik yapacak olan etik, diğeri ise insanın “doğadaki yeri”ne ilişkin farkına varış. İnsanın “doğadaki yeri” ya da “kosmostaki yeri” kavramları aynı kavramlardır ve Bookchin de bu kavramı Max Scheler’den aldığı özellikle bir dipnotla belirtmiştir. Bu durumda Bookchin ikinci alan olarak da, felsefi antropolojiyi belirlemiştir. Bu kapsamda, etik ve felsefi antropolojik alanların sınırları içinden çevre sorunlarına bakmaya çalışabiliriz.

²⁵Acaba gerçek anlamda bir çevre duyarlılığı yaratılabilmiş midir? Guattari bu duyarlılığın amaçlarına farklı bir pencereden bakmaktadır. Ona göre, risklerle birlikte yaşayan bireyler oluşturulmaktadır (ekolojik risk, borsanın düşme riski, işten atılma riski, vb.). Hava kirliliği, ekolojik dengesizlik, ozon tabakası vb. ile korkutuluyoruz. Dergiler bu konuları kapak yapıp, satışlarını artırıyorlar. Sosyal, ekonomik (bunalım, işsizlik), tıbbi (AIDS) alanlarda yaratılan ve özellikle medya tarafında ortaya çıkarılan panik siyasetiyle insanlar biyo-politika içinde denetlenirken, yeni bir terörle karşı karşıyalar aslında. Bu en yüksek güvenlik adına yerleştirilen bir panik terördür. Ekolojik zihniyet “halkları işletme ve yönetme paniğinin” sona erdirilmesini de gündemine almalıdır. Ayrıntılar için bkz. (Felix Guattari, *Üç Ekoloji*, çev. Ali Akay, Önsöz, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2010. ss. 7-16). Guattari, *Üç Ekoloji* kitabını yazdığında, daha soğuk savaş bile sonlanmamıştı. Bu okumaları bu gözle değerlendirip, benzer bir izlekten hareket edince; çevre sorunlarının çağımızın en önemli problemlerinden biri olarak gösterilmesinin altında benzer kaygıların da olduğunu görebiliriz. Her geçen gün değişen grip çeşitleri, virüsler vb. yaygınlaşmakta, terör bir dünya sorunu haline gelmekte, medyanın egemenliğiyle korku toplumu oluşturulmaktadır. Çevresel duyarlılığın bu şiddette yaratılmasının başka nedenleri de, bu süreçte belirlenmiş oldu: Kapitalizm için yeni bir Pazar anlayışı... Bu konuyu çevre ideolojisi bölümü çerçevesinde ele alacağız.

Ağırlıklı olarak yirminci yüzyılın sonlarında ortaya çıkan çevre sorunlarının ve bu sorunlara eşlik eden tartışmaların, insanlığın geleceği açısından önemli sonuçlar getireceği açıktır. Bu sorunların, kaynağından çözümüne kadar, sürecin tamamında insanın dünya ya da çevreyle kurmuş olduğu ilişki vardır.

İnsan tüm yerküreye yayılmakta ve başka alanlarda da yayılmanın boyutlarını göstermektedir. 20. yüzyıl, sadece çevre sorunlarının belirginlik kazandığı bir çağ değil; aynı zamanda savaşların da alevlendiği, milyonlarca insanın öldüğü bir çağ olarak hatırlanacaktır. İki yeni ölüm gücüyle hatırlayacağımız bu çağı Morin, “*İnsanın evrimi ölümün gücünün artmasıdır*” diye özetlemiştir. Morin’e göre bu yeni güçlerden birincisi, nükleer silahla topyekûn ölme olasılığını taşıyan güçtür (Morin, 2006, s. 45). Bu yeni tehdit, Hiroşima’ya atılan bomba ile kısmen geri çekilmiş görünse de, belirsiz koşullar, terörizm ve bombanın küçülmesi gibi nedenlerden ötürü de güçlenmiştir. Kendi kendini yok etme potansiyeli insanı terk etmemektedir (Morin&Kern, 2001, s. 31). Güçlerden ikincisiyse, ekolojik ölüm olasılığını simgeleyen güçtür. Tehlikenin, sadece kirlenme ve zehirlenen çevremizden gelmediği, aynı zamanda yok edildiği düşünülen virüslerin başkalaşarak antibiyotikleri geçersiz kıldığı, AIDS gibi yeni virüslerin türediği bir güçten geldiği anlaşılmaktadır (Morin, 2006, s. 45). Görüldüğü üzere insan iki yeni güçle kendi sonunu hazırlama konusunda neredeyse yarışma eğilimindedir. Bu gelişmeler insan-insan, insan-toplum ve insan-doğa ilişkilerinin yeniden ele alınmasının gerekliliklerini ortaya koymuştur.

Çevre sorunları, yani sürekli kirlenen ve ısınmakta olan yerküre, çölleşme, nüfus artışı, ozon tabakasının durumu, ormanların yok oluşu, global ısınma ve “sera etkisiyle” tarım alanlarının değişmesi, kıyı kentlerini bekleyen su yükselmeleri ve genel olarak çevre bozulmaları v.b. sorunlar (Uluğ, 1997, s. 44), çoğunlukla²⁶ insan etkinliklerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. *“Tüm canlılar arasında, bulunduğu ortamı en çok etkileyen, şüphesiz ki, insandır. (...) Böylelikle insan, canlı-cansız çevrenin çok hızla ve düzensiz biçimde değişmesinin sorumluluğunu yüklenmiş durumdadır”* (Berkes ve Kışlalıoğlu, 1990, s. 15). Bu sorumluluk nasıl bir sorumluluktur? Söz konusu sorumluluk hem insanın kendisine, hem de kendisi dışındaki her şeye karşı olan sorumluluktur (Çotuksöken, 2010, s. 13). Sorumluluk, tüm gezegendeki yaşam ve eşsiz denge için gerekli olan sorumluluktur. Ekosistemin kırılgan dengesine dair sorumluluğumuzu bir an önce kendimiz hatırlatmalıyız.

Her yaşam biçimi kendi bağlamlarını değiştirir. Bu durumu özetleyecek en iyi örneklerden biri, mercan polipleridir. Mercanlar bir taraftan bize hizmet ettiği gibi bir taraftan da binlerce türe ev sahipliği yapmaktadır. İnsanoğlu bir tür olarak çoğaldıkça, çevresini kayda değer bir oranda değiştirmiştir. İnsanoğlu, ateş yakıp hayvanları belli alanlara sürerek, avlanma yoluyla dünyanın en büyük çayırılık alanlarını yaratmış oldu. Avrupa bizonlarının 1627 yılı gibi yakın bir tarihte tükenmesi, kendini kaybetmiş bir avlanma meselesinden başka bir şey değildir. İstmeden de olsa, insanın yaşam tarzındaki değişiklikler tabiatın insan dışında kalan kesimlerini çoğunlukla etkilemektedir. Örneğin otomobillerin icat edilmesi, her caddede öbeklenen at dışkılarıyla beslenen büyük serçe sürülerinin ortadan

²⁶Çoğunlukla dememizin nedeni, yerkürenin insan etkisi olmadan da ısınacağıdır. Dönemsel olarak yerkürede sıcaklık farklılıkları olmaktadır. Bu durumda insan çevre sorunları kapsamında, sadece süreci hızlandıran bir öge, bir katalizördür.

kalkmasına neden olmuştur. İlk topların ateşlendiği 14. yüzyılda, daha fazla potasyum, sülfür, demir, kömür bulmak için insanlar en bakir yaban alanlarına girerek bazı yerlerde örneğin, erozyona ve ağaçsızlaşma gibi ekosistemin dengesini bozan eylemlerde bulunmaya başladılar. Nüfus patlaması, plansız ve çarpık kentleşmenin bir sonucu olarak insan atıklarıyla, hiçbir canlının yapmadığı bir biçimde “yuvası”nı hızla kirletmiş ve hâlâ kirletmektedir.²⁷ Lynn White’ın bu farklı bakış açısını, antropolojik bir değerlendirme olarak yorumlayabiliriz. Antropolojiktir, çünkü insan eksik bir varlık olarak vahşi hayvanlardan korunmak için bu yağma ve yıkımı gerçekleştirmiştir.

İnsan sadece kendi davranışlarının/eylemlerinin ya da başka insanların yapıp-
etmelerinin karşısında değil, aynı zamanda doğa ve doğa olayları karşısında da tavır
takınan bir varlıktır. İnsan, kendi kendisiyle, diğer insanlarla ve doğayla hesaplaşarak
varlığını korur. İnsan bunu kendisine hazır olarak verilmiş araçlarla yapmaz. İnsan
bu savaş araçlarını, ister kendisiyle, ister insanlarla ve isterse doğayla yapmış olduğu
mücadele sonucunda elde etmiştir. İnsanın bilgi, teknik, kendisini eğitime ve benzeri
başarıları, onun hayatta kalmasını sağlamışlardır. Doğa tüm bunlara ulaşabileceği
şekilde insanı “çekirdekler”le donatmıştır ve oluşturduğu şeyleri saklayabilmesi,
kuşaktan kuşağa iletebilmesi için de, ona “dilini” vermiştir. Böylece insanın
bilgisiyle başarıları sürekli geleceğe aktarılır. Böylece insanlık ilerleyip,
gelişebiliyor. Onun korunma, beslenme, barınma, giyinme araçları gelişiyor
(Mengüşoğlu, 1988, ss. 303-304). İnsanın elde ettiği savaş araçları kendisiyle,
insanlarla ve doğayla giriştiği amansız mücadeleden geliyor. Bu mücadele insanı
koruyan araçların oluşmasına neden oluyor. Teknik sırf bu yüzden oluşuyor ve

²⁷ Lynn White, jr. “Ekolojik Krizimizin Kökleri”, çev. Nergis Ertekin, *Üç Ekoloji Dergisi*, Sayı: 1, 2003, ss. 89-91.

mücadele devam ettikçe de geliyor. Çünkü her seferinde öğrenilen ne ise gelecek kuşaklara aktarılıyor. İşte sürekli gelişmenin altındaki antropolojik yanıt bu noktada karşımızda duruyor.

İnsan doğanın değil, kendi kendisinin ürünüdür. Bu anlamda insan doğal bir varlık değil, yapay bir varlıktır. Yeryüzünde gördüğümüz bütün teknik araçlar, barınma ve korunma araçları, yıkıcı, öldürücü ve yapıcı araçlar hepsi kendi kendisinin ürünüdür. Bu durum, insanın disharmonik bir varlık olmasında temelini buluyor. İnsan bu disharmoninin oluşturduğu gerginliği gidermek için etkin olmak zorunda kalıyor. İnsan sürekli olan etkinlikleriyle doğanın karşısına dikiliyor. Doğaya da boyun eğmeden onunla; onun olaylarıyla savaşıp duruyor. Fakat bu insanın doğaya karşı koyması demek değildir. İnsan, doğayı, onun olaylarını değiştiremez; onları ancak kendisi için zararsız hale getirmeye çalışır. İnsanın doğa olaylarını zararsız bir hale getirmesi, bir sınıra kadardır; insan bu sınırı geçemiyor; bu sınırdan durmak zorunda kalıyor. Bu son sınırdan artık doğaya teslim oluyor; ölüyor (Mengüşoğlu, 1988, ss. 307-308). İnsan bir tür olarak kendine uygun bir yaşam alanı yaratmıştır. Avlanabileceği ve daha sonrasında da tarım yapabileceği, güven içinde yaşayabileceği açık alanlara ihtiyacı olmuş ve bu yaşam için gerekli ihtiyaçlarını birçok farklı yöntem kullanarak gidermiştir. İnsan vahşi hayvanlarla ya da doğayla arasına bir mesafe koyma gereksinimi duymuştur. Böylelikle insan kendi yarattığı çevresini zararsız hale getirerek etkisizleştirmektedir. Bu noktaya kadar –antropolojik çerçevede– bir sorun görülmemektedir. Ancak Albert Schweitzer tam da bu noktada, bu düşüncenin aksine uygar insanla ilkel olan insan arasında ayırım yapmayı uygun bulmuştur: “*Antropolojik araştırmalar ilkel toplulukların çevreye uyumlu, hayvanları, bitkileri ve kayaları sanki canlıymış gibi ele alan çevre merkezci*

bir etikleri olduğunu gösterir” (Aktaran Önkal ve Yağanak, 2005, s. 594). Sorun tam da insan türünün diğer türlere karşı tümüyle baskın gelmesinden sonraki aşamada yaşanmıştır. Bu tespitlerden sonra White’a dönecek olursak, bu aşamanın sonrasında gerçekleşen çevre sorunlarını değerlendirmemiz için bu örnekleri vermiştir. Hiçbir canlı tür yuvasını kirletmemektedir. Çünkü hiçbir tür sonunun gelmesi için çaba harcamaz.

Tür olarak insan sonsuzdur²⁸ ancak birey olarak sonludur. Modern insanın yarattığı sonluluk özelliği, kendi düşünsel alanında gerçekçi olsa da, pek de kolay kabul edilebilir bir şey değildir. Denetleyebilme arzusuyla birlikte yer alan sonluluk, her şeye karşın, insanlığından bir şey taşıyan insanın içindeki, belki de güdüsel, sonsuzluk talebiyle çatışacaktır. Sadece tür olarak değil, aynı zamanda insanın ürettiklerinde de bir sonsuzluk arayışı olacaktır. Sanat gibi birçok yapıp-etmelerinde insan, baki kalma özlemiyle hareket eder. İnsan yok olmaya karşı direniştir (Tufan, 1994, s. 69). Eğer insan tür olarak da tehlike altındaysa, mutlaka harekete geçmelidir. Yoksa insan türünün sonsuz oluşu da bir yalan olacaktır. *“Dünyamızın giderek ısınması bütün insanların sorunudur ve burada tüm insanların ortak düşünce, ülkü ve kaygı ile davranmalarını gerektirir”* (Erdemli, 2010, s. 28). Çevre sorunları ortak sorunumuzdur ve bu ortak sorunu insan ancak ortak kaygıyla hareket ederse aşabilir. Tüm insanların kader birliği yapabileceği çevre sorununa karşı bu özelliğinden dolayı ayrıca hassas davranmamız gerekmektedir. *“İnsanlığa karşı sorumluyuz; ama onun kadar doğaya, öteki canlılara ve hayvanlara karşı da sorumluyuz. İnsanlığa karşı sorumluluğumuz, “gelecek kuşaklara” karşıdır da: Onlara insanca yaşanır bir*

²⁸ Yerkürede çok sayıda tür yaşamıştır, ancak bu türlerin belirli bir kısmı günümüze gelebilmiştir. Dünyamızdaki canlılık, çeşitlilik ve etkileşim yasasıyla, sürekli değişerek yeni türlerin meydana gelmesi sağlanmıştır. İnsan bu döngünün (evrimin) şimdilik son halkası olarak görünmektedir. Ancak bu özelliği, insan türünün yaşamının sonsuz olacağı anlamına gelmemektedir.

toplum bırakmak zorundayız, ama aynı zamanda anlamını yitirmemiş bir doğa da” (Tanilli, 2001, s. 26). Ortak kaygı sadece insana karşı değil, aynı zamanda insanın dışındaki varlıklara karşı olmalıdır. Çünkü “(...) *insanın insan olmayanlarla kurduğu her türlü ilişki, dönüp dolaşıp yine insan dünyasına yansımaktadır*” (Çotuksöken, 2010, s. 24). Peki, insandan kaynaklanan ve sonuçlarının yine kendisine yansıdığı çevre sorunlarının aşılması için ne yapılmalıdır?

İnsan her şeyiyle bir bütündür. “*İnsanı tanımak, önce, insanı evrenin içinde konumlandırmaktır, yoksa onu evrenden çekip almak değildir. (...)“Biz kimiz?” sorusu, “biz neredeyiz?”, “nereden geliyoruz?”, “nereye gidiyoruz?” sorularından ayrılamaz*” (Morin, 2006, s. 25). Peki, insanın kendisi, toplum ve doğayla kurduğu ilişkilerde bütünlüğü bir bakış sağlayamazsa ne olur? Bu durum, neyi merkeze alacağımıza göre değişir. Bu sorun; çevre, insan ve toplum merkezli yaklaşımların ortaya çıkmasına, aynı zamanda birçok kavrama ve yönelişe –hatta kavram bulanıklığına²⁹– neden olabilir.

Kavram bulanıklığı, “ekoloji” kavramında da kök salmıştır: “Ekozofi”, “ekofelsefe”, “ekofeminizm”, “derin ekoloji”, “sığ ekoloji”, “toplumsal ekoloji”, “sosyal ekoloji”, “metafizik ekoloji” v.b. gibi kavramlar ekolojinin anlamını bulanıklaştırmıştır. Çevrenin etikle olan ilişkisi de, bu bulanıklıktan payına düşeni almıştır; “çevre etiği”, “toprak etiği”, “doğaya saygı etiği”, “dinsel çevre etiği”, “nüfus ve tüketim etiği”, “yaşama saygı etiği”, v.b. gibi kavramlar ekolojik yaklaşımların çokluğunu gözler önüne sererken, bir taraftan da; “(...) *önlerine eko*

²⁹ Kavram bulanıklığı için, bkz, İoanna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1988, s. 38 ve İoanna Kuçuradi, *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009, s. 73.

sözcüğü getirilmiş bir gel-geç hevesler bolluğu ile bozguna uğrattığımızı” (Bookchin, 1996, s. 115). Bizi bozguna uğratan bu geçici heveslerle bu çok sayıdaki ekolojik yaklaşımlar mı, kavram bulanıklığına neden olmaktadır?

Kavram bulanıklığı sorununun, bir bilgi felsefesi sorunu olduğunu söyleyen Kuçuradi, böylesi bir kavram bulanıklığından sıyrılmak için bakılabilecek elverişli yerin, doğal –zorlanmamış– kullanılışı olduğunu belirtir (Kuçuradi, 1988, s. 39). Elbette ki, kavram bulanıklığını çözmek felsefenin işidir. Sonuçta bir yönüyle, “(...) *felsefe, anlamın asıl taşıyıcısı olarak kavramları inceler; söylemin özgül niteliğine göre de kimi kavramlar öncelik kazanır*” (Çotuksöken, 2000, s. 47). Kavram bulanıklığının ne olduğunu ve felsefenin bu noktada çözüm mercii olduğunu belirledikten sonra bu sorunun nedenini açıklayabiliriz.

Ekoloji kavramının terini Taocu tavırların vb. nin aldığı açıkça görülmektedir. Doğu düşüncesinin bu sıradanlaştırılmış yorumları, ekolojik düşüncede yaygın olan pek çok can alıcı felsefi sorunu gizlemektedir. Buna karşı, batı felsefesinin ve toplumsal kuramın³⁰ ekoloji felsefesine katkılarının olacağını çok az sayıdaki ekolojik yönelimli insanın anladığı görülmektedir. Bunun yerine batı geleneği ekolojik sorunların merkezi olarak görülmekte, Descartes ve Bacon günah keçisi olarak ilan edilmektedir (Bookchin, 1996, ss. 115-116). Bulanıklık, can alıcı

³⁰ Çağımızda ekolojik yaklaşımlar üç öbekte toplanmaktadır. Bunlar; canlı (çevre) merkezli, insan merkezli ve bu iki öbeğin bir sentezi olarak görülen toplum merkezli yaklaşımlardır. Bookchin, toplumsal ekoloji kuramıyla, insan ve doğa, toplum ve insan, toplum ve doğa karşıtlıklarından kaynaklanan ekolojik krizi çözmeye yönelik bir kuram ortaya koymuştur. Bu kurama göre, bir yandan toplum ve doğa arasındaki farklılıkları gözetirken, diğer yandan da ne kadar iç içe olduklarını, doğanın nasıl aşama aşama toplumun içine sızdığını araştırır. İnsansız doğa (birinci doğa), insan öznesinin kontrolü altına almaya çalıştığı doğa (ikinci doğa) olmak üzere bir ayırmadan söz eder. Ayrıntılar için bkz. Güncel Önkal ve Eray Yağanak. (2005). “Çevre Etiği”, *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt-3, A. Cevizci. (Haz.), Ankara: Babil Yayınları, s. 593.

sorunlarımızı gizlemektedir. Doğu felsefesinin şüphesiz çevre sorunları bağlamında büyük katkıları olacaktır. Ancak Bookchin'nin de dediği üzere, batılının “aklı”, doğulunun “yüreği” gibi bir karışım büyük bir çelişmedir (Bookchin, 1996, s. 117). Bulanıklığı yaratan budur. Doğunun akli yüreğine; batılının da yüreği aklına şeklini vermiştir. Birbirleriyle olan ilgisini koparıp, kopan bir parçasıyla (batılının akli), diğer koparılan bir parçasının (doğulunun yüreği), sentezini yapma çalışmaları sıkıntılıların kaynağı olarak görülebilir. Bütünlüklerini bozmadan gerçekleştirebileceğimiz sentezlerin, çalışmaların olanağı elbette mümkündür. Burada söz konusu olan bulanıklığın kaynağı ve nasıl giderileceği sorudur. Bu açıdan, çalışmamızın kapsamı sadece bulanık kavramları ortaya çıkarmak değil, aynı zamanda kavramların doğal kullanılışlarına ulaşmaya çalışmaktır. Böylelikle hangi kavramların öncelik kazandığını anlayabilir ve bir kavramın en doğru kullanılışına ulaşabiliriz.

Neden çevre sorunları diyoruz da, doğa sorunları demiyoruz? Çünkü soru/sorun insana ait bir özelliktir. O zaman sorunun öznesi insandır. Doğa mı? Çevre mi? Doğa insandan bağımsız olarak, kendi başına olandır. İnsanın etkisiyle şekillenen ise çevredir. İnsan yapıp-etmeleriyle doğa üzerinde değişimler yaratır. Özne olarak çevre içinde sorunları yaratan da kendisidir. Dolayısıyla insan çevre sorunlarını yaratır. Çevre sorununa ancak özel bir gözlükle baktığımızda –felsefi antropoloji ve etik aracılığıyla baktığımızda–; doğa ve çevre kavramlarının üzerindeki sisi dağıtabilir, sorunu aydınlığa kavuşturabiliriz.

III. 4. İnsan Değerleri ve Çevre Sorunları

Doğa bilimlerinden başını kaldıramayan ve sadece varolanı nesne edinen insanın durumunu Martin Heidegger şöyle ifade eder: “*Araştırılması gereken, yalnızca Varolandır ve başka –hiç bir şey [değildir]; sadece Varolandır ve onun dışında –hiç bir şey [değildir]; ve tek başına Varolandır ve onun ötesinde –hiç bir şey [değildir]*” (Heidegger, 2009, s. 28). İnsanın gerçek anlamda varolanlardan başını kaldırıp kendine dönmesi, kendini ayrı bir felsefi alanda incelemesi, geçen yüzyılları bulmuştur. Heidegger her şeyden önce, Varlığı araştıran bir filozoftur. Ancak o varlığı araştırırken onun aslında hep Varlıkla temel bir ilişki içinde tuttuğu insanı araştırdığı ve insan sorununa bu ilişkiye dayanarak çözüm aradığını söylemek hiç de yanlış olmaz. Bu açıdan Heidegger insanı, “insan nedir?” sorusuyla ilgisinde değil, çağımızda insanın sorun haline gelmesine neden olan süreçle ilgilenir ve çıkış yolunu araştırır (İyi, 1997, s. 181). Heidegger insanın sorun haline gelmesiyle ilgili süreci incelemesinin bir sonucu olarak, bilimin tümüyle her şeyi nesneleştirmesini şiddetle eleştirir. Ancak, antropolojik olarak –insanın her şeyi nesneleştirme niteliğiyle– bu sürece bakarsak, işleyen sürecin doğru ve sağlıklı bir süreç olduğunu söyleyebiliriz. İnsanı, madalyonun diğer yüzünde sınırlandıran bir ahlaksal yaşamı vardır. İnsan topluluk halinde yaşayan bir varlık olduğundan, bu toplumsal yaşamı yürütebilmesiyle ilgili olarak ahlaksal yasalar devreye girmiştir. Peki, nedir bu yasalar ve bu yasalara göre gelişen insan davranışları? “*Bir davranış, eğer bu davranışta başka insanlar bir “şey” değil de, bir süje olarak görülürse, yani bir araç olarak görülmezlerse, ahlaki bir davranış adını alabilir*” (Heistermann, 1968, s. 56). İşte bu yasalar yüzünden insan başka insanları şey olarak ya da nesne olarak görmeyecek ve ona göre davranacaktır. Böylelikle insan, bir türün üyeleri olarak toplu bir şekilde yaşamın olanaklarını gerçekleştirmiş olacaktır.

Çevre sorunları çerçevesinde tartışılan, çevre etiğinin köklerinde bugün dahi kullanılan, etik bir gelenek olan yararcılık geleneğini, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'in 19. yüzyılda yazdıklarında buluruz. Bu gelenek esas olarak bir ölçme ve karşılaştırma sürecidir. "Genel iyiliği en çoğa çıkarmak" ve "en çok insan için en büyük iyilik" gibi anlatımlar dolaylı olarak ölçmeyi, karşılaştırma yapmayı ve sayısallaştırmayı gerektirmektedir. Yararcı kuram iki öğeye dayanmaktadır: İyinin ne olduğunun tanımı ve büyük eylemlerin ve kararların bu tanıma uyup uymadığımızı karar vermemize yarayacak bir kural. Bu kural, belli bir eylemin sonuçlarına bakarak o eylemin sonuçları açısından etik durumunu değerlendirmemiz gerektiğini belirtir. Eğer söz konusu eylem, iyi olan sonuçları en çoğa çıkartıyorsa, etik yönden doğru bir eylem; yapmıyorsa, etik açıdan yanlış bir eylemdir (Jardins, 2006, ss. 78-80). Bu geleneği çevre sorunları kapsamında düşündüğümüzde, örneğin çevreyle ilgili eylemlerimiz, çevre açısından iyi sonuçlar gösterdiğinde o eylemin etik olduğunu, ancak tersi durumda da etik olmadığını görüyoruz. Ancak çevre merkezli düşünce aşılanıp yerine insan konulduğunda, bu kez de durum, insan lehine dönecek ve tüm doğal kaynaklar insanın hizmetine sunulacaktır.

Bu yaklaşımla ilgili olarak, Kuzey Pasifik bölgesinde eski ormanlık alanlardaki kütük kesme etkinliklerini önlemek üzere verilen mücadeleyi örnek verebiliriz. Türü tükenme tehlikesi içinde olan benekli baykuşun yaşam ortamı bu kesimle tehdit edilmekteydi. Öte yandan kereste endüstrisi toplumsal yararlar sağlıyordu. Baykuşun bilinen yararı yokken ya da bilinmediğinden, yararcı bir hesaplamayla kütük kesiminin önü açılıyordu. Bununla birlikte çevreciler, belli bir türün varlığına son verilmesinin, bu yararlı toplumsal sonuçlarda bir artışa yol açsa

bile, yanlış olduğunu öne sürmüşlerdir. Böylelikle, yararcılığa karşı yöneltilen eleştirilere baktığımızda, yararcı görüş eylemlerimizin etik kurallara uygun olup olmadığını kendi denetimimiz altında olmayan etmenlere dayandırıyor. Her şey eylemlerin sonuçlarına bakarak değerlendirilmekteydi. Bir ölçme ve karşılaştırma vardı. Ancak eylemlerin sonuçlarına ilişkin bir kestirimde bulunmak ve onları denetlemek her zaman da olanaklı değildir. Böylece, etik kuramın, insanın denetleyemedikleri şeylerden dolayı sorumlu olduğu görülmekteydi. Bu ise, etiğin temel kurallarından biriyle çelişmektedir. İnsanlar ancak kendi güçleri içinde olan şeylerden dolayı sorumlu tutulabilirler (Jardins, 2006, ss. 83-86). Burada esas sorulması gereken soru, hangi etkinliklerimizin etik yönden doğru, hangilerinin yanlış olduğudur? Bu soru bizi bir ödevler ve haklar etiğine, yani bu görüşün en önemli temsilcine Kant'a taşıyacaktır.

Sonuçta, yararcı gelenek, ödevler etiğiyle başka bir boyuta taşınır. *“Haklar ve ödevlerle ilgili bu tartışma, yararcı düşünce biçiminin temel eksikliklerinden birini anlamamıza da yardımcı olur. Davranışların sonuçlarına odaklanan yararcı düşünce, etik karar verme süreçlerinde ahlak ilkelerinin oynayabileceği rolü ihmal etmektedir”* (Jardins, 2006, s. 91). İnsanın eylemlerini ahlaklı yapan şey, bu eylemlerin ödevlere saygıdan doğuyor olmalarıdır. Her insan, bir eylemi gerçekleştirirken, ahlak yasasının bir öznesi, bir akıl öznesidir; bundan ötürü ahlak yasası, onun için saygı duyulacak yasadır. İnsan olma onuru, bizim bütün eylemlerimizde, insanın kişiliğinde, her zaman hesaba katılarak son ölçü olmalıdır (Heimsoeth, 2007, s. 129). Bu açıdan Kant, ahlak metafiziğine, yani aklın yasalarına dayanan bir metafiziğe ihtiyaç duyuyor. Bu ihtiyacını bir notunda şöyle ifade ediyor: *“(…) Eğer felsefe araştırmalarımın başka insanlara, ‘insanlığın haklarını’ yeniden*

duyurmak için bir anlam taşıyabileceğime inanmasaydım, kendimi gelişi güzel bir iş yapardan daha yararlı bulacaktım” (Aktaran Heimsoeth, 2007, s. 51). Görüldüğü üzere Kant insanlık için gerekli olan felsefeyi, ‘saf bir felsefe’yi³¹ aramış ve bu arayışın sonunda da saf felsefesini temellendirmiştir.

Kant doğa metafiziğini doğanın yasalarıyla, ahlak metafiziğini de aklın yasalarıyla açıklamaya çalışır. Bu ikili metafizik, akıl ve doğa yasalarının kendisidir. Öyleyse aklın bilgisine yani ‘saf felsefe’ye, yasalarla ulaşabiliriz. Kant neden bu yasa kavramına ihtiyaç duymuştur? “*Çünkü ancak yasalara bağlayabileceğimiz, nesnesi herhangi bir olanaklı deneyde verebilecek şeyleri açıklayabiliriz*” (Kant, 2009, s. 78). Sonuçta, yasalaşan şey açıklanabilir. İnsanın görünüş alanındaki yani, görünüş olarak tabiatta hiçbir olay kanunlara dayanmadan meydana gelmez. Biz bu kanunları bilemeyebiliriz ama kanunlar vardır. İşte insanın görünüş alanı içindeki bütün olaylara Kant, insanın tabii varlık yani, *homo phaenomenon* adını vermektedir. Böylece duyular, idrak, heyecanlar, eğilimler, duygu hayatı, bir kelime ile sadece görünüş olan psişik varlık, tabii varlık alanına aittir (Mengüşoğlu, 1969, s. 18). Doğa yasaları esas anlamda (deneysel) fizik yasalarıdır. Ancak özgürlük gibi bir kavram hiçbir biçimde böyle bir doğa yasasıyla açıklanamayacaktır. Bu kavramı açıklayacak olan ahlak yasalarıdır. Yasa ya da ilke herkesçe kabul edilebilendir. Yasa evrenselleşmiş bir ilkedir. İnsanın temel ödevi, her akıl sahibinin kabul edecekleri biçimde davranmasıdır. Dolayısıyla, “*Bu ilkeler, bu şekilde dile getirildiklerinde, bir bilgiyi –doğru ya da yanlış olan bilgiyi– dile getirmiyor; bir düşünceyi dile getiriyor:*

³¹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde; öğretilerini yalnızca a priori ilkelere çıkarıp sunana saf felsefe diyor. (Ayrıntılar için bkz. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009, s. 3).

insanın yapısal olanaklarının bilgisinden türetilmiş bir düşünceyi” (Kuçuradi, 1988, s. 32). İnsanın yapısal olanakları, yani insanın “neliği” bizi felsefi antropolojiye taşıyacaktır.

Etik alanın temelini bilgi kuramında arayan çalışmalar, insanı doğal yaşamından, dolayısıyla somut yaşamından uzaklaştırdıklarından bir sonuca varamazlar. Bu durumda etik alanın varolan bir alan olarak meydana çıkması onu ontolojiye bağlamaktadır; ancak etik ile antropoloji arasındaki ilgi, ontolojiyle olan ilgiden daha sıkı ve içtendir. Çünkü insan hakkındaki görüş, etik görüşün yönünü tayin eder (Mengüşoğlu, 1965, s. 6). Etikle insan felsefesi ya da felsefi antropoloji arasındaki sıkı ilgi, bilhassa düşünürlerin insan hakkındaki görüşlerinde meydana çıkıyor. İnsanı *düal* bir varlık olarak gören bir düşünür, etik alanı da *düal* görmek ve bu *düal* görüşünü, insan hakkındaki *düal* görüşüyle ilgi içine sokmak zorunda kalıyor. Hâlbuki felsefi antropoloji için insan, somut, bölünemeyen bir varlıktır. Felsefi antropoloji, insanı bütünlüğüyle ele alıyorsa, bu yeni etik görüş de insanın bütün hareket ve faaliyetlerini parçalamadan, olduğu gibi ele almalıdır (Mengüşoğlu, 1965, s. 11). İnsanı bölmeyen, onu somut bütünlüğüyle ele alan felsefi antropolojinin etikle olan ilgisinin daha sıkı olmasının nedeni bu yolla belirlenmiştir. Mengüşoğlu, ontolojiyle etik arasındaki ilginin oransal olarak daha zayıf olmasının nedenini, insanı bölen *düal* görüşlerde bulmuştur.

Kirletmenin yanlış olduğu düşünülür; çünkü masum insanların haklarının çiğnenmesine yol açar. Yaban hayatı ilgilendiren doğal alanların korunması tartışılır; çünkü özel mülkiyet haklarıyla çelişir. Doğal kaynakları, gelecek kuşaklara karşı bir

ödevimiz olduğu için korumalıyız (Jardins, 2006, s. 91). Kant'ın deontolojik etiği, etkinliklerimizi daha öncesinde sınırlandırır. Yaptığımız her etkinlik bizim seçimimizdir ve her seçimimizden sorumluyuzdur. Etik, “(...) *felsefenin insanlararası ilişkilerde değer sorunlarını inceleyen bir dalıdır –bu konuda bilgi ortaya koyan bir dalı*” (Kuçuradi, 1988, s. 34). Bu kapsamda etik alandaki sorunlar, kültürden kültüre ya da milletten millete değişimler göstermez. Her yerde hak, haktır, adalet, adalettir; her yerde söz verme, söz vermedir; dürüst olma, dürüst olmadır; yalancılık, yalancılıktır; ancak bunların sosyal çevre tarafından değerlendirilmesi, sosyal çevrede uyandırdığı tepki birbirlerinden farklıdır (Mengüşoğlu, 1965, s. 41). İşte bize sınırlar koyacak olan ortak doğrularımız, yani evrensel ilkelerimiz vardır. Bu ortak değerler, insanı insan yapan niteliklerdir. Başka bir deyişle felsefi antropoloji ile etik arasındaki güçlü ilişkilerde yatan bu ortak değerler, bizim çevre sorunlarına karşı nasıl bir tutum içerisinde olmamız gerektiğini gösterecek niteliktedir.

İlk kez Friedrich Nietzsche değer problemine açıklık getirerek ve değer kavramını somut olarak göstermiştir: Değerler insanın yapıp-etmelerine yön verirler, onun yapıp-etmelerini yönetirler. Nietzsche'nin ortaya koyduğu değer fenomenini, Scheler ele aldı ve onu Nietzsche anlamında şöyle tanımladı: Değerler, kendilerini gerçekleştiren edimlerde görünüş alanına çıkarlar (Mengüşoğlu, 1988, s. 99). İnsanın, insan olarak tüm başarıları bu görünüş alanını gösterir. Bilgi, bilimler, sanatlar, felsefe, teknik, moraller, kültürler hepsi insanın bu başarılarının ortaya çıkmasının sonuçlarıdır. “*Bunlar, insanın varlık imkânlarının gerçekleşmesidir; varlık şartlarının ürünü olan fenomenlerdir*” (Kuçuradi, 1971, s. 57). Bu açıdan “(...) *değer problemi de yalnız etiğin bir problemi olarak değil, insanın bütün yapıp*

ettikleri ve ortaya koyduklarıyla ilgili bir problem olarak karşımıza çıkar” (Kuçuradi, 1971, s. 57). Böylelikle değer probleminin aynı zamanda, insan fenomenlerinin çerçevesinde antropolojik bir problem olduğu bir kez daha gösterilmiş olur.

Antropoloji ne bir bilgi teorisi, ne bir etik, ne de bir ontolojidir. Bundan dolayı onu ne değer-sferinin bir bilgi teorisi, ne de değerlerin bir varlık-tarzi ile varolma tarzının kanıtlamaları ilgilendirir. İnsanın sayısız eylemleri, eylem alanları vardır. Eylemler kendi aralarında gruplanırlar ve bu gruplara karşılık gelen değer grupları oluştururlar. Buna göre yüksek, araç ve davranış değeri olmak üzere üç değer grubundan söz ederiz. Yüksek değerler; sevgi, nefret, bilgi, adalet, doğruluk, yalancılık, masumluk, saflık, dürüstlük, hak ve haksızlık, güven ve güvensizlik, inanma, söz verme, saygı, şeref, iyi ve kötü gibi değerlerdir. Araç değerleri, yarar, çıkar, kuşku, çekememezlik, kıskançlık ve vital değerler gibi maddesel değerlerdir. Davranış değerleri ise, moda, zevk, alışkanlık değerleri, toplumun sosyal yapısından, ulusların geleneklerinden gelen değerler, davranış ve görgü kuralları gibi değerlerdir (Mengüşoğlu, 1988, ss. 101-102). İnsanın eylemlerine göre sınıflandırılan değer grupları, çevre sorunları bağlamında varmak istediğimiz önemli bir sonuçtur. Tüm etik araştırmamızın varmak istediği nokta tam da burasıdır. Çünkü gerçekleştirdiğimiz eylemlerimiz, yapıp-etmelerimiz yüzünden çevre sorunları yaşanmaktadır. Bunlar da sonuçta insan fenomenleridir ve insanın değerleri duyan bir varlık oluşu, hangi değer grubuna göre hareket ettiğinin bilgisi, antropolojik-etik bir çakışma alanı sunacaktır. İnsan etik bir varlık olarak hayvandan ayrılır, tıpkı diğer nitelikleriyle ayrıldığı gibi.

Etik de, felsefi antropoloji de, felsefenin çok önemli iki dalıdır. Bu iki dalın özelde, insanın önemli bir niteliğinde, yani insan değerleri bağlamında çakışması; çevre sorunları kapsamında, çözüm önerilerinin yüze çıkışı anlamına gelecektir. Örneğin, araç değerlerin yönettiği insanın daha fazla tüketmesi, dolayısıyla daha fazla kirlenmesi söz konusudur. Çünkü böyle bir insan çıkarlarına göre hareket eden bir insan portresi çizecektir. Bu açıdan, araç değerlerin yönlendireceği insanla, Kant'ın eğilimlere göre hareket eden insanı arasında bir ilgi kurulabilir. Çünkü her ikisi de arzularına göre hareket etmektedir. Yine bu noktadan hareket ederek, değerler bağlamında; çevre sorunlarının sorumlusu olarak araç değerlerini (ve davranış değerlerini) görebiliriz. Davranış değerleri de benzer bir yazgıyı paylaşır. Bu değerlerin çevre sorunlarında katkısı büyüktür.

Antropolojik olarak araç ve davranış değerlerinin yönettiği insan; ne geleceğe, ne insan türüne, ne de ilişkide bulunduğu doğaya sahip çıkabilir. Ancak yüksek değerlere (olumlu nitelikleri anlamında) sahip olan, onlar tarafından yönetilen insan; türüne, geleceğine ve doğasına sahip çıkabilir. Öyleyse, insana çevre sorunlarında rehberlik eden, onların aşılmasını sağlayan, yüksek değerlere ihtiyacımız vardır.

III. 5. Çevre Sorunlarıyla İnsan Hakları Arasındaki İlgisi

Çevre sorunlarından arınmış bir dünyada yaşama hakkının, bir insan hakkı olarak görülüp/görülmemesi, ancak sorunun nedeninin etik ve felsefi antropolojik ilkelere dayalı olup olmadığına bakılarak ortaya konulabilir. “Çevre sorunları insan olarak neye değer verdiğimiz, ne tür yaratıklar olduğumuz, ne tür bir yaşam

sürdürdüğümüz, doğadaki yerimizin ne olduğu, nasıl bir dünyada kendimizi geliştirebileceğimiz gibi temel birtakım soruların sorulmasını gerektirir” (Jardins, 2006, s. 35). İnsanın “neliği” ve “tutumu”yla ilgili olan bu temel soruları insan hakları çerçevesinde de inceleyebiliriz.

Çevreyi, aslında insana yakışır ya da uyumlu anlatımıyla dünyayı tüm olumlu-olumsuz nitelikleriyle şöyle ya da böyle yapan, şu ya da bu duruma getiren insandır. Dünyaya, üzerinde yaşadığı gezegene adım attığı andan başlayarak kendini ve gezegenini de değiştiren insan, yaptığı, gerçekleştirdiği müdahalelerle, dolaylı olarak insan haklarını, örneğin, sağlıklı bir doğal çevrede yaşama hakkını korumakta ya da bu hakkı ihlal etmektedir (Çotuksöken, 2010, s. 24).

Çotuksöken, sağlıklı bir doğal çevrede yaşamayı bir insan hakkı olarak değerlendirmektedir. Çünkü *“İnsan hakları kavramı, insanlararası ilişkilerde, insanın kendisiyle ve diğer insanlarla, öteki canlılarla olan ilişkisinde, canlı-cansız tüm dünya ile olan ilişkisinde –yine insanla bağlantılı olarak– ortaya çıkmaktadır”* (Çotuksöken, 2010, s. 23). İnsanın yapıp-etmelerinin yine kendisine dönmesi, insan hakları kavramına, insan davranışlarının bir tür yansıması olarak bakmamıza sebep olur. *“İnsanın kendine, başka insanlara ve insan olmayan her türlü varolana nasıl davrandığına ilişkin belirlemelerin başında ya da temelinde yer alan kavramsal arka plan, düşüneni insan hakları kavramına götürür”* (Çotuksöken, 2010, s. 24). Sonuçta, çevre sorunları, sonuçlarının ağırlaşmasına bir tepki olarak uluslararası anlaşmalara da yansımıştır. 5 Haziran 1972’de Birleşmiş Milletler’in bünyesinde gerçekleştirilen “Dünya Çevre Konferansı” bildirisi önemli bir adımdır ve bu adım

çevrenin insanla ilişkisini gözler önüne sererek temel sorunumuz olduğunu somut olarak ortaya çıkarmıştır.

Çevre, her iki yönüyle de, yani hem doğal çevre, hem de insan yapısı çevre olarak, insanoğlunun esenliği ve temel insan haklarından yararlanması ve hatta yaşamın kendisi için gereklidir. (...) insanın onurlu ve huzurlu bir yaşama izin verecek nitelikte bir çevrede, özgürlük, eşitlik ve elverişli yaşam koşulları içinde yaşaması insanın temel hakkıdır (Tanilli, 1999, s. 35).

Tarihe “Stockholm Bildirgesi” diye geçen bu adımın ardından, 1992’de Rio ve Helsinki belgeleri de bu kapsamda atılan diğer adımlara örnek gösterilebilir. Bütün bu adımlar insan hakları bünyesinde “çevre hakkı”ndan söz etmemize neden olmuş, bildirgeyle korunan ve yaşatılan çevre de “temel insan hakkı” olarak değerlendirilmiştir.

Dünya 1972’den bu yana “çevre hakkı”nı tartışmakta ve her geçen gün daha fazla sahip çıkmaktadır. Ekolojik sorunlar yeryüzü cennetini giderek bir “cehenneme” çevirdikçe, “çevre hakkı” ve “yaşama hakkı” arasındaki bağ daha da güçlenmektedir (Ekinci, 1997, s. 157). Sonuçta, yaşanılır bir dünya istemi, giderek temel bir insan hakkı olmaya doğru dönüşmektedir. İnsan hakları insanın olanaklarına uygunluğu araştırır. Felsefi antropoloji ise, insanın ortaklaştığı, insanı insan yapan fenomenleri araştırır. “*İnsanın doğası göz önüne alınarak üretilen insan ürünlerinin göz ardı edilemeyecek bir “muhatap”ı vardır. Bu “muhatap” insanlıktır, insan olmadaki ortaklıktır*” (Kaygı, 2001, s. 382). Tüm insanlığın ortaklaştığı yaşanılır bir dünya istemi bu açıdan; insan hakları idesiyle, felsefi antropolojinin çakıştığı bir alandır. Çevre sorunları ortak sorunumuzdur, insanlığın tamamını

ilgilendiren bir sorun. Bu soruna insan hakları ile felsefi antropoloji birlikte bakabilmelidir.

III. 6. Çevre Sorunlarının İdeolojik Kaynakları

Kalkınma kavramının, ekonomik ve sosyal çerçevede ele alınması çoğun, kavramın ideolojik bir zeminden hareketle değerlendirilmesi anlamına da gelmektedir. İdeolojilerin kalkınma kavramıyla olan ilgisine bakıldığında, çevre sorunlarını daha ayrıntılı bir biçimde inceleme olanağı ortaya çıkmaktadır. Bu noktada “çevre ideolojisi” kavramı da tartışmaya açılabilir.

Son dönemlerde kullanılan “çevre dostu”³² teriminin, reklam malzemesi olarak kullanıldığını, “tüketim toplumu”nun bu kez de, aşırı derecede hassaslaştırıldığı –ve aynı zamanda doğadan uzaklaştırıldığı– bir başlığa –çevre sorunlarına– yönlendirilmesi, tartıştığımız konunun ideolojik yönünün gücünü göstermez mi? Felsefe tarihi açısından da, insan-doğa ilişkilerinin her zaman var olduğunu, birbirleriyle bağlantılı bu iki değişkenin her dönem bir insan-doğa anlayışı geliştirdiğini de söyleyebilirsek, bir çevre ideolojisi kavramından, bütün bu gerekçelerin eşliğinde artık söz edebiliriz.

³² Son dönemlerde, özellikle beyaz eşya vb. elektrik-elektronik eşyaların pazarlanmasında kullanılan bu kavramın amaçladığı şey, özünde enerji tasarrufudur. Sadece bu örnekte değil, elektronik faturalar, TV programları, vb. birçok araçla yeşil bir havuz oluşturulmuştur. Bu yeşil havuzun, aslında, yeni bir pazarlama havuzu olduğunun belirlenmesi, çevre hareketlerinin bu anlamda doğru yönlendirilmesi oldukça önemli ve hassas bir konudur. Çevre duyarlılığı, farkındalığı edinmiş her kişi, çevre sorunlarını azaltmanın yolunun paralel olarak az tüketimden geçtiğini; yeni üretim alanlarının ise neredeyse kişileri “körleştiren” bir tutum takınmadığını bilir, bilmelidir. Böylelikle, “çevre dostu” olarak önümüze serilen kavramın değiştirilerek “çevre düşmanı”na dönüştürülmesinin önündeki engel de bu yönelimle kalkabilir. Çalışmamız bağlamında, “çevre dostu” kavramının ideolojik bir konumlanışa sahip olduğunu ve böylelikle de çevre ideolojisinden söz edebilmemizin olanağını bize verdiğini ileri sürebiliriz. Öyleyse “çevre dostu” kavramı, “çevre düşmanı” olarak değiştirilebilir.

Çevre ideolojisi derken, çevreye bakışımızın, çevre ile olan ilişkilerimizin temel belirleyicisi olan inanç ve ideallerimiz imlenmektedir. Bu çerçevede, çevre sorunlarının ideolojik kaynakları genel olarak üç başlık altında toplanabilir: Varolan çevre ideolojisinin kaynaklarından birincisi olarak semavi dinler gösterilmiştir. Bu sürüşe göre, her şeyin merkezine insan konulmuştur. Evrenin merkezi dünya, dünyanın merkezi insandır. Yeryüzündeki her şey, canlı cansız her şey insan için yaratılmıştır. Dolayısıyla doğa, insan çıkarı merkezde olacak şekilde sömürülmektedir.

Doğa karşısındaki sorumsuz ve saygısız bir başka tutumun kaynaklarından ikincisiyse, bilim ve teknolojideki inanılmaz ilerleyişin yol açtığı gücü, sınır tanımaz bir biçimde kullanmaktır. Bu ileri sürüşe göre de, doğa bitmez tükenmez bir kaynak olarak görülmüştür. Bu kaynak sanki alt edilmesi gereken bir düşman olarak algılanmış ve bilimi de bu sömürünün en önemli aracı olarak görmüş bir dünya görüşüyle insan-doğa uyumu bozulmuş ve her geçen gün artan çevre sorunları ortaya çıkmıştır.

Doğayı bozucu tutumlarımızın son kaynağıysa, ikinci anlayışın sonucu olarak görülen, ekonomik gelişmeyi, kâr çılgınlığını, büyümeyi ve tüketimi ifade eden neredeyse kaçınılmaz yenedünya düzenidir. Bu düzene göre insanlık geçmişe göre daha iyidir ve gelecek, bilim ve teknoloji sayesinde daha iyi olacaktır. Çünkü bu iki güç ekonomik büyümeyi sağlayacak ve insanları daha mutlu edecektir. Kalkınma anlayışı bu varsayımlar üzerine kurulmuştur. Bu anlayış, doğa kaynaklarının düşüncesizce harcanmasına; doğaya keyfi ve hoyrat müdahalelerin yapılmasına yol

açmıştır. Bu müdahaleler öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, çevre sadece bozulmamış daha da ötesi yok olma aşamasına gelmiştir. İşte böyle bir çevre deyim yerindeyse bizden “intikam almaya” başlamıştır (Gökdağ, 1994, ss. 45-46). Özellikle son ideolojik kaynağımız, günümüz çevre sorunlarının baş mimarıdır. Kalkınma, kâr çılgınlığı, büyüme ve tüketim, kapitalizm ne denirse densin, sorunu ideolojik kılanlar, işte bu kavramlardır. Bu noktaya nasıl geldiğinin bir örneğini paylaşabiliriz.

Kapitalizmin doğuşuyla, yaban hayatı insanlık tarihinde görülmemiş bir ölçüde kaybolmaya başladı. 1743'te Fransa'nın La Rochelle limanı, 127.000 kunduz derisi, 30.000 sansar derisi, 1200 kurt derisi, 12.000 susamuru ve koyu renkli sansar derisi, 110.000 rakun derisi ve 16.000 ayı derisi ithal etti. Sadece hayvanlarda kıyım yaşanmadı, insanlarda da kıyım ve sömürü en üst derecede yaşandı. Sadece 18. yüzyılda Afrika'dan Amerika'ya zorla 6 milyon insan köle olarak taşındı (Foster, 2008, ss. 46-49). Amerika keşfedildiğinde 100 milyon nüfusa sahipti. Avrupa'nın nüfusu ise yaklaşık 70 milyondur. Avrupalıların taşıdıkları salgın hastalıklardan ve savaşlardan dolayı, bir yüzyıl içinde Amerika Kızılderililerinin neredeyse %90'ı öldü. Ekonomik gelişme beraberinde hızlı nüfus artışı ve hareketlerini de getirdi; ancak 20. yüzyılda nüfus artışı gelişmiş ülkelerde düşmeye başladı. Sanayi öncesi toplumların en belirgin özelliği yüksek ölüm oranları ile yüksek doğum oranları arasındaki demografik denge durumu, yerini gelişmiş sanayi toplumlarındaki düşük ölüm oranları ile düşük doğum oranları arasındaki yeni demografik denge durumuna bıraktı (Foster, 2008, ss. 14-16). Bu örnek sadece ideolojik kaynakların altını çizmek için verilen bir örnektir. Felsefi Antropoloji açısından, insanın doğaya aykırı yanını

görebilir ve bu örnek üzerinden onu, insanın doğasına dönük yapıp-etmelerinin bir parçası olarak gösterebiliriz.

Hobbes, “insan henüz olmamıştır” diyordu. Uygarlığın, kültürün bunca ilerlemesine karşın insan aynı paralelde ilerleyememiştir. “İnsan olmak güçtür” diyordu Max Scheler de “hayvanları tanıyın, ne demek istediğimi anlarsınız” diye ekliyordu. Gerçekten kendini bu denli tüketen hiçbir hayvan yok tüm yeryüzünde. Hayvanlardaki içgüdü onları bizim kendimizi korumamızdan daha iyi koruyor. Ama insan epey yol almıştır insan olma yolunda, daha ilerisini de başaracaktır (Akarsu, 1994b, s. 28). Bedia Akarsu insanın olmaya devam eden bir varlık oluşuna dikkat çekerek, bu olumsuz sürecin insan açısından daha iyiye gideceğini savunuyor. Bu açıdan sorunun, antropolojik bir öge barındırmadığını da göstermiş oluyor.

Michel Foucault'nun, delilik, suçluluk ve cinselliğe ilişkin çalışmalarında belirlediği gibi “denetlenemeyen” korkutuyordu, bu “korku”nun üstesinden gelmek için akılcı iktidarlar, “deli”yi, “suçlu”yu, “sapkın”ı tecrit ettiler. Tecritle başlayan süreç, sonunda denetlenemeyenleri bilimin birer nesnesi haline dönüştürdü. Doğa da denetlenmesi, dolayısıyla da, hem kendinde, hem kendi için, bilinmesi gereken bir alana indirgendi. Böylece Eski Yunanda başlayan, felsefe/doğa bilimleri birlikteliği bozuldu. İnsan ve doğa birbirinden ayrışırken, her birinin bilimleri de birbirinden ayrıştı. Bilim(ler)in bu Altın Çağın parolası, doğal olarak “her şey bilinmelidir” parolasına dayalıydı. Bu parola da, giderek “her şey hesaplanabilir” ve “her şey alınır-satılır-tüketilir”i ortaya çıkarmıştır (Tufan, 1994, ss. 67-68). İnsanı doğadan ayrıştırmak, insanlığın doğayla ilgili bağlarının zayıflamasına neden olmuştur. Her

şeyin alınıp satılmasının, hesaplanabilir olmasının nedeni de budur. İdeolojilerin öldüğünü söyleyen, evrensel değerlere geri dönelim çağrısında bulunan post-modernizm gibi söylemler, bu durumda pek inandırıcı olmamaktadır. Eski yaşam biçimlerini yeniden oluşturmak için eskiye dönmeyi istemek çok saçmadır (Guattari, 2000, s. 29). İnsanlık, Altın Çağı geride bırakmıştır; istese de geriye dönemeyecektir. Gezegenin ekolojik sorunlarını çözmek için önerilen en son reçeteler, böyle uğursuz tehditlerin karşılanması açısından, oldukça yetersizdir. Çünkü bu reçeteler, yeni uluslararası anlaşmalar yapmaya, insanları nüfus ve tüketim artışını kısımaya, çevre dostu teknolojiler denilen bir avuç teknolojiyi benimsemeye davet etmekten daha uzağa gidemez. Tam da bu noktada dünyadaki krizin bir doğa krizi değil, bir toplum krizi olduğunu ileri sürebiliriz. Bugün karşı karşıya olduğumuz çevre yıkımının başta gelen nedenleri, ne biyolojiktir ne de bireylerin tercihlerinin sonucudur. Bu nedenler toplumsal, tarihsel nedenlerdir. Krizin kökleri toplumsaldır. Dolayısıyla, doğayla toplum arasındaki ilişkiyi tesis edecek çözüm, tarihsel ilişkilerin küresel ölçekte dönüştürülmesidir (Foster, 2008, ss. 12-13).

Bu süreç alternatif arayışından kaynaklanmaktadır. Ancak bir söylemin alternatif olabilmesi için, önce egemen ideolojinin saptanması gerekir. Vardığımız son noktada, bu ideolojinin küreselleşmeyle eşleştirildiğini görmekteyiz. *“Ekonomik küreselleşme Meksika ormanlarından Londra’nın sokaklarına kadar her yerde, getirdiği yıkım ve çöküşün giderek daha çok bilincine varan milyonlarca insanın beklenmedik saldırısıyla karşı karşıya. Artık küresel ekonomik sisteme yeni bir yön verecek radikal ve kapsamlı bir alternatifin zamanı gelmiş bulunuyor.”*³³ Bu açıdan

³³ Caroline Lucas & Colin Hines, “Küreselleşmeye Karşı Yerelleşme: Dünya Ticareti İçin Yeşil Bir Alternatif”, çev. Ümit Şahin, *Üç Ekoloji Dergisi*, Sayı: 1 Güz 2003, s. 27.

günümüz dünyasındaki sorumluların değişkenleri belirlenerek, onların karşısına alternatiflerinin örülmesi gereklidir. Son bölümde bizi bekleyen tam da budur.

İnsan, doğayı tümüyle denetimi altına almadan, ondan gelenle şekillenmek zorunda kalmıştır. İnsan, çoğu ekolojik baskıya boyun eğmeyecek şekilde kendisini donatmıştır. Gelecek ekolojik baskılar, insanın doğaya egemenlik bayrağını dikemediği alanlarda gerçekleşebilir. Bunların en başında insanın bir yan ürünü olan çevre sorunları görülebilir. Bugün gelişen teknolojiler, küresel ısınmayı durdurmuyor; tersine besliyor. Yeniden ancak bu kez insan odaklı bir ekolojik baskıyla karşı karşıyayız. İnsan bu baskıdan nasıl kurtulacak? Bu baskı insanı nasıl bir göçe zorlayacak? Cevabı, sürekli değişen insan-doğa anlayışlarında tek başına bulmamız mümkün görünmemektedir. Cevap aslında değişmeyen insanın doğasında, onun değerlerinde gizlenmektedir. Cevap bu gizi parçalayacak, onu anlaşılır kılacak olan, insanın varlık yapısına ulaşmamamızı sağlayan araçlardadır. Bu araçların en başında ise felsefi antropoloji gelmektedir.

Bu aracın öncülüğünde, çevre sorunlarına neden olan öğeleri daha yakından ve ayrıntılarıyla inceleyebilme fırsatı edinebiliriz. *“Bu sorun etik varlıklar olarak bizlerin, nasıl düşünmemiz ve davranmamız gerektiğine, doğanın doğasına ve doğal dünyadaki yerlerimize ilişkin büyük önem taşımaktadır. Ayrıca bu, geliştirmek istediğimiz toplum, duyarlılık ve yaşam biçimi türünü doğrudan etkilemektedir”* (Bookchin, 1996, s. 32). Çevre sorunlarına dair geliştireceğimiz görüşün öneminin altını çizen Bookchin, neden çevre sorunlarını daha yakından ve ayrıntılı bir biçimde incelememiz gerektiğinin, âdeta sözcüsü olmuştur. Bu kapsamda, insan; önce

doğaya, sonra onun kapsamı altında duran topluma ve en son olarak temel hücre olan bireye yani kendine yabancılaşmıştır. Doğa-toplum-insan üçlüsü yabancılaşma izleğiye, bu üçlüyü tersine çevirdiğimizde, yani insan-toplum-doğa üçlüsü haline dönüştürdüğümüzde yabancılaşmanın panzehirine ulaşmış olabiliriz. Bu bağlamda, yabancılaşmanın kaynaklarını göstererek, adım adım çevre sorunlarının temel bileşenlerini göstermeye çalışacağımız ve tüm incelemelerin sonucunda çevre sorunlarına çözüm önerilerinde bulunabileceğimiz, yeni bir başlığa, çevreyle etik arasındaki ilişkiye geçebiliriz.

III. 7. Çevre Etiğinin Olanığı

Burada artık sorun, etik bağlamda ele alınmalıdır. Etik ilişki, “(...) *insanlararası ilişki türlerinden bir tanesi ve en temelde olanı: belirli bütünlükte bir kişinin belirli bütünlükte başka bir kişiyle ya da en geniş anlamda insanlarla –yüzyüze geldiği veya gelmediği insanlarla–, değer sorunlarının olduğu ilişkidir: eylemde bulunarak yaşadığı her ilişki*” (Kuçuradi, 2006, s. 3) dir. Önünde sonunda etik ilişki, kişiler arasında gerçekleşiyorsa insanın-kişinin dışında bir etikten söz edilebilir mi? “*İnsanmerkezciliği aşan bir etikten söz ediliyorsa, bunun dayandığı aksiyolojik temelin, yani değer anlayışının açıkça ortaya konulması gerekir*” (Tepe, 1999, s. 52). Bu durumda “çevre etiği” kavramını, bu aksiyolojik temel ya da değer anlayışıyla örüp temellendiremedikçe, kullanabileceğimiz bir kavram olabilir mi?

Çevre sorunlarının ağır etkilerini yaşamaya başladığımız süreçte, insanlararası ilişki türlerinden biri olan etik, bu kez doğa ile insan ilişkisi için kullanılmak istenmiştir. Bu ilişkinin olanığı hemen hemen bütün düşünürler

tarafından, hesaplaşmak zorunda kaldıkları bir konu olmuştur. Böyle bir etik mümkün olsa bile tek taraflı bir ilişki türü olacaktır. Bu noktada, çevrenin nasıl bir yerde durduğunu doğru bir şekilde belirlemek gerekecektir. Genel olarak düşünüldüğünde, çevre etiği insanın doğayla ya da geniş anlamda kendi dışındaki dünyayla nasıl bir ilişkide bulunması gerektiğini araştırmaya çalışır. İlk olarak çevre etiğinin yapmak istediği, çevre sorunlarına karşı kamuoyunda bir duyarlılık oluşturmaya çalışmaktır (Önkal ve Yağanak, 2005, s. 590). Bütün düşünürlerin (çevre sorunları bağlamındaki düşünürler) hesaplaşmak zorunda kaldıkları, çevre etiğinin olanaklılığıyla artık hesaplaşabiliriz.

Çevre etiği bugün, “(...) çevre sorunlarıyla mücadele etmenin bir yolu olarak görülüyor. Çevre sorunları ve ekolojik sorunlar, bizim bugün global sorunlar ya da dünya sorunları dediğimiz bir sorunlar kümesi oluşturuyor” (Kuçuradi, 2009b, s. 35). Kuçuradi özel olarak çevre etiğinin konusu olan, çevre/ekoloji sorunlarını genel olan dünya sorunlarından ayırmıyor ve bu durumdan “gelişme/kalkınma” kavramını sorumlu tutuyor: “Açık bir dille söylersek, bu sorunların arkasında, İkinci Dünya Savaşından sonra dünyanın hemen hemen tüm ülkelerinde ulusal politikaların ana hedefi olarak konan ve bizim için hâlâ sabit bir fikir olan gelişme/‘kalkınma’ denilen şeyi buluyoruz” (Kuçuradi, 2009b, s. 37). İçinde bulunduğumuz çevre, gezegenimiz üzerindeki insanı tehdit etmektedir. “Bu, yaratmak istemediğimiz, ama, yinede doğrudan ya da dolaylı olarak, bizim yarattığımız, hem de oldukça çok kısa sürede yarattığımız bir çevredir, çünkü ulusal ve uluslararası politikaları belirlerken kendimize koyduğumuz amaçları ve/veya hedefleri epistemolojik ve aksiyolojik bakımdan yeterince didiklemedik” (Kuçuradi, 2009b, s. 38). Kuçuradi çevre sorunlarının çözümü için geliştirilen çevre etiğinin, çevre sorunlarını çözmediğini; bu

sorunların, insanın kalkınma kavramı üzerinden koyduğu hedeflerin bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylüyor. Çevre sorunlarını genel olarak dünya sorunu olarak görmemiz ve dünya sorunlarına nasıl yaklaşıyorsak, ona göre davranmamız gerektiğini belirlemiş oluyor. Tam da burada, kalkınma kavramını sorumlu tutan, ancak çevre etiğinin olanaklılığı konusunda, farklı bir bakış açısı geliştiren bir başka düşünür Curi'ye sözü bırakalım: “Büyük balık küçük balığı yer” diyen doğa yasası yanlış yorumlanmaktadır. Doğada hiçbir canlı, yaşamını sürdürmek için gereksinim duyduğundan daha fazlasını yemez; ama insanlar aynı şekilde davranmazlar. Dünyanın büyükleri, kendilerini büyük balık zannederek, küçük balık olan gelişmemiş veya gelişmekte olan ülkeleri yemeye hakları olduğunu düşünüyorlar. Çevreye ilişkin pek çok etik olmayan eylem “etikten ve çevrecilikten söz edenler” tarafından yapılıyor (Curi, 2009, s. 85). Her iki düşünürün de çevre sorunlarının, ülkelerin ya da sistemlerin koyduğu hedeflerden dolayı ortaya çıktığına ilişkin bir ortak noktaya sahip olduğunu görebiliriz.

Bu çerçevede Kuçuradi, “çevre etiği” kavramını değil, çevre sorunlarıyla ilgili etik sorunlar ifadesini kullanır ve bu konuyla ilgili olarak şu soruyu yöneltir. *“Tekliklerinde birbirinden farklı olan çevre sorunlarıyla ilgili etik sorunlar, insan uğraşlarının diğer alanlarında ve genel olarak yaşamda karşılaşılan etik sorunlardan türce farklı mıdır?”* (Kuçuradi, 2009b, s. 39). Etik sorunlar, sonuçta çevre sorunlarından kaynaklanan etik sorunları kapsamakta mıdır? Cevabımız eğer kapsıyorsa özel olarak çevre etiği kavramını kullanmamız doğru olmayacaktır. Dolayısıyla çevre etiği olanaklılığını yitirecektir. Cevabımız hayır kapsamıyor ise, çevre etiğinin olanaklılığını ve kullanmamız gereken bir kavram olduğunu bize gösterecektir.

Sonuçta etik, hep “insan etiği” olacaktır ya da öyle kalacaktır. Ama bu durum insanın doğaya karşı istediği gibi davranabileceği, yaptıklarından sorumlu olmadığı anlamına gelmeyecektir. İnsan koyduğu hedefler yüzünden doğaya, kendisine, kendi türüne zarar vermekte; yaşamını güçleştirmektedir. İnsanın böylesi hedefleri ve eylemleri konusunda uyarılması, bu hedeflerin aynı anda insanlığa zarar verdiğinin anlatılması; bilimin dışında, özellikle de felsefenin, felsefi antropoloji ve etik gibi felsefe alanlarının, söyleyeceklerinin olması gerekmektedir (Tepe, 1999, s. 52). Böylelikle, felsefenin iki önemli dalının, çevre sorunlarına karşı bir söyleminin olması gerektiği sonucuna varmış bulunuyoruz. Felsefenin bu dalları, felsefi antropoloji ve etikdir. Bu iki felsefi dalın, insan haklarının da en önemli dayanakları olduğunu ve bu açıdan çevre sorunlarıyla, felsefi antropoloji, etik ve insan hakları arasında bir ilgi kurmanın olanağı sağlanmış olmaktadır.

İnsan hakları, etkin ve edilgin anlamda etik ilkelerdir: İnsanların görmesi ve başka insanlara göstermesi gereken muameleyi dile getirir. İnsan hakları aynı zamanda; hukuka, siyasete ve toplumsal düzenlemeye ilişkin etik talepler oluşturur. Talep edilen ise, bir tür olarak insanın yapısal özelliklerini, insanın değerini oluşturan olanaklarını ve onları gerçekleştirebilme zemininin yaratılmasıdır. İnsanın değeri denildiğinde ise tür olarak insanı diğer canlılardan ayıran özel yeri anlaşılır ki, bu da ancak felsefi/antropolojik bilgiyle fark edilir (Kuçuradi, 2007, s. 72). İnsan haklarının; felsefeyle, felsefi antropoloji ve etik gibi dallarıyla olan ilgisini, bu açıklamalar ışığında daha açık bir biçimde görebiliriz.

İnsan haklarının etik ilkelere örölü olması, çevre sorunlarının da, aynı ekseninde değeriendirilmesini sağlar. Sorunların kaynağında duran insanın değeriinin bilgisini de, felsefi antropoloji üstlenecektir. “*Felsefeciler çevre sorunlarının ciddiyetini kavradıkça, standart etik kuramlarına ve rehberlik ilkelerine dönme eğilimi gösterdiler*” (Jardins, 2006, s. 153). Bu rehberlik ilkeleri yüzyılımızın fikri olan insan haklarıdır.

Felsefenin bugüne dek olan her etik uğraşı insanın insanla olan ilişkisiyle ilgiliydi. İnsanın doğayla olan ilişkisi hiçbir zaman etik düşüncelerin malzemesi olmadı. Ancak bu şimdi oldu. Bu felsefi bir yeniliktir/novumdur. Ama bu yeni olgu, bizim bu göreve denk yeterlilikte ve bu etik gerekliliğe (Imperativ) uyacak güçte ve istekte olup olmadığımızla ilişkin bir fikir vermiyor (Jonas, 1999, s. 57).

Jonas’ın belirlediği bu felsefi yenilikle insanın örtüşüp örtüşmeyeceği, beraberinde ciddi soruları da getirmektedir. Felsefi etiğin sınırlarının yeniden ele alınması, geleneksel anlamının ötesini zorlamakta ve bu yeni etik gereklilik için alan sunmaktadır. Mevcut etik ilkeler bu alanda kendine yer açamamakta, çevre sorunlarının çözümünde aktif bir rol oynayamamaktadır. Bu durum bir tartışma zemini oluşturmaktadır. Etik, insanın insanla olan ilişkilerinin ötesine geçmeli midir?

(...) Etik, eğer bir dogmaya dayanmıyorsa, görelidir; ama buna rağmen hep aynı şeyi amaçlar: bireyler, insanlar arası ilişkileri düzenlemek, hatta yönlendirmek. Başka bir deyişle, etik esasen ”insan merkezli” bir kavramdır. Fakat “çevre etiği” diğer etiklerden farklıdır. Çünkü çevre etiği, kendi düşüncelerini açıklayan, hatta kendi hakları için başarılı veya başarısız bir biçimde savaşan iki taraf arasında bir düzenleme yapmayı amaçlamaz (Curi, 2009, s. 83).

Curi çevre etiği kavramını diğer etiklerden ayırarak, bu ayrımı şöyle ifade eder: Çevre etiği birçok şey arasındaki ilişkileri düzenler, bu düzenlemeyi; yaşayan insanlar, doğa ve henüz varolmayan gelecek nesiller için yapar. Çevre etiği kavramını uygun bir biçimde geliştirebilmek için, insanmerkezli bir biçimde hareket etmeye bir son vererek, tüm tarafların haklarını düşünmeli ve onlara saygı duymalıdır (Curi, 2009, s. 83).

Başka türlere karşı sorumluluğumuz var mı? Birçok felsefeci bu konuyu ele aldı ama insanlar dışında hiçbir şeyin, hatta geleceğin bile ahlaki yönden ilgi gösterilmeye değmediği de sıkça düşünüldü. Son yıllarda, daha çok çevre başlığı üzerinden felsefecilerin, etik düşüncelerin başka varlıkları da kapsayacak yönde değişim geçirdiğini görmekteyiz (Jardins, 2006, s. 191). Peki, geleceği düşünen ve insan olmayanlara yönelmemiz insanı ne tür bir etik gerekliliğe zorlar? Jonas, insanın bu etik gerekliliğe uyup uyamayacağı hakkında bir fikrimiz olmadığını söylüyor; ama insanın felsefi antropolojik özelliklerinden gelen bir iyimser bakıştan da kendini alamıyor. *“İnsan, ileriye görebilen bir yaratık. İnsan direne direne ve pervasızca doğadan her şeyi alma becerisinin yanında, kendi sorumluluğunu sorgulama becerisi de var. İnsan, yok ettiğinin değerinin ayırdına varmalı ve varabilecek yeterlilikte”* (Jonas, 1999, s. 61) olduğunu anlamalıdır. İnsanın varlık yapısına dönük yapacağımız bir incelemeyle bu iyimser bakışın gerçeği yansıtıp yansıtmayacağını görebiliriz.

Çevre sorunlarının sorumlusu insansa, bu sorunların çözüm merkezi de yine insan olmalıdır. Sorumluluk kavramı bu açıdan son derece önemlidir. Örneğin, nüfus

artışı demek, daha çok enerji, konut, besin, iş ve aynı zamanda daha fazla çöp, kirlilik ve imar etkinliği demektir (Jardins, 2006, s. 155). Bunun sorun olarak algılanmasının nedeni, gelecek kuşakların varlığıdır ve bu durum da gelecek kuşaklara karşı sorumluluğumuzun olup olmadığını gibi birçok soruyu beraberinde getirecektir. Jardins, çevresel etkilerin meydana getirdiği bu soruları şöyle sıralar:

Etik yönden tercih edilebilir bir nüfus ereği var mıdır? Varsa, bu ereği belirleyebilmenin felsefi temelleri nelerdir? Ve bu ereğe ulaşmak için hangi politikalar izlenmelidir? İnsanların bebek sahibi olmaktan kaçınmak gibi bir yükümlülükleri var mıdır? Dünyanın sanayileşmiş ülkelerinde yaşayanlar gereğinden çok mu tüketim yapmaktadır? Acaba dünya nüfusunun en zengin %16'sının dünya kaynaklarının %80'ini tüketmesi haksızlık değil midir? Sanayileşmiş dünya insanların dünyanın yoksul insanlarına karşı doğrudan etik yükümlülükleri var mıdır? Bugün yaşamakta olan kuşağın kaynakları geleceğin insanları için koruma sorumlulukları var mıdır? Nükleer enerji gibi gelecek kuşakları tehlike altına sokacak teknolojileri kullanmamak gibi sorumluluğumuz var mıdır? (Jardins, 2006, ss. 156-157).

Çevre sorunlarının, özellikle gelecek kuşaklara karşı sorumluluğumuzu sorgulayan savlar da mevcuttur. Bu savlar arasından üç sav öne çıkar: “Bilgisizlik savı”, “yitik yararlanıcılar savı”, “zamansal konum savı”. Birinci sav, gelecek kuşaklar –insanlar– hakkında bilginin çok az oluşuna dayalıdır. Çünkü burada, hakkında az şey bildiğimiz geleceğe karşı ödevlerimizin ne olacağını araştırmanın bir anlamı olmayacağı savunulmaktadır. İkinci savda ise, bilgisizliğimizin yerini etik sorumluluklarımız alır. Gelecek kuşakları dünyaya getirmekle ilgili sorumluluklarımız olmadığı gibi, onlara karşı etik sorumluluklarımız da yoktur. Gelecek kuşaklara karşı sorumluluklarımıza üçüncü itiraz, uzun yıllar varolamayacak insanlar için sorumluluk sahibi olamayacağımıza dayanır. Üç savın da ortaklaştığı

zemin, geleceğe karşı sorumluluklarımızın olması/olmaması gerekliliğinin sorgulanmasıdır (Jardins, 2006, ss. 159-165).

Gelecek kuşaklara dair sorumluluklarımızın olduğunu kabul eden yaklaşımlar nelerdir ve bu sorumluluklar hangi etik temele dayanırlar? Üç etik yaklaşım bu soruya yanıt arayacaktır. Bunlar: Yararcı etik, haklara dayalı yaklaşım ve ilgi etiği. Yararcı etiğin amacı, insanların az acı çekmesine dönüktür. Acıyı azaltmak gibi bir yükümlülüğümüzün olduğu bu yaklaşım, gelecek kuşakların mutluluğunu arttırmak gibi bir sorumluluğumuzun olduğunu öne sürer. İkinci yaklaşım, gelecek kuşakların haklarının olduğunu öne süren bu yaklaşım ise gelecek kuşakların haklarına karşı sorumluluklarımızın olduğunu belirtir (Buradaki sorun, hak sahibinin daha doğmamış olmasıdır. Olmayan birinin hakkı olabilir mi? Ancak konuya işlevi açısından bakarsak gelecek kuşaklara hak tanımak akıllıca olur). Üçüncü yaklaşım için ise önemli olan geleceğin insanların temel çıkarlarının etik yönden bizim kendi temel çıkarlarımızdan ne çok ne de az olduğu yönündedir (Jardins, 2006, ss.167-176).

Özetle, gelecek kuşaklara dair toplumsal bir sorumluluk taşımamıza karşı gelenler için, gelecek kuşaklar henüz yoktur ve yok olanların hakları da yoktur. O halde, olmayan varlıklar için bugün yaşayanları feda etme hakkımız da yoktur. Tablonun diğer yüzünde ise, gelecek kuşakların kimi hakları olduğunu, dengenin korunması gereken yeni bir görüşün bundan böyle yerküreye ve tüm insan ilişkilerine hâkim olması gerektiğini savunanlar vardır. Bir tarafta gelecek kuşaklara karşı sorumluluğu dışlayanlar, diğer tarafta ise bu sorumluluğu şiddetle savunanlar vardır.

SONUÇ

Çevre sorunları gibi hassas ve önemli bir konuyu insan üzerinden incelemek, tutarlı bir tutum sergileme konusunda kimi sıkıntıları beraberinde getirmektedir. İnsan her şeyin merkezi olarak kendini görmemiş olsaydı, belki de böyle bir hassas sorunla da yüzleşmeyecekti. Peki, ne oldu da insan kosmosun merkezi olarak kendini görmeye başladı? İnsanın keskin bir kopuşla ben her şeyin hükümranıyım, her şey benim için var demeye başlaması; ilk olarak tüm varlıkların insan için yaratıldığını söyleyen bir din anlayışıyla kendini göstermiştir.

İnsan bütün hayvanları adlandırmış ve dolayısıyla da onlar üzerinde hükümranlık kurmuştur. Bu fiziksel yaratılıştaki hiçbir öge insanın amaçlarına hizmet etmekten öte genel bir amaca sahip değildir. İnsanın vücudu topraktan yapılmış olsa da, insan doğanın parçası olmamıştır. O, Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır. İnsan, Tanrı'nın doğaya üstünlüğünü büyük ölçüde paylaşmıştır. Çoktanrıcılığa tamamıyla karşıt olarak Hıristiyanlık sadece insan ve doğa arasına bir uçurum koymakla kalmamış, aynı zamanda insanın doğayı kendi eğilimleri doğrultusunda sömürmesinin âdeti Tanrı'nın arzusu olduğunu söylemiştir. Böylelikle, kişinin bir ağacı kesmesi ya da bir bent yapmasından önce, Eskiçağdaki gibi, o konuyla ilgilenen ruhun gönlünü almak, onu hoşnut tutma çabası tümüyle ortadan kalkmıştır. Artık orman tanrılarında ağacı kesmek için izin almaya gerek yoktur. Hıristiyanlık, çoktanrılı animizmi yok etmiş; dolayısıyla nesnelere duyularına duyarsız bir

haliyle yaklaşıarak doğayı sömürmeyi olanaklı kılan bir durumu yaratmıştır.³⁴ İnsan-doğa ilişkisinde yaratılan bu durumu, tek başına dinsel etkiyle karşılamak bizi doğru bir sonuca taşımayacaktır. Bu etki, sadece insanı yücelten bir anlayıştır.

İnsan daha kendini bildiği ilk andan itibaren, eksik yaratılmış bir varlık olarak, kendini tamamlama arayışında yol almış ve bu arayışın ışığında her geçen zaman doğayı kontrol edebilme gücünü artırmıştır. Bu insanın disharmonik yapısından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda insan kosmos içindeki diğer öğelerden de kopmuş ve akli sayesinde diğer varlıkları aşmıştır.

İnsanın ve kendi yaratısı olan tekniğin sürekli artan bir şekilde, diğer varlıkların üzerine çıkması antropolojik olarak doğal bir süreçtir. Ancak bu doğal gibi görünen ilerleyiş bir yerde kırılır ve kendi canını da yakacak sorunlara yol açar. Tez burada sadece, çevre sorunları bağlamında hangi süreçlerin belirleyici bir rol üstlendiklerini saptamaya çalışmıştır.

Mekanist dönemle beraber gerçek doğaya yönelen insanlar, akılla kavrayacakları doğayı yaratmaya girişmişlerdir. Yabanıl alanlarda korkusunu gidermek üzere, akıyla kavrayacakları doğanın yaygınlaşması için çalışmışlardır. Doğa böylelikle yabanılığından her geçen gün uzaklaştırılarak, insanların güven içinde olabilecekleri, matematiksel, işlenmiş olan gerçek doğaya (çevreye), dönüştürülmüştür. Bu çevre, kendi döneminde ilk olarak Romantik tepkiyle sarsılmıştır. Bu sarsıntının en somut örneği, Rousseau'dur. "*Clarens parkında*

³⁴ Lynn White, Jr. "Ekolojik Krizimizin Kökleri", *Üç Ekoloji Dergisi*, çev. Nergis Ertekin, Sayı:1 Güz 2003, ss. 96-97.

ağaçlar aşılı ve budanmış değil mi? Doğa kendini bir anarşi ilkesiyle göstermez mi, araziye, rüzgâra, suya göre bitmez mi her şey doğada?” (Rousseau, 2009, s. 30). Rousseau gerçek doğanın hak ettiği yeri göstermeye çalışmıştır. Rousseau'nun bu ifadesi; doğadaki anarşi ilkesi ve kaotik düzensizlik, onun gerçek doğa olduğunu gösteren bir söylemdir. Rousseau insanlaştırılmış doğanın, yani çevrenin doğadan tümüyle koptuğu ve çevre sorunlarının başladığı bir süreci göstermeye çalışan, ilk romantik tepkilerden birini ortaya koymuştur. Rousseau'dan sonra daha da hızlanan sanayi çok daha kapsamlı çevre sorunlarını beraberinde getirmiştir.

Sanayi devriminin ardından, romantik toplum düşünürleri çevreye ciddi zararlar veren makine kapitalizmi eleştirisi üzerinden, toplumla doğanın yabancılaşmasının ortadan kalktığı ekolojik bir ideali dayatmaya çalıştılar. 1844'te Engels'in *İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu* adlı kitabını yazdığı dönemde, romantik bir şair olan William Wordsworth da İngiliz göller bölgesinden geçecek olan, Kendal-Windemere demiryolu inşasını protesto eden bir sone yazdı.³⁵ Aynı dönemde Atlantik'in diğer yakasında Henry David Thoreau, Walden gölüne çekildi. Tek başına bir alternatif yaşamın olanağını ve söz konusu yaşam için gerekli ilkeleri aradı. Ancak bu inziva arayışı da demiryolu tarafından örselendi. Çünkü gölü raylar çevrelemişti (Foster, 2008, s. 75). Kapitalizm, dünyanın her yanına hızla yayılmış ve yaban tahrip edilmiştir. Thoreau, Walden gölünde kaleme aldıklarında, ancak “yabanı koruyarak dünyanın korunacağını” göstermeye çalışmıştır (Thoreau, 2007b, s. 28). Thoreau doğal yaşama dönme çağrısında bulunmuştur. Bu çağrıyla yaparken bir yandan çevre etiği sorunları açısından ufuk açmaktadır. Diğer yandansa politik

³⁵ William Wordsworth'ün yazdığı; “On The Projected Kendal And Windermere Railway” adlı sone, 16 Ekim 1844'te Morning Post'ta yayımlandı. Ayrıntılar için bkz. (Erişim Tarihi: 25. 01. 2012). http://www.mtholyoke.edu/courses/rschwart/ind_rev/voices/wordsworth.html

tartışma zemininde sadece toplum-birey ve devlet ilişkisi açısından bir şeyler söylemekle kalmaz; politikaların başında ekonomik ilişkilerin de geldiğini fark etmemizi sağlar (Önkal, 2010, s. 321).

Ekolojik baskı, insanları göçlere zorlamış ve insanı gittiği yerlerin özellikleriyle şekillendirmiştir. Ancak gittiği her yerin etkisi altında kalan insan, kendi değişiminin kaynağı olan doğayı da değiştirmiştir. Bunun en açık örneği insanın yaşam alanının, doğadan çevreye dönüşmesidir. Kısaca, insan değişirken değiştirir. İnsan ve doğa arasında gelişen bu karşılıklı döngü, aslında bir dengeye dayalıdır.

Toprak sahibi olmak, en azından feodal sistemde ayrıcalıktı ve çevreye, yaban hayatına zarar veriyordu. Ancak insanın bir tür olarak yaşayabilmesi ve onun yapısal özellikleri göz önüne alındığında, örneğin tarım yapmak için bu sürecin işlenmesi gerekiyordu. Sonuçta insan-doğa ilişkisi içinde makul değerlerde doğaya bir zarar söz konusuydu. İnsan yerkürede yayıldıkça ve mülkiyet bir ilerleme biçimi olarak el değiştirdikçe, insan-doğa ilişkisinin insana tanıdığı sınır aşılmaya başladı. Özel mülkiyet kavramı, toprakların, ormanların talan edilmesiyle sonuçlandı. Daha çok arazi için, daha çok orman yakıldı, kesildi, yok edildi. Günümüzde bütün bu araziler tarım dışı araziler olarak yapılaştı ya da çoraklaşarak çöleştirdi. Bu durum büyük bir çevre sorunudur ve kaynağı insanoğlunun mülkiyet tutkusundadır. Mülkiyet ilişkileri kapitalizmde tümüyle değişerek toprağın dışındaki öğelere kaydı. Asıl olan kentlerdi. İnsanların ihtiyaçları dışında milyonlarca araç ve onların

ulaşabilmesi için her yere yollar yapıldı. Yol yaban hayatı için kesinlikle en büyük tehlikeydi.

İnsanların toprak mülkiyeti elde etmek için ilk girişimleri, ormanlık alanları tahrip etmekten geçiyordu. “*Hepimizde var olan hırs ve bencillikle veya alçalma alışkanlığıyla toprağı sahiplenerek veya onu mal elde etmenin aracı görerek doğayı bozduk*” (Thoreau, 2007a, s. 186) diyen Thoreau, kapitalizmde insanın toprağı nasıl bozduğunu göstermeye çalışmıştır. Mülkiyet kavramı, toplumda bir hiyerarşik düzen yaratır. Hiyerarşik düzende, üsttekiler alttakileri yönetir ve onları sömürür, onlar üzerinden para kazanır. Alttakiler üsttekilerin mülkiyetine zarar verirse, üsttekiler alttakileri her türlü şekilde cezalandırabilir ve hatta öldürebilir.³⁶ Bu hiyerarşik düzenin; onun üretimi ve adaletinin tek bir nedeni vardır: Özel mülkiyeti korumak ve onun güçlenmesini sağlamak –ya da ekonomik bir ifadeyle, sermaye birikimini artırmak–. Çevre sorunlarının mülkiyetle olan ilişkisi özellikle bu çerçevede incelenmeye çalışılmıştır.

Tüm insanların daha çok tüketmesinin altındaki etken, mülkiyet ilişkisidir. Sistem güçlü olmayı daha çok şeye sahip olmakla eş tuttuğundan, günümüzde bu ilişkiler iyice karmaşıklaşmış ve insanların etik çizgilerin dışına taşmasında en güçlü etkenlerin başında yer almıştır. Bu noktada mülkiyet ilişkileri, insanları araç ve davranış değerlerine yönlendirerek, yüksek değerlerden uzaklaşmasına yol açmıştır.

³⁶ Bu açıklama, kitabın hemen başında 20 kısa önerme sunan Derrick Jensen’in 5. önermesiyle temellendirilmiştir. Ayrıntılar için bkz. Andgame Derrick Jensen, (2011). *Endgame Volume I*, Newyork: Seven Stories Press. (Erişim Tarihi: 15.01.2012). <http://books.google.com.tr/books?id=uvAEvEKJCRAC&printsec=frontcover&hl=tr#v=onepage&q&f=false> .

Bu sonuçlardan da görüleceği gibi, insan mülkiyet ilişkilerinin devreye girmesinden bu güne aslında tek kelimeyle kirlenmiştir. Mülkiyet ilişkisinin en önemli kirlenme yansımalarından biri savaşlardır.

İnsan savaşın kötü olduğunu bilse de, yine de savaşır. Bu onun disharmonik bir varlık olmasının en açık göstergesidir (Mengüşoğlu, 1988, s. 308). Felsefi antropoloji savaşın nedenini, insanın uyumsuz bir varlık olmasında görür. İnsan sürekli bir uyum arayışındadır. Savaşlar da bu denge arayışının bir sonucudur. Bu açıdan insan da doğadaki rekabetin bir parçasıdır. Ancak insan olmak tümüyle her alanda hayvanı aşmaktır. *“Gerçekten insanın davranışları, ne içgüdülerden kaynaklanıyor, ne de onlar tarafından dizginleniyor. Fakat insan bu eksiklikleri, davranışlarını etikleştirmekle ve rasyonelleştirmekle dengeliyor. İnsan davranışları etikleştiği için belli durumlarda belli hareketleri gerçekleştiriyor”* (Mengüşoğlu, 1988, s. 25). Bu çerçevede, insan doğasının sınırlarının daha fazla anlaşılması gerekliliğinin ve insanlararası ilişkileri düzenleyen bir etiğin, her geçen gün öneminin daha fazla öne çıkmakta olduğunu görebiliriz.

Uygarlığımız hız hastalığına kapılmıştır. Hızlanma hayatın bütün alanlarına giriyor. Hız bile gittikçe hızlanıyor. Bu, bizi gittikçe daha az ilerlemenin yüzü olacak bir evrime götürüyor. Walter Benjamin’in geleceğe doğru çılgın bir fırtınaya kapılıp giden melekten bahsederken söylediği gibi: *“İlerleme dediğimiz şey bu fırtınadır.”*³⁷ Kendi kendimizi yok etmeye doğru mu koşuyoruz? Yoksa bir başkalaşmaya doğru mu (Morin&Kern, 2001, s. 110)? İlerleme, gelişme bir hedeftir. Ama bir miyop

³⁷ Walter Benjamin’in Tarih Üzerine Tezler’inin 9.’sunda; Paul Klee’nin “Angelus Novus” adlı tablosu üzerine yaptığı yoruma bakınız. Ayrıntılar için bkz. Walter Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, çev. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 2001, ss. 43-44.

hedef ya da son hedef olmaktan çıkmak zorundadır. Gelişmenin hedefleri bile başka hedeflere bağlıdır. Niçin gelişmek istiyoruz? Daha iyi yaşamak; gerçekten yaşamak, yani anlayışla, dayanışmayla, merhametle yaşamaktır. Sömürülmeden, aşağılanmadan, hor görülmeden yaşamaktır. Başka bir ifadeyle gelişmenin hedefleri, etik zorlamalardan ortaya çıkmaktadır. Ekonomi kontrol altına alınmalı ve antropo-etik ölçülerle hedeflenmelidir (Morin&Kern, 2001, s. 124). Morin insanın hedeflerini belirlerken antropo-etik ölçülerin alınması gerekliliğine vurgu yapmıştır. Ancak insanın mutlaka bir hedefi olmalıdır. Bu açıdan, insanın önceden gören ve önceden belirleyen bir varlık olduğu görüşüne yönelebiliriz. Çünkü: *“İnsan önceden gören, önceden belirleyen, kendisine amaç koyan, bu amaçlarını gerçekleştiren bir varlıktır. İnsan için, insan adına yapıp-eden, insanın yapıp-etmeleriyle amaçlarının yönünü belirleyen, ondan yana veya ona karşı kararlar veren, dünyanın başka bir gücü değildir; bu, insanın kendisidir”* (Mengüşoğlu, 1988, s. 119). Bu insan, yani hedefleri olan insan, bu hedeflerini belirli ölçülerle yapmalıdır. Bu kapsamda Bacon ve Descartes, insanın gerçekten daha iyi yaşaması, insanlığın gelişmesi ve ilerlemesi için hedefler koymuştur diyebiliriz. Ancak bu hedeflerin ölçülerinin olmayışı, saptırılmasına yol açmıştır. Bu noktada, çevre sorunlarının bu saptırılmış görüşten kaynaklandığını, sömüren, aşağılayan ve hor gören bir sisteme, “kapitalizme” olarak sağladığını söylemek yersiz olmayacaktır. Etik zorlamalardan uzak bir anlayışla, kâr güdüsünün insan başta olmak üzere her şeyi kirletmeye çalıştığını söylemek, bu çerçevede abartılı bir ifade sayılmamalıdır.

Karşı karşıya bulunduğumuz tehlikenin kaynağı, doğabilimsel-teknolojik-endüstriyel uygarlığın boyutlarının fazlasıyla büyümesidir. Bacon programı adını verdiğimiz şey, yani bilgiyi doğa üzerinde egemenlik kurma yolunda ve doğa üzerine egemenliği de insanoğlunun

yazgısını iyileştirme yolunda kullanmak, kapitalist uygulamada başından beri ne rasyonaliteye, ne de adalete sahip oldu –gerçi özünde bunlarla uyumsuz olmasa da–.³⁸

Bacon’ın programı Hans Jonas’ın dediği gibi doğa üzerine egemenlik kurmak istemiştir ve bunu gerçekleştirme idealinde ise, aslında insanoğlunun yazgısını iyileştirmek vardı. Ancak Bacon’ın bu tutumu, öngörüsü, onun izlediği gibi gerçekleşemedi.

Jonas, Bacon’ın programıyla ilgili olarak saptamalarda bulunmaya devam ederek şu belirlemeleri yapar: Bacon programı kendi kurallarını kendisi kurarken ve utkusunun doruklarındayken bile, içindeki çelişkinin ortaya serildiğini; onun sadece insanı kendinden değil, doğayı da insandan koruyamadığı belli olmuştur. Teknolojik ilerleme ve bunun eserlerinin gittikçe artan ve öngörülebilir bir şekilde kendini yok edecek olan ilerleyişini durdurmak konusunda Bacon’cı program acizlik içine düşmüştür. Bacon tarafından sezilenemeyen ama bilginin sağladığı güçte bulunan derin çelişki, bilginin gerçekten de doğa üzerinde ‘egemenlik’ gibi bir şeye, ama aynı zamanda tamamen kendi kendinin boyunduruğu altına girmeye doğru yönelmiştir. Güç kendi üzerinde iktidar sahibidir, vaatleri tehditlere, kurtuluş perspektifi ise kıyamet gününe dönüşmüştür³⁹ Bu tablonun dışında kalmak istiyorsak, mutlaka kendimize hedef olarak koyduklarımıza miyop olmayan bir çerçeveden bakmak zorundayız. İlerleme utkusuyla kesişen bir etik, antro-po-etik ölçülerle hedeflerimize

³⁸ Hans Jonas, “Sorumluluk İlkesi”, *Üç Ekoloji Dergisi*, çev. Beril İdemen ve Selen Akhuy, Sayı: 5, Yaz 2006. s. 145.

³⁹ A.g.y. ss. 145-146.

tekrar bakmalıyız. Miyobu iyileştiren değerlerle bakabilmenin olanaklarını araştırmalıyız. Bu akıntının bizi sürükleyeceği yer, “sorumluluk etiği”dir.⁴⁰

Artık dünyamızı tanımıyoruz, çünkü onu yendik. Mağluplara kim saygı duyar? Oysa Bildirge insan doğası adına yapıldı; aşağılanmış olanlar, sefiller, dışlanmış bir halde açıkta, dışarıda, her şeyleriyle rüzgâra ve yağmura batmış yaşayanlar, hiçbir haktan yararlanamayanlar, düşünebilecek bütün savaşların mağlupları ve hiçbir şeyleri bulunmayanlar için ilan edildi. İnsanın aklı, mülkiyet hakkına ortak çıkan bilim ve tekniklerin bütünlüğü tarafından tekelleşmiş olarak, çağdaş olan teknik devrimle birlikte ciddi biçimde hızlanan bir kavga içinde, dış doğayı yendi. Bir kez daha, haklarından yoksun varlıkların haklarını yazarak, yenilenlerin hukukunu saptamamız gerekiyor (Serres, 2000, s. 49). Bütün bunlar insan-doğa ilişkisinin eksik, hatta yanlış bir okumasının sonucunda gerçekleşmiştir. Bu eksik okuma; son üç asır hızlanan, acımasızlaşan bir sistemin, onun tekniğinin çarkları arasında sıkıştırılmakta ve en sonunda yenilen bir doğayı karşımıza çıkarmaktadır. Bu yüzden, insan-doğa ilişkisinin yeniden kurgulanması ve doğayla sözleşme yapmamız gerekiyor. İnsan, “*Doğayla yürümüyor; iyi ki kültür⁴¹ var. Kültürle şöyle böyle yürüyor; iyi ki doğa var*” (Uygur, 1998, s. 93). Nermi Uygur, bir açıdan bu sözleşmenin kısa bir özetini sunuyor bizlere. Çünkü: “*İnsanın, yerdeki taşı eline alıp kabasından da şöyle bir yonttuğu andan beri “kültür” diye bir şey var.*

⁴⁰ Hans Jonas, 1979’da *Sorumluluk Ahlakı* adlı bir kitap yazmıştır. Bu kitap özellikle Almanya’da yeşil hareketi derinden etkileyen bir çalışmadır. Sorumluluk etiği kavramının gelişimi de kısaca şöyle gerçekleşmiştir: Jonas etiği; günümüz teknolojisinin ve ütopyacılığın, gen mühendisliğinin, nükleer savaşın ve ekolojik vahşetin vb. çerçevesinde eleştirisini yaparak sorgular. Jonas bu çalışmasında, insanların kendilerine, gelecek kuşaklara ve çevreye yönelik sorumluluklarını göstermeye çalışır. Ayrıntılar için bkz. A.g.y.

⁴¹ Aslında teknik nesnelere, doğanın değil kültürün parçası. Her teknik nesnenin yeri bir kültür; her teknik nesne, kültür varlığının bir ögesi. Teknik nesnelere her türlü değer ve anlamı, içinde yer aldığı kültürlerdir, bu kültürle ölçülür. Ayrıntılar için bkz. Nermi Uygur, *Çağdaş Ortamda Teknik*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009, ss. 44-45.

Hep var, birbakıma. İnsan için, kültür'den öncesini tasarlayamıyorum. Kültür-ötesi bir insan-zamanı yok” (Uygur, 1998, s. 94). İnsanın bir ayağı doğaysa, diğer ayağı da tekniktir –kültürdür–. Dolayısıyla insanı teknikten –kültürden– ayrı düşünemeyiz. Bu kapsamda sözleşme, her iki bileşeni de kapsamalıdır.

Aydınlanma düşüncesi ve bu düşünceyi besleyen modern bilim, doğduğu zamandan günümüze kadar birçok dönüşüm geçirmiş ve bu dönüşümlerle ideolojik bir karakter kazanmıştır. Ortaya çıkışında ilerici ve insanlık için olumlu amaçlara hizmet eden bilimsel faaliyet, günümüzde ne yazık ki, rotasından sapmıştır. Bilim bu anlamdaki krizini, sadece ideolojik konumlanışından ötürü yaşamaktadır. Bilimin ideolojik karakterinden anlaşılması gerekirse, onun bir üretim gücü ve aracı olarak görülmesidir. Bu açıdan, insan ve doğa arasındaki ilişkileri egemen güç doğrultusunda sürekli olarak yeniden düzenleyen bir ideolojik karakter vardır artık karşımızda. İnsanın doğaya egemen olması yönünde nitelik kazanan bu bilimsel ideoloji, sadece insan ve doğa arasındaki ilişkilerde kalmayıp, farklı toplumsal alanlara da yayılmaktadır (Gülenç, 2011, ss. 46-47). Bilimsel ideolojinin insan-doğa ilişkilerinde yarattığı etki, çevre sorunlarına karşı gelişen duyarlılığın tepkisine neden olmuştur. Ancak bilime ve tekniğe temelden karşı çıkmak elbette söz konusu olamaz, ilerleme de olmalıdır. İnsanın geleceği, gezegenimizin geleceğine bağlıdır. Böylece, hümanizma, sadece insanla yetinemez; “maddi ve canlı doğa”yı da gündemine almalıdır. Hepsi de etle tırnak gibi birbirine bağlıdır (Tanilli, 2001, s. 27). Bilim ve teknik bütün alanlarda çok hızlı ilerledi. Ancak bu ilerleme bir paradokstur; küresel, temel ve karmaşık sorunlarda yeni bir körlüğün ortaya çıkmasına neden oldu. Bu körlük en başta bilim adamları, teknisyenler ve uzmanlarda hata ve yanılsamaların oluşmasına zemin hazırladı (Morin, 2006, ss. 22-24). İnsanın parçalanmış yapısının

ya da yabancılaşmasının çözüm yeri felsefe olmuştur. Bu açıdan felsefe, insana belirli bir bütünlükle bakabilen, disiplinler ötesi bir alan olma iddiasını taşıyan, tek, kendi içine kapalı bir alan görünümündedir.

Yapılan bu değerlendirmelerin ışığında, artık vardığımız sonuçları ve oluşturmaya çalıştığımız felsefi örgüyü adım adım sıralayarak sunabilir, çözüm önerileri geliştirebiliriz.

Çevre sorunu dediğimizde, ilk olarak insan-doğa ilişkileri gündeme gelmektedir. Doğa orada tek başına duran bir kavramdır. İnsan, onu değiştirerek yepyeni bir çehreye bürümüş, insanlaştırılmış bir doğayı, bir ikinci doğayı yani “çevre”yi yaratmıştır. Çevre kavramının üzerindeki sisin kaybolması sonucunda, sorunu yaratanın insan olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalınmıştır. Bu noktada, temel sorunumuzun kaynağını daha yakından incelemek, aydınlatmak bu tezin en önemli amaçlarından biri olmuştur.

Tezde yer alan tarihsel bakış açısı, her yeni dönemde, hem doğaya hem de insana biçilen anlamların değiştiğini göstermiştir. İnsan ilerledikçe, geliştikçe, doğadan da aynı ölçüde ayrılmıştır. Örneğin, gök gürültüsünden korkan insan onu tanıdıkça korkmamayı öğrenmiş; doğayla kurduğu ilişkiyi değiştirmiştir: Ona taparken, tapmaması gerektiğini anlamıştır.

İnsan doğa tarafından şekillendirilmiştir, ancak doğayı da şekillendiren başat unsur olmuştur. Bu açıdan ekolojik baskı, insanın fiziki antropolojik özelliklerinin

değişmesinde baskın bir öge olarak yer almıştır. İnsan bu baskı sayesinde, fiziki antropolojik olarak diğer varlıklardan ayrılmaya başlamıştır. Başparmağın gelişimi ve dik durabilme özellikleri, *homo sapiens*in biyolojik evrimi açısından son derece önemli adımlar olarak yorumlanmıştır. Bu noktada insan, hem biyolojik evrim hem de kültürel evrimin bir iç içe geçişi ve karmaşıklığının eseri olarak belirmiştir.

İnsan bilen ve bildiğini gelecek nesillere aktaran bir türdür. Teknik ya da kültürle başlayan insanın bu yolculuğu, onun aynı zamanda bir kültür varlığı olduğunu görmemizi sağlamıştır. İnsan bu bilgisini dili aracılığıyla aktarmıştır. Bu açıdan dil, insanın en önemli niteliklerinin başında yer alır. Dil olmasaydı, insan bildiklerini aktaramayacak, dolayısıyla hayvan olmaktan uzaklaşamayacak ve bu durumda herhangi bir kültür de oluşturamayacaktı. İnsanın konuşan bir varlık olması, felsefi antropolojinin en önemli fenomenlerinin başında gelmiştir. Tez, bu önemli fenomeni özellikle vurgulamaya çalışmıştır.

Tüm bu gelişmeler, insanın hem bir kültür varlığı, hem de doğal varlık –biyolojik bir varlık– olduğunu anlamamızı kolaylaştırmıştır. Felsefi antropoloji de bu gelişmelere yaslanarak, insanın biyopsişik bir varlık olduğu sonucuna varmıştır. İnsan, somut bütünlüğünde ele alınması gereken biyopsişik bir varlıktır artık ve tez, bu insanın biyopsişik bütünlüğü çerçevesinde, çevre sorunlarına felsefi antropolojik-etik bir bakış açısıyla yönelmiştir.

İnsan, tarihsel perspektifle hep kol kola giden doğal yanını unutmuş; bir bakıma yok etmiştir. Her şeyin insanlaştırılması, insanın zayıf güdüsel bağlarını

kopma noktasına taşımıştır. İnsanın, doğayla uyumlu tarafı değil de, artık tümüyle uyumsuz tarafı çalışmaya başlamıştır. İnsan güdülerinden uzaklaştıkça, bu durumda onun davranışlarını denetleyen ve nasıl davranması gerektiğini gösteren yeni bir yapılanma ortaya çıkmıştır. Bu yapılanma insanın toplumsal varlık olmasıyla ilgili olarak şekillenmiştir. İnsanlararası ilişkiler; topluluk bilinci arttıkça, işbölümü geliştikçe daha da önemli bir hale gelmiştir. Tez, insan içgüdülerinin eksikliğinin yerine, süreç içinde insanın ahlak ve etik yanının nasıl geçtiğini ve bu açıdan insana çevre sorunlarının çözümünde rehberlik edecek olan, felsefi antropoloji ve etik disiplinlerini incelemiştir.

Çevre sorunları, insanın doğayı/dünyayı insanlaştırması merkezi ekseninde şekillenmiştir. Bu noktada tez açısından temel soru belirginlik kazanmıştır: “İnsan doğası mı, yoksa doğasına yabancılaşmış insan mı çevre sorunlarını yaratmıştır?” Felsefi antropolojinin başat fenomeni disharmonik yapı böylelikle öne çıkmıştır. Savaşın kaynağında da görünen, insanın doğaya aykırılığını ifade eden bu temel fenomen, bu soruya her iki yönden de bakarak cevap aramamız gerektiğini göstermiştir.

İnsan, disharmonik bir varlıktır; ondan, doğayla bütünüyle uyum içinde yaşamasını bekleyemeyiz. İnsan tam da, doğaya aykırı-uyumsuz bir canlı olmasından ötürü, insan olmuştur. Bu sebepten dolayı kendine bir çevre yaratmıştır. Doğanın zorunlu yasalarına hayır dediğinden hayvanlardan ayrılmıştır. Çevre sorunları bağlamında insanın bu fenomeni belirleyici bir rol üstlenmiştir. Tez, “insanın bir

doğası vardır” savını ortaya koyduğundan, disharmonik ya da başka hiçbir fenomenini değiştirmeden, çevre sorunları bağlamında çözüm yolları aramıştır.

Çevre sorunlarına dönük sistemin verdiği çözüm reçeteleri, “nüfus ve tüketimi azalt, çevre dostu teknolojilere yönel” demenin ötesine taşmamıştır. İnsanı merkeze alan teknik/teknolojinin, çevre sorunlarını asgari düzeye gerileteceği ve hatta ortak çözümler açısından, çevre sorunlarının kaynaklarının eritilmesinde en önemli araç olabileceği görülmüştür. Bu görüşler, mevcut sistemin içinden bakılarak ortaya konulan çözümlerdir. Dışından bakıldığında, tabloda görünen şudur: Kâr çılgınlığı, mülkiyet ilişkileri, başka bir deyişle, sürtünmesiz bir tüketim anlayışı. Bu çerçevede, tüketimin, tüketim anlayışının böylesi bir sürtünme kuvvetiyle tanışması gerekmektedir. Ancak bu şekilde, çevre sorunlarının en temel nedeni olan tüketim azalacaktır. Tez açısından tüketimi azaltan bu zıt kuvvetse; insanın yüksek değerleridir.

İnsan doğanın yaratıcısı değildir, o sadece varolan bir doğayı şekillendirmiştir. İnsanın tüm yapıp-etmeleri sonuçsuz kalmamış, bir kültür geliştirmiştir. İnsanın başarıları sayılan yapıp etmelerinin örgüsü içinde; dil, din, felsefe, mitos, sanat, spor, tarih ve bilim vardır. İnsan, toplumsal-tarihsel-kültürel⁴² bir varlıktır. Sorunun kaynağı olan insan, çözümünü de bu üçlü sacayağına dayanarak üretmeye çalışmalıdır.

⁴² Bu üçlü saptama, özellikle Nermi Uygur’la Betül Çotuksöken’in üzerinde durduğu bir saptamadır.

Dünya üzerindeki tüm canlı ve cansız ögeler bir dengeyle birbirine bağlanmıştır. Bu dengenin sürekli insan lehine çalışması mümkün değildir. İnsan tam da bu nokta da, örneğin diğer canlı varlıkların yaşam haklarıyla da hesaplaşmak zorundadır. Akıl varlığı olan tek canlı varlık insan, artık bu sorunun farkındadır ve tek çözüm de ona dayalıdır. Diğer tüm varlıkların da, yaşam hakları olmalıdır. Doğayla yapılacak sözleşme de tüm bunlar yer almalıdır.

Kimse bu sözleşmeyle, insanların yeniden mağaralara dönmesini beklememelidir. Bu sözleşmeyle insanlardan beklenen, uyumlu bir yaşamın olanağını yaratmalarıdır; başka bir deyişle beklenen, teknolojinin çevreyi dikkate almasıdır. Tüm bu süreçlerde başından sonuna dek insan vardır. Dolayısıyla sözleşme yine insanlar arasında gerçekleşecektir. Bu sözleşme, doğayı dikkate alan ama yine insanların arasında gerçekleşen bir sözleşmedir.

Tüm bu değerlendirmeler, tezin temel iddiasını şekillendirmiştir: İnsan, olmaya devam eden bir varlık oldukça, değişen ve şekillenen bir varlık olarak da yol almaya devam edecektir. Çevre sorunları, olmaya çalışan insanın olumsuz bir durağıdır. Bu olumsuz durağın çözümü de, doğadaki tüm varlıklara yönelişimizde yapacağımız değişikliklere bağlıdır. Her şey, insanın eski düşünce sisteminden kurtulup yeni bir insan-doğa tasarımı gerçekleştirmesine, insanın bir tür olarak yeni duraklara doğru olan yolculuklarına, felsefi antropolojik-etik bir bakış açısına, insanın yüksek değerlere göre hareket etmesine, kısacası; insan-doğa-felsefe ilişkisinin yeniden kurgulandığı yeni bir sözleşmeye bağlı görünmektedir.

KAYNAKLAR

- Akarsu, B. (1994a). *Çağdaş Felsefe "Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları"*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Akarsu, B. (1994b). İnsan ve Çevre. *Cogito*. No: 2. içinde (ss. 27-34). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Akarsu, B. (1998a). *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Akarsu, B. (1998b). "Wilhelm von Humboldt'da" *Dil-Kültür Bağlantısı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Akarsu, B. (2004). "Max Scheler'de İnsan-Olma ve Bir İnsanlık Tasarımı". A. K. Çüçen, H. N. Erkızan ve G. Ateşoğlu (Haz.), *Anlama ve Yorum Doğan Özlem Armağan Kitabı* içinde (ss. 125-134). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Akay, A. (2000). *Üç Ekoloji*. A. Akay (Çev.), Önsöz (ss. 7-16). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Akdemir, E. (2010). *İnsan Felsefesi "Epiktetos ve Marcus Aurelius Örneği"*. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Anğ, T. (2003). "İnsan Felsefesi". B. Çotuksöken. (Haz.), *Felsefi Söyleşileri I-II* içinde (ss. 19-22). İstanbul: T. C. Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi – İstanbul Marmara Eğitim Vakfı.
- Aristoteles (2007). *Nikomakhos'a Etik*. S. Babür (Çev.), Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Aster, E. V. (2005). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. V. Okur (Çev.), İstanbul: İm Yayın Tasarım.
- Barnes, J. (2004). *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. H. Portakal (Çev.), İstanbul: Cem Yayınevi.
- Berkes, F. ve Kışlalıoğlu, M. (1990). *Ekoloji ve Çevre Bilimleri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Bookchin, M. (1996). *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi "Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler"*. R. G. Ögdül (Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Bozkurt, N. (1998). *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*. İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Bozkurt, N. (1999). "Dünyamız Gelecekte Ne Kadar Yeşil Kalabilecek: Felsefe Açısından Çevre". *Felsefelogos*, No: 6. içinde (ss. 87-92). İstanbul: Bulut Yayınevi.
- Brun, J. (1997). *Stoacılık*. M. Atıcı (Çev.), İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Bumin, T. (2001). "Kartezyen Dünya Tasarımı". B. Çotuksöken. (Haz.), *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe* içinde (ss. 216-225). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

- Çalgüner, T. (2003). “Çevre mi? Ekoloji mi?”. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım/Sosyal Bilimler Dizisi.
- Cassirer, E. (1980). *İnsan Üstüne Bir Deneme*. N. Arat (Çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cevizci, A. (1997). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları.
- Collingwood, R. G. (1999). *Doğa Tasarımı*. K. Dinçer (Çev.), Ankara: İmge Kitabevi.
- Cornford, F. M. (2003). *Sokrates'ten Önce ve Sonra*. U. C. Akın (Çev.) Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Çotuksöken, B. (1988). “Ortaçağ ve Rönesans Üzerine Temel Bilgiler”. *Gergedan Dergisi*. No: 13. içinde (ss. 35-45). İstanbul: Dönemli Yayınları.
- Çotuksöken, B. (1997). “Ernst Cassirer’de İnsan”. İ. Kuçuradi (Haz.), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu’nun Anısına* içinde (ss. 169-178). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Çotuksöken, B. (2000). “Felsefi Söylem Nedir?”. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Çotuksöken, B. (2002). *Felsefe: Özne- Söylem*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Çotuksöken, B. ve Babür, S. (2007). *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. İstanbul: Bilgesu Yayıncılık.
- Çotuksöken, B. (2010). *İnsan Hakları ve Felsefe*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.
- Çotuksöken, B. (2011a). “İçimin Sesi Işığında Nermi Uygur ve Dil Felsefesi” adlı bildiri metni. *Maltepe Üniversitesi Felsefi Söyleşileri 11*.
- Çotuksöken, B. (2011b). *Ortaçağ Yazıları*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Curi, K. (2007). “Meslek Etiklerinde Yeni Bir Boyut: Çevre Etiği”. H. Tepe. (Haz.), *Etik ve Meslek Etikleri* içinde (ss. 83-89). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Denkel, A. (2011). *İlkçağ’da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık
- Ekinci, O. (1997). “Kıyıları ve Toplum Yararı”. R. Keleş. (Haz.), *İnsan Çevre Toplum* içinde (ss. 149-171). Ankara: İmge Kitabevi.
- Erdemli, A. (1999). “Homo Absconditus”, *Felsefelogos*, No: 6. içinde (ss. 109-124). İstanbul: Bulut Yayınevi.
- Erdemli, A. (2010). “Rekabet ve Dayanışma”. *Kocaeli Üniversitesi Uluslararası Felsefe Sempozyumu*, “Dayanışma” içinde (ss. 23-31). Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Yayın No: 42.
- Ferry, L. (2000). *Ekolojik Yeni Düzen*. T. Ilgaz (Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foster, J. B. (2008). *Savunmasız Gezegen*. H. Ünder (Çev.), Ankara: Epos Yayınları.
- Foster, J. B. (2011). *Marx’ın Ekolojisi*. E. Özkaya (Çev.), Ankara: Epos Yayıncılık.
- Gehlen, A. (1973). *İnsan*. B. Akarsu (Çev.), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayın No: 1839.
- Gökberk, M. (1979). *Felsefenin Evrimi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

- Gökberk, M. (1997). *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gökberk, M. (1997b). "Johann Gottfried Herder'in İnsan Anlayışı". İ. Kuçuradi (Haz.), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına* içinde (ss. 89-93). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Gökberk, M. (1999). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gökberk, M. (2011). *Değişen Dünya Değişen Dil*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gökdağ, D. (1994). "Ortaöğretim Programlarında Çevre". *Cogito*. No: 2. içinde (ss. 45-48). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Guattari, F. (2000). *Üç Ekoloji*. A. Akay (Çev.), İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Guthrie, W. K. C. (1999). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. A. Cevizci (Çev.), Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Gülenç, K. (2011). "Bir Mit Olarak Aydınlanma: Aklın Diyalektiğine Negatif Bir Bakış". B. Çotuksöken ve A. Tunçel (Haz.), *Felsefe Söyleşileri V-VI* içinde (ss. 37-61). İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yayınları. No: 49.
- Günay, M. (2010). *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Güvenç, B. (2004). *Kültürün ABC'si*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hartmann, N. (1968). Almanya'da Yeni Ontoloji. U. Nutku (Çev.), *Felsefe Arkivi*, Sayı: 16. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Heidegger, M. (2009). "*Metafizik Nedir?*". Y. Örnek (Çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heimsoeth, H. (2007). *Kant'ın Felsefesi*. T. Mengüşoğlu (Çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Heistermann, W. (1968). "Kant'ın Felsefesinde İnsanın Yeri". T. Mengüşoğlu (Çev.), *Felsefe Arkivi*. Sayı: 16. İstanbul: Ayrı Baskı.
- Heraklitos (2005). *Fragmanlar*. C. Çakmak (Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Jardins J. R. D. (2006). *Çevre Etiği, Çevre Felsefesine Giriş*. R. Keleş (Çev.), Ankara: İmge Yayınevi.
- Jeaneau, É. (1998). *Ortaçağ Felsefesi*. B. Çotuksöken (Çev.), İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- İyi, S. (1997). "Çağımızda İnsan Sorunu ve Heidegger". İ. Kuçuradi (Haz.), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına* içinde (ss. 179-187). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- İyi, S. (2006). *Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları*. İstanbul: Toroslu Kitaplığı.
- Jonas, H. (1999). "Kötü Sona Daha Yakın". F. Odabaşı (Çev.), *Felsefelogos*. Sayı: 6. içinde (ss. 57-64). İstanbul: Bulut Yayıncılık.
- Jonas, H. (2006). "Sorumluluk ilkesi". *Üç Ekoloji Dergisi*. B. İdemen ve S. Akhuy (Çev.), Sayı: 5. (ss. 145-152). İstanbul: Kitap Matbaacılık.
- Kant, I. (2009). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. İ. Kuçuradi (Çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

- Kaygı, A. (2001). "Evrensellik Kavramı ve İnsan Hakları". B. Çotuksöken (Haz.), *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe* içinde (ss. 216-225). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Keleş, R. , Hamamcı, C. ve Çoban, A. (2009). *Çevre Politikası*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Keller, W. (2006). *İnsan Doğası*. A. Kanat (Çev.), İzmir: İlya İzmir Yayınevi.
- König, G. (1997). "Doğa Felsefesi". *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde (ss. 231-262). D. Özlem (Der.), İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe*. S.Y. Baydur (Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1971). *İnsan ve Değerleri*. İstanbul: Yankı Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1988). *Uludağ Konuşmaları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1997). "20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri". İ. Kuçuradi (Haz.), *Yüzyulumuzda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına* içinde (ss. 75-85). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, I. (2006). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2007). *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2009a). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2009b). "Felsefi Etik ve 'Meslek Etikleri' ". H. Tepe (Haz.), *Etik ve Meslek Etikleri* içinde (ss. 27-43). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Laertios, D. (2003). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. C. Şentuna (Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lucas, C. &Hines, C. (2003). "Küreselleşmeye Karşı Yerelleşme: Dünya Ticareti İçin Yeşil Bir Alternatif". Ü. Şahin (Çev.), *Üç Ekoloji Dergisi*, Sayı: 1. içinde (ss. 27-34).
- Mengüşoğlu, T. (1965). *Değişmez Değerler ve Değişen Davranışlar "Felsefi Etik İçin Kritik Bir Hazırlık"*. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Mengüşoğlu, T. (1969). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi "Felsefi Anthropoloji İçin Kritik Bir Hazırlık"*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Mengüşoğlu, T. (1988). *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Mengüşoğlu, T. (2008). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Morin, E. & Kern, A. B. (2001). *Dünya Vatan*. M. H. Kırac (Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Morin, E. (2006). *Geleceğin Eğitimi İçin Yedi Bilgi*. H. Dilli (Çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Morin, E. (2010). *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*. D. Çetinkasap (Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Nutku, U. (1997). "Takiyettin Mengüsoğlu'nun İnsan Felsefesi Işığında Eğitim Olgusuna Toplu Bakış". İ. Kuçuradi (Haz.), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüsoğlu'nun Anısına* içinde (ss. 43-47). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Nutku, U. (1998). *İnsan Felsefi Çalışmaları*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Önkal, G. ve Yağanak, E. (2005). "Çevre Etiği". A. Cevizci (Haz.), *Felsefe Ansiklopedisi* içinde (ss. 590-595). Ankara: Babil Yayınları.
- Önkal, G. (2010). "Thoreau'da Yaşamamın Anlamı". S. Kibar, S. A. Bayram ve A. Sol. (Haz.), *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler* içinde (ss. 313-323). İstanbul: Legal Kitapevi.
- Örnek, Y. (1997). "Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüsoğlu". İ. Kuçuradi (Haz.), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüsoğlu'nun Anısına* içinde (ss. 67-73). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Özlem, D. (1997). "Takiyettin Mengüsoğlu'da İnsan Kavramı". İ. Kuçuradi (Haz.), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüsoğlu'nun Anısına* içinde (ss. 11-22). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Özlem, D. (2008). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Püsküllüoğlu, A. (1999). *Türkçe Sözlük*. İstanbul: Doğan Kitapçılık.
- Rousseau, J. J. (2009). *Emile ya da "Eğitim Üzerine"*. İ. Yerguz (Çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Scheler, M. (1998). *İnsanın Kosmostaki Yeri*. H. Tepe (Çev.), Ankara: Ayraç Yayınları.
- Schumacher, E. F. (2010). *Küçük Güzeldir*. O. Ç. Deniztekin (Çev.), İstanbul: Varlık Yayınları.
- Serres, M. (2000). *Doğayla Sözleşme*. T. Ilgaz (Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uluğ, S. E. (1997). "Çevre Kirlenmesinin Boyutları". R. Keleş (Haz.), *İnsan Çevre Toplum* içinde (ss. 41-49). Ankara: İmge Yayınevi.
- Uygur, N. (1998). *İçiyile Dışıyla Batı'nın Kültür Dünyası*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Uygur, N. (2008). *Dilin Gücü*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (2009). *Çağdaş Ortamda Teknik Denemeler, Değişler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ünder, H. (1996). *Çevre Felsefesi*. Ankara: Doruk Yayınları.
- Tanilli, S. (1999). Çevre, Teknik ve Felsefe. *Felsefelogos*. No: 6. içinde (ss. 35-39). İstanbul: Bulut Yayınevi.
- Tanilli, S. (2001). "Çağımızın Tehditleri Karşısında Felsefe". *Felsefelogos*. Sayı: 13. içinde (ss. 23-27). İstanbul: Bulut Yayıncılık.
- Tepe, H. (1998). *İnsanın Kosmostaki Yeri*. H. Tepe (Çev.), Giriş. (ss. 7-31). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Tepe, H. (1999). " 'Çevre Etiği': 'Toprak Etiği' mi Yoksa 'İnsan Etiği' mi?". *Felsefelogos*. No: 6. içinde (ss. 41-56). İstanbul: Bulut Yayınevi.

- Thilly, F. (2002). *Felsefenin Öyküsü Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*. İ. Şener (Çev.) İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Thoreau, H. D. (2007a). *Doğal Yaşam ve Başkaldırı*. S. Çiftçi (Çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Thoreau, H. D. (2007b). *Walking*. Rocville, Maryland: Are Manor Press.
- Timuçin, A. (1999). “Kirlenmiş Bir Dünyada”. *Felsefelogos*. Sayı: 6 içinde (ss. 25-34). İstanbul: Bulut Yayıncılık.
- Tufan, H. (1994). “Kolektif Bellek ve İnsan/Doğa İlişkisi”. *Cogito*. No: 2. içinde (ss. 67-71). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- West, D. (2005). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. A. Cevizci (Çev.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- White, L. (2003). “Ekolojik Krizimizin Kökleri”. N. Ertekin (Çev.), *Üç Ekoloji Dergisi*. Sayı: 1. (ss. 89-101).
- Zekiyan, B. (2005). *Hümanizm (İnsancılık) Düşünsel İşlem ve Tarihsel Kökenler*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

İnternet Kaynakları:

- Çotuksöken, B. (2009). “Varlık Felsefesinde Yeni Bir Açılım: Antropontoloji (İnsan-Varlık Bilgisi).” *Felsefi Söyleşileri: 9 Varlık Felsefesi*, Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, İstanbul: Marmara Eğitim Vakfı (İMEV). (25. 11. 2011) tarihinde, <http://www.betulcotuksoken.com/varlik-felsefesinde-yeni-bir-acilim/> adresinden indirilmiştir.
- Çotuksöken, B. (2010). “Ontolojik Antropolojiden Antropolojik Ontolojiye”. *Türkiye’de Felsefenin Geleneği ve Geleceği*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Sunulan Bildiri. (10.01.2011) tarihinde, <http://www.betulcotuksoken.com/ontolojik-antropolojiden-antropolojik-ontolojiye/> adresinden indirilmiştir.
- Çotuksöken, B. (2010). “İnsan Üzerine”, *İstanbul Üniversitesi Florence Nightingale Hemşirelik Yüksekokulu sunulan bildiri*. (25.11. 2011) tarihinde, <http://www.betulcotuksoken.com/insan-uzerine/#more-357> adresinden indirilmiştir.
- Çotuksöken, B. (2006). “Aydınlanma-Romantizm Geriliminde Türkiye”. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE), Atatürk’ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı*. (25. 11. 2011), tarihinde, <http://akademik.mu.edu.tr/data/06020000/resim/file/0003%20bet%C3%83%C2%BC1%20%C3%83%C2%A7otuks%C3%83%C2%B6ken.pdf> adresinden indirilmiştir.
- Çotuksöken, B. (2009). “Rousseau’yu Yeniden Okumak”. *İstanbul: Cumhuriyet Kitap Eki*. (15.02.2012) tarihinde, <http://www.betulcotuksoken.com/rousseau%E2%80%99yu-yeniden-okumak/> adresinden indirilmiştir.

Jensen, D. (2011). *Endgame Volume I*. Newyork: Seven Stories Press. (15.01.2012) tarihinde,

<http://books.google.com.tr/books?id=uvAEvEKJCRAC&printsec=frontcover&hl=tr#v=onepage&q&f=false>

adresinden indirilmiştir.

Moore, J. W. (2001). “Marx’s Ecology and the Environmental History of World Capitalism”, *Capitalism Natura Socialism*, Volume 12, Issue (3), September. Bu makale (15.01.2012) tarihinde,

http://www.jasonwmoore.com/uploads/Moore_Marxs_Ecology_Historical_Capitalism_CNS_2001.pdf

adresinden indirilmiştir.

Sweezy, P. M. (2004). Capitalism and the Enviroment, *Monthly Review*, Volume 56, Issue 05 (October). (2. 02. 2012) tarihinde,

<http://monthlyreview.org/2004/10/01/capitalism-and-the-environment>

adresinden indirilmiştir.

ÖZGEÇMİŞ

1976'da Elazığ'da doğdu. 2001'de Kocaeli Üniversitesi Jeofizik Bölümünden mezun oldu. 2005'te İstanbul Bilgi Üniversitesi İşletme Yönetimi Yüksek Lisansını tamamladı.