



## İNSAN DOĞA İLİŞKİSİNİN ETİK TEMELİ ETHICAL GROUND OF THE HUMAN-NATURE RELATION

Lokman ÇİLİNGİR\*

### Öz

Bu makalenin amacı, güncel etik tartışmalarda insan ve insan doğasından bağımsız bir doğa anlayışını savunmanın doğurduğu güçlükleri gözler önüne sermektir. İnsana yönelik her soru insan doğasının (*içsel doğa*) ne olduğuyla ve bu soru da nihayetinde bizzat doğanın (*dışsal doğa*) ne anlama geldiğiyle irtibatlandırıldığından, bu yazıyla, öncelikle insan ve doğa arasındaki sıkı ilişkinin mahiyeti ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede ilkin insan ve doğa sözcüklerinin kavramsal bir çözümlemesini yapmak, sonra da farklı dönemlerin insana bakış açlarına kısaca değinmek ve bilhassa Kant ve Scheler üzerinden felsefi antropolojinin insan kavrayışını tartışmak yerinde olacaktır. Aşikârdır ki, insan ve doğa ilişkisinin dayandığı varsayılan etik temel ipuçları ancak bu yolla verilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan, Doğa, İnsan Doğası, Doğa Etiği.

### Abstract

The aim of this article is to reveal the difficulties of defending a conception of nature independent of the conceptions of human being and human nature in current ethical discussions. Given that every question about human being is related to what human nature (*internal nature*) is and consequently to what nature itself (*external nature*) is, in this article the character of the close relationship between human being and nature will be demonstrated. Within this framework, it will be proper, first to present a conceptual analysis of the terms human being and nature, then to introduce different perspectives on human being in different historical periods and to discuss conceptions of human being belonging to philosophical anthropology, especially through Kant and Scheler. It is plain that the hint to the ethical ground of the human-nature relation can be discerned only in this way.

**Keywords:** Human Being, Nature, Human Nature, Ethics of Nature.

### Giriş

Çok anlamlı ve de zor anlaşılır bir kavram “doğa” sözcüğü. Doğa kavramından hareketle “insan doğası” kavramının belirlenmek zorunda olması ise işin en çetrefilli kısmı. Bu belirsizlik ya da çelişki daha çok doğaya dair anlamlandırma ya da değer verme çabalarının her birinde farklı bir doğa anlayışının ele alınmasından kaynaklanıyor gibi.

Doğa sözcüğü “fiziki dünya”, “maddi dünya”, “doğal dünya” ya da “doğal evren” gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Günlük dilde daha çok bir şeyin kendine özgü karakterini veya niteliğini vurgulamak için kullanılan “doğa” sözcüğü sıkça “ilahi olanın/doğal olanın” (ilahi olan doğal olanla özleştiriliyor mu? Hangi perspektiften? İlahi olan, doğaüstü, aşkın olması gerekmiyor mu?) karşılığı olarak, “insan ürünü” olana daha doğrusu “kültürel ürüne” gönderme yapar. Bu ayrım felsefe tarihinde ilkin belirgin bir şekilde Sofistler döneminde karşımıza çıkar. Sofistlere göre “doğadan kaynaklanan (*physis*)” ile “insanın koymuş olduğu (*thesei*)” kurallar arasında karşıtlık vardır. Her zaman geçerli ve bağlayıcı olan doğal yasalara karşın, insan eliyle konulan toplumsal yasalar ve düzenler (*thesei, nomoi*) değişkendir (Jonas, 2006, s. 105). Buna göre doğal olan, “toplumsal ya da kültürel olandan daha güvenilir, daha bağlayıcı ve daha değerlidir. Bu tespit aynı zamanda doğal hukuk/pozitif hukuk ayrımı düşüncesinin de temelini oluşturur.

### Doğa nedir?

Lügat anlamına bakıldığında doğa sözcüğünün Arapçadaki “tabiat”a karşılık kullanıldığını görmekteyiz. Arapçadan Türkçeye geçtiği haliyle tabiat 1) insan faaliyetlerinin dışında kendi kendini sürekli olarak yeniden yaratan ve değiştiren güç, canlı ve cansız maddelerden oluşan varlığın hepsi, doğa; 2) tabii özellik; 3) bir kimsenin eğilimlerinin, içgüdülerinin hepsi, huy; 4) güzeli ayırt etme yetisi, 5) büyük abdest bozma kolaylığı veya zorluğu gibi anlamlara gelmektedir (TDK, 1986: 2108). Tabiat sözcüğüne karşılık olarak Türkçede kullandığımız doğa sözcüğü “doğmak” fiilinden türetilmiştir ve daha çok 1) dünyaya gelmek, 2) ufuktan doğmak, 3) meydana çıkmak, ortaya çıkmak, birden meydana gelmek gibi anlamlar taşır. Bu haliyle Türkçedeki doğa sözcüğü ile Arapçadaki tabiat sözcüğü farklı boyutlara sahiptir. Çünkü doğa sözcüğünde tabiat sözcüğünde vurgulanan değişmezlik ve canlılara ilişkin olma özelliği içerilmemiştir.

\* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, lokman.cilingir@omu.edu.tr



Doğa sözcüğü eski Grekçedeki “*physis*” sözcüğüne daha yakın durmaktadır. *physis*, “*physein*” fiilinden türetilmiş olup, doğma, filiz verme, dölleme anlamlarına gelir ve Latince “*natura*” ile karşılanır. *Physis*’teki “büyüme” vurgusuna karşılık *natura*’da “doğum” ön plana çıkartılır (Cevizci, 2015: 518). *physis* kavramını Arapçadaki tabiat sözcüğünden ziyade Latince *natura* sözcüğü ve Türkçe doğa sözcüğü çok daha yakın bir şekilde karşılamaktadır. Doğa terimi her iki kullanımında fiziksel dünyadan atom-altı dünyaya dek cansız varlıkları, madenleri, bitkileri, hayvanları, buharlaşma ve erozyon gibi doğal süreçler ve olayları kapsamaktadır.

Aristoteles (384-322) *Metafizik* adlı eserinde doğa sözcüğünün altı farklı şeye gönderme yaptığını söyler. Bunlar: 1) “büyüyen şeylerin meydana gelişi”, 2) “büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öge”, 3) “her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi”, 4) “herhangi bir yapma nesnenin kendisinden yapıldığı veya kendisinden çıktığı ilk madde”, 5) “doğal şeylerin tözü”, ve 6) “genel olarak her türlü töz” (Aristoteles, 2010: 1014b, 1015a). Buna karşın *Fizik*’te “doğal olan” ile “sanatsal olan” arasında bir ayrım yapılır (Aristoteles, 1977: 192b). Heidegger, Aristoteles’in doğa (*physis*) kavramını iki farklı anlamda kullandığını söyler: ilki doğal var olanlar (*physei onta*) anlamında, yani dar anlamda doğanın araştırılmasında ortaya konan varolan anlamında fiziksel doğa (*physis*), ikincisi ise bir şeyin doğası, doğal yapısı derken kastettiğimiz anlamda doğa (*physis*). Heidegger, bu ikinci anlamıyla *physis*’in “bir var olanın varlığı ve özü” anlamına, yani *ousia* manasına geldiğini düşünür (Heidegger, 1983: 51).

Doğa deyimi sıkça belli bir varlığa sahip olan bir düzen ve uyuma gönderme yapar, antik dönemde ve Stoa’da olduğu gibi. Vahyi dinlerle birlikte doğa ilahi bir yapıya bürünür ve doğaya uygun yönelim sonsuz ilahi akla uygun yönelim olarak anlaşılır. Bu çerçevede doğa Stoa düşüncesinden bu yana insanın tabii olduğu en yüksek seviyedeki kozmik ilişkiler ağını imler.

#### **Antropolojik açıdan insan ve insan doğası**

Asra yakın bir unutulmuşluktan sonra felsefi antropoloji tekrar aktüel tartışmaların odağına yerleşir. Bunun önemli sebeplerinden biri modern biyolojide ve özellikle gen teknolojisinde meydana gelen buluşlar ve gelişmelerdir. Bu gelişmeler bio-teknolojinin hızla pratik sahada kendine yer bulması bağlamında gündeme gelir, bu sayede insanın değeri yeniden tartışma konusu yapılır. Tüm bu gelişmelerin ne anlama geldiği, insan doğasına yönelik bio-teknolojik saldırıların kategorik bir sınırlandırılmasının nasıl olacağı uygulamalı etik ve felsefi antropoloji başta olmak üzere pek çok pratik disiplininin öncelikli sorunu haline gelmiştir

“İnsan nedir?” ve “İnsanın varlıktaki yeri nedir?” sorularının felsefi çalışmalarında kendisini en fazla meşgul eden sorular olduğunu belirten Max Scheler (1874-1928) insan hakkında yetersiz gördüğü yaygın anlayışları şöyle tespit eder:

“Bugün eğitilmiş bir Avrupalıya, ‘insan’ denince ne düşündüğü sorulsa, hemen hemen hiç yan yana gelemeyecek olan üç ayrı düşünce kafasında gidip gelmeye başlar”. Bunlar sırasıyla şöyledir: 1- “Adem ve Havva, yaratılış, cennet ve cennetten kovulma gibi Hıristiyan geleneğinin [insan] düşüncesi. 2-Antik-Yunan düşüncesidir; buna göre insan ‘akıl’ (...) sahibi bir varlık olarak görülmekte; dünyada ilk kez insanın ben bilincine sahip olmasına kendine özgü bir yer kazandırmaktadır. Her şeyin temelinde yatan insanüstü bir akıl olduğu ve tüm diğer varolanlar arasında yalnızca insanın ondan pay aldığı öğretisi, bu düşünceyle yakın bir ilgi içindedir. 3- Doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin çoktandır gelenekselleşmiş olan, insanın, yeryüzündeki gelişimin en son ürünü olduğu düşüncesidir; buna göre insan, hayvan dünyasındaki daha az gelişmiş benzerlerinden yalnızca (...) enerji ve yetilerinin karışımındaki karmaşıklık derecesiyle ayrılmaktadır.” (Scheler, 1998: 35)

Scheler’e göre bu üç düşünce arasında bir birlik yoktur. Bunun sonucu da şudur: “Bugün biri doğa bilimsel, biri felsefi, biri de teolojik olmak üzere, birbiriyle hiç ilgisi olmayan, üç antropolojimiz var. Ama hâlâ insanın ne olduğuna ilişkin üzerinde birleşilen bir düşünceden yoksunuz. İnsanla ilgilenen bilimlerin sayısı sürekli artmış olmasına karşın, bu bilimler ne kadar değerli olursa olsunlar insanın ne olduğunu aydınlatmaktan çok karartmaktadırlar” (Scheler, 1998: 35).

#### **Farklı devirlerin insan anlayışı**

Sofistler (M.Ö. 450 civarı) ve Sokrates (469-399) öncesi Grek filozofları öncelikle doğayı (*physis*), varlığı ve oluşu incelediler. Varlığın, şeylerin, çeşitliliğin, hareket ve durağanlığın ilkesini araştırdılar. Ancak varlık ve doğa üzerinden insana dolaylı bir gönderme yaptılar. Sofistler ve Sokrates felsefi/bilimsel düşüncenin yönünü doğadan insana, insan doğasına, topluma ve kanunlara çevirdiler. Sofistlere özgü insan anlayışı, Platon’un (427-347) *Theaitos* diyalogunda aktardığına göre, Poratogoras’ın (486-411) düşüncelerinde en çarpıcı formülasyonuna kavuşur: “İnsan her şeyin ölçüsüdür, varolanların varlıklarının da, varolmayanların varolmadıklarının da” (Platon, 1999: 152a). Bu deyim ilkin insani bilginin göreceliğine gönderme yapar. Ancak bu ifade aynı zamanda sofistlerin genel ahlaki tavırlarının da bir yansımasıdır. Yani bu ifade Platonik Sokrates’e göre Sofistlerin gerçekte olması gereken “kendinde iyi”yi ya da “iyi idesi”ni hesaba katmayan *yararacı* ve *bireyci* iyi yaklaşımlarının dile getirilişidir. Sokrates’in insan anlayışı öncelikle



onun insan doğası anlayışının bir sonucudur. Rivayete göre Eski Yunan'da Delfi tapınağının kapısında yazan "Kendini bil!" sözü, Sokrates'in felsefesinin en önemli ilkelerinden biridir. Sokrates bu ifadeyi, öncelikle "Bir insan olduğunu bil!" şeklinde anlayıp erdemli bir yaşamın ön koşulu yapar. Hocasının yolundan yürüyen Platon için "iyi idesi" her tür bireysel iyi eylemler için olduğu gibi toplumsal/siyasal iyi için de zorunludur. İnsan artık duyusal, dünyevi iyilerin göreceliğine göre değil de, akılsal yönü ve ölümsüz ruhu sayesinde biricik İyinin sonsuz temasına bağlı olarak belirlenir. Bu sebeple bütün şeylerin ölçütü, Sofistlerin iddiasının aksine, insan değil, Tanrıdır (Platon, 2007: 716c).

Aristoteles, Sofistlerin sıradan iyisi ile Platoncu mutlak iyi arasında orta bir yol çizmeye çalışır. *Nikomakhos'a Etik*'in altıncı kitabında hocası Platon'un bilgi üzerine temellenen entelektüel ahlak anlayışını eleştirir. Aristoteles *insani ahlaki pratik* üzerine inşa edilen bir iyi idesinin zorunluluğunu savunur. İnsanın teorik bilgidен (*episteme*) beslenen *ahlaki sağduyusu* (*phronesis*) toplumsal ve bireysel iyiyi belirlediği gibi, yapma ve yaratmayla ilgili olanı da düzenler. Buna göre insan kendi insaniliğini hakiki iyiyi ya da Tanrıyı bilerek değil, aksine kendi hayatı için bütünüyle iyi olanı bilerek ve bunu kendi kişiliğinde ve toplumsal hayatta uygulamaya koyarak oluşturur (Aristoteles: 1144b, 1145a).

Roma'nın "*humanitas*"ından kaynaklanan insan kavrayışı, ne Grek "*eğitim* (*paideia*)" anlayışı ile ne Rönesans'ın yüceltilmiş insanıyla ne de kısmen entelektüelleştirilen ve tarihselleştirilen modern çağın insan kavrayışı ile tam olarak örtüşür. Vahyi dinlerin geleneği ve özellikle aşkın Tanrı, Tanrı suretinde yaratılmış insan anlayışı, ilk günah, kurtuluş, insan sevgisi buyruğu gibi ilkeleri burada göz önünde bulundurulmalıdır. On üçüncü asırda başlayan Rönesans, sekülerleşme kavramıyla birlikte antik anlayışın insan görüşünü tekrar gündeme taşır. Rönesans'ın insan anlayışında spekülative ve etik yaşantının yanında iş hayatı ve toplumsal hayatı da belirleyici bir rol oynar. Bunda Aristoteles'in kullandığı yapma, üretme anlamındaki "*techne*" sözcüğünün etkisini görmek mümkündür. İş ve el sanatlarının önemsenmesi toplumsal ütopyalara değin (Thomas Morus (1478-1536), Tommaso Campanella (1568-1639)) genelleştirilir.

### Doğa durumu

Doğa ve insan doğası tartışması siyasi sahada "doğa durumu" kavramı üzerinden sürdürülür. Thomas Hobbes (1588-1679), *Leviathan*'ın 13. bölümünde "insanın insana karşı sürekli savaş hali" olarak tasvir ettiği doğa durumunun, insanları yasa ve otoriteye tabi olmaya, barışın şartlarını kabul etmeye zorladığını söyler. John Locke (1632-1704), doğal durumun bir savaş durumundan ziyade ilkel şartların hüküm sürdüğü bir hal olduğunu savunur. Buna karşın Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) Hobbes'u şiddetli bir şekilde eleştirerek, doğa durumunda savaş ve çatışmanın körükleyicisi olan bencillik, kıskançlık ve kin gibi duyguların henüz ortaya çıkmadığını iddia eder. Rousseau'ya göre doğa durumu aynı zamanda eşitlik ve barışın hâkim olduğu bir haldir. İlk sivil/medeni hayat tarzına geçişle insanlar ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla işbirliği ve işbölümüne gitmek zorunda kalmış ve bu durum da neticede her tür eşitsizliğe yol açmıştır. Çağdaş siyaset filozoflarından biri olan John Rawls (1921-2002) doğa durumunu "bilgisizlik peçesi" kavramı altında kurgusal bir boyutta tekrar gündeme taşır (Rawls, 2017: 163) Sosyal adalet ilkelerinin seçimi için öngörülen bu ilk durumda insanlar eşittir; kimsenin sosyal statüsü, serveti, zihinsel ya da bedensel güçleri dikkate alınmaz. Sosyal adalet ilkeleri bu bilgisizlik peçesi ardından, tarafsız ve kimsenin avantajına olmayan bir şekilde tercih edileceği umulur.

Tekrar antropolojik boyutta insan doğası kavramına dönersek, modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Rene Descartes (1596-1650) insanı "şüphe eden, düşünen varlık" (*res cogitans*) olarak konular. Bununla birlikte insana dair tümüyle entelektüel bir kavrayışın ortaya konulduğunu söyleyemeyiz henüz. Ancak Descartes'ta insan düşünen bir otomat olarak değil aksine beden ile düşünen yönün bir bileşimi olarak ele alınır. Otomattan farklı olarak insan dil yeteneği sayesinde düşüncelerini öteki insanlarla paylaşır ve içinde bulunduğu şartları aşma imkânına kavuşur. İnsanın eylemlerinden sorumlu olmasına karşın, hayvan ve makine ahlakın dışına düşen varlıklardır (Gökberk, 1980: 274). Modern dönemin tinsel, materyalist ve mekanist insan anlayışı işte böyle bir düşünce tarihi üzerine inşa edilir.

Aydınlanma çağı düşünürü Immanuel Kant'a (1724-1804) göre insan iki farklı dünyaya ait bir varlıktır. Duyusal bir varlık olarak insanın iradesi doğa zorunluluğuna tabidir ve duyusal dünyaya ait bir varlık olarak eğilimin öznesidir. Ancak akıl sahibi bir varlık olarak insanın iradesi kendi aklının eseri olan ahlak yasasınca belirlenir. Bu yönüyle insan düşünsel dünyaya aittir, özgürdür, dolayısıyla ahlakın öznesidir. Kant'ın bütün felsefi girişimi dört soruda toplanabilir: "Neyi bilebilirim?", "Ne yapmam gerekir?", "Ne umabilirim?" ve "İnsan nedir?" (Kant, 1781/1983: B 832). Aslında bu sorulardan sonuncusu diğer üçünü içinde barındıran en kapsamlı olanıdır. Bu soru pedagojik açıdan şu şekilde ifade edilebilir: "İnsan olmak için ne yapmak gerekir?" *Teleolojik* bir anlayışa sahip olan Kant, akıl sahibi bir varlık olarak insanın, doğal yeteneklerini kullanarak kendi tarafından konulmuş amaçlar sayesinde kendini gerçekleştirebileceğine inanır.



“İnsan, aklı sayesinde bir toplum içerisinde diğer insanlarla birlikte olmak ve bu toplum içerisinde sanat ve bilimler aracılığıyla *kültürleşmek, sivilleşmek ve ahlaklaşmak* üzere belirlenmiştir.” (Kant, 1798/1983: B 318)

Doğa ve akıl varlığı olan insan disipline edilmediğinde, onun hayvani yönü insan olma imkânını ortadan kaldıracaktır. Keza insan *kültürleşmek* zorundadır aksi takdirde temel yapılarını geliştirme ve özgürleşme imkânı bulamaz. Sivilleşmek zorundadır yoksa toplumsal yapıya uyum sağlayamaz. Ve nihayet ahlaklaşmak zorundadır, çünkü bu olmadan ahlaki bir iradeyi oluşturup nihai amacına erişemez. Ancak böyle bir “insan ve onunla birlikte her akıllı yaratık, *kendi başına amaçtır*. Yani o, özgürlüğünün özerkliği sayesinde, kutsal olan ahlak yasasının öznesidir.” (Kant, 1788/1983: A 155)

*Din* yazısında Kant insanı belirleyen öğeler olarak adlandırdığı üç “temel yapı”dan söz eder: “1) canlı bir varlık olarak insanın *hayvani* yapısı; 2) canlı ve aynı zamanda *akıllı* bir varlık olarak *insaniliği*; 3) akıllı ve aynı zamanda *yükümlülük taşıyan* bir varlık olarak *kişiliği*.” (Kant, 1793/2017: 51) Buna göre ilk iki yapıda insan yalnızca “insan” olarak kendini gösterir, “kişi” olarak değil. “Kişilik” kendine ancak üçüncü yapıda yer bulur, bu yüzden o “insandaki iyiliğin nüvesi”dir. Bu doğal yapılar sadece (olumsuz olarak) iyi değil (ahlak yasasına karşı gelmezler), aynı zamanda iyiye yönelik yapılar, yani ahlak yasasına uymayı kolaylaştırırlar. Bu nedenle eğilimlerle bağlantısı içinde onları ortadan kaldırmayı istemek yalnızca gereksiz değil aynı zamanda zararlıdır. Kısaca, Kant’a göre sonlu-akıllı bir varlık olan insan, doğa ile özgürlük, eğilim ile ödev, erdem ile mutluluk arasındaki çatışmayı birliğe, barışa kavuşturmak; düşünsel olanı duysal olan üzerinde hâkim kılmak, yani saf pratik aklının ürünü olan ahlak yasasına dünyada geçerlilik kazandırmak üzere belirlenmiştir.

Aydınlanma düşüncesi ve Romantizm farklı açılardan hareketle insanı yüceltir. Ortaçağda geliştirilen varlıkların derecelendirilmesi anlayışı bu dönemde başat bir fikir olarak insanın *yaratılışın (son-) amacı* olarak görülmesini sağlar. Göksel cisimlerin hareketindeki harmoni insanın doğayla harmonisi olarak geliştirilir (*doğadaki amaçlılık*). İnsanın aynı anda hem doğa hem de kültür varlığı olarak algılanması bir çelişki teşkil etmez.

Darwinci devrim ile birlikte ise insan evrimsel sürecin bir ürünü olur. Darwinci ayıklama kuramında teleolojik kabuller anlamını yitirmiştir. Evrim kuramının bu formu, bilindik insani varlığın temellerini sarsar. Eğer doğal akışta öngörülmüş bir istikamet yoksa insan yaşamının kendine özgü değeri kalmaz. İnsanın maymundan türediği hipotezi tehlikeyi daha da artırır. T. H. Huxley’in (1863) insan ile maymun arasındaki anatomik karşılaştırması bunun bariz örneklerinden biridir.

Yirminci yüzyılda doğa temelli tartışmalar iki konuda yoğunlaşır. Bunlardan ilki, bilim ve teknik alanındaki gelişmelerin tetiklediği insan doğasına dair sorunlara, diğeri ise sanayileşme ve savaşların gitgide tahrip ettiği doğa ya da çevreye yöneliktir. İnsana bakışta önemli bir dönüm noktası bilim ve tekniğin doğaya ve buna paralel olarak insan doğasına hükmetmesi sonucunda ortaya çıkar. Doğa sorunlarına üreme teknolojileri ve kolonlama gibi biyoetik ile ilgili sorunlar eklenir.

Bugün en fazla eleştirilen insan anlayışlarının başında bilim ve teknik aracılığıyla doğaya hükmeden insan görüşü gelir (*antroposentrizm*). İnsan merkezci bu anlayış tohumlarını daha ziyade Batı düşüncesini biçimlendiren Grek felsefesinde ve Hıristiyan inancında bulur. Altmışlı yıllardan itibaren Avrupa’da doğa ve doğa-insan ilişkisi, doğaya karşı sorumluluklarımızın ne olduğu ya da olması gerektiği yoğun tartışmalara konu edinmeye başlar. A. Naess gibi (1912-2009) gibi çağdaş bazı çevreci düşünürler, insanın doğanın ayrılmaz bir parçası olduğu düşüncesinden hareketle bir çevre etiği geliştirmeye çalışır. Naess görüşlerini, her canlının kendi doğal tarzına göre kendini gerçekleştirme hakkı olduğu ilkesine dayandırır (Ünder, 1996: 200).

### **İnsan doğa ilişkisinin etik boyutu**

Aslında, doğa ve insan ilişkisi bağlamında doğaya dair değerlendirmeleri şu üç farklı argüman etrafında toplayabiliriz: “genel fayda” argümanı, “adalet ve sorumluluk” argümanı ve “etik doğal yaşam” argümanı.<sup>1</sup> Genel fayda argümanı doğal insani yaşamın doğaya ve biyolojik çeşitliliğe bağlı olduğuna, bu yüzden doğanın mutlak korunması ve en uygun şekilde kullanılması gerektiğine dair güçlü kanıtlar ortaya koymaktadır. Ancak bu argüman doğaya dair esaslı bir etik temellendirme için yeterli değildir. Çünkü o nihai olarak insan merkezli, refaha yönelik bireysel ihtiyaçları öncelleyen bir yaklaşımı temsil etmektedir. Fayda ilkesinin tüm canlılara genelleştirilmesi sorunun yaygınlaştırılmasını ötesinde bir çözüm sunmaz. Buna karşın adalet ve sorumluluk ilkesi diğer insanlara ve bilhassa tüm yaratıklara yani topyekûn doğaya karşı temel insani sorumluluğu kapsamaktadır. Bu sebeple ilk argümana nazaran daha genel ve işlevseldir. Ancak yine de insani varoluşun tinsel boyutunu içermekten yoksundur. Ahlaki doğal yaşam ilkesi saf bir

<sup>1</sup> Burada “genel fayda”, “adalet ve sorumluluk” ve “etik doğal yaşam” şeklinde belirttiğimiz üç argüman çağdaş etik tartışmalarda daha ziyade “zeka”, “adalet” ve “mutluluk” argümanı olarak adlandırılmakta ve kullanılmaktadır.



doğa ve onun üzerine kurulu iyi ve başarılı bir yaşamdan hareket eder. Eğer adalet ve sorumluluk ilkesi, genel faydayı gözetir ve bu ikisi de iyi ve başarılı bir hayata yönelik olarak düzenlenirse doğa insanı mutlu da kılabilir. Bu yüzden etik bir doğa kurumu ya da politikası doğayla iç içe ve doğa aracılığıyla tecrübe edilen başarılı ve mutlu bir hayatı mümkün kılacak sürekli bir insan-doğa ilişkisi üzerine inşa edilmek zorundadır.

Yazımızı insan doğa ilişkisinde yaygın olan hatalı bir yaklaşımı gözler önüne sererek nihayete erdirmek istiyoruz. Maalesef ekolojik sahada çoğu kez insandan bağımsız bir doğa anlayışı savunulmaya çalışılıyor. Oysa eylemde bulunan ve eyleminden sorumlu olan tek varlık insandır. Tüm canlılarla ve varlık alanlarıyla ilişkilerinde insan olmanın bilincinin doğurduğu bu ödev ve sorumluluk dikkate alınmadan bir çevre ahlakı oluşturmak mümkün değildir. Bir şey sırf “doğal” olduğu için ahlaki olarak gerekçelendirilemez. Yine aynı şekilde doğal süreçler ya da doğal ilişkiler kendiliğinden ahlaki eylemin yükümlenici normu olarak alınamaz. Yalın haliyle doğa insana ne olumlu ne de olumsuz bir model teşkil edebilir. Düşülen bu doğal yanılığa genetiğin ya da biyolojinin formları da dâhildir. İnsan eylemlerini genetik olarak belirlenmiş olarak kabul eden tasavvurlar başta olmak üzere, toplumsal ve tarihsel olanın genetik olarak belirlendiğini savunan, hatta bunun halkların ve ırkların belirlenimine değin yayan ırkçı görüşlerin tümü bu çerçevede değerlendirilebilir. Bu bağlamda bireyin üstünde konumlanan “yaşam alanı”, “ökosistem”, “biosfer” ile “halk” ve “ırk”, “doğal” olarak belirlenenler içerine dâhildir. Bu yüzden “doğal kural” olarak vazedilen her şey doğanın zamansal ve bilgisel yüzünü oluşturur ancak. Sonuçta doğa bilinçli ya da rasyonel değildir, o bize ancak eylemlerimiz için bir çerçeve oluşturabilir, kural koyucu ve yönlendirici olamaz.

#### KAYNAKÇA

- Aristoteles (2010). *Metafizik I*. Ahmet Arslan (Çev.). İstanbul: Sosyal.
- Aristoteles (1977). *Fizik*. Saffet Babür (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Aristoteles (1998). *Nikomakhos'a Etik*, Saffet Babür (Çev.). İstanbul: Ayraç.
- Cevzici, Ahmet (2006). Doğa Felsefesi. *Felsefe Ansiklopedisi*. (c. IV, ss. 611-613). Ankara: Ebabel.
- Gökberk, Macit (1980). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi.
- Heidegger, Martin (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Frankfurt a.M. Vittoria Klostermann.
- Jones, W. T. (2006). *Klasik Düşünce. Batı Felsefesi Tarihi I*. Hakkı Hünler (Çev.). İstanbul: Paradigma.
- Kant, Immanuel (1781/1983). *Kritik der reinen Vernunft*. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel (1788/1983). *Kritik der praktischen Vernunft*. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel (1798/1983). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel (1793/2017). *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*. L. Çilingir ve A. Avcan (Çev.). Ankara: Elis.
- Platon (2007). *Yasalar*, Candan Şentuna/Saffet Babür (Çev.). İstanbul: Kabalca.
- Platon (1999). *Protagoras*. *Diyaloglar 2*. Tanju Gökçöl (Çev.). İstanbul: Remzi.
- Rawls, John (2017). *Bir Adalet Teorisi*. Vedat Ahsen Coşar (Çev.). Ankara: Phoenix.
- Scheler, Max (1998). *İnsanın Kosmostaki Yeri*. Takıyettin Mengüşoğlu (Çev.). İstanbul: Yaprak.
- Türk Dil Kurumu (1988). *Tabiat. Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ünder, Hasan (1996). *Çevre Felsefesi*. Ankara: Doruk.