

T. C.
BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

TOPRAK ETİĞİ VE ELEŞTİREL SOSYAL TEORİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mehtap Nur İndibi

Balıkesir, 2019

T. C.
BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

TOPRAK ETİĞİ VE ELEŞTİREL SOSYAL TEORİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mehtap Nur İndibi

Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Barış ŞENTUNA

Balıkesir, 2019

T. C.
BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüzün Sosyoloji Anabilim Dalı'nda 201612541001 numaralı Mehtap Nur İNDİBİ'nin hazırladığı "Toprak Etiği ve Eleştirel Sosyal Teori" konulu YÜKSEK LİSANS tezi ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 24.01.2019 tarihinde yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda tezin onayına OY BİRLİĞİ/OY ÇOKLUĞU ile karar verilmiştir.

Üye (Danışman)

Dr. Öğr. Üy. Barış ŞENTUNA



Üye

Dr. Öğr. Üy. M. Murat ÖZKUL



Üye

Doç. Dr. Mehmet ANIK

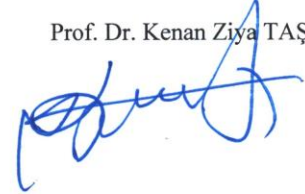


Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduklarını onaylarım.

19.02.2019

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Kenan Ziya TAŞ



ÖNSÖZ

Bu tezde, çevre-merkezci bir anlayışın sosyolojide de yerleşmesine zemin hazırlamak için gereken kuramsal/kavramsal altyapıdaki boşlukları doldurmak amaçlanmıştır. Bu amaca uygun olarak, Leopoldcü bir etik anlayışın Marksist/Eleştirel kurama uygulanarak kapitalist üretim biçimini çevre-merkezci olarak incelemek için, ekolojik değer ve ekolojik bilinç gibi kavramlar kurama kazandırılmış, doğa sömürüsü için gerekli olan yabancılaşma ve metabolik yarık gibi kavramlar irdelenmiştir. Bunun yanı sıra, kapitalist üretim biçiminin yeni formu olarak değerlendirilen neoliberalizmi Leopoldcü bir bakış açısıyla incelemek için Gösteri Toplumu ve Risk Toplumu kuramlarından faydalanılmıştır. Çevresel felaketlerin, dünyanın neresinde olursa olsun, kapitalist üretim biçimi ile bağı ve araştırma yapılması için gerekli olan kavramsal çerçeve yoluyla literatüre katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Tez sürecinde yaptığı katkılarla araştırmayı zenginleştiren ve tezin niteliği konusunda desteklerini benden esirgemeyen danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Barış ŞENTUNA'ya, teze yaptıkları katkılardan ötürü Doç. Dr. Mehmet ANIK'a, Dr. Öğr. Üyesi M. Murat ÖZKUL'a ve Dr. Öğr. Üyesi Yonca ALTINDAL'a,

Bu süreçte, motivasyon konuşmaları ve daha pek çok konudaki yardımları için manevi olarak borçlu olduğum sevgili meslektaşlarım Araş. Gör. Betül KIZILTEPE'ye ve Araş. Gör. Ezgi AYDOĞMUŞ'a ve destekleri için isimlerini burada saymaya sayfaların yetmeyeceği sevgili iş arkadaşlarıma,

Uzakta olmasına rağmen desteklerini benden hiçbir şekilde esirgemeyen ve tezimin için bir açıdan ilham kaynağım olan canım arkadaşım Cansu EROĞLU'ya,

Tezi okuyarak düzeltmelerde bulunan arkadaşım Egemen ÖZSÜER'e,

Yazdıklarımı okuyamayacak olsa da belirtmeden geçemeyeceğim, tezimin gerçek bir 'derdi' olduğunu bana her gün hatırlatan ve beni hayata karşı besleyen evimin neşesi sevgili kedim Susam'a,

Son olarak, sevgilerini her daim hissettiğim aileme, bu süreçteki maddi ve manevi desteklerinden ötürü teşekkür ederim.

Mehtap Nur İNDİBİ

ÖZET

TOPRAK ETİĞİ VE ELEŞTİREL SOSYAL TEORİ

İNDİBİ, Mehtap Nur

Yüksek Lisans, Sosyoloji Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Barış ŞENTUNA

2019, viii+78 Sayfa

Toprak etiği, doğa ile insan arasındaki ilişkiyi yeniden yorumlayarak devrimci bir bakış açısı sunmanın yanı sıra, insanın doğayı araçsal olarak ele alırken dışsallaştırdığını ve doğada yarattığı tahribatı bu nedenle görmezden geldiğini ortaya koyar. Sosyoloji, analiz birimi olarak insanı alması sebebiyle doğa ile olan ilişkiyi sınırlı olarak inceler. Benzer bir şekilde, eleştirel sosyal teorinin doğa ve insan ilişkilerine yönelik bakış açısının insanı merkeze alması, bu teorinin bütüncül olmasını engellemektedir. Ancak, teorinin esnek yapısı, toprak etiğinin bütüncüllük ve hayvan haklarına bakış açısı bağlamında yeniden değerlendirilmesine olanak tanımaktadır. Bu bağlamda, Marksist teorinin değer, yabancılaşma, metabolik yarık ve bilinç kavramları, toprak etiğine bağlı kalınarak yeniden yorumlanmıştır. Tezin amacı, eleştirel sosyal teorinin bir konu olarak işlediği ancak merkeze almadığı doğayı, toprak etiğine bağlı kalarak yeniden değerlendirmek ve literatürdeki bu eksikliği kuramsal olarak kapatmaktır. Diğer taraftan, kapitalist üretim biçiminin yeni formu olan neoliberalizmin mevcut durumları yadsıtma metodu olarak gösteri toplumu ve risk toplumu tezleri yine toprak etiği bağlamında değerlendirilmekte, bu şekilde günümüzde doğa ile insan ilişkisi incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Toprak etiği, eleştirel sosyal teori, çevre sosyolojisi, yabancılaşma, metabolik yarık, değer, bilinç

ABSTRACT

LAND ETHIC AND CRITICAL SOCIAL THEORY

İNDİBİ, Mehtap Nur

Master's of Science, Department of Sociology

Thesis Supervisor: Assis. Prof. Dr. Barış ŞENTUNA

2019, viii+78 pages

Land ethic manifests that people externalize the nature by taking it instrumentally and ignore the destruction created by themselves, by revolutionarily reevaluating the relations between human and nature. Because sociology takes the human individual as the unit of analysis, it constrictedly analyzes the relationship with nature. Since critical social theory similarly takes the human at the center of the theory, it is not possible to claim that its point of view to the relationship between nature and human is holistic. Still, flexible structure of the theory allows the reevaluation of it with respect to the principles of land ethic, like holism and animal rights. In this respect, the concepts of Marxism, like value, alienation, metabolic rift and consciousness are reevaluated by holding to the land ethic. The aim of the thesis is bringing the nature up to the critical social theory, not as an issue but as the center of the debate by evaluating it on the basis of the land ethic, that allows to fill the gap in the literature. Besides, the society of spectacle and risk society theories, which are the methods of neoliberalism as the new form of capitalist mode of production, are analyzed again in relation to land ethic, in this way, the relationship between the nature and people.

Key Words: Land ethic, critical social theory, environmental sociology, alienation, metabolic rift, value, consciousness.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
TABLO LİSTESİ	vii
KISALTMALAR	viii
1. GİRİŞ	1
1.1. Amaç	3
1.2. Yöntem	4
2. ETİK TARTIŞMALARDA ÇEVREYE YÖNELİK YAKLAŞIMLAR	5
2.1. Antroposentrizm.....	8
2.2. Biyosentrizm	11
2.3. Ekosentrizm.....	17
2.3.1. Derin Ekoloji.....	18
2.3.2. Toplumsal Ekoloji.....	21
2.3.3. ‘Hiçbir Şey Yapma’ Hareketi.....	23
2.3.4. Toprak Etiği	25
2.3.4.1. Toprak Etiği ve Bütüncülük.....	28
2.3.4.2. Toprak Etiği ve Hayvan Hakları.....	30
3. ÇEVRE SOSYOLOJİSİ VE ELEŞTİREL SOSYAL KURAM	33
3.1. Klasik Sosyoloji Teorileri ve Çevre	33
3.2. Kapitalist Üretim Biçimi ve Doğa.....	38
3.2.1. Marksizm’de <i>Değer</i> ve <i>Ekolojik Değer</i>	41
3.2.2. Doğa, İnsan ve <i>Yabancılaşma</i>	46
3.2.3. Bilinç ve <i>Ekolojik Bilinç</i>	50
3.2.4. <i>Metabolik Yarıklık</i>	53
3.3. Toprak Etiği ile Kapitalist Üretim Modelini Yeniden Tanımlamak	55
4. ÇEVRE-MERKEZCİ TOPLUMUN ÖNÜNDEKİ YENİ ENGELLER: NEOLİBERAL DÖNEM	56
4.1. Gösteri Toplumu ve Çevre	61
4.2. Risk Toplumunda Çevre.....	65
5. SONUÇ VE ÖNERİLER	71
KAYNAKÇA	74

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Çevreye Yönelik Etik Yaklaşımlar	7
---	---

KISALTMALAR

ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
BM	: Birleşmiş Milletler
BMİDÇS	: Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi
c.	: Cilt
DB	: Dünya Bankası
GATT	: Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Genel Anlaşması
IMF	: Uluslararası Para Fonu
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
STK	: Sivil Toplum Kuruluşu
vb.	: ve benzeri

1. GİRİŞ

İnsanın doğa ile girdiği ilişki, doğayı kendi ile eşit görerek girdiği mücadele ilişkisinden, onu alt ettiğini düşündüğü tahakküm ilişkisine geçtiğinde kültürel değişimin düşünsel zeminleri de toptan değişime uğramaktadır. Doğa, insanın dışsallığında var olan ve mülkiyet algısı ile tanımlanabilen, yani kişiye ait olması sebebiyle kullanım hakkının elde edildiği bir tür meta halini almaktadır. İnsanın doğayı istediği gibi kullanabilmesi ancak kapitalizmle birlikte gerçekleşmektedir. Kapitalist sistemle birlikte gelen yeni teknolojiler, koşulları insanların ellerine teslim ederken insan için doğadaki her şey, canlı veya cansız olmasına bakılmaksızın birer araçtan ibaret hale gelmektedir. Kapitalizm, yenilerini oluşturduğu ve derinleştirdiği metalaşma zincirleriyle doğayı her geçen gün daha fazla tahakkümü altına almaktadır. Var olan her bir zincire her geçen gün yenileri eklenmektedir. Bu eklenmelerin farklı şekillerde kendini gizlediği ya da meşrulaştırdığı görülmektedir. Değişen ilişkilerin yeniden gözden geçirilmesi, kimi zaman mevcut teorilere yeni kavramların eklenmesini gerekli kılmaktadır.

Toprak etiği, Leopold'un ölümünden hemen bir sene sonra yayınlanan *Bir Kum Yöresi Almanacağı* eseri ile ön plana çıkan, dünyada henüz gerçekleşmekte olan çevresel felakete dikkati çekerken yeni bir etik anlayışına ihtiyacımızın olduğunu ifade ettiği kavramdır. Bu kavram, ortaya çıktığı dönemde belki çok ses getirmedi. Ancak bir yandan böylesi bir etik sistematığının hem ilk sunumu oldu hem de çevre-merkezci etiğin en güzel örneği olarak günümüze ulaştı (Des Jardins, 2006). Bu kitap, çevre hareketinin öncesinde Rachel Carson'ın *Sessiz Bahar*'ı ile birlikte toplumun çevre bilincinin gelişmesine katkı sağlayan kitaplardan biri olup, çevre-merkezcilik için gereken tartışmalara bir zemin sunar. Bu açıdan bu kavram, az önce bahsettiğimiz kapitalist ilişkilerin oluşturduğu çevresel ahlak anlayışına karşı gerekli olan eleştirel duruşu sunacak kaynaklardan biridir.

Literatürde gerçekleştirilen araştırma sonucunda, Marksist ekolojinin Marx'taki ekolojiyi yeniden keşfettiği görülmektedir. Ancak kavramsal olarak çevre-merkezci bir anlayışın Marksist teoriye içkin olduğu varsayımıyla hareket edildiği anlaşılmaktadır. Türkiye'de yapılmış olan tezler tarandığında ise derin ekoloji ve toplumsal ekolojiye dair tezler bulunmasına rağmen toprak etiğini temel alan sosyoloji tezi bulunmamaktadır (Mutlu, 2005; Eryılmaz, 2012; Aydın, 2017; Yücel, 2017). Bu

nedenle tez, literatüre ortaya koyduğu yeni bakış açısı ile katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Tez, kavramsal çerçevenin net anlatımı için üç ana bölüme ayrılmış olup, tezde sırasıyla etik tartışmalarda çevreye yönelik yaklaşımlar, çevre sosyolojisi ve eleştirel sosyal kuram ve çevre-merkezci toplumun önündeki yeni engeller olarak risk toplumu ve gösteri toplumu kuramları işlenmektedir.

Doğa ile ilgili kavramların kapsamını ve ne derece önemli olduklarını belirleyen çeşitli paradigmlar, tarihsel olarak farklı etki düzeylerinde karşımıza çıkmaktadır. Tezin ikinci bölümünde bu paradigmlar açıklanarak insanın doğa ile olan ilişkisinde nasıl kalıplar oluşturdukları ve çizilmiş olan etik çerçeveler, sınırlılıkları ile beraber değerlendirilmektedir. Sadece insanın içsel değerinin olduğunu kabul eden antroposentrik düşünce, günümüz toplumunda halen dominant olarak var olmaya devam ederken, düşüncenin ortaya çıkardığı problemler de kapitalist sisteme içkindir. Kapitalist üretim ilişkilerinde canlıların adeta bir makine gibi görülmesi, diğer canlılara karşı insanların hangi sınırlılıklar dahilinde davranabileceğini sorunsallaştıran biyosentrik, yani canlı-merkezci etiğin ortaya çıkmasına yol açar. Çevre sorunlarının belirginleşmesi ile ise antroposentrik düşüncenin yeniden değerlendirilmesi, ekosentrik, yani çevre-merkezci düşüncelerin belirmesini mümkün kılar. Ekosentrik etik anlayış, daha önce antroposentrik olarak kurgulanmış bütün teorilerin yeniden gözden geçirilmesine neden olmaktadır. Ancak, ekosentrik düşünce yekpare olmadığı gibi bazı ekosentrik anlayışların doğa ile olan ilişkiyi çok katı kurallar çerçevesinde değerlendirmesi ve aynı derecede katı reçeteler sunması nedeniyle tezin seyri için bu konuda daha geniş yorumlama alanı bırakan toprak etiği seçilmiştir.

Toprak etiği (Land ethic), etiğin kapsamı alanında kabul edilen insanı topluluğun tek üyesi olarak bırakmaz, topluluğun sınırlarına karaları, suları, bitki ve hayvanları dahil ederek, tüm toprağı kucaklayacak şekilde genişletir (Leopold, 2013, 213). Bu genişletme aslında etiğin kapsamına yönelik de bir genişletmedir de. Leopold (2013, xxvi) insanı merkeze alan düşüncelerin doğa tahribatına sebep olmasını “onu mülk gibi görmekle” ilişkilendirmiş ve ancak “toprağı bizim de ait olduğumuz bir topluluk olarak görmeye başladığımızda” bu durumun değişeceğini belirtmiştir.

Sosyolojide klasik sosyoloji teorilerinden itibaren gelen doğayı değil, insanı merkeze alma, paradigmasal değişimi sosyolojinin içinden de gerçekleştirmeyi gerekli kılmaktadır. Ancak tezin kapsamı, bu paradigmasal değişimi kendi içinden de onaylayacak olan eleştirel sosyoloji ile sınırlı bırakılmış ve Marksist teorinin kavramsal çerçevesinin ne şekilde revize edilebileceği ve hangi kavramların eklenebileceği tezin üçüncü bölümünde ifade edilmiştir. Marksist teori, kendi başına dahi bu kavramsal çerçeveyi kaldırabilecek yapıda olsa da teorinin ağırlığını çeken ve insanın doğa ile ilişkisini sınırlı bir şekilde kapsayan kavramlar, çevre-merkezci etik için yeterli olmamaktadır. Bu nedenle, çevrenin de merkeze alındığı yeni kavramlar teoriye sunulmuştur. Bu kavramların sunulduğu esnasında, kapitalist sistemin çevreyi ne şekilde görmezden geldiği ve bu görmezden gelmenin çevresel sonuçları ifade edilmiştir.

Tezin dördüncü bölümü, kapitalist üretim tarzının geçirdiği değişime bağlı olarak gerçekleşen yeni durumu ve bu değişikliğe rağmen değişmeyen ilişkinin ne şekilde mümkün olduğunu açıklayan iki kuramı, gösteri toplumu ve risk toplumu kuramlarını içermektedir. Bu kuramlar sayesinde, neoliberal dönem merceğe altına alınarak kapitalizmin antroposentrik yapıyı ne şekilde meşrulaştırdığı açıklanmıştır.

Sonuç ve önerilerden oluşan son kısım, tezin tespitlerinin kısa bir özeti olup kuramsal olarak gerçekleştirilmiş katkıları açıklamaktadır. Kavramsal açıdan, emek temelli olarak tanımlanan değerın doğadaki karşılığı olarak ortaya atılan ekolojik değer, doğa ile olan ilişkiye vurgu yapılarak incelenen yabancılaşma, sınıf bilinci ile ilişkilendirilerek ortaya atılan ekolojik bilinç ve Marksist teorinin kapitalizmi çevre problemleri ile ilişkilendirdiği Metabolik yarıklık gereklilikleri ile açıklanacak, kapitalizmin yeni meşruiyet yolları olan gösteri ve risk kavramlarının çevresel önemi yeniden özetlenecektir.

1.1.Amaç

Toprak Etiği temelinde Eleştirel/Marksist teorinin yeniden değerlendirilmesini kendine konu edinen bu tez, toprak etiği bağlamında eleştirel teoriyi yeniden yorumlamayı ve bu yolla çevre-merkezci bir Marksist teori için gerekli olan yeni kavramsal çerçeveyi ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bunun yanı sıra, Marksist teoride var olmayan veya kısmen var olan, ancak günümüzün post-modern dönemini kuşatan yeni epistemolojik açılımlar için gerekli olan iki sosyolojik teori de teze dahil

edilerek, günümüz koşullarının daha iyi analiz edilmesi için gerekli olan diğer kavramların tespiti hedeflenmiştir.

1.2.Yöntem

Araştırmanın temel amacına uygun olarak, etik çerçeveyi sağlayan çevre etiği metinleri, kuramsal çerçeveyi kapsayan Marksist literatür ve Risk ve Gösteri toplumu kuramlarını içeren yazılı yayınlar incelenmiştir. Bu yolla, eleştirel yeniden yorumlayıcı kuramsal bir çerçeve oluşturulmuştur.

2. ETİK TARTIŞMALARDA ÇEVREYE YÖNELİK YAKLAŞIMLAR

On yıllardır, göz ardı edilen bir konu tartışılıyor: Doğa. Gerçekleştirilen her eylemin sonuçlarının sadece insanlığı etkilediği varsayımı, sonuçlarıyla beraber insanlığı bu noktaya getirdi. Bireyin yaptığı eylemlerin neye göre sınırlandırılacağı, tarih boyunca filozoflar tarafından tartışlageldi, ancak son yıllarda değerlendirmelerin içerisine insanlığın doğaya karşı da sorumlu olduğuna dair argümanlar girmeye başladı. Bu bölümde etik tartışmaların insandan canlıya, canlıdan doğaya nasıl ilerlediği ve şu an neden çevrenin de etiğin kapsamına dahil edildiği açıklanacak, etiğin ilerleme çizgisinde toprak etiğinin çevre sosyolojisine ve özelinde Marksist ekolojiye ne şekilde katkı sağlayacağı irdelenecektir.

Leopold'e göre etik, zamanla kendini genişletici şekilde ilerlemektedir. Nitekim, felsefi tartışmaların ve bilimin birikerek ilerlemesi, daha önce tartışılmamış mevzuların da zamanla tartışma alanlarına dahil olmasını beraberinde getirmektedir (Leopold, 2013, 212). Etik, insan eylemlerini konu edinen bir felsefe alanı olarak insanların eylemlerinin hangi sınırlar dahilinde olması gerektiği hakkında çeşitli teoriler ortaya koyar. Des Jardins (2006), doğa ile insan ilişkisi bağlamında yapılan tartışmaların son on yıllarda yoğunlaşmasının sebebinin tam da bu felsefenin birikimsel doğasına işaret ederek anlatmaktadır. İnsanların doğa ile ilişkilerini tartışabilmeleri için öncelikle insan-insan, insan-toplum, insan-insan-olmayan gibi ikiliklerin etik boyutta yeniden tartışılması gerekmektedir. Bahsi geçen tartışmalar, bir tür basamaklar olmaktan öte daha önce etiğe dahil edilmeyen konular olduğunu vurgulamak için kategorize edilmiştir. Bu tartışmaların sadece tek yönlü olduğunu, yani aşama aşama gerçekleştiğini söylemek, bu konularda daha önce öne sürülmüş argümanları yok saymaktan ziyade, *zamanın ruhuna* işaret etmektir (McDonald, 2014, 3, 6-7). Bir dönem kölelik, pek çok insan için normal görülürken, insan-insan ilişkisinin etik çerçevede tartışılır hale gelmesi köleliği sorunsallaştırarak bir tür problem olarak ele alınabilmesini sağlamıştır. Kölelik tartışmaları eşitlik fikrini, bu da toplumsal alanda her insanın eşit hak ve özgürlüklere sahip olması gerektiği düşüncesini beraberinde getirerek insan-toplum dikotomisinde yeni sorunsalları insan aklına düşürmüştür. Yeni dikotomilerin sorunsallaştırılma yüzyılı olan 20. yüzyıl,

kadın-erkek, insan-hayvan, insan-doğa gibi ikiliklerin yeniden gözden geçirildiği bir çağ olarak karşımıza çıkar.

İnsan eylemlerinde ahlakilik, etik sorgulamanın faaliyet alanları içindedir. Etik, yapılan eylemin doğruluğu veya yanlışlığını sorgularken bu eylemleri farklı değerlendirmelere tabi tutar. Dolayısıyla etik çeşitli normlar üreterek olması gereken davranış biçimlerinden oluşan bir kurallar dizisi ortaya atar (Pieper, 2012, 12). Normatif etik olarak adlandırılan bu etik dalı, normları genelleyerek evrensellik prensibi çerçevesinde değerlendirir.

Teorilerin sonucunda ortaya atılanlar tabii ki büyük tartışmaları ve fikir ayrılıklarını da beraberinde getirdi ve bugün herhangi bir tartışma başlığının altında birbirlerinden farklı ve hatta birbirleriyle çelişen, daha doğru bir ifadeyle birbirlerine ters düşen argümanların olduğunu görmek mümkündür. Ancak bu, öncelikle konunun tartışmalı doğası, bunun ötesinde insanlığın zengin akıl yürütme becerisi ile açıklanabilir. Tartışmaların zenginliği, kabulleri ve çelişkileriyle bizi yeni akımlara ve düşünme biçimlerine yönlendirmektedir. Bu bölümde etik tartışmaların çevreye yönelik yaklaşımları ortaya koydukları yeni bakış açısı ile birlikte ele alınarak açıklanacak ve toprak etiği bağlamında gerçekleştirilecek olan çevre sosyolojisi tartışmaları için gereken ontolojik zeminin izleri sunulacaktır.

İnsanın doğa ile ilişkisini analiz ederken karşımıza çıkan anlayışlar, esasen başlangıç noktası aldıkları ontolojik zeminlerin farklı olması ve bilgiye ulaşma yollarının çeşitliliği sebebiyle, bize aynı manzarayı farklı şekillerde resmetmektedirler. Bu paradigmalarda literatürde üçe ayrılarak, merkeze aldıkları noktanın altı çizilerek isimlendirilmişlerdir: Teoriler ya “insan-merkezci” (antroposentrik) ya “canlı-merkezci” (biyosentrik) anlayışla veya son zamanlarda daha sık karşımıza çıkmaya başlayan “çevre-merkezçilik” (ekosentrizm) ekseninde kategorize edilmektedir. Kategorileştirmenin sadece paradigmasal bir genelleme sunduğunu, yani benzer zeminleri olan teorileri altına alan şemsiyeler olduklarını hatırlamak gerekir. Bu bağlamda, tezin ana konusu olan toprak etiğinin doğa ile olan ilişkisinin neden diğer paradigmalardan daha kapsayıcı olduğu ve kendi türümüz de dahil olmak üzere, içinde bulunduğumuz gezegenin varlığının devamlılığı için gerekli olduğu, diğer paradigmalardan eksiklikleri de gösterilerek açıklanacaktır.

Tablo 1: Çevreye Yönelik Etik Yaklaşımlar			
	Antroposentrizm (İnsan-merkezcilik)	Biyosentrizm (Canlı-merkezcilik)	Ekosentrizm (Çevre-merkezcilik)
Genel özellikleri	Sadece insanın içsel değeri vardır.	İçsel değer varlığı canlılık prensibine bağlıdır.	Parça parça her şeyin içsel değeri olduğu gibi, bu bütünlüğün de içsel değeri vardır.
	Hiyerarşiktir.	Kısmen hiyerarşiktir.	Bütüncüdür, hiyerarşik değil.
	Geriye kalan her şey araçsal değere sahiptir.	Bir canlının ne derece değerli olduğu farklı kriterlere göre değerlendirilebilir.	Canlının değerini doğa koşulları kendisi belirler.
	Etiğin kapsamı, insanlar arasındaki ilişkilerle sınırlıdır.	Etiğin kapsamı insanlar arasındaki ilişkilerden daha fazlasıdır, canlılarla olan ilişkiyi de kapsar.	Etiğin kapsamı bütünlük öncül olmak koşuluyla bütün canlılara genişletilebilir.
	İnsanlar sadece başka insanlara karşı sorumludur.	İnsanlar aynı zamanda diğer canlılara karşı da sorumludur.	İnsanlar doğanın bütünlüğüne karşı sorumludur.
(Burada işlenen) Temsilcileri	Erdem Etiği (Platon, Aristoteles) Sonuçculuk (Faydacılar, Hazcılar) Deontoloji (Kant özelinde)	Peter Singer Paul Taylor	Spinoza Arne Naess – Derin Ekoloji Murray Bookchin – Toplumsal Ekoloji Masanobu Fukuoka – ‘Hiçbir şey yapma’ hareketi Aldo Leopold – Toprak Etiği

2.1. Antroposentrizm

Modern toplum, insanı merkeze alan bir anlayışın ürünüdür. Platon'un Devlet'inde oluşturduğu hiyerarşik değer modellemeleri, modernist değer teorilerini derinden etkilemiştir (McDonald, 2014, 17-18). Modern toplumun lokomotifini olan kapitalizm de üzerinde yükseldiği değerler, sorunları ele alış biçimleri ve sorunlara yönelik ürettiği çözümler itibarıyla değerlendirildiğinde baştan aşağı insanı merkeze almaktadır. Modern düşünce sistemini ve kapitalizmi değerlendirebilmek için modernizmin temelinde yatan düşünce atmosferini enine boyuna incelemek, gerçekleştirilecek eleştirel bakış açısı için değerlidir. Bu anlamda, antroposentrizm, doğa ile olan ilişkinin en problemlisi olduğu paradigmadır.

Protagoras'ın ünlü "İnsan her şeyin ölçüsüdür" sözü, antroposentrik düşüncenin en kestirmeden ifade edilmiş şekli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Antroposentrik düşüncelerin, isimleri ne olursa olsun, paylaştıkları belli temeller bulunmaktadır. En başta bu düşüncelerin insanı merkeze almalarına ek olarak, temellendirmelerinin herkese genellenebilir olması sebebiyle evrensel; insanı her şeyin üzerinde görürken eylemleri, onların değerleri itibarıyla kategorize etmeleri sebebiyle hiyerarşıktır (McDonald, 2014, 17). İnsan ya da özü itibarıyla iyi olan kavramlar dışında hiçbir şeyin içsel değeri, yani sadece varoluşundan kaynaklı bir değeri bulunmamaktadır (Elliot, 2001, 181). Bu görüşlerin ayrışmaları, insan eylemlerini nasıl değerlendirdikleri ile yakından ilgilidir. Orijinal olarak insan-insan ve insan-toplum ilişkilerine yönelik argümanlar üreten bu etik duruşlar, benzer şekilde çevre etiğine de uygulanabilir. Klasik antroposentrik düşünceleri *erdem etiği*, *sonuççuluk* (consequentialism) ve *deontoloji* (özellikle Kant) başlıkları altında ayrıştırabiliriz.

İnsan eylemlerinin iyi veya kötü olup olmadığı yönünde fikir beyan edebilmek için elle tutulur argümanlara ihtiyaç bulunmaktadır. Başlangıç noktası olarak kabul edilen bu ontolojik zeminler, kurulan argümanları mümkün kılar. Sokrates'ten itibaren çeşitli filozoflarca daha da geliştirilmiş olan erdem etiğine göre erdemlilik bilgisidir. Aristoteles ise bunu biraz daha ileri götürerek şöyle bir akıl yürütme gerçekleştirir: İyi bir doktor da kötü bir doktor da doktordur, ancak bir doktoru iyi yapan şey doktorluğun gereklerini iyi yapmasıdır (Desjardins, 2006, 69-70). Bu durumda iyi insanın, insanlığın vasıflarını iyi bir şekilde gerçekleştirilmesi onu erdemli yapacaktır. Peki, insanlığın vasıflarından kast edilen tam olarak nedir? İnsanları diğer canlılardan farklı

kılan, akıl yürütme becerisidir. Bu durumda aklını iyi kullanan insan erdemli olacaktır. Rasyonel olan insan ekstremler arasında bir oran (ratio) bulabilecek, yani orta yollu bir hayat yaşayacaktır (Callicott ve Frodeman, 2009, xxxi). Platon'a göre ise, erdemli olmak ancak erdemli olarak değerlendirilen karakteri edinerek ona uygun davranmakla elde edilir. Dolayısıyla *summum bonum*, yani olabilecek en iyiye ulaşma idealizmi elde edilmiş olur. Eylemlerin erdemli olup olmadığı ise *summum bonum* olan yakınlığı ile ilişkilendirilir. Çevre etiğinde, erdem etiği çoğunlukla bireyler ile değil, sistemler ya da politikalar ile değerlendirilir; çünkü çoğunlukla bireylerin çevreye karşı bireysel hareketleri değil, sosyal ya da ekonomik kurumların erdem etiğine uygun hareket etmemesi çevre felaketlerine yol açar (Elliot, 2000, 178).

Eylemlerin ahlaki olup olmadığını ya da ne derece ahlaki olduğunu anlamak için kimi filozoflar eylemlerin sonuçlarında elde edilen çıktılarına bakmaktadırlar. Faydacılara göre, rasyonel bir insan bir eylemi en fazla faydayı sağlamak için gerçekleştirir. Ancak bireyler toplumdan bağımsız olarak değerlendirilmez. Bu sebeple, eylemi gerçekleştiren veya eylemden etkilenen insanların sonuç olarak elde ettiği maksimum fayda, eylemin ne derece ahlaki olduğu konusunda bilgi verecektir. Diğer yandan hazcılara göre, eylem sonucunda elde edilen hazın ne derece fazla olduğu eylemin ahlakiliğinin belirleyicisidir. Ancak bu perspektiflerde eylemi gerçekleştiren ve eylemden etkilenenler olarak değerlendirilenler insanlardır ve *içsel değerleri* vardır. Yine de zaman zaman maksimum fayda sağlamak için azınlığın çoğunluk için feda edildiği de görülmektedir (Martinez, 2014, 14). İnsan dışındaki varlıkların tamamı ise *araçsal değere* sahip olup insana fayda sağlayabildiği ölçüde değerlidir. Bu durumda, doğada var olan ve insanın kimi zaman varlığından habersiz olduğu bir böcek, insan için herhangi bir fayda sağlamadığı müddetçe değersizdir. Yani değeri belirleyen insandır. İnsanların doyması için bir ineği, güvende olması için bir kurdu, eğlence amacıyla bir av hayvanını öldürmek insana yönelik faydasından ya da yarattığı hazdan dolayı ahlaki olacaktır. Benzer şekilde, farklı canlılar için faydalı ya da gerekli olsa da insan için zararlı olan bir türün öldürülmesi bu düşüncelere göre ahlakidir.

Diğer yandan, Kant'a göre, eylemlerin ahlaki olup olmadığını belirleyen şey insanın eylemi hangi niyetle gerçekleştirdiği, yani motivasyonudur. Eylemin sonuçları ne olursa olsun, eylemi gerçekleştirmeden önceki niyet o eylemin ahlaki olup olmadığının belirleyicisidir. Burada, sonuçlarının ortaya attığından farklı şekilde,

eylemin kendisi değil, eylemi gerçekleştiren öznenin önem kazandığı görülmektedir çünkü faydacı bakış açısına göre oldukça kötü niyetle yapılan bir eylemin sonucu itibariyle pek çok insana fayda sağlaması durumunda eylemi rasyonalize etme olanağı bulunmaktadır (Martinez, 2014). Bundan kaçınmak için Kant, eylemlerin ahlakiliğini sorgulamanın bir yolu olarak kategorik imperatif olarak adlandırdığı evrensel ahlak yasalarını öne çıkarır, nitekim niyet oldukça göreceli ve ölçülemez bir kavramdır. İnsanın bir eylemi gerçekleştirmesi için “Herkes bu şekilde davransaydı bu toplumda yaşamak ister miydiniz?” diye sorması beklenir (Martinez, 2014, 17). Kant’ın öne sürdüğü durumlarda, akla farklı sorular da gelmektedir. Yalan söylemek kategorik imperatif’e göre ahlaki değildir, ancak bazı durumlarda yalan söylemek insanların zarar görmesine engel olabilir. Ancak böyle bir durumda dahi Kant eylemin yine de ahlaki olmayacağı iddiasındadır.

Antroposentrik düşüncelerde insan kendi çevresinden izole olarak düşünülme bile, görüldüğü gibi çevreye yönelik bir sorunsallaştırma yapılmamaktadır. Bir yandan, insanların içsel değerleri ile insan dışında kalan her şeyin araçsal değeri ortaya bir değer asimetrisi çıkarmaktadır. Diğer taraftan ise, diğer canlılarda ve cansızlarda olmayan insana yüklenen özne olabilme yetkisi, varoluşsal iktidarı, kısaca insan dışında kalan her şeyin kaderini insanoğlunun ellerine bırakılmaktadır. Ortaya çıkan çevresel felaketlerde parça ile bütünün arasında kurulamayan bağ insan-doğa ilişkisine yönelik yapılan yorumları kısır bırakmaktadır.

Çevre felsefesinde yaygın görüş, antroposentrik düşüncelerin çevre felaketlerine neden olduğu yönündedir. Çevre felaketlerini önlemenin ancak anti-antroposentrik düşünce sistemlerinin oluşturularak benimsenmesi yoluyla giderilebileceğine yönelik reçeteler sunulmasının yanı sıra; kurumsal olarak yerleşmiş olan antroposentrizmin yeniden değerlendirilerek, insanlığı bir bütün olarak ele alıp çevresel felaketleri gelecek kuşaklara miras bırakmamak amacıyla çeşitli çözüm önerileri de ortaya konulmaktadır. Bu önerilerde insanı merkeze alan anlayışların argümanları sürdürülürken çevre de etik değerlendirmenin bir unsuru olarak sayılmaktadır. Ancak revize edilseler dahi bu düşüncelerin çevre felaketlerine engel olamayacağı oldukça açıktır.

2.2.Biyosentrizm

İnsanı merkeze alan düşünceler sebebiyle bugün tabaklarımızda dünya mutfağı, farklı ülkelerden gelen besin maddeleriyle ve canlılarla dolu. Yediğimiz pek çok kırmızı ve beyaz et, yumurta ve süt endüstriyel olarak üretildikten sonra bizimle buluşuyor. Kullandığımız ilaçların pek çoğu ve kozmetik ürünler insanların kullanımından önce hayvanlar üzerinde deniyor. Bunların hepsi, bu canlıların insanlar için olduğu, yani insanın hayvanlardan öncelikli olduğu düşüncesi neticesinde gerçekleşiyor. Dünya genelinde her yıl en az 6,5 milyar tavuk kendi vücutlarının ancak sığıdığı kafeslerde yumurtlamaya, 50 milyar tavuk et üretimi için metrekareye ortalama 17 tavuk düşecek şekilde büyümeye zorlanıyor. 250 milyonun üzerinde inek, kendi doğal ortamlarından uzakta, endüstri sahalarından dışarı çıkarılmadan tutuluyor (“Strategic Plan 2013-2017”, t.y.).

İnsan-merkezcilik hayvanların bu şekilde kullanılmasına izin verirken üretim aşamasında çektikleri eziyetleri de görmezden gelmektedir. Biyosentrizm, diğer canlılara karşı insanların duyarsızlığına karşı çıkan bir paradigmadır. Schweister’in 1923 yılında yayımladığı eseri Uygarlık ve Etik (Civilization and Ethics), biyosentrik düşüncenin ilk ürünü olarak kabul edilse de 1980’lere kadar felsefi anlamda bir çalışmanın ortaya atılmadığı görülmektedir (Attfield, 2013). Hayvan hakları hareketi, biyosentrik düşünceyle antroposentrizmin sıklıkla çarpıştığı bir arenaya felsefi anlamda zemin hazırlamıştır.

Biyosentrik düşünce, öncülü olan antroposentrizmle, etik anlamda ardılı olarak değerlendirilebilecek ekosentrizmin iki ucunda farklı düşünce biçimlerini içerir. İnsanın içsel değerinin sebebi olarak rasyonaliteyi ve insanların amaç-sonuç gibi düşünceler etrafında düşünebilme yeteneğini savunan antroposentrizme karşı çıkan biyosentrizm, argümanını sadece insanların içsel değerinin olması gerektiği sonucuna vardırılamayacağını savlar. İnsan dışında kalan diğer canlıları araç haline getirip onların herhangi bir nesneden farklı olmadığı fikriyle yola çıkarken antroposentrizm, aslında bu canlıların hissettiğini ve acı çekebildiğini, daha net olarak canlı olduklarını görmezden gelir. Kısaca, antroposentristlere göre taş ile kedi arasında araçsal anlamda herhangi bir fark yoktur. Ayrıca, bu durum canlıları da aynı şekilde değerlendirmek anlamına gelir. Yani, merkezi sinir sistemi bir insanınki kadar gelişmiş olan köpek de herhangi bir merkezi sinir sistemine sahip olmayan meşe ağacı da insan için faydasına bağlı olarak bir değere tabi olur. Bu iki mevzu, biyosentrizm tartışmalarında önemli

bir yer tuttuğu gibi, antroposentrik düşüncenin, biyosentrizme cevap verme fırsatını bulması bu çerçevede olağan olmaktadır.

Biyosentrik düşünce, ahlaki değerlendirmeleri hangi kapsamda içerisine alması gerektiğine yönelik yaptığı ayrışmalarla farklılaşmaktadır. Etik tartışmalar, ahlaki ölçütlere neyin tabi olduğunu tartışırken, diğer taraftan tabi olanlar ile insanın ilişkisini, yani insanların o şeye karşı sorumlulukları ile o şeylerin -en azından- yaşama hakkını gündeme getirmektedir. Bu durumda, bir paragraf önceki konuların ışığında, biyosentrizmin canlıları, farklı değerlendirmelere bağlı olarak ayrıştırması kaçınılmazdır. Canlı olduğu kuşku götürmez olan bir bakteri ile, insanlar ile yüzlerce yıldır birlikte yaşayan bir kedi, insanların onlara karşı sorumluluğu ve yaşama hakkı bağlamında aynı değerlendirilebilir mi? Diğer bir soruyla, canlılar arasında insandan başka hangileri içsel değere sahiptir? Biyosentrizm, işte, bu soruya yönelik temel varsayımlarıyla düşünüldüğünde *sentientalizm*, *biyoçeşitlilik* ve *doğaya saygı* kavramlarıyla farklı tema ve çerçevelerde değerlendirilebilir.

Sentientalizm canlıları hissetmelerine bağlı olarak sınıflandırırken onları yüksek ve düşük canlılar olarak ikiye ayırır. Bu ayrımın temelinde “hisli olma durumu” bulunmaktadır. Sentientalizmin içinde hisli olma durumu tartışmalıdır ve sentientalistlere göre hisli olmak farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Singer’a göre bu kavram haz ve acının farkında olmakken, Feinberg ve Regan daha da sınırlandırarak geleceğe yönelik mücadeleyi temel alır (Varner, 2001, 192). Sentientalizm, bütün canlıları içermemesi ve içine dahil etmediği canlıları etiğin alanı olarak görmemesi bakımından biyosentrik bir düşünce olarak görülmesi bile, içine aldığı katmanlar bakımından antroposentrizm ve biyosentrizmin arasında bulunurken, antroposentrizmin düşünce kalıplarını yıkması sebebiyle biyosentrik düşünceye daha yakın olarak değerlendirilebilir.

Singer (2002, 8) hayvanların hazza yöneldiği ve acıdan kaçtığını, dolayısıyla bir taşla bir fareyi etik olarak aynı kefeye koymanın doğru olmayacağını ünlü kitabı *Hayvan Özgürleşmesinde* ifade eder. Batı, farklı ırklardan insanları etik değerlerin dışına iterken ırkçı, kadınları etik değerlendirmelerin dışında bırakırken cinsiyetçi bir yaklaşımda bulunmaktaydı. Ancak bunlar toptan ortadan kalkmasa bile yanlış oldukları fark edildi. Bugün ise Batı, Singer’ın *türçülük* olarak ifade ettiği, insan dışındaki herhangi bir canlının etik değerlerin dışında bırakılma sorununu aşmak

zorundadır. Burada, o canlıya yönelik hiçbir empati beslememe de dikkat çekici bir detaydır.

Türçülük, modern dünyada birkaç şekilde karşımıza çıkar: İlaç, kozmetik ya da bilimsel çalışmalarda kullanılan deney hayvanları ve endüstriyel ortamda yetiştirilen ve sofralarımızda parçalara ayrılarak son bulan çiftlik hayvanları. Singer tabii ki aşırı ve bilinçsiz avlanma yoluyla öldürülen ya da sergilenmek üzere alikonulan vahşi hayvanların da farkındadır. Ancak, sentimentalizmin temelinde yatan canlıların yaşadıkları vahşeti hissedebiliyor olmaları, modern insanın onlara yaptırdıklarını, yani modern insanın bu canlılara acı çektirerek sorumlu olduğu acıları, Singer'ı avcılık temelindeki tartışmalardan uzak durmaya itmektedir. Kısaca, sentimentalistlerin ana tartışmaları doğal hayatlarından uzaklaştırılmış canlılar için daha yaşanabilir bir hayat oluşturulması ve uygulanması beklenen bir etikdir.

Sentimentalizm tartışmalarının yanı sıra, *biyoçeşitlilik* biyosentrik tartışmaların içinde önemli bir yer tutmaktadır. Biyoçeşitlilik, canlıların kendi türleri arasındaki evrimsel yolla ortaya çıkmış olan genetik çeşitliliği ifade eden bir kavramdır. Özellikle genetik mühendisliğinde gerçekleşen atılımlar, insanların kullanımı ve tüketimi üzerine yapılan, çoğunlukla endüstri merkezci değişikliklerle doğanın tektipleşmesi, kavramı bir sorunsal haline getirmiştir. Daha verimli olması adına genetiği değiştirilen veya ıslah edilen tohumlar yaygınlaştırılarak, zamanla yerel ürünlerin yerine geçmekte, tür bazında var olan genetik çeşitliliği azaltmaktadır. Doğanın milyonlarca yıldır yarattığı çeşitlilik, sonuçlarına bakılmaksızın salt ekonomik sebepler ve amaçlarla yok edilmektedir. Biyoçeşitlilik savunucuları, doğada var olan bu büyük zenginliğin tektipleşme yoluyla yok olduğuna dikkat çeker.

Bu tartışma içerisinde en önemli sorunsal, biyoçeşitliliğin neden önemli olduğudur. Biyoçeşitliliğe biyosentrik bir çerçeveden bakan çevre felsefecilerinin bu konuda üç temel, ancak bazı açılardan kusurlu argümanlarını Sarkar (2005, 21-44) üç başlık altında toplamıştır: perçin argümanı, 'ortak varlıkların trajedisi'nin biyoçeşitlilik korunması açısından yeniden yorumu ve nüfus patlaması argümanı. Daha önce de ifade edildiği gibi, farklı bölgelerde evrimleşmiş olan canlılar farklı adaptasyon süreçlerinden geçerek kendi türleri içinde genetik farklılıklara kavuşmuş, kimi zaman gözle görülen, kimi zamansa gözle görülmeyen farklılıklar sebebiyle

hayatta kalmayı başarmışlardır. Çeşitliliğin sebebi, zaman içinde gerçekleşen doğal sebeplerdir.

Perçin argümanına (Rivet Argument) göre, dünya bir uçak olarak düşünülebilir. Bu uçakta var olan perçinlerin her biri uçağın dengede kalması için hayati öneme sahiptir. Bu metafor, her bir perçinin bir türü temsil ettiğini ve dolayısıyla türlerden birinin yok olması durumunda dengenin bozulacağı ve Dünya'nın yok olacağını iddia eder. Argümanın zayıflığı, kullanılan metaforun zayıflığından ileri gelmektedir. Doğada bir türün ekosistemdeki yeri her zaman aynı derecede "hayati" olmayabilir. Ancak türlerin birikimsel olarak yok olması ekosistemdeki tahribatı arttırarak bitişine zemin hazırlar. Biyosentrizmin her türü birbirine eşit görmesi, ekosistem içinde yer alan ve yokluğunda farklı sonuçlar doğuran türlerin aynı değerlendirilmesine sebep olur. Bir türün neslinin tükenmesi derhal gözle görülür sonuçlara neden olurken bazılarının yokluğunun yarattığı tahribat, farklı türlerin o türü ikame etmesi nedeniyle uzun vadede görülebilir ya da hiç görülmeyebilir. Yine de neslinin son bulması sonucunda nelerin gerçekleşebileceğinin bilinemezliği sebebiyle, genetik çeşitliliği korumaya yönelik bir etik oluşturmak şarttır.

Ortak varlıkların trajedisi ise ekonomi temelli bir argüman olup kişilerin temelde toplumsal olarak paylaşılan ortak varlıklardan daha fazla pay alarak elde ettikleri faydayı maksimize etmeye çalıştıkları varsayımı ile hareket eder. Bu varsayımı yanlışlayacak pek çok farklı örnek dünya üzerinde var olsa da argümanın modern Batıyı tasvir etme konusunda başarılı olduğu söylenebilir. Biyoçeşitlilik de ortak varlıklardan biri olarak bundan nasibini almaktadır. İnsanlar doğada bulunan çeşitlilikteki paylarından fazlasını almak isterken bu çeşitliliğin tahrip olması kaçınılmazdır. Bazı ekonomistlere göre, ortak varlıkların trajedisinin önlenmesi ancak devlet kontrolü ile mümkün olurken, kimi zaman küçük topluluklar arasında yapılan yazılı olmayan anlaşmalarla da korunabilir. Örneğin, aşırı otlatmayı önlemek için bir bölgenin farklı gruplarca sırayla kullanımı biyoçeşitliliğin sürdürülebilirliğine yardım etmektedir.

Bir diğer argüman olan nüfus patlaması argümanı, biyoçeşitlilikte meydana gelen azalma ile insan nüfusunun artışı arasındaki korelasyona dikkat çekerek, insan türünün çoğalması ile gerçekleşen yıkımın insanın da sonu olacağına işaret eder. İnsan

türü, kontrolsüz çoğalma sebebiyle kendi sonunu da hazırlamaktadır. Küçük grupların biyoçeşitlilik üzerinde yarattığı etki yok denecek kadar azdır. Bu argümanın eksikliği, temel varsayımını nüfus ile biyoçeşitlilik arasındaki ilişkiye bakarken ülkeler arasındaki farklılıkları görmezden gelmesinden ileri gelmektedir. Tüketim alışkanlıkları bakımından Batı, doğudaki eşdeğer nüfustaki bir ülkeden daha fazla tüketmekte ya da israf etmektedir. Yani tüketim alışkanlıkları daha az tüketmeye dayanan bir toplumun nüfus artışı, modern Batı'daki muadillerinden çok daha az olacaktır. Bu durumda, nüfusun artışından çok tüketim alışkanlıklarında gerçekleşecek değişiklikler daha fazla önem kazanmaktadır.

Bu tartışmalara ek olarak gerçekleştirilen, genetik materyalin bir tür meta haline gelmesi ise biyoçeşitlilik savunucularının bir diğer tartışmasıdır. Ancak bu tartışma, canlıların kendisini değil, ekosistem merkezci bakılarak değerlendirildikleri için ekosentrizm başlığı içerisinde tartışılacaktır. Görülmektedir ki biyosentrizmin, biyoçeşitlilik konusunda ortaya attığı argümanlar, ekosistemin abiyotik öğelerini dışarıda bırakarak oluşturulan bir çevre etiğini merkeze alırken abiyotik öğelerin biyotik öğeler için anlamını yok saymakta, bundan dolayı da gerekli meşru zeminleri kendinde bulamamaktadır. İnsanın çevre üzerinde yarattığı tahribat diğer ara nedenlere bakılmaksızın insan popülasyonu ve biyoçeşitliliğe indirgenerek ekonomik, sosyal ve politik nedenler görmezden gelinmektedir.

Doğa için saygı ise, diğer taraftan, bize farklı bir biyosentrizm tablosu sunar. Taylor (2011) Doğaya Saygı (Respect for Nature) isimli kitabında dile getirdiği üzere, doğada yaşayan her canlı ne olduğuna ya da ne derece hissettiğine bakılmaksızın, salt canlı olmaları sebebiyle saygıya değerdirler ve etik tartışmaların konusunu oluştururlar. Antroposentrizmin insana atfettiği değer gibi, Taylor da doğada bulunan bütün canlılara aynı değeri atfeder. Ayrıca Singer'dan farklı olarak Taylor, devamlı hayvanlar üzerinden devam eden tartışmaları daha da genişleterek meselenin doğada bulunan bütün canlılar olması sebebiyle bitkileri de içeren bir çevre etiğinin peşine düşer (Attfield, 2013, 527). Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus, bütün canlıların aynı değere sahip olması dolayısıyla canlılar arasında haksal bir eşitlik olması, yani birey birey her canlının eşitlikçi bir sisteme tabi olmasıdır. Bu durum, *egaliteryen biyosentrizm* olarak isimlendirilir. Taylor için eşitlikçi sistem, bütünsel bazda değil, bireyseldir. Bundan dolayı, her canlının yaşam hakkı aynı derecede vardır. Antroposentrizm, insan temelli düşünerek canlının yaşam hakkını insanın isteklerine

bağlarken, Taylor (2011, 12), her canlının sadece yaşıyor olmasının yaşam hakkına bir gerekçe olduğunun altını çizerek. Bu durum, doğa içinde hassas durumda bulunan -nesli tükenmekte olan türler gibi- canlıların özel bir duruma tabi olmamasına, yani farklı bir muamele görmemesine neden olarak, bu özel durumlar göz ardı edilir.

Sterba gibi Taylor'la aynı düşünceler içinde bulunan egalitarianistler, bu durumun tıpkı insanlar arası eşitliğin farklı ihtiyaçları göz ardı etmediği gibi, farklı türlerin de ihtiyaçlarına bağlı gerçekleşen farklı muamelelerle eşit olabileceği fikrini ortaya atmışlardır (Sterba, 2011, 167). Ayrıca, Taylor bütün canlıları aynı düzleme alırken insanların hasta edebilecek bir bakteriyi de aynı düzleme çekerek “yaşam hakkına” yönelik ciddi tıkanmalara neden olmaktadır (Agar, 1997, 149-150). Yine Sterba, bu problemi aşmak için insani bir analogi yaparak eşit olsalar da birine zarar veren başka bir insanın gereken muameleyi görmesi gibi, insana ya da diğer canlılara zarar veren bir canlının uygun muameleye tabi tutulabileceğini, dolayısıyla Taylor'un fikirlerinin hala geçerli olduğunu ifade etmektedir (Sterba, 2011, 168). Diğer taraftansa, insanların herhangi bir sorumluluğunun olmadığı cansız, diğer bir deyişle doğanın abiyotik ögeleri, çevre etiğinin dışında bırakılarak çevre etiği doğanın canlılar kümesi içinde sınırlı bırakılır.

Biyosentrizm çevre tartışmaları için yeni sorunsalların ortaya atılması bağlamında zenginleştiricidir. Ancak çevre sosyolojisi için gereken meşruiyet zeminlerini sağlama konusunda yeterli değildir. Çevre problemlerine insanın etkisinin araştırılması sırasında, tabii ki endüstriyel hale getirilmiş üretimin dikkate alınması gerekmektedir. Öte yandan, kapitalist üretim biçiminin insan türünün dışındaki canlılarda yarattığı acıyı açıklaması konusunda oldukça önemlidir. Fakat, biyosentrizmin bütüncüllükten yoksun oluşu, kapsamını canlılar kümesi ile sınırlı bırakırken kapitalizmin yarattığı çevresel sorunların nasıl çözülebileceği noktasında yetersiz kalacağı açıktır.

Canlı merkezci etik anlayıştaki parça-bütün arasındaki ilişkinin kopuk oluşu bir eksiklik olsa da canlıların salt birer canlı olduğu fikri, bütüncüllük çerçevesindeki çevre merkezci bir etik anlayış için gereklidir. Bu sebeple, canlı merkezci etik anlayışın bu bakış açısı, tezin kendine seçtiği paradigma için ne derece önemli olduğu ilerleyen bölümlerde açıklığa kavuşmaktadır.

2.3.Ekosentrizm

Ekosentrizm, adından da anlaşılacağı gibi antroposentrizm ve biyosentrizmden farklı olarak çevreyi merkeze alan bir anlayıştır. Antroposentrizmde sadece insan; biyosentrizmde sadece ekosistemin biyotik ögeleri içsel değere, birey birey sahipken ekosentrizm bu durumu ekosisteme yayarak ekosistemin kendinden bir içsel değeri olduğunu savunur. Ekosistemin bütün olarak ele alınması, yani bütünü parçadan öncelemesi sebebiyle ekosentrizm bütüncülcü bir anlayıştır. Dolayısıyla, bireysel ya da türsel olarak yaşanan bir sorun, ekosentrik düşüncede ekosistemin içinde aranır.

Doğaya atfedilen bu bütünsel değer, aslında felsefeye yabancı değildir. Daha önce Spinoza'nın insanı doğanın içinde ve Tanrıyla doğayı birbirine eşdeğer tutarak bu bütünlüğü gösterdiği görülmektedir. Diğer bir deyişle, Spinoza'ya göre doğa ne insandan ayrı bir yerde ne de Tanrının yaratıp öylece bıraktığı bir şeydir, bizatihi kendisidir. Daha öncesinde Tanrıyı, yani yaratıcıyı, yarattığı ile ayrı olarak değerlendiren anlayışların aksine, yaratan ve yaratılan, var olan ve var eden, birbirleri ile özdeşdir. Bundan dolayı Spinoza'da doğa, sadece materyalden ibaret değildir; kendi kendini açıklayan yapıdadır. Bu sayede insan doğayı düşünce yoluyla da bilebilir (Cihan, 2004, 178). Ekosentrik düşüncüyü Spinoza'dan ayıran, Spinoza'nın doğaya yüklediği bu mistik anlamın dışında açıklamalarda bulunmasının yanı sıra, doğayı sadece madde noktasında tanımlıyor oluşudur. Ancak kabul edilen bütünsellik iki düşünce yapısı için de ortaktır.

Şimdiye kadar gerçekleşen tartışmalarda görüldüğü gibi, içsel değer aslında insanlar olarak neye karşı sorumlu olduğumuza işaret eden bir kavramdır. Antroposentrizm savunucuları, insanın sadece insana karşı sorumlu olduğunu söylerken bu sorumluluğu canlılara genişletmişti. Ekosentrizm de temel aldığı ontolojik yorum sebebiyle bu sorumluluğu bir adım daha ileri taşır (Smith, 2018, 18).

Ekosistem ne insanın bulunduğu nokta ile ne de içinde bulunan canlı ögelerle tanımlanabilir. Bu ögelerin yanı sıra, ekosistem içinde var olan cansız, yani abiyotik faktörler de bulunmaktadır. Ekosentrizmdeki en çarpıcı nokta, abiyotik ögeleri de içsel değerle bağdaştırmasıdır. Nitekim diğer düşünce sistemlerinde ekosistemin abiyotik ögeleri görmezden gelinmekte, dolayısıyla biyotik topluluğun abiyotik ögelerle ilişkisi de dikkate alınmamaktadır. Ekosentrizm, tam da bu noktada bu ilişkiyi gözler önüne sererek abiyotik ögelerin önemini ortaya koymuştur. Doğada bulunan su, karbon ve

azot döngüsü gibi döngüler canlılığın devamlılığı için elzemdir. Ekosistem merkeze alınmadığı müddetçe bu gereklilik görmezden gelinerek biyotik ögelerin de tehlike altına girmesi kaçınılmaz olmaktadır.

Literatürde ekosentrizmi benimsemiş pek çok farklı ideoloji bulunmakla birlikte, bu düşüncelerin büyük çoğunluğu için ekoloji temel sorunsal olmayıp ikincil derecede öneme sahiptir. Ekososyalizm ve ekofeminizm gibi ideolojiler sınıf ve toplumsal cinsiyet gibi konuları öncelikli olarak sorunsallaştırmaları sebebiyle bu kısımda konu dışında bırakılacaklardır. Ekosentrizmi önceleyen, derin ekoloji, toplumsal ekoloji, 'hiçbir şey yapma hareketi' ve tezin, temel argümanlarını sorguladığı toprak etiği ekosentrizm başlığı altında incelenecektir. Bu teoriler arasında temel ayrışma esasında "Doğa olan nedir?" sorusuna ve bu bağlamda ekosentrik bir yaşamın mevcudiyetinin nasıl olacağına yöneliktir.

2.3.1. Derin Ekoloji

İsveçli felsefeci Arne Naess tarafından 1973 yılında yayımlanan makalesinde ekolojik hareketin ve yaşamın felsefi temellerini belirlemek için ortaya atılan Derin ekoloji, çevre felsefesinde önemli bir yer tutmaktadır. Ekoloji, canlıların çevre ile ilişkilerini inceleyen bir bilimdir, ama 'ekoloji'nin derini nasıl olur? Derin ekoloji, çevreyi diğer canlıların da gözünden görerek yorumlamayı ifade eder. Bu durum, antroposentrik duruşun dışına çıkarak çevreye olan bakışımızın farklılaşması ve genişlemesi gerektiğini, başka türlere dair bir empati yeteneğini gösterir.

Antroposentrizm aslında on yedinci yüzyıl düşünürlerince ortaya atılan modern düşünce sisteminin mekanik ve tek yönlü açıklamalarını bünyesinde barındırır. Hakkında her şeyin bilinmesi gereken doğa parçalara ayrılırken, parçaların içinde kaybolan bilimsel yöntem bütünden gittikçe uzaklaşır. Egemen olma ve kontrol etme gayesinde olan modern insan, doğayı olduğu gibi değil de insanın yorumladığı haliyle kabul ettiği müddetçe yaptığı bütün yorumlar yüzeysel olacaktır (Hoy, 2000, 93). Naess 60'lı yıllarda gerçekleşen ekolojik hareketin iki farklı yoldan ilerlerken birbirine taban tabana zıt zeminlere sahip olduğu tespitinde bulundu. Bir tarafta, halen insanı merkeze alan ve insanların hayatta kalması için ekolojinin korunması gerektiği fikrini yaşatan yüzeysel ekoloji, diğer tarafta ise doğanın kendi içinde değerinin olması gerektiğini düşünen derin ekoloji (Sessions, 1995, xi). Derin ekoloji, çevre ile -yani doğa ile- insanın şu anki ilişkisini sorunlu bularak, insanın doğadaki yerini fark ettiği

bir düşünsel kaymaya girmesi gerektiğini söyler. Bu kaymanın ego'dan sosyal benliğe, sosyal benlikten de ekolojik benliğe geçmesi gerektiğini ve bu sayede kendini gerekletireceğini tahayyül eder (Mathews, 2001, 221). İnsanın içinde bulunduğu, kendini merkeze aldığı ve doğayı dışarıda bıraktığı ego aşaması, doğada devam eden miktarlarda tahribat yaratır. Ekolojik benlik bu nedenle insanın kendini doğadan ayrıksı görmediği, kendini uzamsal olarak da kendinden daha büyük olan doğanın bir parçası olduğu bilincine işaret etmektedir. Naess, yaratılan tahribatın yok edilemeyeceğini ifade ederken, insan eylemlerini "doğal" olarak görmez. Yani insan eylemleri, ekolojiyi merkeze almadığı müddetçe doğal olmayacak, "doğa" olmayacaktır. Naess, insan eylemlerinin hangi koşullar altında doğa ile uyumlu olacağını ifade etmek için çeşitli prensipler ortaya atar. Bu prensipler Şu Şekilde özetlenebilir:

Öncelikle, insanlar doğadaki canlıların çeşitlilik ve zenginliği sayesinde kendilerini gerçekleştirebilirler. Bu yüzden, canlıların çeşitliliğini korumak insanların sorumluluğu altındadır. Naess, insan ve doğa arasında kurulan ikiliklere ve bu ikiliklerden kaynaklanan hiyerarşiye karşı çıkar. Doğada yaşanan tahribatın azalması ancak insan nüfusunun azalmasına bağlıdır. İnsan dışı dünyaya insanların müdahalesi gittikçe artmaktadır. Bundan dolayı, sadece ekonomik, teknolojik ve ideolojik temelli politikalar değitirilmeli ve insanların düşünce yapısının değişerek insan dışı varlıkları da dikkate alması sağlanmalıdır. Bu prensiplerin izlenmesi neticesinde yaban hayatının da sınırları artarak insanların doğayı yalnız bırakması sağlanacaktır (Mathews, 2001, 222-223).

Naess insanların sosyo-kültürel farklılıkları sebebiyle benimsedikleri dinlerin, derin ekoloji hareketine katılmalarını engellemeyeceğini ve hatta bu dinsel ve milli eitliliklerin derin ekoloji hareketinin büyümesi için gerekli olduğunu öne sürer. Çünkü derin ekoloji, bir hareket olarak din olmadığı gibi farklılıkları dışında bırakmak zorunda da kalmaz. Derin ekolojinin prensipleri ile birleşen bütün felsefi ve dinsel düşüncelere Naess 'ekosofi' (ekoloji ve filozofi kelimelerinin birleşimi) olarak adlandırır. Ancak bu düşüncelerin bir araya gelmesini sağlayan bir platforma da ihtiyaç vardır. Derin ekoloji katmansal olarak bu ekosofileri sağladığı kadar, onları bir araya getiren platformu da oluşturur. Platformda diyalog içerisine giren bireyler, derin ekolojinin öngördüğü yaşam biçimini hayatlarında uygulamaya balar. Toplumda yaşanan bu paradigmat değişim sadece insanların eylemlerini etkilemez, devletin

politikalarında da karşılığını bulur. Tabandan tavana yayılan derin ekoloji, bu şekilde katman katman, farklı düzlemlerde izlenebilir (Rothenberg, 1995, 11-12). Naess, derin ekolojiyi bu şekilde kavramsallaştırırken derin ekolojinin izleyeceği yolu da göstermiş olur.

Naess'in ortaya attığı derin ekoloji hareketi, pek çok farklı gruptan destek görürken bu grupların merkeze aldıkları hayat görüşünü yeniden yorumlamaları sebebiyle kimi zaman dominant düşünceler tarafından eleştiri odağı olmuştur. Ana bir kaynaktan türeyen farklı düşünceler olmaktan çok, farklı düşüncelerin yeniden yorumlanması ile pek çok farklı düşünce biçimini barındırması derin ekoloji hareketinin, beklenenden farklı olarak, zayıf kalmasıyla sonuçlanmıştır. Derin ekolojinin kaynağı tek ve büyük bir kaynak değildir ve farklı düşünsel çerçevelere işaret etmesi sebebiyle sistematik de değildir (Des Jardins, 2006, 401).

Son dönem radikal çevre hareketleri için derin ekoloji, yaptıkları eylemlerin meşruiyetini sağlayan felsefeyi ortaya koymaktadır. Eylemler dominant düşünsel zeminin değişmesi için şiirden sivil itaatsizliğe, felsefi çerçeveyi sağlamak üzere bilimsel çevreleri bir araya getirmekten ekosabotaja kadar uzanan farklı zeminlerde ilerlemektedir (Des Jardins, 2006, 403-4). Derin ekoloji, pek çok açıdan insani eylemleri doğanın dışında bırakırken insanın doğadaki yeri hakkında da pek çok soru işaretine sebep olmaktadır. İnsan eylemlerinin doğadaki yerini sınırlandırırken takındıkları tavır, modern insanın geldiği noktayı da yadsımaktadır. İnsanın her eylemi, doğaya müdahaleyi zorunlu kılmaktadır, ancak bu eylemlerden doğru olanı doğaya en az zarar veren olanıdır. Bu durum, genel itibarıyla insan eylemlerini ciddi manada kısıtlar. Naess'in ve derin ekoloji destekçilerinin doğaya en az zararlı yaşamı tanımlarken kullandıkları ideale 'ekotopya' adı verilir. (Des Jardins, 2006, 426-7)

Derin ekoloji, ideal anlamda düşünüldüğünde modern insanın doğaya olan bakışını ve yaşam biçimini, doğadaki yerini sorgulatan "derin" bir düşünce olsa da tezin ana hatları için uygun görülmemiştir, çünkü derin ekolojiyi mümkün kılan felsefi ve pratik çeşitlilik her birinin ayrı ayrı ele alınmasını gerektirmektedir. Şiirden beslenen bir derin ekoloji anlayışı ile ekosabotaja meşru gören bir derin ekoloji anlayışı farklı çerçevelerde ele alınarak değerlendirilebilir. Nitekim her bir düşünce biçimi ayrı ayrı tezlerin konusu olabilirler. Ayrıca kapitalizmi toptan reddeden bir düşüncenin hali

hazırda kapitalist sistemin varlığı içinde değerlendirilmesi ontolojik anlamda absürt olacaktır.

2.3.2. Toplumsal Ekoloji

Naess'ten farklı olarak, Murray Bookchin çevre tartışmalarına daha çok toplumsal hiyerarşiler üzerinden bakarak toplumsal ekoloji kavramını ortaya atmıştır. Toplumsal ekoloji, radikal bir düşünce biçimi olarak var olan düzenin eleştirisini içerir (Bookchin, 1996, 17). Bu düzen, tıpkı Marksizmde olduğu gibi, kapitalist düzendir. Ancak analizinde Marksizm'den ayrıştığı ve özelinde Marksizmi eleştirdiği pek çok nokta bulunmaktadır. Özellikle düşüncelerini temellendirdiği anarşizm, bunda en önemli etken olarak görülebilir. Bookchin, insanın çevre üzerinde yarattığı tahribatın eşitsiz doğasına işaret ederek, mevzunun bütün insanlığın omuzlarına yıkılmasını sorunlu bulur. Doğada yaratılan tahribat, esasında birinci dünya ülkeleri olarak adlandırılan, endüstrileşmiş ülkelerin ortaya çıkardığı problemlerdir. Bu nedenle, Bookchin hiyerarşilerin var olduğu bir toplumun yarattığı çevre sorunlarının da hiyerarşik olduğunu öne sürmektedir. Bookchin'in Toplumsal Ekoloji teorisi temellerini Hegelci bir felsefe yazını ve eşitlikçi anarşist bir çözümlemeden alır (Des Jardins, 2006).

Bookchin, hiyerarşiyi Marksizm'in bağlı kaldığı anlamda ekonomik değil, aynı zamanda kültürel, psikolojik ve geleneksel kurallar olarak tanımlar. Bu hiyerarşilerin, yaş grupları veya cinsiyetler olması hiçbir şeyi değiştirmez. Marx'ı sınıf temelli bir hiyerarşiyi incelemekle ve diğer hiyerarşik durumları göz ardı etmekle suçlar. Bookchin'e göre (1996, 36), sosyal olarak insanlar arasında bulunan hiyerarşiler, insanın doğayı tahakküm altına almasına da zemin hazırlamıştır. Ancak buradaki önemli bir nokta, alışlagelmiş önce doğaya, sonra insanlara uygulanan tahakküm ve bundan dolayı ortaya çıkan hiyerarşi argümanının tersine dönmüş olmasıdır. Kısaca, farklı ilişki kalıpları arasında yaratılan benzeşiklik sebebiyle doğaya yönelik tahakküm mümkün olmaktadır. Diğer taraftansa, toplumsal ekolojiye göre birey ve toplum arasında karşılıklı kurulan diyalektik bir ilişki bulunmaktadır. Toplum, bir yandan bireyi var ederken, diğer taraftan bireyin hareketleri toplumu oluşturmaktadır. Hiyerarşilerin kaldırılması için bireysel değil, toplumsal bir harekete ihtiyaç vardır. İşte, Toplumsal Ekolojinin ihtiyaç duyduğu da böylesi, sınıfsız, hiyerarşisiz ve tahakkümsüz bir toplumdur.

Toplumsal ekolojinin doğaya karşı olan tahakkümü açıklarken bunu önceleyen bir sosyal tahakküme başvurusu, çözümün de burada olduğu fikrini doğurmakta; bundan dolayı önce toplumsal tahakkümlerin ortadan kalkmasının gerektiği argümanı ortaya atılmaktadır. Bundan ötürü, doğa, çevre-merkezci bir etik olmasına rağmen, toplumsal ekoloji için ivedi bir problem değildir. Öncelikli olarak çözülmesi gerekenler toplumsal tahakkümlerdir. Toplumsal tahakkümlerin ortadan kalktığı bir dünyada, Toplumsal Ekoloji akımına göre, doğaya karşı tahakküm de var olmayacaktır. Diğer taraftansa, Bookchin hiyerarşileri reddediyor olmasına rağmen, insanı diğer canlılardan farklı bir yere oturtmaktadır. Derin ekoloji hareketi içerisinde yer alan bazı grupları analiz ederken Bookchin, bu grupların doğa ile insan çıkarlarının ters düştüğü bazı noktalarda doğadan yana yer almasını ‘insan düşmanlığı’ olarak yorumlamaktadır (Ünal, 2010). Bu durum, toplumsal ekolojide Bookchin’in insanı onlardan daha farklı bir noktaya yerleştirmesini ve bunu özellikle belirtmesini gerekli bırakmaktadır. Toplumsal ekoloji, insanın doğaya yaptığı bazı müdahaleleri uygun görürken, bunu insan aklının doğru ve yeterli muhakeme kabiliyetinde olduğu ile savunur. Bunun için insan tutucu ve ihtiyatlı bir tavır sergilemeli ve hareketlerinin sonuçlarını önceden kestirmelidir.

Gücün tek bir noktada toplandığı merkezileşmiş bir devlet, toplumsal ekolojinin varlığı açısından sorun teşkil eder. Bookchin’e göre hem bireyler arasında hem de insan-doğa arasındaki ikiliğin ortadan kalkması merkezsizleşmiş bir anlayış çerçevesinde mümkün olacaktır. Merkezileşmiş bir devlet, hiyerarşilerin devamlılığı için gereklidir, çünkü yeterince demokratik değildir.

Bookchin’in diğer düşünürlerden farklı olarak toplumu teorisinin merkezine yerleştirmesi tezin argümanları açısından oldukça değerlidir. Ancak, toplumsal hiyerarşilerin bir problem olarak öncelenmesi ve doğaya yapılan müdahalenin sınırları hakkında ortaya çıkan muğlaklık öncelikli olarak çözümlenmelidir. Diğer yandan, Bookchin’in bizzat kendisinin Marksizm üzerine yazdığı çalışmaları bulunmakla birlikte, bu çalışmalar Bookchin’in savunduğu anarşizm üzerinden değerlendirildiği için üzerine yeni bir yorumun yapılmasına gerek kalmamaktadır. Toplumsal ekoloji, çevre-merkezci bir etik anlayış olmasına ve hatta adında sorunsallaştırdığı iki temel öge olan toplum ve ekolojiyi barındırmasına rağmen, Leopold’un gösterdiği incelikten uzak görünmektedir.

2.3.3. ‘Hiçbir Şey Yapma’ Hareketi

Batılı kaynaklardan farklı olarak ‘hiçbir şey yapma hareketi’ Japon mikrobiyolog Masanobu Fukuoka tarafından yorumlanan tarım uygulamaları metodunun yaygınlaşmasına yönelik zirai bir harekettir. Fukuoka, Batı bilimine ve bilimsel yönetime hâkim olduğu kadar, zirai bilimlerde uygulayıcı ve denetleyici pozisyonlarda çalışması nedeniyle bu konularda gerekli verilere hâkim bir bilim insanıdır.

Fukuoka’nın felsefesi, ekosentrik bir düşünce sistemi olarak doğayı kendi içinde değerli, tek ve bütün olarak görür. Bu teklik ve bütünlük, doğayı parçalara ayırarak inceleyen bilimsel metodun da bir eleştirisini içinde barındırır. Fukuoka (2017), Naess’in derin ekolojisi gibi, yalnız bırakılmış olan doğanın kendi iç işleyişinin insan müdahalesinden daha iyi yürüdüğünü, bundan dolayı insan müdahalesinin herhangi bir formunun, öyle ya da böyle, doğa işleyişini bozacağını ifade eder.

Eğer insan müdahalesi bu derece sıkıntı yaratıyorsa, Fukuoka ne önermektedir? Fukuoka’nın doğa ve insan ilişkisine yönelik önerileri şu soruya cevap olacak şekilde kurgulanır: İnsanın doğaya müdahalesinin en yoğun şekilde gerçekleştiği yer olan tarım, doğa ile nasıl uyumlu olarak devam ettirilebilir? Öncelikle, Fukuoka’ya göre, tarımda verimliliği arttırmaya yönelik kullanılan her uygulama esasında daha önce insan tarafından ortaya çıkarılmış bir problemin giderilmesi içindir. Problemin ana kaynağında var olan problemler çözülmediği müddetçe, verimlilik arttırmak için yapılan her müdahale geçici ‘çözüm’ ancak kalıcı sorun oluşturur.

Ayrıca, endüstriyel tarım uygulamalarında yaygın olarak uygulanan bilimsel metot, doğayı parçalara ayırarak her bir parça için farklı çözümler üretmeye çalışır. Bu noktada, aslında bir parça için çözüm olanın diğer parça için problem oluşturabileceği göz ardı edilir. Bu nedenle, Fukuoka, her durumda tarımın müdahalesiz gerçekleştirilmesinin doğanın kendi döngüsü içinde kendi çözümlerini bulmasını sağlayacağını belirtmektedir. (Fukuoka, 2017, 11-13) Hatta Fukuoka bunu o kadar ileriye götürür ki, tarım için toprağı sürmeye, başka bir yerden satın alınmış gübre kullanmaya, ağaçları budamaya ve ilaçlama yapmaya gerek yoktur. Hiçbir şey yapma tarımı, endüstrinin zararlı ya da toprağın besleyici öğelerini ‘çalan’ yabancı otları olarak tanımladığı canlıları da tarımın bir parçası olarak görerek, endüstrinin onlara yüklediği

negatif tanımlamaları kabul etmez. Bu bitki ve böcekler, doğanın işleyişi içerisinde anlamlıdır. Örneğin, Fukuoka (2017, 19) böceklerle mücadele içine girmediğini şu şekilde açıklar: “Ne zaman yaprak pirelerinin sayısında büyük bir patlama olsa, hiç şaşmadan örümcekler de birden çoğalır... Burada zararlı böceklerin olması sorun değildir. Doğal düşmanları da aynı ortamda bulunduğu sürece, doğal denge kendini gösterir.”

Fukuoka, bilimsel metodun kullanımını açısından organik tarım ile endüstriyel tarım arasında bir fark görmemektedir. Organik tarım, endüstriyel tarımın yerleşmiş ve sadece kimyasal kullanımından ayrılmış halidir. Ancak, kullandığı bilimsel metod hala aynı yere işaret etmektedir: Doğayı kontrol etme çabası. İnsanın, doğanın bir parçası olduğunu kabul etmediği müddetçe yaşayacağı ve yaşatacağı hezeyanların sebebi işte tam olarak bu kontrol sevdasıdır. Bu yolla insan, aslında farkında olmadığı pek çok zenginliği kendi için birer lükse çevirmektedir. Fukuoka (2017, 22), doğadan gelen gıdaların kalitesi ile insan müdahalesi ile üretilmiş ürünlerin kalitesi arasında ciddi fark bulunduğunu iddiasındadır. Çünkü doğa, müdahale gerektirmeksizin, kendi doğal akışında olabilecek en kaliteli ürünleri bize sunabilir.

Fukuoka'nın bu düşünme biçimi ne gözünü karartmış bir cesaret ne de dünyadan bir haber bir cehaletin ürünüdür. Ziraat bilimi ile olan derin ilişkisi, ziraatin yasalarını tek tek ve gerekçelendirerek eleştirmesini olağan kılmaktadır. Zaten bu sebepten doğaya müdahalenin yıkıcılığını açıklaması sağlam temellere oturmuştur. Ziraat biliminin temel yasalarını eleştirirken Fukuoka'nın iki temel ön kabulü bulunmaktadır: Analitik bilgi sınırlıdır ve doğada neden-sonuç ilişkisi yoktur. Bu iki kabulün bilim karşıtı olduğunu söylemek yanıltıcıdır, çünkü Fukuoka burada aslında bilimsel bilginin sınırlılıklarına işaret etmektedir. Doğada karşımıza çıkan herhangi bir problem esasında tek bir sebebe değil, pek çok farklı değişkenin bir aradalığı ile meydana gelmektedir. Bu durumda, bilimsel bilginin bir problemi analitik olarak yorumlaması ancak bir çaba olarak kalacaktır. Bu karmaşık yapı, neden-sonuç ilişkileri olarak sunulan açıklamaların aslında var olanın kısmi yansımalarıdır. (Fukuoka, 2017, 55-60)

Bilimsel çalışmaların sonucunda, doğa koşullarına rağmen gerçekleştirilen çeşitli üretimler mümkün olmaktadır. Mevsimi olmadığı halde, tüketebildiğimiz pek çok ürün bunlara örnektir. Ancak bu ürünler, çoğunlukla uygun olmayan koşullardan

ötürü mevsiminde üretilen bir ürün kadar kaliteli olmamaktadır. Bundan dolayı, Fukuoka, sadece üretim konusunda değil, doğa ile uyumlu diyetler konusunda da insanlara yol göstermektedir. Doğanın mevsimsel olarak sunduğu farklı besinlerin, her an değil, mevsiminde tüketilmesinin insanın doğa ile uyumu açısından önemli olduğu görülmektedir.

Fukuoka'nın hiçbir şey yapmama hareketi, esasında doğa ile olan ilişkimizi yeniden sorgulamamız konusunda hem Naess hem de Leopold kadar dikkate değerdir. Üstelik derin ekoloji ve toprak etiği ile sayısız benzeşikliği de barındırmaktadır. Doğaya karşı bütünselci bir anlayışla yaklaşması ve hatta Budizmden beslenen ve daha önce Spinoza'da da gördüğümüz doğa-tanrı birliği Fukuoka'nın düşüncelerinde yerleşiktir. Bu bütünsellik, diğer ekosentrik düşünürlerde de aynı şekilde bulunmaktadır. Tarım konusunda öne sürdüğü tezler kısmen Naess'in, kısmense Leopold'ün argümanları ile örtüşmektedir. Ancak doğa ile olan ilişkimizi daha çok tarım üzerinden açıklıyor olması nedeniyle, yaban hayatı ve evcil hayvanlar konusunda sorulara cevap bulma güçlüğü olduğu anlaşılmaktadır. Yine de Fukuoka'nın sunduğu bilgeliklerin tezin ilerleyen bölümlerinde farklı düşünürlerin çeşitli argümanları ile desteklendiği görülecektir.

2.3.4. Toprak Etiği

Tezin ana argümanlarının felsefi temellerini oluşturan toprak etiği, ya da bazı çevirilere göre Yeryüzü Etiği, Aldo Leopold'ün ölümünün ardından yayınlanan kitabı *Bir Kum Yöresi Almanagi* isimli kitabında açıkladığı, doğayı yeniden yorumlama biçimidir. Leopold, bir felsefeci olmamasına rağmen, kitabında insanın çevreyle olan ilişkisini bir yandan edebi bir üslupla, diğer yandan derin bir felsefeyle irdelemektedir. Leopold'ün, kitabı 1949 yılında yayınladığı ve felsefe eğitimine sahip olmadığı düşünüldüğünde, teorisinde çeşitli açıklıkların ve çelişkilerin olması kaçınılmazdır. Ancak bu bölümde toprak etiğinde yer alan bu felsefi problemleri düzeltmek için pek çok yazı yazan J. Baird Callicott'un yorumlarına da yer verilecektir. Nitekim toprak etiği tezinin bugünlere gelebilmesi, akademik birikimin bir sonucudur.

Çevre felsefesinde doğanın değeri üzerine temellendirilen argümanlar, genel çerçevede ekosistemin kendi içsel değerinin olduğu iddiasındadır. Bu teorilerde, çevrenin kendisi analiz birimidir. Diğer bir deyişle, solucandan şahine, karbondan suya kadar ekolojik her bir öge birer birey, bütünün içindeki parçalar olarak görülürler.

Toprak Etiği, öncesinde bahsettiğimiz derin ekoloji, toplumsal ekoloji ve hiçbir şey yapma hareketi gibi analiz birimi olarak bütünü, yani doğanın kendisini alır. Leopold (2013, 213), Bir Kum Yöresi Almanağı isimli eserinde bu durumu şu şekilde açıklar: “Toprak etiği, topluluğun sınırlarını karaları, suları, bitki ve hayvanları, yani tüm toprağı kucaklayacak şekilde genişletir.” Daha önce bahsi geçen, insan-merkezci anlayışa göre topluluk kavramı insanlar ile sınırlandırılırken, canlı-merkezci anlayışa göre topluluk sadece canlılardan oluşmaktaydı. Toprak etiği, topluluk kavramına getirdiği yeni öğeler ve bu öğeler arasındaki bağımlılık sebebiyle ortaya çıkan bütünlüğü topluluk olarak adlandırmaktadır.

Analiz birimi, kullanılacak olan etik yaklaşım için önemli bir kriterdir. Nitekim, analiz birimi olarak bireyi ya da topluluğu kabul etmek etiğin uygulayıcıları olarak insanların kime veya neye karşı sorumlu olduğunu belirler. Tek tek bireyler önemli olsalar da bir taraftan Leopold, birbirlerine çeşitli şekillerde bağlı olan bireylerin oluşturduğu topluluğu önceler. Bu anlamda bütün, parçaların birleşiminden daha fazlasıdır. Diğer taraftansa, ekosistemin devamlılığı için önemli olan ve çoğunlukla görmezden gelinen abiyotik öğelerin ekosistemdeki varlığına dikkat çeker. Toprak kelimesinin seçimi bu anlamda rastlantı değildir. “Toprak, toprak, bitki ve hayvanların oluşturduğu bir devrenin içinden akan bir enerji kaynağıdır” (Leopold, 2013, 225). Ekosistemden izoleymişçesine türleri tek tek düşünmek ve diğer biyotik ve abiyotik öğeleri dikkate almamak alınan yanlış kararların nedeni olduğu gibi, o türler ya da bireyler hakkında eksik ve yanlış hükümlere varmaya da neden olacaktır. Leopold, diğer düşünürlerden farklı olarak, bu anlamda daha önce dikkate alınmamış olan bu öğeyi, toprağı ön plana çıkarmıştır. Toprak, önceki düşünürler için alınıp satılabilen bir meta veya insanın dışında var olan ve sıradan bir üretim aracından başka bir şey değilken, Leopold’ün doğayı toprakla özdeşleştirerek ön plana çıkarması ve toprak sağlığını ekosistem sağlığı ile ilişkilendirmesi açısından diğer düşünürlerden ayrılır.

Peki, insanın toprak etiğindeki rolü nedir? Leopold’e (2013, 214) göre “toprak etiği, Homo sapiens’in rolünü toprak topluluğunun fatihliğinden onun sade bir üyesi ve vatandaşına çevirir. Bu hem topluluk üyelerine hem de topluluğun kendisine saygı duymak anlamına gelmektedir.” Yani insan türünün diğer ekolojik öğelerden hiyerarşik olarak herhangi bir farkı olmadığı gibi, daha önce kendine biçtiği rol Toprak Etiği ile birlikte değişmektedir. Leopold bu durumu “evrimsel bir olasılık ve ekolojik

bir gereklilik” olarak tanımlar. Bunun temel sebebi, Leopold’un etiği ilerlemeci bir çizgide görmesinden kaynaklanmaktadır. Etiğin gelişimi önce bireyler arası ilişkilerin, sonra birey ve toplum arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi ile gerçekleşti. Bu iki aşamanın sonrasında Leopold, bir üçüncü aşama olarak toprak etiğinin gelmesi gerektiğini öngörerek, kimilerince bu yeni duruş için bir “peygamber” gibi görülmektedir (Callicott, 1989, 75).

Callicott’a göre, Leopold felsefesinin köşe taşlarını Kopernik kozmolojisi, evrimsel biyoloji ve ekoloji ve temellerini Hume-Smith ahlak psikolojisinden alan Eltoncu bir biyosenoz yapısı oluşturmaktadır. (Callicott, 1989, 82-84) Kopernik kozmolojisi temeldir, çünkü Leopold’e göre dünya kendi bütünlüğü olan küçük bir gezegendir. Gezegenin içerisindeki canlılar birbirlerine bağlılık ilişkileri içerisinde hayatlarına devam ederler. Burada dünyanın tek bir bütün olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Leopold, evrimsel biyolojiyi kendine temel alır, çünkü bu sayede etiğin kapsamının özgecilik temelinde genişlemesini açıklamak mümkün hale gelir.

Darwin’in temellerini attığı evrim teorisine göre çevre koşullarına rağmen hayatta kalabilen bireyler genetik materyallerini bir sonraki nesle aktarabilmektedir. Bu şekilde, topluluk içindeki bazı bireylerin doğuştan gelen özelliklere sahip olması nedeniyle hayatta kalıp diğer bireylerin genetik materyallerini sınırlı şekilde sonraki nesle aktarmasına doğal seleksiyon adı verilir. Doğal seleksiyon, evrimsel biyolojinin ana argümanı olsa da insanların biraradalıklarını ve dayanışmalarını açıklamak için yeterli gelmeyeceğinden Darwin, Batı felsefesindeki ana argümanlardan olan ahlakın (etiğin) orijinini rasyonalite olarak görmeyi bir kenara bırakıp David Hume ve Adam Smith’ten esinlenerek rasyonel olmadan önce ahlaki olduğumuzu iddia etmektedir. Darwin’e göre aileyi bir arada tutan ve küçük sosyal grupları bir araya getiren, pek çok ve hatta belki bütün memelilerde var olan ebeveyn-yavru ilişkisinden başlamaktaydı. Ebeveyn-yavru ilişkisinde var olan duygu, sezgi ve sempati, etiğin ortaya çıkması için uygun ortamı oluşturmuştur. Leopold (2013, 212), bu durumu “evrimsel bir olasılık ve ekolojik bir gereklilik” olarak tanımlarken, evrimsel olarak bunun mümkün olduğu ve ekolojik anlamda da bunun gerekli olduğunu vurgular. Eltoncu bir biyosenoz yapısını temel alır, çünkü birlikte yaşamının temelinde grift ortak bir toplum bulunmaktadır. Bu biyotik toplulukta, sosyoekonomik olarak aşağı ya da yukarı hareketlilik ya çok azdır ya da mümkün değildir. Bu durumda, her bir bireyin rolü ve yeri belirlidir. Bu

düşünceler ışığında, Leopold de doğanın dengesinin ancak karşılıklı bağımlılık temelinde mümkün olacağını ifade etmektedir.

Toprak etiğinin tezin gidişatında birbirleriyle bağlantılı bütüncüllük (holizm) ve hayvan hakları temelinde kavramsallaştırılması önemli olacağından, bu kavramlar için özellikle birer bölüm ayrılmıştır.

2.3.4.1. Toprak Etiği ve Bütüncüllük

Daha önce de belirtildiği gibi, Leopold'e (2013, 213) göre "Toprak" kavramı, biyotik ve abiyotik olan bütün öğeleri içeren ekolojik bir varlıktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Leopold, "toprak etiği" kavramı ile "topluluğun sınırlarını karaları, suları, bitki ve hayvanları, yani tüm toprağı kucaklayacak şekilde genişletir." Topluluk, Leopold için önemli bir kavramdır, çünkü sorumluluklar ve öncelikleri belirleyen bu topluluğun içinde tanımlanan öğelerdir. Ancak topluluğun içinde yer alan öğeler kadar (hatta belki de daha çok) topluluğun kendisi de önemlidir. Doğanın kendisinin içsel değerinin bulunması, doğanın kendisinin korunmasını ve hakkının savunulmasını, yani kısaca doğaya karşı sorumlu olunmasını gerektirir. Leopold'e (2013, 234-235) göre bu yeni etik anlayış şu şekilde açıklanabilir: "Bir eylem biyotik topluluğun bütünlüğünü, dengesini ve güzelliğini koruduğunda doğru, aksi taktirde yanlış bir eylemdir." Kısaca, insanların, biyotik topluluğun bütünlüğünü, dengesini ve güzelliğini koruma sorumluluğu vardır (Özer, 2011, 95). Ancak evrimsel ve ekolojik anlamda toprak sabit olmayan bir varlıktır. Sabit olmayan bir varlığın nasıl korunabileceği ise felsefi olduğu kadar teknik tartışmalar açısından da önemli bir yer tutar.

Doğanın biyotik ve abiyotik öğelerinin tamamının bütünü içinde bir işlevi vardır. Bahsedilen bu işlev, teleolojik, yani önceden belirlenmiş değildir. Diğer bir deyişle, organizmaların doğası ekolojik ilişkileri belirlemez, ekolojik ilişkiler organizmaların doğasını belirler (Callicott, 1989, 87). Ekosistemdeki insan müdahalesinin ortadan kalkması mümkün değildir, ancak ekosistemin çalışma prensiplerini bilmek, bir nebze de olsa toprağın muhafazası ve insanın müdahale sınırlarını çizmek için gereklidir:

"Öyleyse toprak etiği, ekolojik bir bilincin varlığını ve bu da toprağın sağlığı için bireysel yükümlülüklerle olan inancı yansıtır. Sağlık, toprağın kendisini yenileme kapasitesidir. Doğa koruma ise bu kapasiteyi anlamak ve muhafaza etmek için gösterdiğimiz çabadır" (Leopold, 2013, 231).

Etik çerçevenin çizilmesi sonucu ortaya çıkan öncelikler tablosunda görüldüğü gibi toprak etiği önceliği bütünden yana kullanılmaktadır. Bu durumda, toprak etiği bütünün parçaları içerisinde meydana gelen çıkar çatışmalarında bir taraftan yana tavır almaz. Örneğin, yaban hayatında karşımıza çıkan av-avcı ikiliğinde toprak etiği, taraflardan birini değil, bütünün çıkarlarını önceler. Ekosistem, kendi haline bırakıldığında doğal seyrinde devam edecek, popülasyon dinamikleri uygun şekilde ilerleyecektir. İnsanın müdahalesi ancak ekosistemde yaşanmış olan bir tahribatın, toprakta yaşanan bir bozulmanın sonucunda gerçekleşebilir. Bu nedenle, yaban hayatında çatışan çıkarlardan herhangi birinden yana tavır almak, ekosistemde var olan denge terazisinde bir yana baskı uygulamak ve dengeleri bozmak anlamına geleceğinden, bizi bütünün çıkarlarından uzaklaştıracak ve hatta bir doğa tahribatına daha neden olacaktır (Callicott, 2001, 202-211).

Bu durum benzer şekilde insan-doğa ikiliğinde karşımıza çıkar. Yıllardır süregelen antroposentrik etik anlayış sebebiyle insanlar doğadan yana değil, insandan yana tavır alırlarken hala sürmekte olan büyük bir doğa tahribatının içindeyiz. İnsanın doğadaki etkinliğinde meydana gelen yoğunluk bunun başlıca sebebidir. Leopold'e göre, "Evrimsel değişiklikler genelde yavaş ve yereldir. İnsanın icat ettiği aletler, değişimlerin bugüne kadar görülmemiş bir şiddette, süratte ve kapsamda meydana gelmesine yol açmıştır" (Leopold, 2013, 226). Bu durumda akla şu soru gelebilir: İnsan doğanın neresindedir? İnsan müdahalesini ne şekilde tanımlayabiliriz? Daha önce bahsedildiği gibi, derin ekoloji hareketi insan eylemlerini doğanın dışında bırakmakta, bundan dolayı insan eylemlerini "doğa olmayan" olarak tanımlamaktaydı. Ancak toprak etiğine göre, insan toprağın bir parçasıdır. Eylemlerin sonuçlarını düşünerek ve "biyotik topluluğun bütünlüğünü, dengesini ve güzelliğini" koruyacak şekilde hareket ederek insan toprak etiğinin gereklerini de yerine getirecektir.

Toprak etiğinin bütünlükçü yaklaşımı sebebiyle, özellikle canlı-merkezci düşünürler tarafından toprak etiği ekofaşizmle suçlanır. Toprak etiği, öncelikli olarak ekosistemin sağlığını etik tartışmaların içine çektiğinden bireylerin yaşam hakları ile ilgilenmez. Av-avcı ilişkisinde avcının akıbetinden çok, popülasyonun ekosisteme uygun hareket etmesi önemlidir. Nihayetinde avcının hayatta kalabilmesi için ava ihtiyacı vardır. Bu durum bizim biyotik topluluğun "sade bir üyesi" olmamızdan kaynaklanır (Callicott, 1989, 92). Dolayısıyla, toprak etiğinin ekosentrizmi, yaban hayatında canlı-merkezci etiği içermez. Ekoloji, bize biyotik topluluğun üyeleri

arasındaki ilişkileri kurarak bütünlük oluşturur. Bu bütünlük dışında kalan açıklamalar, bize çatışan ahlaki duruşlar sunacaktır (Callicott, 1980, 321).

2.3.4.2. Toprak Etiği ve Hayvan Hakları

Callicott, 1980 yılında yazdığı “Hayvan Özgürleşmesi: Üçgensel İlişki” (Animal Liberation: A Triangular Affair) isimli bölümde toprak etiğini önceki bölümde bahsedilen bütünlükçü duruş ile resmederken, hayvan hakları tartışmalarının bu bütünlükçü duruştan uzak olarak tartışmalara devam etmelerini eleştirir. Nitekim, hayvan hakları tartışmaları temel olarak ‘etik hümanistler’ (ethical humanists) ile ‘insancıl ahlakçılar’ (humane moralists) arasında sürmektedir (Callicott, 1980, 316). Ancak Callicott, bu tartışmaya toprak etiğinin de dahil edilmesi gerektiğini, çünkü meselenin sadece hayvan hakları değil, aynı zamanda doğanın varoluş hakkı olduğunu vurgular.

Callicott hayvan hakları tartışmasında, bütün hayvanları içermeyen ve sadece belli başlı hayvanların etik kodlara dahil eden argümanların döndüğü iddiasındadır. Bir yanda hayvan hakları tartışmaları yaşam hakkı çerçevesinde devam ederken, diğer yanda evcilleştirilmiş hayvanlar üzerinden tartışmalar dönmektedir. Callicott bu iki tartışmanın birbirinden ayrılması konusunda ısrarcıdır, nitekim ekolojik sonuçları olan balina avcılığı ile evcil/evcilleştirilmiş hayvanlara yönelik istismarlar aynı bağlam içinde tartışılmamalıdır. İki grup için de ortak olarak yapılan tanımlar ve öneriler, iki grupta farklı sonuçlar doğurmaktadır. Örneğin, özgürleştirme evcil/evcilleştirilmiş hayvanlar için ağır bir tabirdir, çünkü toptan doğa ile baş başa bırakılan bu canlılar doğada yok olma tehlikesi ile karşılaşacaklardır. Gerçekten de evcil/evcilleştirilmiş canlılar çoğunlukla insana bağımlıdırlar (Callicott, 1980, 330-331).

Callicott bu makalesinde evcil/evcilleştirilmiş canlıları insan eseri olarak değerlendirmektedir. Doğasından koparılmış ve var olmaları insana bağlı olan bu canlıları eşyadan farksız görür. Ancak, sekiz yıl sonra yazdığı “Hayvan Özgürleşmesi ve Çevre Etiği: Yeniden Bir Arada” (Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again) isimli makalesinde bu düşüncesinden döndüğü ve kavramları birbirleriyle yeniden yorumlayarak bağdaştırdığı görülmektedir. Ancak bu bağdaştırmanın asıl mimarı Mary Midgley’dir. Midgley’e göre, insanoğlu sadece insanoğlundan ibaret değildir ve evcil hayvan toplulukları insan olmanın bir parçasıdır. Bu, aramızda var olan sempati, güven ve sevgi gibi duyguların bir sonucudur. Diğer

bir deyişle, evcil hayvanlar insanoğlunun evcilleştirme isteği kadar evcil canlıların da evcilleşmeye müsait olmaları, buna izin vermeleri evcilleştirmeyi mümkün kılmıştır. Toprak etiğinin evcil hayvanlara yönelik olarak argümanlarını Midgley şu şekilde açıklamaktadır: İnsan-evcil hayvan ilişkisinde güven kırılmıştır. Evcilleşerek bize yoldaş olmuş olan bu canlıların güvenlerini kırdık, kişiliksizleştirdik ve mekanize ettik (Callicott, 1988, 165-167).

Midgley'in argümanları sayesinde toprak etiğinde yaban hayvanı ve evcil hayvan sınıflamasında yeni bir noktaya gelinmiştir. Evcil hayvanlar, toprak etiğinin kapsamına ve etik tartışmaların içine toprak etiğine yeni kavramların dahil edildiği radikal bir değerlendirmeye eklenmiştir. Dile getirilmemiş olan bu 'toplumsal sözleşme' evcil hayvan ve insan arasındaki anlaşmanın evcil hayvanların aleyhine bozulduğunu göstermektedir. Nitekim, Midgley'in yeniden yorumladığı toprak etiğine göre evcil hayvanların refahının gözetildiği durumlarda onlarla birlikte bir topluluk olmamız mümkün olmaktadır (Callicott, 1988, 165).

Görüldüğü gibi, Leopold'ün toprak etiği ekoloji bilimini kendine referans alır ve benliğin sınırlarını genişleterek yeni bir etik anlayışı ortaya atar. Callicott'a göre yeryüzünü bir bütün olarak düşünmek, onun parçalarına yönelik yeni bir düşünme pratiği sunmak amaçındadır. Bu pratik de parçaları tek başlarına değil, diğerleri ile ilişkisellikleri çerçevesinde ve topluluğu merkeze alarak değerlendirmek anlamına gelir. İnsanın, doğanın fatihi değil, salt bir üyesi olduğu gerçeğini kabul ederken, fatihliğe soyunduğumuz her eylemin yeniden düşünülmesi, sonuçları ile yeniden ele alınması gerekliliğini doğurmaktadır. Toprak etiği gibi bütüncül bir yaklaşım yine kapitalist ekonomiyi bütüncül özellikleriyle birlikte değerlendiren Marksist/Eleştirel Teori ile bir araya getirildiğinde, bir yandan toprak etiğinin kapitalizmin içinde yerinin olup olmadığının, diğer bir deyişle toprak etiğinin mümkünatının, diğer yandansa kapitalizmin olağan koşullar altında geleceğinin sorgusunu mümkün kılmaktadır. Ayrıca, doğadan koparak evcilleşmiş hayvanların refahının üretim içerisinde kısıtlanmış olmasına yine kapitalist ilişkileri Marksist bir değerlendirmeye tabi tutarak inceleme olanağı bulunmaktadır.

Doğa ile olan ilişkilerin çözümlenmesi sırasında ihtiyaç duyulan sosyolojik kavramların daha çok doğanın araçsal niteliğine vurgu yapılarak oluşturulması, kuramların insan-merkezciliğini yeniden üreterek doğa ile olan ilişki noktasında

yeterli olmamasına veya kimi durumda eksik kalmasına neden olmaktadır. Çevrenin merkeze alınarak, kuramsal çerçevenin yeniden çizilmesi, kavramsal haritanın çevre ile ilişkilendirilerek değerlendirilmesi ve en önemlisi, çevresel problemler bazında sorunsallaştırılması gerekmektedir.

3. ÇEVRE SOSYOLOJİSİ VE ELEŞTİREL SOSYAL KURAM

Sosyal bilimler, disiplinler anlamda çevremerkezciliğin benimsenmesinde farklı dirençler göstermiştir. Coğrafya, merkeze çevreyi alan bir bilim olarak hali hazırda bu düşünceyi benimsemeye müsaitken antropoloji, insan bilimi olmasına rağmen, çok az direnç göstermiştir. Ancak diğer bilimlerin çevreyi merkeze almak bir yana, bir tema olarak görmek dışında dahi dirençli oldukları görülmektedir. Sosyoloji bu konuda oldukça hızlı bir ilerleme göstererek 70’li yıllardan itibaren çevre sosyolojisi alt disiplinini kurarak literatürdeki eksikliklerin giderilmesi yönünde önceliklerini belirlemiştir (Foster, 1999, 366-69). Nitekim sosyoloji, tahakküm ve kontrolü aydınlatma ve yüzleşme bilimi olarak, doğa ile olan ilişkimizdeki yarattığımız benzer ilişkileri gözler önüne sermek ve bunun sonuçlarıyla yüzleşmek için ihtiyaç olan bilimlerden biridir (Lockie, 2004, 26).

3.1.Klasik Sosyoloji Teorileri ve Çevre

Klasik sosyoloji teorilerinde, belki de sosyolojinin kuruluşundan itibaren toplumu sosyalin dışında kalan diğer değişkenlere indirgemeyi önlemeye yönelik olarak, sosyal dışında kalan öğelerin ve değişkenlerin oldukça zayıf olduğu söylenilebilir. Durkheim’in (2013, 20-27) sosyolojiyi “sosyal olgular” üzerine kurarken “sosyal olgular sadece sosyal olgularla açıklanmalıdır” mottosu, klasik sosyolojinin çevre sosyolojisine uzak olduğu iddiasını doğurmuştur. Herbert Spencer’in sosyolojiyi evrimsel kavramlarla açıklama çabasına verilmiş bir tepki olarak, ana akım sosyolojinin hangi gerekçe ile bu mottoyu benimsediği anlaşılır olmaktadır (Hannigan, 2006, 2-3). Diğer taraftan, endüstrileşme ile insanın doğanın sınırlamalarından kısmen kurtulması, modernleşmenin bilimlerinden biri olan sosyolojinin de diğer sosyal bilimler gibi doğayı pasif kabul etmesi, doğayı sorunsallaştırmanın önünde bir engel olarak karşımıza çıkar (Lockie, 2004).

Durkheim referans gösterilerek Weber ve Marx’ı da içerecek şekilde genişletilen bu iddiaya bağlı tutum nedeniyle, klasik sosyoloji teorilerinde, sıklıkla biyofiziksel mevzuların sosyolojinin öncül kaygılarının dışında olduğu eleştirisine yol açmıştır. Ancak bu durum sadece sosyolojinin değil, dönemin bütün sosyal bilimlerinin sorunudur. Çevrenin kavramsal açıdan bir sorun olması, bu problemlerin görünür hale gelmeye başladığı 20. yüzyılda bütün sosyal bilim dallarında var olmaya başlar. (Lockie, 2004). Çevre sosyolojisinin öncüleri olan Dunlap ve Catton (1978),

klasik sosyolojinin de içinde bulunduğu ve insanı çevresinden ayrı bir yere koyan düşünce sistemini *insan istisnailiği paradigması* (Human exceptionalist paradigm – HEP) olarak adlandırırken, bu düşüncelerin çevre-merkezcilikle geliştirilerek yeniden yorumlanmasına *yeni çevre paradigması* (The new environmental paradigm – NEP) olarak adlandırmıştır (Rosa & Richter, 2008, 182-3). Bu durum çevre sosyolojisi içerisinde klasik sosyologların yeniden ‘yeşil’ kavramlarla yorumlanmasına neden olurken, literatürde Durkheim, Weber ve Marx’ın yeniden keşfedildiği görülmektedir (Foster & Holleman, 2012, 1627). Bu şekilde insanı merkeze alan yaklaşımların terk edilerek, daha çevre-merkezci bir sosyoloji yapılması amaçlanmıştır.

Aslında, Rosa ve Richter’in (2008) Durkheim üzerine yazdığı makalesinde dikkati çektiği üzere, Dunlap ve Catton’ın klasik sosyologları ve özellikle Durkheim’ı hedef tahtasına koyarken, klasik sosyoloji teorilerinin ‘indirgemeci’ olduğunu sık sık yineledikleri görülmektedir. Durkheim’ın sosyolojiyi sosyal olgular üzerine kurması, bu isimlerce indirgemecilik olarak görülür, ancak metinlerinde yer alan çevreyi de dikkate alan yaklaşımlar görmezden gelinir. Yeni kurulmakta olan bir bilim olarak sosyolojinin kendi terminolojisini yaratması ve bu esnada orijinal temellendirmeler yapması diğer bilimlerden farklılaştığının göstergesidir. Makalede, Durkheim’ın sosyal olgular ifadesinin Dunlap ve Catton’ın iddia ettiğinden daha geniş anlamlar içerdiği, bundan dolayı sosyal merkeze almanın indirgemecilik olamayacağı ifade edilmiştir. Ayrıca, Durkheim’ın iş bölümünün meydana gelmesi için gereken nüfus artışının, doğal kaynaklar üzerindeki rekabetten kaynaklandığı iddiası da Durkheim’ı çevreyi dışarıda bıraktığı iddiasından aklamaktadır. Ancak tabii ki, çevre hem sosyal araştırmaların kuruluş aşamasında, sosyolojinin merkezinde yer almamış, sadece bir faktör olarak değerlendirilmiş hem de sosyolojinin kendi inceleme nesnesinden ötürü çalışmalar özünde analiz birimi olarak bireyi almıştır.

Pozitivist sosyolojinin uygulamacılarından olan Durkheim için sosyoloji sosyal olgular arasındaki neden-sonuç ilişkilerini objektif bir bakış açısıyla ve ampirik veriler yoluyla tespit etmeden bir bilimdir. Yani araştırma nesnesi olan sosyal olguların gerçekliğine ulaşmak, Durkheim için mümkün olduğu gibi, bunu yapmanın yolu ampirik verilerden geçmektedir (Durkheim, 2013). Bu, çevre sosyolojisi için kimi zaman yeterli olabilmekle birlikte, insanların yaşıdığı deneyimlerin bilgisinin eksikliği kimi zaman gerçeğin bir kısmına ulaşmamıza neden olabilmekte, kimi zamansa istatistiksel bilgilerin gerçekteki karşılıklarının korelasyon mu yoksa neden-

sonuç ilişkisi mi olduğunun karıştırıldığı görülmektedir. Ayrıca, sosyal araştırmada araştırmacının rolü yansızlık üzerine kuruludur. Bu durum bizi, sosyolojinin diğer kurumlar için bilgi üreten pasif bir bilim olduğu sonucuna götürür (Neuman, 2006, 128). Bu, içinde bulunan durumu değiştirmeyi hedefleyen çevre sosyolojisi gibi bir bilim için yeterli değildir.

Çevre-insan ilişkisinde sosyologların çoğunlukla yapmaktan kaçındığı indirgemeciliğin bir örneği olan İbn-i Haldun'un coğrafi determinizmi, doğa biliminin örneklerinden biri olan Mukaddime'de görülmektedir. Klasik sosyoloji teorilerinden farklı olarak bu teori, coğrafya ile toplumun örgütlenmesinden kültürüne pek çok sosyal faktörü açıklama gayretine girmiştir. (Şahin & Belge, 2016) Ancak coğrafya, sosyal olan için sadece bir faktörden ibarettir ve sosyal, politik ve ekonomik değişkenler kati surette tek bir değişkene indirgenemez. İbn-i Haldun'da görülen bu indirgemeci düşünce biçimi, zaman zaman modern sosyoloji ve coğrafyada karşılık görse de determinizminin yavanlığı nedeniyle sıklıkla eleştirilmekte ve kabul görmemektedirler. (Meyer & Guss, 2017, 2)

Weber, diğer taraftan, klasik sosyoloji teorilerinin içinde çevre sorunlarıyla en az çelişkisel görünmesine rağmen, çevre sosyolojisinde neredeyse görünmez gibidir. Weber'in eylem ve anlam çerçevesindeki yorumlayıcı sosyal teorisi doğa bilimlerine sızma bakımından bariyer olarak görülmektedir. Ancak, Foster ve Holleman (2012), Weber'in çevre ile kapitalizm arasındaki gerilimin farkında olduğuna dikkat çeker. Doğa ile olan ilişkideki değişimi yine anlam temelinde açıklarken Weber, karşılaştırmalı ideal tipler kullanır: Geleneksel-organik faz ve modern-inorganik faz. İsimlendirmede organik ve inorganik ifadelerinin kullanılması rastgele bir seçim olmadığı gibi, çevresel faktörlerin farklı toplumsal yapı tiplerinde farklı anlamlar ifade ettiğini göstermektedir. Geleneksel-organik dönem, insanlığın iklim ve hava koşullarına bağlı olduğu ve insan farkındalığının buna bağlı olduğu dönemi ifade eder. Ancak tabii ki Weber, ekolojik determinizmden kaçınarak doğa koşullarının tek belirleyici olmadığı ve fakat toplumsal yapı için olasılıkları oluşturma konusunda bir faktör olduğu iddiasından vazgeçmez.

İş yeri ve evin birbirinden ayrılması ve rasyonel muhasebe kaydı oluşturmaya başlamanın sonucunda ortaya çıkan kapitalist sistem, insanın makineye olan bağlılığına neden olurken onu doğadan koparır. Weber, kapitalist dönemi *demir ve*

kömür çağı olarak isimlendirir. Doğadan organik yollarla, örneğin gıda ya da odun şeklinde elde edilen enerji artık inorganik yollarla, örneğin kömürle elde edilmesi dönemin özelliğini göstermektedir. Yani aslında, Weber'in yaptığı organik-inorganik ayrımı enerji üretimi konusunda organik materyalden inorganik materyale geçişin ve bağımlılığın göstergesidir. Kömür ve demir ile başlayan yeni dönem, aslında Avrupa'nın 'büyüyü bozması' (disenchantment) sonucu gerçekleşir. Bu durum, modern insanın doğa ile olan geleneksel ilişkilerinin de sonuna gelmesi anlamına gelmektedir. Rasyonalitenin ortaya çıkardığı 'demir kafes', Weber'e göre çevreyle olan ilişkimizi de etkisi altına almıştır.

Paradigmasal olarak Weber'in kurucusu olarak kabul edildiği yorumlayıcı sosyal teori, temel aldığı *Verstehen* (anlamak) kavramıyla değerlendirildiğinde, gerçekliğin sosyal olarak inşa edildiği argümanı, dolayısıyla insan zihinlerine sızmak, kişilerin eylemlerini meşrulaştırma zeminlerini bulmak ve bunu kavramak üzerine kuruludur (Neuman, 2017, 130). Bu durum, çevre sosyolojisinin yorumlayıcı sosyal teori çerçevesinde ne şekilde yol alacağını sekteye uğratmaktadır. Kapitalizmin içerisinde insanların doğayı nasıl deneyimlediği, sosyal olarak doğanın nasıl inşa edildiği sorgulandığında, yorumlayıcı paradigmanın oldukça işlevsel olduğu açıktır. Ancak *Verstehen*'in tek başına çevre sosyolojisindeki yeri karikatürize edilmiş olarak ifade edilirse sosyal bilimciyi 'tehlikeli bir noktaya' çekebilir. Çevreyle olan ilişkide çevrede yaratılan her bir tahribat için meşru zeminlerin bulunması, bunun *verstehen*'le desteklenmesi, sosyal bilimcide çevre tahribatını sorun olmaktan çıkartabilir. Bu tarz rölativistik bir tutum, herkese hak verme şeklinde kendini gösterebilir. (Neuman, 2017, 151)

Marx'ta da göreceğimiz gibi Weber, dönemin biyokimya alanında ciddi çalışmaları bulunan Justus von Liebig'den oldukça etkilenmiştir. Liebig'in "*doğa soygunu*" olarak adlandırdığı kırsalda gıda formunda üretilen maddelerin şehirde tüketildikten sonra, doğaya ve geldiği yere geri dönmeyerek atık ve çöp haline gelmesi, Weber'in eserlerinde *raubbau* kavramıyla karşımıza çıkar. Görülmektedir ki, Weber'in çevreyi görmezden geldiğini söylemek mümkün değildir. Yorumlayıcı sosyal teoride, çevre ile olan ilişkilerimiz incelenirken sınırlamalar olsa da Weber'in karşılaştırmalı sosyal analizleri ve ideal tip metodunun çevre sosyolojisine çok şey kattığı aşikardır.

Eleştirel sosyal teorinin temellerini aldığı Marx'ın doğaya bakışı çevre sosyolojisi içerisinde, Marksist ekoloji nedeniyle Weber kadar görünmez olmadığı gibi, Durkheim kadar da katı karşılanmamaktadır. Ancak kimi çevre sosyologlarının, Marx'ın tarihsel olarak çevre sosyolojisine katkılarının kapitalizmin ilerlemeci doğasına yönelik hayranlığından ötürü oldukça marjinal olduğu iddiasını görmek mümkündür (de Kadt & Salvatore, 2001; Foster, 2010). Marx'ın ekoloji üzerine, ekoloji adını vermeden kullandığı kavram ve yaklaşımlardan çoğunlukla bu konu üzerine yoğunlaşmış olan John Bellamy Foster aracılığıyla haberdar olmaktadır (Foster, 2002; Foster, 2010; Foster, 2012; Foster & Magdoff, 2014; Foster, 2015). Foster'a (2010) göre, Marx'ın ekolojik tahlilleri, emek sürecinin “insan ve doğa arasındaki metabolik ilişkilerin evrensel bir şartı” olarak tanımlanması ile başlar. Dolayısıyla Marx, doğayı analizinin, emek ile birlikte, merkezine yerleştirerek doğanın ontolojik gerekliliğini ortaya koyar. Daha önce bahsi geçen, doğanın analizlerde var olmadığı iddiası, Marx'ın en temel tanımında, yani emek sürecinde yanlışlanmıştır.

Marx'ın insan tarihinin materyalist kavrayışı olarak ortaya koyduğu tarih, aynı zamanda doğanın tarihidir de. Materyalizm ise, insanın tarihi ile doğanın tarihinin diyalektik ilişkisidir (Foster, 2010, 109). Bu hem doğanın hem de insanın diyalektik ilişkileri içinde sabit kalmadığını açıklamanın en genel ifadesidir. Darwin'den oldukça etkilenen Marx, evrimi *kalıtım yoluyla birikim* (accumulation through inheritance) olarak değerlendirir. Benzer şekilde Engels, modern insanın evrilmesini sağlayan ayakta durma yoluyla ellerin boşta kalmasına ve bu yolla elleri kullanma kabiliyetiyle beynin evrilmesine istinaden, elleri sadece emek organı olarak değil, *emeğin ürünü* olarak da tarif eder (Foster, 2010, 111-112). Marksist teorinin temellerini aldığı ve bir önceki bölümümüzde ifade ettiğimiz Leopold'ün toprak anlayışını mümkün kılan evrim teorisi bu iki düşünce yapısının uyumluluğu açısından önemlidir. Çünkü insanın doğadaki yerini doğadan apayrı olarak kurgulayan bir düşünce yapısının toprak etiği ile bir araya getirilmesi mümkün görülmemektedir.

Diğer taraftan insan tarihi, sınıf mücadeleleri tarihidir. Marx'a göre, insanlık ile doğa arasındaki zarar verici ayırım, insan-doğa ilişkisine içkin değildir. Bu durum, bir tür sosyal ekonomik ve ekolojik yabancılaşmanın ürünü olarak bize öyle gibi görünür (Foster, 2010, 118). Bu görünme biçimlerini anlamak için kapitalizmin Marksist kavramlarla açıklanması bizi daha sonraki bölümümüzde ortaya

koyacağımız, neden toprak etiği kapitalist sistemin içerisinde başarısız olacaktır sorusuna vereceğimiz cevap için gereklidir.

Özet olarak, klasik sosyologlarının üçünün de teorilerini temelde insanı analiz birimi olarak almaları, sosyolojinin kuruluş aşamasında bir gereklilik olarak görülebilecekken, doğayı analizlerinin tamamen dışında bırakmadıklarını ancak doğayı ve çevreyi çalışmanın merkezine de almadıklarını; bu durumun ise inceleme nesnelere kaynaklı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Durkheim'in gerçekliği objektif gerçeklik, Weber'in sosyal olarak inşa edilmiş gerçeklik olarak tanımlaması çevre sosyolojisinde karşımıza çıkan problemlerin incelenmesi için kısmi fayda sağlar. Ancak eleştirel sosyal teori ile çizilecek olan kuramsal çerçeve ve yapılacak sosyal araştırma hem bilginin doğası hem de var olanı değiştirme isteği sebebiyle çevre sosyolojisi için uygun olacaktır. Ayrıca, kapitalizm ve çevre ilişkisini açıklamak için Marksist kategorilerin kullanılması olabildiğine doğaldır. Nitekim bu tez, kapitalist ilişkileri çevre problemlerinin ana kaynağı olarak görmekte ve nihayetinde toprak etiğinin gerçekleşmesi için gereken altyapının önündeki engelin içinde bulunduğumuz üretim ilişkileri olan kapitalizmde olduğunu savunmaktadır.

3.2.Kapitalist Üretim Biçimi ve Doğa

Kapitalist üretim biçimi, tıpkı balığın suyla ilişkisi gibi çevremizde bizi sarmaktadır. Bu ilişkiler bize o kadar doğal gelmektedir ki, çoğunlukla sorgulanma gereği duyulmayız. Marx (2018, 119), Grundrisse'de bu doğal gelme halinin sebebini, bu ilişkilerin her defasında yinelenerek yeniden üretilmesiyle açıklar. Yani, “ancak somut fiili insan eylemleri sayesinde gerçeğe kavuşur” ve “ancak toplum tarafından yeniden üretilmeleri sayesinde ve ancak bu süreç içinde var olurlar.” Ancak bu ilişkiler belli bir tarihsel birikimin sonucunda oluşmuştur ve insan hayatına içkin ilişkiler değillerdir. Yani, daha önce farklı ilişkiler söz konusu olduğu gibi, bu ilişkilerin baki olduğunu söylemek de mümkün değildir. İnsanın doğa ile olan ilişkisi de tam olarak böyledir. İnsanın doğa ile olan ilişkisinde gerçekleşen her somutlaşma, bu durumun normalleşmesine ve yeniden üretilmesine neden olur. Ancak farklı dönemlerde insanların farklı şekillerde doğa ile ilişki içerisine girdiği, yani her zaman aynı olmadığı, aynı zamanda bu ilişkilerin değişebileceği anlamına gelir. Bu durum, Marx'ın ünlü sözü “Filozoflar dünyayı çeşitli şekillerde yorumladılar. Ancak bütün mesele onu değiştirmektir” ile bire bir örtüşür. Nitekim, Marx öncelikle doğal

karşılana ve değişmeyeceği düşünölen düzeni, dünyanın bütün işçilerinin birleşerek değiştireceği beklentisi üzerine kuruludur.

Üretim biçimi, en genel tanımıyla toplumsal gelişimin belli bir aşamasında üretim araçlarının çeşitli üretim ilişkileri yoluyla soyut metayı üretmesi ve üretilen ürünün ortaya çıkardığı değerin iki dikotomik sınıf arasında bölüşülmesinin soyutlamasıdır (Marx, 2018, 124-126). Diğer bir deyişle, üretim biçimini belirleyen üretim araçlarının teknolojik yapısı değil, üretim araçlarının üretim ilişkileriyle bağlantısı ve buna bağlı olarak da ortaya çıkan ürünün bölüşümüdür (Foster, 2010, 107). Üretim araçlarına sahip olmak, yani mülkiyetin ne kadarının kimde olduğu, diğer bir deyişle üretim araçları üzerindeki kontrol özgürlüğü, üretim biçiminin farklılaşmasının bir ayağını oluşturur. Örneğin, köleliğin olduğu bir toplumda kölenin kendisi de bir üretim aracı olarak üretime katılır ve kendi emeğine sahip değildir. Ancak kapitalist üretim biçiminde işçi, üretimde emek gücünü kapitaliste satma özgürlüğüne sahiptir. Bugün işçiyi bir köleden ayıran şey, yaptığı işin karşılığında ücret, yani üretimin sonucunda ortaya çıkan değerden pay almasıdır.

Kapitalist ilişkileri, diğer üretim ilişkilerinden farklı kılan işte bu ücretli emektir. Ücretli emek, öncülleri olan kölelik ve serflikten farklı olarak işçiye kendi emek gücünü istediği kapitaliste satma özgürlüğünü verir. Bu durumda işçi, emeğinin karşılığı olarak en fazla ücreti ödeyecek işveren için çalışmayı kabul edecektir. Ancak kapitalist üretim biçiminde işçinin tek bir potansiyel işvereni olmadığı gibi, işverenin de tek bir potansiyel işçisi yoktur. İşveren de en ucuza çalışmayı kabul eden işçiyi çalıştırmak isteyecektir. Bu durum, işverenin lehine sonuçlanır, çünkü arz-talep dengesi herkes için yeterli miktarda iş bulunmaması sebebiyle işçinin emeğini daha ucuza satacağı bir noktada belirir.

Ücreti belirleyen şey, Marx'a göre, bir işçinin bir sonraki gün için kendini hazırlayabilmesi, yani emeğinin yeniden üretimi için yeterli olacak miktarı ifade etmelidir. İşçi emek gücünü satarak üretime katılır. Ancak işçiler arasında yer alan rekabet sebebiyle işçi, her geçen gün kendisinden daha fazla vererek daha az ücrete tamah eder. Üretimde işçinin işveren için ürettiği değeri Marx, *artı değer* olarak isimlendirir. İşverenin işçiye yaptığı ise sömürüdür.

Üretim araçlarından bir diğeri ise topraktır. (Toprak ile burada, doğada bulunan ve üretime katılma potansiyeline sahip olan her türlü organik ve inorganik madde ifade

edilmektedir.) Bu açıklama, toprak etiğinde ifade edilen toprak ile oldukça birbirine benzerlik göstermektedir. Toprağın üretimdeki önemini Marx (2011, 56), Kapital I’de şu şekilde açıklar:

“Ceketin, keten bezinin kullanım değerleri, kısaca meta cisimleri, iki unsurun, madde ile emeğin birleşimleridir. Cekte, keten bezinde vb. saklı bulunan bütün farklı yararlı emeklerin toplamı çıkarılırsa, geriye, insanın hiçbir etkisi olmadan, doğa tarafından sağlanan bir maddi öz kalır. İnsan, üretim sırasında, ancak doğanın kendisi gibi hareket edebilir, yani maddenin yalnızca biçimlerini değiştirebilir. Dahası var. Bu biçimlendirme işinde sürekli olarak doğa güçleri tarafından desteklenir. Demek ki, emek, kendisi tarafından üretilen kullanım değerinin, yani maddi servetin biricik kaynağı değildir. William Petty’nin dediği gibi, emek onun babası ve toprak onun anasıdır.”

Toprağın sınırlı bir varlık olması ve kapitalistler arasında var olan rekabet sebebiyle, eldeki girdilerden olabildiğince çok çıktı almak hedeflenmektedir. Toprak da üretimin gerçekleşmesini sağlayan üretim araçları gibi tam verimle kullanılmak istenir. Ancak Liebig’in belirttiği ve Marx’ın da derinden etkilendiği şu durum, kapitalizmin sürdürülebilirliğini engellemektedir: “Yeryüzünden alınan mineraller yeryüzüne geri dönmek zorundadır” (Foster, 2010, 108). Daha önce dile getirilen işçinin sömürülmesi gibi, toprağın da sömürüsü söz konusudur. Toprağın doğal yollarla kendini yeniden üretmesi için gerekli olan süre toprağa verilmediği gibi günümüzde bir taraftan kimyasal gübreler yoluyla hızlı ancak sınırlı etkide bir restorasyon sağlanmaya çalışılmakta, diğer taraftansa daha “verimli” üretimi sağlamak için yeni üretim teknolojileri tarıma uygulanmaktadır. 1929’dan bu yana, çeşitli aralıklarla bazı meyve ve sebzelerin içerdiği besleyici değerleri, vitamin ve mineralleri tespit etmek üzere Amerika ve Britanya’da yapılan ‘The Composition of Food’ araştırma projesi, üzerinde çalıştıkları ürünler hakkında çarpıcı sonuçlar ortaya koymaktadır. Bu çalışmanın sonuçlarını değerlendiren Davis, Epp ve Riordan (2004), aynı alanda gerçekleştirilmeye çalışılan yüksek miktarda üretimin sonucunda ürünlerin kısa sürede daha büyük olması sağlanırken içerdikleri besleyici değerlerin, vitamin ve minerallerin beklenenden daha az oranda olduğunu saptamışlardır. Özellikle son 50 yılda, ürünlerin daha az besleyici olduğu göze çarpmaktadır. Diğer taraftan The Guardian’ın bir haberine göre, David Thomas aynı çalışmadan yola çıkarak şu sonuçlara ulaşmıştır: 51 yıl içinde, patatesler içerdikleri bakırın %47’sini, demirin %45’ini ve kalsiyumun %35’ini kaybettiler, hatta bu düşüş havuçta daha fazla. Brokoli öte yandan, mikro-besinlerin ve kanser kovucu antioksidanların bol olduğu bir besin olarak, içeriğindeki bakırın %80’ini kaybederken kalsiyum miktarı bir çeyrek

oranında arttı. Thomas'a göre "1940'taki bir domatesten aldığımız bakırı alabilmek için 1991 yılında on domates tüketmeniz gerekmekte" (The Observer, 2005). Toprağın besleyici değerlerinde gerçekleşen bu düşüş, bölümün *metabolik yarık* başlığı altında yeniden incelenecektir. Nitekim bu düşüşün sonuçları doğa ile insanın arasındaki ilişkide yeni bir boyuta işaret etmektedir.

Kapitalin daha ilk sayfasında kapitalist sistemin incelemesinin başlangıcı olarak kabul edilen *metanın* kavramsallaştırmasındaki diyalektik yapı, doğa ve insanın ortaklığı ile birlikte oluşan ürün ve bunun sonucunda ortaya çıkan *değer* tartışmamızın önemli kavramlarını oluşturmaktadır. Bu nedenle, bu bölümde bahsedilen kavramlar hem kendi içlerinde barındırdıkları ekolojik yorumlar hem de toprak etiği bağlamındaki incelemeler çerçevesinde değerlendirilecektir. Diğer taraftan, normal koşullarda doğanın bir parçası olan insan, kapitalist üretim ilişkilerinde emek süreciyle birlikte doğadan kopartılarak, doğaya yabancılaşır. Yabancılaşma hem insanın doğadaki yerinin sorgusunu hem de insanın günümüzdeki doğayla ilişkisini açıklamak için başvurulması gereken en önemli Marksist kavramlardan biridir. Bu kavramın içinde barındırdığı çevre-merkezci nüve, doğayla olan ilişkimizdeki çarpıcı değişimi açıklamak için yeniden gün yüzüne çıkarılmalıdır. Bir alt başlık olarak yabancılaşma kavramının değerlendirilmesi bu sebeptir. Son olarak, yabancılaşmanın son aşaması olarak Marx, Weber gibi Liebig'den etkilenerek kapitalizmin bir sonucu olan şehirleşme ve üretim-tüketim arasındaki mesafeyi problematize ederek bu ilişkinin sonucunda doğada oluşan tamir edilemez zararı metabolik çatlak/yarık (metabolic rift) olarak tanımlamaktadır.

3.2.1. Marksizm'de Değer ve Ekolojik Değer

Marx, kapitalist üretim ilişkilerinin daha iyi anlaşılabilmesi için, kapitalizmin ilk inceleme nesnesi olarak *metayı* almaktadır. "Meta, her şeyden önce, taşıdığı özelliklerle şu ya da bu türde insan ihtiyaçlarını gideren dışsal bir nesne, bir şeydir" (Marx, 2011, 49). Bu durumda bir meta, öncelikli olarak insan ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik tanımlanmalıdır. Bir sandalyenin veya bir düğmenin meta olmasının sebebi, insanın ihtiyaçlarını giderecek bir özelliğe sahip olmasıdır. Bu özelliği Marx *kullanım değeri* olarak tanımlar. Ancak metalar, kapitalist üretim ilişkileri içerisinde aynı zamanda alınıp satılabilen varlıklardır da. Ürünlerin kendi aralarında mübadele yoluyla değiş tokuşundansa, işi kolaylaştıran soyutlama birimi paradır. Bu durumda, metaların alınıp satılmasını da mümkün kılan şey paradır. Her

metanın karşılığı belli bir miktar paraya tekabül eder. Bu da metanın *değişim değeri* olarak adlandırılır (Marx, 2011, 50). Bir meta, değişime girdiği sırada kullanım, kullanıldığı sırada ise değişim değeri aktif değildir. Yani, kullanmakta olduğunuz bir metayı mübadele edemeyeceğiniz gibi mübadele halinde olan bir metayı da kullanamazsınız.

Metaların kullanım değerleri ile değişim değerleri arasında bir oran olması beklenmez. Bir metanın kullanım değeri çok yüksekken, değişim değeri çok düşük olabilir, ya da tam tersi. Buna verilen en çarpıcı örnek su ve elmas ile açıklanan değer paradoksudur. Su, insan yaşamı için vazgeçilmez bir öneme sahip bir meta olarak kullanım değeri çok yüksekken değişim değeri oldukça düşüktür. Aksi şekilde, elmasın kullanım değeri bir süs aracı olmanın ötesine hemen hemen hiç geçmezken değişim değeri oldukça yüksektir (Ricardo, 2015, 7). Diğer taraftan, bir şeyin değişim değeri bulunmaz ise, o şey meta olarak kabul edilmez, çünkü bir meta ancak market koşullarında alınıp satılabiliyorsa metadır. Kapitalizm, metaların değişim değerleriyle ifade edilmesinin ağırlıklı olduğu bir üretim biçimi olması nedeniyle de diğer üretim biçimlerinden ayrışır (Burkett, 1999, 59). Çünkü “iş bölümü, meta üretiminin var olma koşuludur” (Marx, 2011, 55). Metaların değişim değeri ile ifade edilebilmesi için, insanların ihtiyaçlarının tamamını kendilerinin üretmemesi gerekir. Bu şekilde, her bir meta bir başkası için markette dolaşıma girerek belli bir fiyatla satışa sunulurlar.

Kullanım değeri, soyutlama düzeyinde oldukça anlaşılırdır ve nitekim herhangi bir sayısal ölçüleme yapılması beklenmez. Ancak değişim değerinin hemen hemen her zaman bir maddi karşılığı, sayısal bir değeri bulunur. Öncül iktisatçılar, bu değeri belirlenmesini market koşullarındaki arz ve talebe bağlarken Marx bu ilişkiyi bir adım daha ileriye götürür. Bir metanın *değeri*, o metayı ortaya çıkarmak için toplumsal olarak gerekli olan emek-zamanla ifade edilir. Bu durumda bir metayı ortaya çıkarmak için gerekli olan zaman, yani o ürün üzerinde işçinin çalışma süresi değeri ortaya çıkaran şeydir. Değer bu durumda, üretim sırasında ortaya çıkar. Ancak metanın içsel değeri, değişim değeri ile somutlaşır. Yani diğer bir deyişle, “bir kullanım değeri ya da mal, yalnızca, onda soyut insan emeğinin nesnelleşmiş ya da cisimleşmiş olması nedeniyle bir değere sahiptir” (Marx, 2011, 52). Değişim değeri, bundan dolayı sadece market koşulları ile belirlenmez, aynı zamanda emek-zamanla ölçülür. Ancak aynı ürünü A kişinin daha uzun zamanda üretmesi ürettiği ürünü marketteki muadillerinden daha pahalı yapmaz. Marx’ın değeri, toplumsal olarak gerekli emek-

zaman olarak kurgulamasının sebebi, bir yerdeki ortalama bir işçinin ortalama sürede üretmesi, o ürünün emek-zamanını belirleyerek homojen hale getirmektir.

Bir şeyin kapitalist üretim ilişkileri içerisinde değerinin bulunabilmesi için hem kullanım hem de değişim değeri bulunması gerektiği apaçıktır. Diğer taraftan bu, var olan metaların sabit kalacağı anlamına gelmez. İhtiyaç yaratılır, daha önce kullanım değeriyle giderilen ihtiyaçlar gittikçe market koşullarına adapte olarak metalaşır, yeni teknolojiler yeni marketleri de beraberinde getirebilir. Bu durumda daha önce kullanım değeri bulunmayan bir varlık, örneğin çorak bir arazi, zamanla kullanım değerine sahip olabilir. Daha önce aile fertleri tarafından ücretsiz olarak giderilen bir ihtiyaç, örneğin saç kesimi, metalaşarak kuaförden satın alınır hale gelebilir. Bundan neredeyse bir asır önce bulunmayan televizyon, satın almanın kolaylaşması ve haber alma ihtiyacı sebebiyle ihtiyaca dönüşebilir. Bazı ihtiyaçlar ve buna bağlı olarak metalarsa üretimden kalkarak kaybolabilir.

Kapitalist üretim biçiminin insan-merkezci doğası sebebiyle, kullanım ve değişim değerleri oldukça insan-merkezci olarak görülebilir. Ancak bir önceki bölümde de ifade edildiği gibi “emek, kendisi tarafından üretilen kullanım değerinin, yani maddi servetin biricik kaynağı değildir” ve “emek onun babası ve toprak onun anasıdır.” (Marx, 2011, 56) Metanın tek kaynağı olarak emeği görmek Marx’ın diğer kavramları olan yabancılaşma ve metabolik yarıktan da bahsetmeyi imkânsız kılar.

Bu durumda, emeğin ortaya konuluş şekli ile, doğanın ortaya konuluş şekli aynı sorgulama süzgecinden geçirilebilir mi? Kapital I’de Marx, emek gücünün tıpkı bir meta gibi hareket ederek üretimde kullanılmak üzere hazır bulunduğunu ve çalışarak tüketildiğini anlatır. “Emeğin metalarda belirebilmesi için işçinin, her şeyden önce, emeğini kullanım değerine, yani herhangi bir ihtiyacı gidermeye yarayan şeylere harcaması gerekir.” Yani, emek gücünün kullanım değeri, çalışma ile birlikte ortaya çıkar ve tüketilir. Metaların değişim değerinde olduğu gibi, emek gücünün de bir değişim değeri vardır. Bu değişim değeri, piyasa koşullarınca, arz ve talebe göre belirlenir. Aslında bu durumda kapitalist, işçinin zamanını satın alır. Günümüzde işçinin günde 8-12 saatlik iş süresince çalışması beklenir. Bu süre zarfında işçi kapitalist için üretim yapar. Ancak bu üretimin sadece birkaç saati, kendi emeğinin karşılığını yani ücretini karşılar. Bu durumda işçi, kapitalist için fazladan değer üretmektedir. Bu üretilen fazla değeri Marx *artı/artık değer* (surplus value) olarak

isimlendirir. Üstelik artı değer, işçinin kendi emeğinin karşılığında kat kat daha fazladır ve kapitalist üretimde el koyduğu payı çeşitli stratejilerle arttırmaya çalışır. İşte bu artı değer varlığı ve kapitalistin bu payı arttırmaya çalışması *emek sömürüsüdür*.

Artı değer, işçinin bir saatlik ücreti karşılığında ürettiği metanın miktarı arttıkça arttığı gibi, işçinin emeğinin gittikçe daha ucuzlamasına neden olur. Üretim ne kadar fazla olursa olsun, işçinin alacağı ücret değişmeyeceğinden ve metanın içindeki somutlaşmış emek miktarı gittikçe arttığı için işçi ürettiği her bir meta için daha az ücret alacaktır. Emek sömürüsünün en net ifade şekli budur.

Marx'ın emek gücü üzerinden yaptığı bu mantık yürütme şeklini, metanın değerini yaratan diğer öge üzerinde de uygulayabileceğimiz iddiasındayım. Bu durumda, doğadaki her bir öge, organik veya inorganik, potansiyel kullanım değerine sahiptir. Bu değer, ancak bir meta olarak tıpkı emek gibi üretim sürecine katılması durumunda ortaya çıkar ve üretimin sonucunda kullanım değeri kaybolur. Aynı şekilde, doğanın içindeki kullanım değeri olan her metanın bir de değişim değeri vardır. Ancak Marx, bu değişim değerini o metayı elde etmek için harcanan emek ile bağlar, çünkü doğada her meta el altında olmadığı gibi, her birini elde etmek için verilecek olan uğraş da eşit miktarda değildir. Değerin bu ögelerinin yanı sıra, bir metanın emek-zamanın donması ile somutlaştığını söylemiştik. Ancak doğaya bunu uygulamak, yani doğadan alınan bir maddenin değerini emek ile ifade etmenin doğru olmayacağı kanaatindeyim. Bu durumda, doğanın kendine içkin olan değerini *ekolojik değer* olarak isimlendirmek mümkündür. Bu değer somutlaşması, doğanın üretime katılan hammaddelerinin yerine konulması için gereken zamanla ölçmek mümkündür.

Meta olsun veya olmasın, doğada bulunan her organik ve inorganik varlığın kapitalist üretim ilişkilerinden bağımsız, ve dolaylı olarak bağlı, birer ekolojik değeri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Buckett'e (1999) göre, kapitalistlerin bu değeri görmezden gelmesi, yani emeğin servetlerine olan katkısını biricik kaynak olarak görmeleri, diğer kaynağın yani doğanın katkısının yok sayılmasına ve sonuç olarak gittikçe daha fazla ekolojik problemlerin ortaya çıkmasına neden olur. Kısaca, kapitalizmin kendi kavramlarının arasında ekolojik değer olmaması normaldir.

Ekolojik değer, Marx'ın analizlerinde bu isimle yer bulmasa da bizzat kendi kavramı olan metanın değerine içkindir. Ancak belki de Marx'ın doğa ile ilişkisini

anlamak için böylesi bir kavramsallaştırma gereklidir, çünkü bu kavramsallaştırma neticesinde Marksist ekolojiden söz etmek ve ekolojik çalışmaları bu kavram etrafında gerçekleştirmek mümkün olacaktır.

Diğer yandan, ekolojik değerın Marksist bir çerçevede de olsa, yani emek sürecine katılan doğa ve emeğin ortak varlığı olarak, emek ile eşdeğer bir değer olarak değerlendirilmesi bizi insan-merkezci anlayışın dışına çıkarmaz, sadece dış çeperele doğru bir adım attırır. Bunun en önemli sebebi, hala çevrenin çıkarları ile birlikte merkeze alınmamış olmasından ileri gelmektedir. Çevre-merkezci bir anlayışı ortaya koyabilmek için, ekolojik değerın çıkarlarının korunması gerekir. Bu durumda, ekolojik değer, kullanım ve değişim değerinden ontolojik olarak farklıdır. Nitekim kullanım değerinin veya değişim değerinin çıkarlarının korunması gibi bir ifade kullanılamaz. Ancak, nasıl ki emek sömürüsü söz konusu olduğunda emeğin tarafından yana olmak mümkün hale gelebiliyorsa, doğa sömürüsü söz konusu olduğunda doğanın yanında yer almak mümkün hale gelebilmektedir.

Doğa sömürüsü, kapitalist sistemde emek sömürüsü kadar barizdir ve kapitalist sistemin artı değer oluşturması için gereklidir (Davidson, 2018, 58). Artı değerın emek sürecinde nasıl oluştuğunu görmüştük. Artı değer teorisinin doğaya uygulanması halinde karşımıza şu sonuç çıkar: Nasıl ki işçinin kendini bir sonraki güne hazırlamak için ihtiyacı olan ücret varsa, doğanın da kendini yeniden üretmesi için ilgiye ve daha da önemlisi zamana ihtiyacı vardır. Toprağın ilgi görmemesi sonucunda, toprak kendini yeniden üretemez. Bu durum, kapitalistte verimlilik azalması olarak karşılık bulur. Kapitalist, her defasında toprağın kendini yeniden üretmesine izin vermeden, verdiğiinden daha fazlasını alarak toprağın ürettiği artı değere de el koyar. Toprağın ürettiği pay olan bu artı değere el konulması ve geri dönmemesi doğanın sömürüsüdür.

Doğa sömürüsü, sadece toprak üzerinden gerçekleşmez. Genetiği değiştirilerek üretilmiş olan bir süt ineğinin kendi doğal koşullarında üretmesi beklenen sütün fazlası da bir tür artı değer üretimidir. Bu süreçte inek, kendi doğasından vazgeçmiş, kısıtlanmış ve bir açıdan kendi doğasının değil, insanın isteklerinin kölesi olmuştur (Kemmerer, 2015, 11). Benzer şekilde, toprağın kısmen sabit olan varlığı sebebiyle, tarım ile birlikte toprakta neyden vazgeçildiği görünür olurken, ölümlü bir canlının üretime katılmasında bu durum bu kadar anlaşılır olmayabilir. Ancak toprak etiği bağlamında düşünüldüğünde, toprağın da bahsi geçen endüstriyel yöntemlerle üretilen

canlıların da bu üretim için pek çok şeyden vazgeçtiği görülmektedir. Örneğin, bir tavuğun yumurta üretimi için 18 haftalık olduğu andan itibaren yumurtlama bölmelerinde, günde 18 saat ışığa 6 saat karanlığa maruz kalarak günlük olarak yumurtlaması, bu sömürünün açık göstergelerindendir (FAO, “Egg Production”).

Özet olarak, Marx, metanın oluşumu sırasında emeği tek üretici güç olarak görmez. Doğa da emek kadar değerli bir üretici güçtür. Ancak, doğanın üreticiliği ve sömürüsü Marx'ta kavramsallaştırılmamış, dolayısıyla sorunsallaştırılmamıştır da. Bu bölümde, hem Marksist literatürün Ekolojik Marksizm'in ontolojik olarak kurgulanmasında dikkat çeken değer kavramının hem yeniden değerlendirilmesi hem de çevre-merkezci bir etik anlayış için gerekli olan kavramsallaştırmanın sağlanması için, toprak etiğinin de gereklerinden biri olarak değerlendirilebilecek, ekolojik değer kavramı kurgulanmıştır.

3.2.2. Doğa, İnsan ve Yabancılaşma

İnsan, Marx'a göre doğanın bir parçasıdır. 1844 Elyazmaları'nda Marx (2017, 80) doğa-insan ilişkisini şu şekilde açıklar:

“Karşısına ne şekilde çıkarsa çıksınlar, besin, ısı, giyim, konut biçimine bürünsünler, insan fiziksel olarak yalnızca doğanın bu ürünleriyle yaşar. İnsanın evrenselliği pratikte, bütün doğayı kendi organik olmayan bedeni kılan bu evrensellikte kendini gösterir; çünkü doğa (1) dolaysız bir yaşama aracıdır; ve (2) yaşama-etkinliğinin gereci, nesnesi ve aracıdır. Doğa, insanın organik olmayan bedenidir -yani, insan bedeninin kendisi olmayan doğa”

Ancak kapitalist üretim ilişkilerinde insan, üretim sürecinde gerçekleşmiş olan değişimler sebebiyle çeşitli şekillerde yabancılaşır. Yabancılaşma, Marx'ın öncelikli olarak 1844 Elyazmaları'nda kapitalist üretim biçiminin insanın kendi özvarlığında yarattığı değişimleri problematize ettiği önemli bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu kavram, mülkiyet ve emek süreci ile yakından ilintili olsa da bu kısımda özellikle emek sürecine yoğunlaşılacaktır.

Bir önceki bölümde artı değer oluşumundan bahsedilmişti. Artı değer, üretim sürecinde, işçinin kapitaliste emek gücünü kiraladığında kendi ücretinin karşılığında daha fazlası olarak ortaya çıkardığı değer miktarıydı. Marx yabancılaşmada, artı değer oluşum aşamasında işçinin, kendisine dahi ait olmayacak meta için kendisinden hep daha fazlasını vererek nasıl kendi emeğinin değerini küçülttüğünden bahseder. İşçi ne kadar üretirse o kadar yoksullaşacak, kendi emeğinin değeri o kadar düşecektir. Bu durumda işçinin kendi ürünü, kendine düşman olarak karşısına çıkar.

“Emeğin ürettiği nesne -emeğin ürünü- emeğin karşısına *yabancı bir şey*, kendini üretenden *bağımsız bir güç* olarak dikilir” (Marx, 2017, 75). Kendisinin sahip olamayacağı bu nesneyi, bir başkası için üretmiş ancak bu süreçte kendisini de yoksullaştırmıştır. Emeğinin ürününde cisimleşen bu şey, artık kendisine de ait değildir.

Emek insanın varoluşunun biricik özüdür. İnsanı diğer canlılardan ayıran emegidir. Diğer canlılarla paylaştığı yemek, içmek, çocuk sahibi olmak gibi özelliklere Marx hayvani özellikler derken, emeği ile bir şey üretmesini insani özellik olarak değerlendirir. Ancak çalışma, insanın karşısına dışsal bir şey olarak çıkar, çünkü çalışma eylemini başkası için ve zorunlu olarak gerçekleştirir, kendi seçimi değildir. Emek süreci, işçinin kendini gerçekleştirdiği değil, zorunlu olarak, diğer ihtiyaçlarını gidermek için katıldığı bir etkinliktir. Çalışma, işçinin dışında, özsel varlığına ait olmayan bir noktaya itilir. İşçi bundan dolayı kendini ancak emek sürecinin dışında, yani daha önce hayvansı özellikler olarak adlandırdığımız süreçlerde gerçekleştirebilir. “Hayvansı özellikler insani, insani özellikler hayvansı olmuştur” (Marx, 2017, 79).

İnsanın doğa ile girdiği ilişki, diğer canlıların doğa ile girdiği ilişkiden farklıdır. Doğa, insanın dışında bir yerde değil, tam da içinde yaşadığı ve hatta kendi bedeninin dışında kendisini çevreleyen organik olmayan bedenidir. Kapitalist üretim ilişkileri, doğayı adeta bir araç gibi, yaşama aracı gibi karşımıza çıkartır. Halbuki insan, bilinçli bir varlık olarak ve diğer hayvanlardan farklı olarak doğayı yeniden üretir. Ancak bu doğayı yaşam aracı haline getirme, insanın doğayı kendi organik olmayan bedeni durumundan çıkarır. İnsanın doğaya yabancılaşmasına, doğanın organik olmayan bedensel varlığını reddetmesine neden olur. Yabancılaşma, insanın hem kendi türünün doğasına hem de doğanın kendisine yabancılaşması haline gelir. Yeniden ürettiği doğa, artık onun aracı haline gelmiş olan doğadır ve yabancılaşmış emek, işçiyi makineleştirir. Doğa ile ilişkisinde var olan uyumun ortadan kalkması, doğa hakkındaki bilgisine de yansır. Eskiden kendi bilgisi ile kendisi için ürettiği ürünler, artık iş bölümü sebebiyle bölünür. İşçi, artık doğanın bütünü hakkında değil, sadece kendi işinin gerektirdiği miktardan haberdardır. Bu durum, onun doğaya yabancılaşmasını kolaylaştırır. Doğayı gittikçe kendisinden daha dışsal bir varlık haline getirir.

Kapitalist tarım, doğaya yabancılaşmanın bir diğer tezahürünü gözler önüne serer. Ekip biçerek, kendi üretimi olan ürünlerin tohumluk, ekim, sulama, gübreleme ve hasat zamanlarını birebir kendi hesaplayan çiftçi, kapitalist üretim ilişkileri içerisinde girdiği toprak işçisi pozisyonunda, daha fazla kâr hedefleyen kapitalist çiftçinin yüksek verimlilik iddiasında bulunan tohumluğunu, kendisine yabancı olan bu ürünün ekim zamanında ekmek, kendisine verilen talimatlara göre sulamak ve gübrelemek, ürüne uygun olan zaman diliminde ise hasat etmek zorundadır. İşçi, bu şekilde doğanın bilgisini “uzmanlara” teslim ederek, doğaya yabancılaşmaktadır (Özden, 2017).

Bu yabancılaşma sadece doğa ile ve kendi doğası ile sınırlı kalmaz, kendi türüne, kendi türünden diğer insanlara da yabancılaşması anlamına gelir. Üretim sürecine katılan her bir işçi, bir diğerinin rakibidir. Bu durumda, kendine yabancılaşmış olan işçi, karşısındaki işçi ile kader birliğini göremez. Diğer taraftan, eğer işçi bir ürünü üretirken kendi için değil, başkası için ve başkası adına üretiyorsa, bu üretimden elde edilen meta kendisinden başkasına ait olacaktır. Bu durumda, yabancılaşmış emek bir başkası ile karşı karşıya kalacaktır, ki bu kişi kendisinin zorunda kalarak katlandığı işin zevkini çıkaracak olan kişidir. Her iki durumda da, işçi aslında kendi türünden olan bu iki insana farklı şekillerde düşman olur. İş bölümü sebebiyle, üretim sürecinin farklı aşamalarında çalışan iki işçi, üretim sırasında bir araya gelecek sosyalleşme ortamını bulamazlar. Bu durum, işçilerin ortak kaderleri için mücadele etmelerine de engel olur. Ayrıca, doğada yarattıkları tahribat hakkında, ancak kendi paylarına düşen kadar bilgi sahibidirler.

Yabancılaşmanın temelinin aslında emek sürecinde yattığı ve bu süreçte insanın başkası için, zorunlu olarak yaptığı üretim sonucunda doğaya ve kendi doğasına yabancılaştığı görülmektedir. Bu yabancılaşma toplumun düşünsel paradigmalarına da yansır. İnsan-merkezcilik bundan dolayı kapitalist üretim ilişkilerine yerleşiktir. Emek üretici güç olarak yabancılaşmış emektir ve öyle olmak zorundadır, çünkü ancak bu şekilde kapitalist üretim biçimine devam edilebilir. Bu durumun “doğallığı” ve “olması gereken olduğu” her meta ile cisimleşir ve yeniden üretilir. Dickens’a (1996, 62-65) göre, bu durum ayrıca insanların ötesine genişletilebilir. İnsanların diğer canlılara, özellikle üretimde yanlarında bulunan canlılar veya tüketim nesnesi olarak üretilen canlılarla olan ilişkisinde de yabancılaşma somutlaşır. Yabancılaşmış insan, yanında çalıştırdığı hayvana makine

muamelesi yapar ve onu doğasından koparır. Benzer şekilde, üretim nesnesi haline getirdiği hayvanı doğanın değil, kendinin eseriymiş gibi ve ihtiyaç temelli olarak araçsallaştırır. Bu durumda o canlı, canlı olmaktan çıkar, adeta bir nesne muamelesi görür.

Dickens'in ifade ettiği yabancılaşmayı bir örnekle somutlaştırmak mümkündür. Yabancılaşmış emeğin hâkim olduğu, yani kapitalist üretim biçiminin yaygın olduğu bir toplumda örneğin bir eşek, üretim sırasında adeta bir makine gibi görülür. Yaşadığı acı görmezden gelinerek, alınabilecek en yüksek verimin alınması hedeflenir. İşe yaramaz hale geldiğinde ya da maliyeti karşılamadığında köpek maması yapılması ya da doğada tek başına bırakılması normal görülür. Diğer bir yabancılaşma türü ise, gıda ile ilişkimizde ortaya çıkar. Soframıza gelen bir yemeğin şekli ne kadar farklılaşırsa yemeğin materyali ile olan ilişkimiz de o kadar uzaklaşmaktadır. Üretim sürecinden koparak üretime yabancılaşan insanın tüketim sırasında karşılaştığı ürüne yabancılaşması bu temelde gerçekleşir.

Toprak etiğinin hayvan haklarına getirdiği son noktada karşımıza çıkan kapitalist üretim biçiminde gerçekleşen bu araçsallaştırmanın eleştirisi, Marksist ekolojide de yabancılaşma kuramıyla içselleştirilebilir. Doğa ile olan ilişkimizin analizinde yabancılaşma, bu açıdan oldukça önemli bir noktadadır. Toprak etiği ile revize edilen Marksist kuram, diğer canlılara karşı olan yabancılaşmayı hem toprak etiğinin bütüncüllük çerçevesinde hem de diğer canlılarla olan ilişkimiz noktasında yeniden değerlendirilebilir. Bu durumda, çevre ile olan ilişkimizde gerçekleşen araçsal, kullanım ve değişim değeri temelli olan ilişki, çevrenin içsel değerini görmezden gelmekte ve yabancılaşmaya neden olmaktadır. Diğer taraftan, canlılarla olan ilişkimizde gerçekleşen, sözü edilen makineleşmeye, onların bizimle kurduğu güven temelli ilişkiye ihanet olarak yaklaşılmalı, onların makineleşmesinin eleştirisi eleştirel kuramın kendisinden gerçekleşmelidir.

Görülmektedir ki yabancılaşma, kapitalist üretim biçiminde emek süreci yoluyla oluşan ve insan-merkezciliğin yeniden üretilmesine zemin hazırlayan olgudur. Bu kavram, çevre-merkezci bir eleştirel sosyal kuram için öncelenmelidir, çünkü yabancılaşma sadece insanı değil, etkileri sebebiyle diğer canlıları da çevrelemekte ve metalaşma ile birlikte devamlı olarak genişleyerek büyümektedir. Toprak etiğinin ve

Marksist teorinin ortak derdi olarak, değiştirilmesi gerekense, işte tam olarak bu ilişkinin kurulma şeklidir.

3.2.3. Bilinç ve *Ekolojik Bilinç*

Kapitalist üretim biçimi, kendinden önce gelen diğer üretim biçimleri gibi iki karşıt sınıfın mücadelesidir (Marx, 1848/2013, 22). Diyalektik temelli analizlerde bulunan Marx, bu üretim biçiminin öncesinde var olan sınıfların da benzer bir mücadele ile sentezlerini oluşturduğunu ve feodalist üretim biçimi neticesinde kapitalist sınıfların doğduğunu açıklamıştır. Kapitalist üretim biçiminde karşımıza çıkan üretimin sermaye ayağını oluşturan burjuvazi ve emek ayağını oluşturan proleter artı değer üzerinden mücadele içindedir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, her şey meta üretimi ile başlar. Burjuvazi kapitalist üretim biçimine sermayesiyle katılırken, sermaye birikimini artırmayı amaçlamaktadır. Bu amacın ilk adımı proleterleştirmek üzerinden gerçekteşir. Daha önce emek gücünü satmayan, yani markette aktif olarak bulunmayan bireyler de yaşam mücadelesi için işçi haline gelirler. Emek güçlerini olabildiğince ucuza satarak işverenin diğer işçileri değil de kendilerini almaları için diğer işçilerle rekabete girerler. Rekabet, burjuvanın da kendi arasındaki rekabeti nedeniyle meşrulaştırılmaya çalışılır. Nitekim, metanın değişim değerini yani görünür fiyatları belirleyen arz ve talep dengesidir. Burjuva ideolojisi, işçi sınıfının mücadelesini çarpıtarak, ücretlerde gerçekteşecek olan bir yükselmenin fiyatları da aynı oranda yükselteceğini, yani işçinin hayat kalitesini değiştirmeyeceğini iddia eder (Marx, 1847/2018, 166). Ancak, işçi sınıfının mücadelesi kar için değil, artı değer içindir, yani burjuvazinin el koyduğu kısım. Bundan ötürü, fiyatlarda gerçekteşecek olan bir artık, aslında ürünün fiyatını aynı oranda artırmaz, burjuvanın el koyduğu artı değer oranını azaltır.

Görölmektedir ki, burjuva prolelerin bunun farkına varmasını istememektedir. Nitekim, yabancılaşmış emeğin bunu farkına varması için bir araya gelmesi, aynı problemlerden mustarip olduklarını fark etmeleri gerekmektedir. Kısaca sınıf olmak, sınıf bilincine sahip olmak ile gerçekteşir. Marx, bundan dolayı sınıf bilincini işçiye direkt olarak atfetmez. Önce tekil olarak başlayan mücadelelerin, bir tür *dayanışmaya* dönüşmesi gerekir (Marx, 2018, 171). Bu dayanışmalar, işçi sınıfının kendini fark etmesi, yani tek başına olmadığını görmesini ifade eder. İşçi sınıfının üretim araçları üzerinden kendilerini işçi olarak tanımlamaları ile işçi sınıfı adına ve işçi sınıfı

burjuvaziye karşı mücadelede bulunmalarını Marx birbirinden ayırarak sınıf bilincinin sınıf olmak ile aynı olmadığı ayrımını yapmaktadır. İşçi tabii ki işçi olduğunun farkındadır. Ancak işçi sınıfının mücadelesinin aynı zamanda kendi mücadelesi olduğunu fark etmesi ve örgütlenmesi, onu *kendi için sınıf* aşamasına yükseltecektir. Aksi taktirde *kendinde sınıf* aşamasında kalacak, mücadele içine dahi girmeyecektir. Burjuvaziye karşı kendisine siper olması için sendikaların kurulması bu mücadele dönemlerinde gerçekleşir. İşçi sınıfının mücadelesi bu aşamada politik bir mücadeleye dönüşür (Marx, 2018, 172).

Marx'ın aşamalandırarak, kendi için sınıf olarak değerlendirdiği bu durum aslında tam olarak *sınıf bilincinin* yükseldiği aşamaya işaret etmektedir. Demek oluyor ki, işçi sınıfının kendinin işçi olduğunu fark etmesi onu direkt olarak bu bilince sahip yapmamakta, sınıf bilinci örgütlü bir mücadeleye girerek kendi konumunun işçi sınıfının konumuna bağlı olduğunu fark etmesini gerektirmektedir.

Değer kavramında gerçekleştirilen benzer bir karşıtlığın bu noktada bilinç kavramında da gerçekleştirilebileceği kanaatindeyim. Nitekim, üretimin üretici güçlerinden bir diğeri olan doğa da emek kadar sürece dahil olmakta ve araştırmanın merkezine gelebilmesi için kavramsallaştırılma zorunluluğu doğmaktadır. Kavramsallaştırmada, doğanın ve emeğin doğasından kaynaklı olarak bir asimetri ortaya çıkmaktadır, çünkü emeğin bizzat üreticisi olan işçinin sınıf bilincine sahip olmasının karşısında herhangi bir bilince sahip olmadığı gibi pek çok açıdan pasif olan doğaya bilinç atfetmek mümkün değildir. Ancak, Leopoldcü anlamda bir doğa tahayyülü, yani toprağın bütünlüğü içinde insanın da bu topluluğun bir üyesi olması, doğaya atfedilen bilincin yine insan bilinci olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, *ekolojik bilinç* derken toprak topluluğunun bir üyesi olan insandan bahsedilmektedir.

Ekolojik bilinci oluştururken, tam olarak Marx'ın yolunu izlemekte, ancak aynı derecede de Leopoldcü bir anlayışla yaklaşmaktayım. Üretim sürecine katıldığı kadar doğa, insanların var olmasının sebebidir de. Yabancılaşma nedeniyle ortaya çıkan dışsallığı yenmek, tıpkı materyalist anlayışın açıkladığı gibi, materyal düzenin değişmesi ile gerçekleşebilir. Doğa ile olan ilişkinin ve dolayısıyla ekolojik bilincin iki yönlü bir yapısı bulunmaktadır. Bir yanda, doğa ile üretici güç olarak el ele veren emek gücünün doğa ile ilişkisi, diğer yanda tüketiciler olarak herkesin dahil olduğu doğa ile olan ilişki. Yabancılaşmış emek, emek sürecinde doğa ile olan ilişkisinde

gerçekleşen tahribat nedeniyle doğayı kendine dışsal olarak görür. Dışsallığını gidermenin tek yolu yabancılaşmış emeği, tıpkı Marx'ın yabancılaşmış işçinin ancak emek sürecinin dışında kendini gerçekleştirmesi gibi, doğa ile haşır neşir olması, doğa ile ilişkisini doğanın dışına taşıması ile mümkün olabilir. Diğer bir deyişle, ancak doğa ile haşır neşir olan kişi, ekolojik bilince sahip olabilir.

İnsan, ne olursa olsun doğanın bir parçasıdır. Ancak doğanın dışsallığından kurtulan ve bu farkındalığa ulaşan birey kendinde sınıf aşamasında olduğu gibi, kendinde doğa aşamasına geçebilir. *Kendinde doğa* olarak isimlendirmesi, tıpkı sınıf bilincinde olduğu gibi, doğanın dışsallığından bireysel olarak kurtulmayı ve kapitalist üretim biçiminin doğayı ne şekilde sömürdüğünü ifade etmektedir. Nitekim kapitalist, bu çözümlerde ortaya attığımız doğanın ortaya çıkardığı artı değere de el koymaktadır. Leopoldcü anlamda toprağın bir parçası olduğunun farkına varan insan, bireysel çabalarının ötesinde örgütlü bir mücadele içine girme ihtiyacı hisseder. Doğanın bir parçası olduğunun farkında olan bu bireylerin örgütlenmesi ve bunu politik bir hareket haline getirmesi, ekolojik bilincin *kendi için doğa* aşamasına geçtiğini gösterir.

Doğanın bütünlükçü yapısına rağmen, doğada gerçekleşen tahribatlar çoğunlukla parçalı yapıdadır. Bu durum, doğa hareketinin sekteye uğramasına neden olur. Ancak, günümüz uluslararası ağların medya aracılığıyla daha da ilerlemesi, çevre hareketinin küresel bir kimlik kazanmasına neden olmuştur. Diğer taraftan “doğa” başlı başına bir birleştirici güçtür. Özellikle günümüzün küresel köyünde, bir noktada gerçekleşen yıkım, diğer bir noktada duyurulabilmektedir (Doyle, 2004, 161).

Sonuç olarak, kapitalizmin ortaya çıkardığı doğa sömürsüne yönelik işçi sınıfı tarihin tek devrimci öznesi olarak karşımızdadır. Ekolojik bilinç, doğanın bir parçası olduğumuzun, yani Leopoldcü anlamda toprak topluluğunun, ne derece bozularak zarar gördüğünün farkındalığıdır. Bu bilincin kavramsallaştırması, sınıf bilinci ile paralel şekilde yorumlanarak değerlendirildiğinde, doğanın, araştırmanın merkezine alınması için gerekli zemini hazırlayacağı gibi, sınıf mücadelesinin paralelinde doğa mücadelesi, toprak mücadelesi, ekolojik mücadele gibi toprağın tek bir ögesine yönelik değil, bütün problemlerinin bütünlükçü bir şekilde örgütlenmesinin de yolunu çizer.

3.2.4. *Metabolik Yarık*

Kapitalist üretim ilişkilerinin doğayla olan ilişkisini açıklamak için başvurduğumuz ve literatürde de oldukça büyük önem atfedilen bir diğer kavram olan Metabolik Yarık, daha önce Weber’de de sözünü ettiğimiz ve Marx’ın doğa kavramsallaştırmasını derinden etkileyen Liebig ile yakından alakalıdır (Foster, 1999). Liebig organik kimyanın tarıma uygulanması üzerine yazdığı eserinde, topraktan alınan minerallerin toprağa geri dönmediği, bunun da temel sebebinin üreticiler ile tüketiciler arasındaki mesafeden kaynaklandığı tespitinde bulunurken; aynı zamanda ülkenin servetinin geri gelmeyecek şekilde farklı kıtalara göç ettiğinden bahseder. Marx (2015, 797-798) Liebig’e de referans vererek Kapital’in son cildinde şunları yazar:

“Büyük toprak mülkiyeti tarım nüfusunu durdurmadan azalan bir en alt düzeye indirir ve onun karşısında durmadan artan, büyük kentlerde yığınlar halinde bir araya getirilen bir sanayi nüfusunu çıkarır; bu yolla, yaşam hakkındaki doğa yasalarınca belirlenen toplumsal metabolizmanın bütünlüğünde onulmaz bir çatlakla yol açan koşullar doğurur; bu koşullar nedeniyle toprak gücü israf edilir ve bu israf ticaret aracılığıyla ilgili ülkenin sınırlarının çok ötesine taşınır. (Liebig)”

Marx’ın burada bahsedilen metabolizma ve metabolizmada gerçekleşen çatlak (yarık) olarak kavramsallaştırdığı çevre sorunlarına yönelik sorunsallaştırma, Foster tarafından gün yüzüne çıkarılarak, Marx’a ekolojiyi yok saydığına ve her şeyi emeğe indirgediğine yönelik yapılan suçlamalar silinmek istenmektedir. Nitekim, daha önce de bahsettiğimiz emek temelli kapitalizm analizinde doğanın sömürsü kısmi olarak sorunsallaştırılır veya sorun olarak merkeze alınmaz. Ancak, doğanın da analizin dışında bırakılmadığı da aşıkardır. Nitekim, emek sömürsü tek başına değil, toprağın sömürsü ile el eledir. “Kapitalist üretim, tekniği ve toplumsal üretim süreçlerinin birleşmesini, ancak, bütün zenginliğin iki kaynağını, toprağı ve işçiyi kurutarak ilerletir” (Marx, 2010, 482).

Metabolizma olarak bahsedilen, doğa ile insan arasındaki bir olma halinden başka bir şey değildir. Ancak yabancılaşmanın sonucunda ortaya çıkan doğanın dışsallaştırılması, doğanın sadece insanın ihtiyaçlarına yönelik materyal sağlayıcı olarak görmekten öteye gitmez. Toprağın verimliliğinin artırılması iddiasıyla gerçekleştirilen “ilerlemeler” aslında toprağı temel almaz. Sadece doğanın bir araç olarak, insan kullanımı için verimliliği artırılır.

“Kapitalist tarımdaki her ilerleme, sadece işçiyi soyma sanatında bir ilerleme olmayıp, aynı zamanda toprağı soyma sanatında da bir ilerlemedir; belli bir zaman aralığı için toprağın verimliliğinin yükseltilmesinde kaydedilen her ilerleme, aynı

zamanda, bu verimliliğin sürekli kaynaklarının mahvedilmesi yolunda da bir ilerlemedir” (Marx, 2010, 482).

Doğada gerçekleşen tahribatın sonuçları, kapitalizmin devamlılığı açısından da sorundur, nitekim meta karakterinin yanı sıra, doğa insanlar için gıda kaynağıdır. Kapitalistin metabolik döngüleri görmezden gelmesi bu döngüleri yok etmez, aksine döngülerin sürdürülebilirliğine zarar verir. Bunun sonucu olarak, gıda kaynaklarında gerçekleşen tahribat, kapitalist üretim biçimi için gereken emek gücünün, yani insanın da sağlığını bozacaktır. Bu durumun sonuçları itibariyle kapitalistlerin daha sürdürülebilir bir çevre için kolları sıvaması şaşırtıcı değildir.

“Kapitalist üretim tarzı sözü edilen madde alışverişinin sürekliliğini sağlayan ve kendiliğinden ortaya çıkan koşulları tahrip etmekle, aynı zamanda, bu madde alışverişinin, bir sistem, toplumsal üretimi yöneten bir yasa olarak ve insanlığın tam anlamıyla gelişimine uygun bir biçim içinde tekrar kurulmasını zorunlu kılar” (Marx, 2010, 481).

Ancak sorun sadece kapitalistin sorunu değildir. Kapitalist veya işçi, aynı doğanın parçaları olarak bir arada bulunmakta ve bu koşullardan etkilenmektedir. Tarım ile haşır neşir olan çiftçi, doğada gerçekleşen tahribatı bizzat deneyimlerken, gerçekleşen tahribatın sorumluluğu kendisinde somutlaşır. Elma, şehirde yaşayan insan için aynı elma görüntüsüne sahip olabilir, ve hatta çiftçi bizzat aynı iki elmayı eşitleyebilir. Yine de, içeriği itibariyle elma artık aynı elma değildir.

Endüstride işçilerin bir arada olması, örgütlü mücadele için şartları sağlarken, tarımsal nüfusun dağınık yapısı örgütlülüğü zora sokar. Ancak gıda hakkı ve gıda güvenliği gibi konular sadece gıda üreticisinin değil, bizzat tüketicinin de problemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Metabolik yarık, kapitalist sistemin toprağın bütüncülüğüne karşı onu parçalayarak ve birbiriyle bağlantısız parçalar olarak görmesini ifade etmek için ortaya atılmış bir kavramdır. Metabolik yarığın toprak etiğindeki karşılığı tam olarak bütüncülük karşıtlığıdır. Toprağın “salt bir üyesi” olmaktan onun fatihi olmaya soyunulması metabolik yarığın ana sebebi olmasının yanında, doğanın abiyotik öğelerinin görmezden gelinerek onun “bütünlüğünü, dengesini ve güzelliğini” korumaktan uzak bir noktaya gidildiği açıktır. Bu durumun acilen değişmesi, kapitalist üretim ilişkilerinin bu kavramlar ışığında değerlendirilerek analizlerde, gerçekleşen yıkıma da yer verilmesi hem kapitalist üretim ilişkilerinin doğru kavranması hem de doğayla ilişkilerimizin düzenlenmesi için gereklidir.

3.3.Toprak Etiği ile Kapitalist Üretim Modelini Yeniden Tanımlamak

Toprak etiği öne koyduğu bütüncülük ilkesi sebebiyle, Marksist analizin inceleme nesnesini, yani sınıflı toplumu, doğa topluluğunun içerisine yerleştirirken kapitalist üretim biçimine yeni ve çevre-merkezci bir bakış sunmamıza olanak sağlamaktadır. Marx'ın üretim süreci olarak açıkladığı, doğanın ve emeğin ortak katılımıyla gerçekleşen bu süreç, emeğin merkeze alınması nedeniyle doğayı analizin dışında bırakır. Ancak Leopoldcü yeni bakış açısı, doğanın analizde kendine yer bulmasına olanak sağlamaktadır.

Marx'ın analizinde gerçekleştirdiği emek merkezci kavramların paralelinde kurulan yeni kavramlar, doğa ile emeği iki eşit kefeye koyma olanağı sağlamaktadır. Bu nedenle, Marx'ın değer olarak adlandırdığı metanın üretiminde gerekli olan emek-zamanın karşısına, doğanın kendinden vazgeçerek metada somutlaştırdığı ekolojik değer kavramı; işçilerin kendilerinin belli bir sınıfın üyesi olduğunu ifade eden kendinde sınıf ve işçilerin sınıf çıkarlarının kendi çıkarları ile ortak olduğunu fark ederek kolektif mücadeleye giriştikleri kendi için sınıf kavramlarının karşısına, insanların Leopoldcü anlamda doğanın bir parçası olduklarını fark ettikleri kendinde doğa ve doğanın çıkarlarının kendi çıkarları olduğunu, bu nedenle örgütlü mücadeleye girdikleri kendi için doğa kavramları uygun bulunmuştur. Bu mücadelenin önünde engel olarak, kapitalizmin üretim sürecini zoraki bir süreç haline getirerek doğayı dışsallaştırdığı yabancılaşma kavramına ve bizzat doğada gerçekleştirilen tahribatı kavramsallaştırdığı metabolik yarık kavramına da yer verilerek, doğanın Marksist/eleştirel teori içinde analizini kuramsal olarak olanaklı kılmaya çalışılmıştır.

Kapitalist üretim modelinin üretici güçleri olarak emek kadar doğanın da görülmesi, Leopoldcü anlamda doğanın kendinde gerçekleşen “bütünlüğün, dengenin ve güzelliğin” bozulduğunun gözler önüne serilmesini sağlayacaktır. Çünkü doğada gerçekleşmekte olan değişime göz yummak yerine, onu ortaya çıkaran ve gözler önüne seren ancak ve ancak bu sorunsallaştırma biçimidir.

Doğanın bütünlüğü, aynı zamanda küresel anlamda da bir bütünlüğü ifade etmektedir. Marx'ın “dünyanın bütün işçilerini birleştirerek” ortaya koyduğu, emekçinin kendi özgürlüğünü sağlamak için birlik halinde hareket etmesi gerekliliği çevre hareketi için de geçerlidir. Doğa bilinci, kendinde doğa aşamasından kendi için doğa aşamasına geçerek doğayı “zincirlerinden” kurtaracaktır.

4. ÇEVRE-MERKEZCİ TOPLUMUN ÖNÜNDEKİ YENİ ENGELLER: NEOLİBERAL DÖNEM

Şimdiye değin kapitalist üretim biçiminin kavramsallaştırmasını Marksist bir çerçevede yapıp toprak etiği temelinde çevre-merkezli olarak yeniden inceledik. Kapitalist üretim biçimine ait koşulların hala süregeldiği ortadadır. Günümüzde kapitalist üretim modeli, özünü kaybetmeden uluslararası durumunu ulus ötesi bir hale getirmekte, her defasında yeni pazarları kendi kimliği ile belirlemektedir. Ancak kapitalizmin bir açıdan kendini geliştirdiğini söylemek de şaşırtıcı değildir. Bu yeni dönem neoliberalizm, yani yeni liberalizm olarak isimlendirilirken tarihsel bir süreç içerisinde kapitalizmin, sermaye yanlısı kurumlarla birlikte yeniden üretildiği ve garanti alınmaya çalışıldığı görülmektedir. Kısaca, neoliberalizm kapitalist üretim biçiminin siyasi olarak ve uluslararası düzeyde garanti altına alınması gerektiğini savunan bir ideolojidir (Harvey, 2015, 1-7).

Bu ideolojinin kökenleri Adam Smith'in merkantalizm eleştirisi olarak, piyasa koşullarının arz-taleple birlikte nasıl fiyatları belirlediğini ve piyasanın *görünmez bir el* tarafından yönetilmesi durumunda sağlıklı işleyeceğini anlattığı *Ulusların Zenginliği* adlı kitabına dayanır (Clarke, 2007, 91). Bu klasik ekonomi anlayışına göre, arz ve talep fiyatları belirlemekte, işçi ücretleri de dahil olmak üzere, ana etkenken, devletin gerçekleştirdiği herhangi bir müdahale, aradaki dengeyi bozarak elde edilmesi olası refah engellenmiş olur. Gümrük vergisi gibi vergiler, ulusal ekonominin üretken güçleri için iyi gibi görünseler de hem uzun vadede tüketicinin elde edebileceği daha ucuz ürüne sahip olması hem de üreticinin rekabet yoluyla daha verimli olan iş bölümüne kayması engellemiş olur (Smith, 2011, 27-47). Bireyler en az fiyata en yüksek faydayı elde edebildikleri noktada refah düzeylerini artıracaklardır. Bu durum, işçilerin alacakları ücretler için de geçerlidir. Kapitalist temeller üzerine kurulan ve büyük bir üretim merkezi haline gelen ABD'de ve sendikalaşma sonucu işçi haklarının belli bir düzeye ulaştığı Avrupa'da 1929 Büyük Buhranına değin bu formülün kısmen işlediği söylenebilir. Ancak 1929 Buhranı, ekonomik anlamda bir dönüm noktası olacaktır (Harvey, 2015, 17).

Bu koşullara bir daha dönmek üzere İkinci Dünya Savaşı sonrası Keynes'in 1936 yılında kaleme aldığı *İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi* isimli eseri ile Keynesyen İktisat teorisi uygulamaya konuldu. Bu teori, devleti piyasada aktif bir öge

haline getirerek hem halkın refahını yükseltmeyi hem de piyasanın karlı görmediği noktalarda da ihtiyaçların giderilmesini hedefliyordu. Temelde, durgunluk dönemlerinde gerçekleşen işsizlik neticesinde hem üretimin hem de tüketimin oldukça azalması, paranın dolaşım hızını da düşürerek bireylerin refahını negatif yönde etkiler. Buhran döneminde de en büyük sorun, paranın kişilerin elinde toplanarak dolaşıma girmemesinden ileri geliyordu. Keynes bunu aşmak için devletin aktif rolüne başvurmuştu. Devletin aktif rolü bu noktada, kamu harcamaları neticesinde gerçekleşecek ve mali açıklar oluşsa bile devam edecekti (Akalın, 2009). Bretton Woods anlaşması ile Birleşmiş Milletlerin Keynesyen politikaları resmen benimsedi ve devletler arası ticaret kurallarını düzenlemek ve güçlendirmek amacıyla Uluslararası Para Fonu (IMF) ve Dünya Bankası (DB) kuruldu; 1971 yılına kadar sürecek olan Amerikan Doları altına sabitlenerek uluslararası işlemlerde kullanılabilir hale getirildi. Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Genel Anlaşması (GATT) imzalanarak, ülkeler arasında serbest ticaretin yapılması garanti altına alındı (Helleiner, 2006). Bu süre zarfında, yani 1971'e değin, bu politikaları uygulayan devletler hızlı ekonomik büyüme rakamları gösterdiler (Harvey, 2015, 19). Ancak sonrasında ABD'nin dolar karşısında altın sabitini kaldırması, anlaşmayı farklı bir boyuta taşıdı.

Bu dönemin sonrasında, devletlerin kamu harcamaları sonucunda elde ettikleri mülklerin özelleştirme yoluyla piyasaya likidite, yani nakit para sağlaması gerektiği ve içine düşülen yeni krizden bu şekilde çıkılabileceği dillendirilirken, farklı ülkelerde kendilerine neoliberal diyen ve liberal ekonominin yeni koşullara bağlı olarak yeniden oluşturulması gerektiğini söyleyen politikacılar BM'nin güçlü devletlerinde politik olarak etkili olmaya başladı: İngiltere'de Margaret Thatcher başbakan, ABD'de Ronald Reagan başkan olarak seçildi (Harvey, 2015, 9). Bu durum, Bretton Woods kurumlarınca da desteklenerek, neoliberalizmin dünya çapında yayılmacı bir politika izlemesi sağlandı. Yayılmaların gönüllü hale gelmesi için kimi ülkelere Yapısal Uyum Programları IMF ve Dünya Bankası yoluyla borç verilerek "refah arttırımı" hedeflendi. Devletlerin, bu çerçevede ekonomi politikalarının neoliberalizm ile uyumlu olması sağlanmaya çalışıldı (Ecevit, 1998).

Bazen gönüllü, bazen baskı yoluyla devletler arasında yayılmakta olan neoliberalizm, liberalizm gibi, piyasanın her yerinde görünmez elin hâkim olması durumunda, hem emek ve sermaye arasındaki bölüşüm eşit bir şekilde gerçekleşeceği hem de genel refah düzeyinin kendiliğinden artacağı varsayımı ile başlar. Diğer

yandan, piyasaya yapılacak herhangi bir müdahale, bireylerin durumlarını iyileştirme fırsatlarını ellerinden alır ve piyasada birilerinin refahı bu nedenle azalır. Sermayeden yana tavır alan neoliberaler, sermayenin güçlü olması durumunda ülkenin de güçlü olacağını, dolayısıyla işçi haklarında gerçekleşecek feragatlerin uzun vadede onlara geri döneceğini iddia etmektedir.

Castree (2010), neoliberalizmin ilkesel özelliklerini özelleştirme, piyasalaştırma, serbestleşme, piyasa dostu yeniden düzenleme, kalıntı kamu sektörlerinin piyasa gibi hareket etmesi, sivil toplumun desteklenmesi ve ‘kendine yetebilen’ bireyler yaratma olarak kategorize etmiştir. Burada, kamu sektörünün gittikçe yerini özel sektöre bıraktığı, meta haline gelen yeni kategorilerin hoş karşılanmasının yanı sıra, bu kategorilere yönelik düzenlemelerin hızlı bir şekilde yapılması gerektiği savunulmaktadır. Bu durum doğanın da gittikçe artan şekilde metalaşması ile karşılığını bulmaktadır. Örneğin, yerel topluluklara ait meralar ve otlaklar gibi bölgeler, dağ yamaçları, kamu arazileri özelleştirilerek sermayenin kullanımına sunulmaktadır (Avila-Garcia, 2012). Benzer şekilde, doğanın kendi üretimi olan genetik materyalin patent altına alınması yoluyla, sadece zayıflatılmış virüs içeren ürünler ya da genetik materyalde çeşitli değişikliklerle üretilmiş ve daha verimli olduğu iddia edilen tohumlar metalaştırılmıştır. Neoliberalizm, bu durumu daha sonraki buluşlar için gereken mali kaynak olarak görülmesi gerektiği şekilde savunmaktadır (Willison & MacLeod, 2002). Aşılmanın hayati olması bir yana, meta haline gelmiş tohumların yayılması için şirketlerin neoliberal devletlere baskı yaptığı görülmektedir (Keyder & Yenal, 2014, 33).

Peki, bütün bu süreçte demokratik ülkelerin vatandaşları neoliberal liderleri etkin konumlara nasıl getirdiler? Neoliberalizm, adından da anlaşılacağı gibi, “bireysel özgürlüklerin” en üst düzeye çıkmasının, yani bireylerin sınırsız sayıda tercih yapabilmesinin yolunun serbest piyasadan geçtiği iddiasında olduğunu söyleyerek bu algıyı oluşturmuştu. Daha önce ulaşılamayan şeyler, bu sistem altında metalaşarak ulaşılabilir hale gelecekti (Castree, 2010). Yani aslında, politik ya da sosyal özgürlüklerden çok, ekonomik erişilebilirliği sağlayan bir sistem... Harvey (2015, 11), bu durumu şu şekilde ifade eder:

“Piyasa mübadelesini “bütün insan eylemlerine rehberlik edebilen ve önceki bütün etik inançların yerine geçebilen başlı başına bir etik” olarak değerlendiren neoliberalizm, pazardaki sözleşme ilişkilerinin önemini vurguluyor. Piyasa işlemlerinin kapsamı ve sıklığının en yüksek düzeye taşınmasıyla toplumsal faydanın

da en yüksek düzeye çıkacağını savunuyor ve bütün insan eylemlerini piyasa alanına taşımak istiyor.”

Piyasa ilişkilerinin insanlara ağır geldiği durumlarda ortaya çıkan sivil toplum, aslında eskiden sosyal devletin sorumlulukları altındaki konuları neoliberal devletten devralarak, sosyal devletin eksikliğini bu yolla gidermeyi hedeflemiştir. Kendine yetemeyen insan, devlete ‘yaslanmak’ yerine, devlet tarafından desteklenen sivil toplumda kendine yer bulacaktır (Harvey, 2015, 86).

Kapitalizmin meta olmayanları dahi meta haline getirerek bir yandan derinleşmesi, bir yandan da genişlemesi, bireylerin hali hazırda meta olarak bulunan her şeye, bağlarından koparak kendi başlarına ulaşmaları ilkesi ile desteklenmektedir. Düşünce özgürlüğü, ifade özgürlüğü, cinsel özgürlük, çokkültürcülük temelinde devam eden tartışmalarda vurgulanan “özgürlük” kavramı ile neoliberalizmin özgürlük anlayışının örtüşmesi bir yandan, yaratılan meta bolluğu ile ortaya çıkan refah diğer yandan, hem bu ideolojinin desteklenmesini hem de ideolojinin temel kavramlarının benimsenmesini kolaylaştırmaktadır (Harvey, 2015, 49).

Devletin yarattığı boşluğu doldurmaya başlayan Sivil Toplum Kuruluşları (STK), sadece bireylerin zor durumda kaldıklarında başvuracakları yerler değildir, aynı zamanda piyasanın yarattığı problemlere dikkat çekmek konusunda büyük bir görev üstlenirler. STK’ler aracılığıyla çevre sorunlarının dile getirilmesi 1950’lerden itibaren oldukça arttı, ancak 1970’lerden itibaren hem medyada hem de kitap raflarında görünürlüğü doruk noktaya ulaşmıştır. Sills’in (1975) aktardığına göre, sadece 1972’de ABD’de çevre, ekoloji ve kirlilik üzerine 300 kadar kitap yayımlandı. Doğa koruma ve çevre faaliyetleri için kurulmuş olan vakıf ve derneklerin üye sayısı hemen hemen her yıl 2, hatta kimi zaman 3 katına çıktı.

Bu ciddi kamuoyu, devletlerin de bu konuda harekete geçmesine neden oldu. Ancak ulusal düzeyde gerçekleştirilen faaliyetler var olan problemlerin ortadan kalkmasını sağlamadı. 1980’lerin sonuna doğru küresel ısınma, ozon tabakasının delinmesi, asit yağmurları gibi konuların dikkat çekmesi, çevresel felaketlere uluslararası müdahale edilmesi gerektiğini ortaya koydu. (Yearley, 1996, 26-30) BM önderliğinde, 1992’de toplanan Rio de Janeiro Zirvesinde, bir ülkenin ortaya çıkardığı kirliliğin diğer ülkeleri de etkileyeceği dile getirilerek, her ülke çevresel açıdan sorumlu politikalar üretmeye davet edildi (Yearley, 1996, 62). İki yıl süren anlaşma çalışmalarının sonucunda, İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi (BMİDÇS)

oluşturuldu. Gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler ayrılarak, gelişmiş ülkelerin yükümlülükleri artırıldı. 1997’de Kyoto’da bir araya gelen dünya liderleri, sera gazı salınımını azaltmak amacıyla, endüstrileşmiş ülkelerin çeşitli sera gazlarını 2008-2012 arasında 1990’a göre ortalama olarak %5,2 azaltması konusunda anlaşmaya vardılar (“Kyoto Protokolü”, t.y.). Anlaşmanın yürürlüğe girmesi için karbon salınımının %55’inden sorumlu ülkelerin anlaşmayı kabul etmesi gerekiyordu ve bu oran sağlandı. 2012’de sürecin sona ermesi ile birlikte, Kyoto anlaşmasının uzatılması için Doha görüşmeleri sonuca bağlanarak, ilk imzacılardan farklı imzacılarla protokolün devamlılığı sağlandı (“What is the Kyoto Protocol?”, t.y.).

STK’lerin ortaya çıkardığı bu kamuoyunun sadece devleti değil, aynı zamanda küresel kurumları da sınırlandırmasıyla bireylerin, ekonomik ve politik olarak daha güçlü aktörlerden korunması amaçlanmaktadır. Devletten sivil topluma doğru akan bu sorumluluk akışı sonucunda, bireylerin yediği yiyeceklerden giydiği kıyafete, kişisel sağlığından toplum sağlığına kadar pek çok meselede artık artan şekilde sorumluluk sahibi olduğu görülmektedir. Marketin genişlemesi ve metalaşma zincirlerine yenilerinin eklenmesi, artan seçenekler sebebiyle bireylerde özgürlük hissi oluştursa da özünde tüketim seçimleri konusunda bireylerin sorumluluğu artmaktadır. Çevre problemlerine karşı ortaya atılan alternatifler, bireylerin seçenekleri arasına girmekte ve sorumluluk yine onlar üzerinden yükselmektedir. Bu özgürlük hissi ve bireysel sorumlulukların artması bireyler üzerinde yeni eylem biçimlerine yol açmaktadır. Meta bolluğu neticesinde ortaya çıkan özgürlük hissi ve bu sonsuz miktardaki metaların arasından seçim yapmanın sonuçları iki farklı analizi gerektirmektedir.

Bölümün ilerleyen kısımlarında, Fransız Marksist felsefeci Guy Debord’un Gösteri Toplumu tezi ile metalaşma zincirlerinin bireylerin üzerinde oluşturduğu seçim baskısı ve Ulrich Beck’in Risk Toplumu kuramı ile farklı metaların ortaya çıkaracağı risk çeşitlenmelerinin oluşturduğu seçim baskısı mercek altına alınacaktır. Bununla birlikte, kuramlara bağlı olarak neoliberal dönemin metalaşma ve rıza süreçleri açıklanacak, her bölümün devamında ilgili kuramlar çerçevesinde çevreye yönelik yeni bakış açıları sunulacak ve çevre-merkezci etiğin neden yeni kapitalist ya da diğer deyişle neoliberal düşünce sisteminin çıkarına gelmeyeceği, geldiğini iddia ettiği noktanın ise aslında bir maske olduğu detaylandırılacaktır.

4.1.Gösteri Toplumu ve Çevre

Debord'un kapitalizmin meta fetişizmini mercek altına alarak, gösterinin hayatımızın ne kadar da merkezinde olduğunu gösterdiği gösteri toplumu tezi, bu bölümde çevre ile olan ilişkimizin toprak etiğine bağlı kalınarak yeniden değerlendirilmesi için bir bağlam olarak kullanılacaktır.

Debord'un tezi, yabancılaşma kavramını kendine temel alarak ilerler. Yabancılaşmış emeğin, farklı açılardan işçinin hayatını etkilediğinden bahsedilmişti. Marx'ın ifade ettiği şekilde, işçinin kendini gerçekleştirmesinin emek sürecinde olmasına engel olan kapitalist üretim biçimi, işçinin kendini gerçekleştirme alanı olarak hayvansı özelliklerin ön plana çıktığı boş zaman aktivitelerinde, ya da diğer bir deyişle yeme, içme, üreme gibi özelliklerde aramasına iter (Marx, 2017).

Marx (2011, 82-83) meta fetişizmi, “emek ürünleri üretime başlar başlamaz onlara yapışan ve dolayısıyla meta üretiminden ayrılmaz olan” ve “insanlar için şeyler arasındaki hayal ürünü bir ilişki biçimini alan, insanların kendilerinin belirli toplumsal ilişkisi” olarak tanımlanmaktadır. Yani kısaca, metanın kullanım değerinin dışında kalan ve metaya yüklenmiş yeni anlamlar metanın fetiş karakterini oluşturmaktadır. Metanın fetiş karakteri, içinde bulunduğumuz neoliberal dönemde yeni ihtiyaç alanları oluşturmak için oldukça kullanışlıdır. Debord, bu karakterin aşırı kullanımıyla oluşan tabloyu bize gösteri toplumu kuramında sunar.

20. yüzyılın en temel özelliklerinden biri medyanın yükselen gücüdür. Bu güç, metaların kullanım ve değişim değerlerinin ötesinde, kapitalist üretim biçimini gizleyen yeni bir görüngü alanı imkânı barındırmaktadır. Kapitalist üretim biçimi, toplumu muazzam bir meta birikiminin egemen olduğu toplumdan muazzam bir *gösteri* birikiminin egemen olduğu topluma dönüşmüştür (Gotham & Krier, 2008). Metalar, Marx'ın daha önce meta fetişizmi olarak adlandırdığı, kendi aralarında girdikleri kültürel bir ilişki içerisindedirler. Yabancılaşmış emeğin *tüketim*de kendini bulma arayışı medya kültürü ile bir araya geldiğinde, metanın fetiş karakterinin bu görüngü alanlarında yer bulması ile sonuçlanır. Bu alan, yeni bir anlam alanı, yeni bir düzeydir. Bundan dolayı, ekonomi politiğin kullanım ve değişim değeri gibi kavramları bu alanı açıklamak konusunda uygun değildirler. Bu alan, meta fetişizminin hâkim olduğu, gerçek değil, görüngüsel bir alandır. Ancak, bu görüngüsellik gerçekliğe dönüşür. Yani “gerçek olanı tersine çeviren gösteri, fiili

olarak üretilmiştir. Aynı zamanda, yaşanmış gerçeklik de gösterinin seyri tarafından maddi olarak istila edilmiştir ve gösteriyi benimseyerek gösteri düzenini kendine katar” (Debord, 2016, 36).

Gösteri toplumunda görünenin arkasında yatan sorgulanmaz. “Görünen şey iyidir, iyi olan şey görünür” ile hareket edilir. Metayı satın alan birey için metanın görüngenü alanındaki varlığı önemlidir, kendisine maddesel anlamdaki faydası değil. Satın alan için önemli olan, toplumsal alanda gösteri nesnesinin onu hangi noktaya yerleştireceğidir (Debord, 2016, 34). Yabancılaşma, insanın kendini üretim sürecinde gerçekleştirme ihtimalini elinden alırken, insanı, bu ihtimali, sahip olma yoluyla elde edebileceği yanılgısına sürükler. Bugün geldiğimiz noktada ise, gösteri *sahip olmayı* aşmış, *gibi görünmek* önem kazanmıştır. Bu şekilde, satın alınan nesnenin kişiye vaat ettiği neyse tüketici o gibi görünerek, yani o olmadan da o gibi olarak nesneye olduğundan farklı bir anlam, fetiş bir anlam yükler.

Tüketim alanında nesnelere devamlı çoğalırlar. Bu çoğalma, tüketici için yoksunluk hissini doğuracaktır. Ne kadar çok gösteri nesnesi meta varsa o kadar çok satın alınması gereken meta bulunur. Sahip oldukları kadar, sahip olmadıkları da bireyi kontrolü altına almış durumdadır. Ancak gösteri nesnelere, medya iletişim araçlarında, bu araçlara sahip olanlar tarafından üretilirler. Yani, gösteri nesnelere sınıflı toplum yapısından bağımsız değildir (Debord, 2016, 41). Bu durumda bu yapı, gösteri nesnelere yoluyla kendini yeniden üretir ve yine gösteri nesnelere yoluyla gizlenir.

İnsanın kapitalist üretim süreci sırasında yaşadığı kendi türüne yabancılaşma, tüketim nesnelere yoluyla giderilmeye çalışılır. Gösteri, bir tür birleştirme aracı haline alır. Benzer tüketim alışkanlıklarına sahip olan bireyler, bir gruba ait hissetmeyi bu gösteri nesnesi yoluyla sağladıklarını düşünürler. Yani kısaca, gösteri nesnesi aynı zamanda bir yanlış bilinç nesnesidir (Debord, 2016, 34). İnsanların kapitalist ilişkileri sorgulamasını engeller. Bu sorgulamama durumu, aslında Debord’a (2016, 40) göre bir uyku halidir:

“Zorunluluk toplumsal olarak düşlendiği ölçüde düş zorunlu hale gelir. Gösteri sonuçta uyuma arzusundan başka bir şey ifade etmeyen, zincire vurulmuş modern toplumun gördüğü kötü düşür. Gösteri, bu uykunun bekçisidir.”

Gösterinin içinde herkese yer vardır ve her şeyi moda haline getirebilir, kendisine alternatif olarak sunulmuş olanları dahi. Bir tarafta vücut geliştirme sporu

ile uğraşan ve öğünlerinin büyük çoğunluğu proteinden oluşan amatörler, diğer yanda çevre problemlerinde daha az rol almak ve endüstriyel ürünler tüketmek istemeyen veganlar... Gösterinin yapması gereken tek şey, bu düşünce biçimlerini kendine adapte etmektir. Aynı markanın yüksek protein içeren sütü ile tamamen bitkisel maddelerden oluşan soya sütü aynı markanın ürünleri arasında olabilir veya hamburger satışı yapan bir firma ürün yelpazesine bezelye köftesi ekleyerek, endüstrinin kendisine karşı olan insanları müşterilerine eklemek isteyebilir. “Gösterinin karşıtlıkları arasında sergilenen şey, *sefaletin birliğidir*” (Debord, 2016, 62).

Medya, meta fetişizminde kilit rol oynar. Kitleler, medya yoluyla kendilerine sunulan ve “moda” edilen metaların yoksunluğu içinde ve devamlı değişen moda alışkanlıklarına yetişememe korkusuyla devamlı olarak satın alma ihtiyacı duyar. Her meta, eşsiz olarak sunulur. Sahip olunması halinde tüketici, problemlerinin çözüleceği yanılgısına düşer. Bu meta bolluğu karşısında tüketicinin hangi metanın gerçek bir ihtiyaç, hangisinin üretilmiş ihtiyaç olduğunu seçmesi mümkün değildir (Debord, 2016, 60). Bugün ihtiyaç ve en yenilikçi güç olarak sunulan metalar, gelişimin ve ilerlemenin değil, meta birikiminin nedeni olabilirler ancak. Daha iyisine sahip olmak, aslında *gibi görünmektir*. “Daha iyi” bir metanın “üretilmesi” an meselesidir. Benzer bir durum gıdaların sunulduğu için de geçerlidir. Gıdaların pazarlanması, aslında diyetlerin ve buna bağlı olarak yaşam tarzlarının pazarlanmasıdır. Televizyonlarda bir gün protein ağırlıklı beslenmenin sağlıklı olduğu söylenirken, başka bir gün bitkisel beslenmenin sağlıklı olduğu iddia edilebilir (Çaycı & Aktaş, 2018, 717). Bu durum, kitlesel tüketim pratiklerini de değiştirecektir. Örneğin, Amerikan medyacılığının yoğun olduğu günümüzde, geleneksel tüketiminde oldukça az miktarda et bulunan ve neredeyse hiç süt ve süt ürünleri bulunmayan Çin, bugün bu öğeleri diyetine eklemiş durumdadır (Kemmerer, 2015, 39).

Gösteride, bu iddiaların arkasındaki üretim ilişkileri görülmez, hem yabancılaşmış emek anlamında hem de gıdanın ham maddesi olan canlılar anlamında. Üretim sırasında, meta son halini alırken hammaddeden farklılaşır. Bu farklılaşma, bir ağaç için masa formuna, inek için kıyma ve hatta köfte formuna dönüşmesi ile gerçekleşir. Daha önce Marx’ın yabancılaşma kavramında, Dickens’in (1996) dikkatini çektiği, üretim sürecine yabancılaşan işçinin tüketim sırasında yediği ürüne yabancılaşması esasında budur. Gösteri, bu üretim ilişkilerini görüngenel alanla saklar.

Gösteri, kendi alanlarını inşa etmeden bu durumu başaramaz. Bu şekilde birkaç metayı bir araya getirerek birleştirilmiş metalar oluşturur. Debord (2016, 121), bu birleştirilmiş meta ortamlarına “her şey dahil” paket programları örnek verir. Az önce bahsettiğimiz yemek gösterileri için de bu geçerlidir. Sağlıklı beslenme modası, “sağlıklı” mekanların ortaya çıkmasına, tüketim alışkanlıkları yoluyla yabancılaşmış kitlelerin bir araya gelebileceğine dair bir ortam pazarlar. Bu ortam, tüketim ve gibi görünmek üzerinden gerçekleşir. Orada bulunmak sadece *gerçekçi hale gelmiş gösteriden* ibarettir. Kendilerine satılan metayı tekrarlamak, bir replikasını çıkarmaktan başka bir şey değildir. Yani, sahtenin kopyası olarak gerçekliğine inanılmış, gerçek haline gelmiştir (Debord, 2016, 122). İnsanlar için sağlıklı gıdaları yemek değil, sağlıklı gıdalar tükettiğini görünür hale getirmek, yani “gibi görünmektir” önemli olan.

Gösteri düzeninde, çevresel sorunlar gibi kapitalizm kaynaklı olarak ortaya çıkan sorunların gizlenmesi beklenebilir, ancak bu doğru değildir. Gösteri, kendi yarattığı problemlerin de göz önünde olmasını sağlar. Bu yolla, onları önemsiz gösterebilir, onlarla alay edebilir (Debord, 2016, 188). Gösterinin devam edeceğine, her şeyin iyiye gideceğine dair güven tazeler. Resmi rakamları, muğlak karşılaştırmalarla ifade ederek göz önünde canlanmasına müsaade etmez. Kimi zamansa onları da kendine dahil eder. Daha fazla elektrik tasarrufu sağlayan elektronikler, ekolojik ürünler, vegan besinler... Gösterinin bir araya getirdiği, aslında ortak tüketim alışkanlıklarından başka bir şeye sahip olmayan insanlar, kimi zaman sisteme alternatif olarak sundukları noktalarda tüketici olarak üretim biçiminin bir hedefi haline gelirler. Örneğin, endüstriye alternatif olarak sunulan veganizm, market tarafından yutulmuş vegan besinlerin endüstriyel olarak üretildiği bir mecraya dönüşmüştür (Marangon et al., 2016; Fuentes & Fuentes, 2017).

Debord’un Türkçeye çevrilmemiş, İngilizcede ise basılı olarak bulunmayan 1975 yılında yazdığı “A Sick Planet” (Hasta bir Gezegen) ve 1985 yılında yazdığı “Hunger Abatement” (Açlığı Azaltmak) isimli iki makalesi doğa ile yaşadığımız problemler ve tüketim alışkanlıklarımız arasındaki ilişkiyi ciddiyetle göz önüne sermektedir: Bugün “kirlilik” moda oldu. Toplumun bütün hayatını çevreliyor olmasına rağmen, gösteride asılsızca temsil ediliyor. Gıdada gerçekleşen niceliksel büyüme, nitelikte gerçekleşen düşüşü gölgelemektedir. Günümüzde problem olarak görülen açlığın kendisi olduğu için raflar, kalitesiz, ‘saçma sapan’ paketlerin içinde,

olduğunu iddia ettiği şeyden olabildiğince uzak, şeklen benzediği için o şey olduğunu düşündürmeye çalışan gıdalarla dolu. Tüketim alışkanlıklarının şeklen devam etmesi, ancak tüketilen gıdalarda gerçekleşen kalite düşüşü sayesinde gerçekleşebilmektedir. Tüketicinin metanın üretim sürecinden kopması, metanın arkasında yatan üretim süreçlerinin farkına varmaması yani dolayısıyla doğaya yabancılaşmasını ifade eder.

Toprak etiği ile birlikte değerlendirildiğinde, metanın görüngüsel alanında var olan birey, arkasında yatan üretim ilişkilerinin farkında olmaması, olması durumunda ise gösteriden kaçamaması sebebiyle bütünsellikten uzak bir bilinç içerisinde. Hayvan hakları üzerinden değerlendirildiğinde ise, metanın arka planında yatan üretim ilişkilerini saklayan gösteri, bu konuda herhangi bir iyileştirmeye mahal vermeyecek ve hatta endüstriye alternatif olarak getirilen her şey metalaşarak yine tüketicinin önüne gelecektir. Kısaca, gösteri gerçekliğin önüne geçmektedir.

Gösteri toplumunun etkin bir şekilde işlediği günümüz toplumunda, meta çeşitliliğine rağmen gerçekleşen meta açlığı, koşullar değişmediği müddetçe ancak kendini yineleyen ve olumlayan düşünceleri görünür kılacaktır. Kendisine alternatif olarak sunulan bütün düşünce biçimleri, üretim modelleri ve tüketim pratikleri, kapitalist üretim biçimi içerisinde emilecek, birer alternatif olmaktan çıkarak kapitalizmin tam da kendisi haline gelecektir. Gösteri artık, kendinden kaçılmayacak şekilde, bütün alanlara nüfuz etmiş durumdadır (Debord, 2016, 169). Bu nedenle çevre sorunları ve onlara sunulan alternatifler de gösterinin bir parçası haline gelmiştir.

4.2.Risk Toplumunda Çevre

Günümüzü açıklama gayesi ile ortaya atılmış bir diğer tez olan Risk Toplumu, modernleşmenin verdiği sözlerle yüzleşmesinin riskler üzerinden analizini yapmakta, bu yolla yeni toplumsal durumu, neoliberalizmin ortaya çıkardığı bireyselleşmiş toplumu irdelemektedir. Modernleşmenin kendisiyle yüzleşmesini anlatmak için, Beck (2011) *dönüşlü modernleşme* kavramını kullanmaktadır. Modernleşme ile birlikte hayatımıza giren bütün yenilikler ilerleme ve gelişme iddiasıyla ortaya çıkmaktadır. Ancak, her defasında bu yeniliklerin bir açığı çıkmakta, bu açığın oluşturduğu sorunlarla yüzleşmek zorunda kalınmaktadır. Modernleşme, içinde bulunduğumuz dönemde, kendini sorunsallaştırarak dönüşlü hale gelmektedir (Beck, 2011, 22).

Endüstrileşmeyle birlikte artan üretim, beraberinde çevre sorunlarını ortaya çıkarmaktadır. Önceleri düşünülmemiş olan bu sorunlar, artık dönüşlü modernleşme içerisinde “olası riskler” olarak karşımıza çıkmaktadır. Beck, ortaya çıkan bu risklerin temel sebebinin sanayileşmeye bağlı aşırı üretim olduğunu vurgulamaktadır (Debord, 2011). Aşırı üretimin ortaya çıkardığı problemler, dünyadaki herkesi ve her şeyi tehdit etmektedir. Bu dönemin ana konularından birini oluşturan küresel ısınma, herkesin problemidir ve herkese aittir. Beck riski, “bizatihi modernleşmenin doğurduğu tehlikeler ve emniyetsizliklerle sistemli mücadele” olarak tanımlar. Beck, risk toplumu tezini beş ana konu üzerinden açıklamaktadır (Debord, 2011, 25-72).

Öncelikle, bir metanın üretimindeki ihtiyaca yönelik olma durumu, ürünün neden-sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirilerek diğer etkenlerden izole edilmesine neden olmaktadır. Örneğin, herhangi bir metanın üretimi için kurulan fabrika, sadece bu nedensellik ile, yani üretime olan ihtiyaç nedeniyle kurulması ile açıklanır. Ancak, kurulması ile birlikte diğer ilişkisellikler görünür veya görünmez şekillerde ortaya çıkar. Havaya bıraktığı duman görünür bir sonuç olduğu kadar, dumanın içinde gözle görülmeyen maddeler insanda ve çevrede uzun vadede görünmeyen sonuçlar ortaya çıkartır. Risklerin bu görünmeme hali, olduklarından fazla önemli veya tehlikesiz gibi lanse edilmelerine neden olur. Kısaca riskler, *sosyal tanımlama süreçlerine açık olma* özelliği gösterir.

Sosyal tanımlamalar aslında risklerin bir şekilde sayısallaştırılmasını da içermektedir. “Nükleer santralin sızıntı miktarı %0,1’dir”, “Anne sütünde önemsiz miktarda DDT tespit edilmiştir”, “Ortalama olarak kişilerdeki zehirli bileşen oranları tehlike arz etmemektedir.” Bu argümanlar Beck’in bahsettiği sosyal tanımlama süreçlerinden geçmiş, bahsedilen sayısallaştırmaların yorumlanmasını içermektedir. %0,1 ile ifade edilen oran, nükleer santralin üretim miktarını bildirmediği için aslında bir şey ifade etmemektedir. Diğer yandan anne sütünde DDT tespit edilmesi ciddi bir problemken, ‘önemsiz miktarda’ ifadesi ile çarpıtılmaktadır. Son örnekte ise, kullanımı uygun olmayan bir analiz aracı, yani ortalama kullanılarak gerçeklik hakkında kısmi bilgi verilmekte, sorun muğlaklaştırılmaktadır.

Diğer taraftan riskler, parçalanarak sosyal tanımlama süreçlerinden geçmektedir. Bir tüketim ürününün içindeki tehlikeli olmayacak düzeydeki zararlı madde tek başına değerlendirilir ve başka ürünlerin içinde olan benzer bir zararlının

varlığı dikkate alınmaz. Ürünün tek başına kullanımı durumunda insanın vücuduna alacağı zararlılar önemsiz olarak değerlendirilerek kimi zaman tüketiciye bildirilmez dahi. Bu durumda, tehlikesizler birleşerek tehlikeli hale gelirler.

İkinci olarak, riskler, sınıflı toplum yapısında farklı bir bölüşüm modeli sunar. Toplumsal sınıflar riskleri eşitsiz paylaşımlar dahi etkileyen ve etkilenen olarak değil, herkesin farklı derecelerde de olsa etkilendiği bir toplum ortaya çıkarmaktadır. Bu toplum, birinci dünya ülkesinin ortaya çıkardığı kirlilikle baş başa kalan üçüncü dünya ülkesini birbirleriyle yan yana getirerek *dünya risk toplumunu* oluşturmaktadır.

Risk toplumunda bireylerin risk konumlarını çoğunlukla toplumsal sınıfları belirlemektedir. Beck'in şu iddiası oldukça çarpıcıdır: "Servet tepede birikir, risklerle dipte" (Debord, 2011, 47). Kirliliğin ve risklerin yoğun olarak bulunduğu bölgelerde toplumun en alt tabakalarının bulunması şaşırtıcı değildir. Şehir çöplüklerinin bulunduğu bölgeler kadar, birinci dünya ülkelerinin adeta kimyasal çöplükleri olarak kullanılan üçüncü dünya ülkeleri için de bu durum geçerlidir (Özuğurlu, 2018; Stebbins, 1992). Bu bölgelerde yaşayan insanların diğer bölgelere oranla daha fazla sağlık problemi yaşıyor oluşu bundan ötürü kaçınılmazdır.

Risk konumunun alt kesimlerinde yer alanlar, risklerin gerçeğe dönüşmesi sonucunda mülksüzleşme ile karşı karşıya kalmaktadır. Kimyasal atıklarla kirletilmiş denizden avlanan balıklar, sadece onu tüketeni değil, balıkçıyı da en derin şekilde tehdit etmektedir. Bir yandan ekmek teknesinin tehlikeye düşmesi, diğer yandan kendi sağlığı... (Beck, 2011, 54)

Benzer şekilde üst gelir grubu, daha az riski satın alma yoluyla elde edebilir. Markette her zaman daha az riskli ve daha çok güvenlik sağlayan ancak toplumun alt tabakasının ve hatta pek çok tabakasının erişemeyeceği ürünler bulunur. Ancak toptan risksizliğe ulaşmak için ancak yemek yememek veya nefes almamak gerekmektedir (Beck, 2011, 47-49).

Üçüncüsü, risklerin varlığı, kapitalist üretim biçimi için fırsat oluşturmaktadır. Bir metanın ortaya çıkardığı riskleri, bir diğerinin ortadan kaldırdığı iddiası devamlı "daha az riskli" ürünlerin üretilmesine ve hatta kimi zaman risklerin kasıtlı olarak üretilmesine neden olmaktadır. "Sanayi toplumu, yarattığı risklerin ekonomik sömürüsü üzerinden risk toplumunun tehlike durumlarını ve siyasi potansiyelini üretiyor" (Beck, 2011, 28). Bu açıdan riskler, *kendine işaret eden* yapıdadır.

Bir araba modelinin üretilmesinin ardından, daha az yakıt tüketimi olan, karbon salınımının daha az olduğu, daha güvenli araba modeli piyasaya sürülür. İkinci ürün ilkinin gelişmiş olmaktan çok, ilk ürün ikinci ürünün cilasıdır. Yani, ilk ürünün ortaya çıkardığı risklerin ikinci üründe olmayışı, o ürünün satılması için bir neden olarak sunulur. Ya da bir metanın ortaya çıkardığı risklerin giderilmesi için başka bir meta öne sürülebilir, sigorta tavsiye edilebilir. Bu yolla, riskin kendisi pazarlanır hale gelir. Bu tarz durumlar, risk toplumunda meta üretim sürecindeki pazarlama stratejilerinden biri olarak sunulmaktadır (Beck, 2011, 82). Metaların birikimi, bu açıdan risklerin birikimi yoluyla, daha da artmaktadır. Üretim, riskin kendine işaret eden bu yapısı sebebiyle, katlanarak artar. Üretimin artması sebebiyle riskler katlanır. Durum, gittikçe bir paradoks halini alır.

Dördüncü olarak, materyal konum yani toplumsal sınıf bilincin belirleyicisi olabilir, ancak risklerde bu durum tam tersine döner: *Bilinç* toplumsal risk konumunu belirler. İkinci madde ile çelişik görünse de bu madde, risklerin toplumsal sınıflarla örtüşmediği durumları açıklamak için kullanılmaktadır. Kısaca, riskler bilincin, yani olası risk durumlarının bilinmesi halinde azaltılabilir. Hangi gıdanın içerisinde ne olduğunu bilmek ürünlerin bireysel olarak tercihini etkileyecektir. Daha az riskli ürünler hakkında bilgi sahibi olmak risk faktörünün azalmasını sağlar.

Bu durum, bir açıdan tüketicinin tıpkı bir bilim insanı gibi kendini donatması gerektiği hissine neden olur. Beck'in (2011, 48) benzettiği şekilde "Yemek pişirmek ve yemek yemek giderek örtük bir gıda kimyagerliğine, zararlı etkileri en aza çekmeyi amaçlayan bir tür zehir mutfağına dönüşüyor." Bu durumun farkındalığı, yani gıda bilinci ve çevre bilinci günümüzde *gıda egemenliği* kavramı ile ifade edilmiş, bireylerin daha güvenli, daha doğal ve daha risksiz gıda üretiminin sağlanması hareketinin ortaya çıkmasını sağlamaktadır (McMichael, 2015).

Son olarak, riskler, kendilerinin değil, şimdiye kadar apolitik olarak düşünülen kendilerine neden olan şeyin yönetilmesi veya ortadan kaldırılması noktasında politiktir. Ortaya çıkabilecek olası risklerin yönetimi için yeterince donanımlı yöneticileri gerektirir. Dolayısıyla, felaketler her daim gündemdedir, çünkü felaketin ortaya çıkma riski her daim mevcuttur. Risklerin varlığı, politikacıların riskler üzerinden politika yapmalarına neden olur. Risklerin sonuçları, politikacılar tarafından bireylere yüklenerek şirketlerin ve marketin aklanması sağlanır.

Risk toplumunda doğa nerededir? Doğa, risk toplumunun her yanını sarmış vaziyettedir, çünkü kirliliğin, çevresel felaketlerin, küresel ısınmanın sonuçları sadece bireyleri değil, aynı zamanda yerkürenin tamamını etkilemektedir. Bu durum, risk toplumu tezinin vurgularından biri olan, gerçeğin çarpıtılmış sayısal verilerle kurulan neden-sonuç ilişkileri ile anlamsızlaşması üzerine yaptığı eleştiriyi daha dikkate değer kılmaktadır. Doğanın bir değişken olarak çoğunlukla kabul edilmediği, üretimin çevresel etkilerinin parça parça olarak değerlendirildiği ve bütünsel olarak sonuçlarının hesaplanmasının mümkün olmadığı, doğanın diğer öğelerinin sadece maddi karşılıklarının düşünülerek hareket edildiği dikkate alındığında risk toplumu tezinin çevre-merkezci etik anlayışla bağlarının oldukça kuvvetli olduğu görülmektedir.

Gösteri toplumu ve risk toplumu, aslında merkeze alınan mefhumların farklılaşmasıdır. Gösteri toplumunda, imajlar üzerinden toplum açıklanırken, risk toplumunda riskler üzerinden açıklanmaktadır. Bir açıdan risklerin de kapitalistler tarafından tıpkı birer gösteri ögesi gibi kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim, Beck'e (2011, 82) göre riskler manipüle edilerek daha fazla tüketime neden olabilirler:

“İhtiyaçlardan farklı olarak riskler (reklam vb. aracılığıyla) ortaya çıkarılmakla kalmaz, aynı zamanda satış ihtiyaçlarına uygun bir şekilde uzun vadeye yayılabilir, kısaca manipüle edilebilir. Değişken risk tanımları sayesinde tamamen yeni türden ihtiyaçlar, dolayısıyla da pazarlar yaratılabilir.”

Yani, gösteri bağlamında değerlendirildiğinde, risklerin varlığı yeni ihtiyaçları ortaya çıkarırken bireylerin bu ürünleri bir tür risksizlik ögesi olarak talep etmesi olağandır. Debord (2016, 35), gösteri toplumunda da gösteriler için benzer bir noktayı işaret etmişti:

“Gerek enformasyon ya da propaganda, gerek reklam ya da doğrudan eğlence tüketimi biçiminde olsun bütün özel biçimleriyle gösteri, toplumsal olarak hâkim olan yaşamın mevcut modelini oluşturmaktadır. O, üretimde önceden yapılmış seçimin her alanda onaylanması ve bunun sonucu olan tüketimidir.”

Yani, gösteri ve risk, aynı nedenin ürünüdür, benzer üretim süreçlerinden geçer ve aynı amaca hizmet eder. Kapitalist üretim ilişkileri, inanılmaz bir meta yığını oluştururken, bu yığına riskler ve gösteri eşlik eder. Meta üretiminin devam etmesi için, tüketimin manipüle edilmesi riskler ve gösteri yoluyla gerçekleşir.

Neoliberalizmin etkin olduğu 1980 sonrası, bireyselleşmenin oldukça arttığı ve STK'lerin etkinliklerini artırdığı bir dönemdir ve küresel riskler üzerinden bu STK'lerde birleşmelerin kaçınılmaz olduğu aşıkardır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, hem bireylerin kendine yeter hale gelmesinin mümkün olmadığı durumlarda devreye giren STK'ler küresel riskler için bir birleşme aracıdır. Gösteri toplumu tezi, STK'leri kapitalist üretim biçiminin gösteri noktasındaki araçları ve kendisini alternatif olarak sunmuş olanların bile mevcut durumla aynı zeminde çarpışarak gösteriye dönüşen öğeleri olarak görmektedir. Doğa ile olan ilişkimizin toptan değişmesi, küreselleşmiş risklerden ve gösterinin bir parçası olmaktan kaçamayacağımıza göre mümkün görünmemektedir.

5. SONUÇ VE ÖNERİLER

Günümüzde ortaya çıkan çevresel sorunların insan-merkezci bakış açısı ile ilişkisi bütün tez boyunca dile getirildi. Çevrenin görmezden gelinmesi ile birlikte meydana gelen problemlerin ortadan kalkması belki mümkün değil, ancak olabildiğince aza indirilmesi bir o kadar mümkündür. Bunun için atılacak ilk adım, toprak etiği temelli bir düşünce biçimini, yani toprak topluluğunun fatihi değil, salt bir üyesi olduğu fikrini kabul etmemiz ile başlayacaktır. Doğanın canlı öğelerinin etik sorumluluk kapsamına alındığı, canlı-merkezci etik yaklaşımlar, insan-merkezci anlayışla kıyaslandıklarında daha kapsamlı olsalar da doğanın bütünlüğünü dikkate almamaları, yani çevre-merkezci anlayışın bütünsellik ilkesini barındırmamaları nedeniyle çevre sorunlarına yeterli çözüm önerileri getirmemektedirler.

Arne Naess'in derin ekoloji ve Murray Bookchin'in toplumsal ekoloji anlayışları, çevre-merkezci anlayışın iki radikal ucunu oluşturmaktadır. Bu nedenle, ne Naess'in yaban hayatının sınırlarını genişleterek insanı doğanın dışında değerlendirdiği derin ekoloji teorisi ne de Bookchin'in eko-anarşist bir yaklaşımla bütün hiyerarşik yapılardan toptan kurtulma düşüncesi uygulanabilirlik açısından pratik olarak görülmüştür. Leopold'un insanı doğanın içerisinde kendi varlığı ile doğanın varlığı arasında uyumu arayan etik anlayışı bu sebeplerden ötürü diğer teorilerin arasından sıyrılmıştır. Bu nedenle, Leopoldcü bir etik anlayışın kabulü önemli bir adımdır.

Ancak, çevrenin de merkeze alındığı, yani sadece doğanın bir etken ya da değişken olarak değil, tam olarak analizin merkezinde olduğu çalışmalar olmadan, atılan adımların devamı ya anlamlı olmayacak ya da yeterli gelmeyecektir. Bu nedenle, sosyal bilimlerde, özelinde sosyolojide bunun gerçekleşmesi için gerekli olan kuramsal ve kavramsal altyapının sağlam ontolojik zeminlere oturtulması gerekmektedir.

Tezde, bu amaca uygun olarak, kuramsal ve kavramsal alt yapının oluşturulması için Marxist/Eleştirel kuram toprak etiği bağlamında yeniden gözden geçirilmiş, üretim sürecinin emekle birlikte yaratıcısı olan doğa, tıpkı emeğin Marxist kavramsallaştırılması gibi ve ona paralel olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu yolla, ileride çevre-merkezci bir noktadan doğa üzerine yapılması beklenen çalışmalar için

bir ön bir kuramsal çalışma hedeflenmiştir. Üretim sürecine bağlı olarak ortaya atılan ekolojik değer kavramı, Marx'ın metabolik yarık kavramı ile birlikte, doğanın üretime katılması ile birlikte kaybettiği organik ve inorganik ögelerin çalışılabilmesi sosyoloji literatürü içerisinde hem olağan hale gelmiş hem de kolaylaşmıştır. Sınıf bilinci kavramının paralelinde değerlendirilen ekolojik bilinç ve bu bağlamda kendinde doğa ve kendi için doğa kavramları, çevre hareketinin örgütlülüğünü yorumlamak için kullanılabilir. Yabancılaşma kavramı ise, hem emeğin hem de doğanın merkeze alınması noktasında kilit rol oynamaktadır. Çünkü, gösteri toplumu kuramında da göreceğimiz gibi, üretim sürecinde gerçekleşmesi gereken işçinin kendini gerçekleştirmesinin, emek sürecinde kendi ürününe yabancılaşması neticesinde emek sürecinin dışına taşması ile doğa ile olan ilişkiler de dışsallaşmıştır. Doğanın insanın dışında bir varlık olarak görülmesi bu nedenle yabancılaşma kavramı ile oldukça ilişkilidir.

Diğer yandan, kapitalist üretim biçiminin devlet kontrolü gibi zincirlerden koparak olabildiğine sermaye odaklı hale geldiği ve daha önce bahsedilen insan-merkezci anlayışı daha köklü bir şekilde yerleştiği görülmektedir. Sermayenin gittikçe daha az kontrole maruz kaldığı neoliberal olarak adlandırılan bu dönemde, metalaşmanın daha yoğun olarak gerçekleştiği, daha önce meta olarak tanımlanmayan pek çok şeyin meta haline geldiği görülmektedir. Halihazırda var olan ve yeni oluşturulan bu meta ilişkilerinin yadsınması ve daha görünmez hale gelmesi için çeşitli mekanizmalar devreye girmiştir. Bunlara bağlı olarak doğa ile olan ilişkimizde de yeni etkenler ortaya çıkmıştır. Bu yeni etkenler tezin dördüncü bölümünde gösteri toplumu ve risk toplumu kuramlarına bağlı kalınarak incelenmiş, çevre ile olan ilişkimizde gerçekleşen değişim irdelenmeye çalışılmıştır. Medya ve yeni kitle iletişim araçları, bahsedilen yeni etkenler olarak gösteri toplumu için önemli bir yer tutmaktadır. Yapılan tanıtımlar, reklamlar ve hatta sadece basit gibi görünen programlar, içlerinde gösteri ögeleri barındırmakta, yeni kimlikler, yaşam biçimleri ve bunlara bağlı olarak ihtiyaçlar ortaya çıkarmaktadır. Debord'un gösteri olarak adlandırdığı, metanın fetiş karakterinin yoğunlaştığı bu alan, insanların bir ürüne sahip olmakla ya da gösterinin onlara sunduğu belli şeyleri tecrübe etmekle kendilerini gerçekleştirecekleri fikri, metalaşma zincirlerini artırmakta ve doğa da bundan nasibini almaktadır.

Doğanın bir gösteri nesnesi haline gelmesi, sadece sıradan insanı değil, kendini doğa sever ya da çevreci olarak tanımlayan insanları dahi etkilemektedir. Bu yolla,

endüstriyel olarak üretiminin durdurulması için uğraşılan çeşitli metalara konulan alternatifler, örneğin vegan beslenenler için hayvansal gıdaların yerine konulabilecek alternatifler bile endüstriyel olarak üretilir hale gelmektedir. Gösteri, insanların bir şeye sahip olması yoluyla o metanın işaret ettiği kimliğe de sahip olacağına inanmasına neden olur, ancak sonuçta olduğu sadece gibi görünmektir.

Risk toplumu tezinde ise, tıpkı gösteri toplumunda olduğu gibi, çevresel olarak risklerin nasıl üretilerek metalaşma zincirlerinin genişlediği açıklanmıştır. Endüstrileşmeyle birlikte, her defasında kendini yenileme, ilerleme gibi kelimelerle ortaya koyan bir ürün, aslında bir öncekinin ortaya çıkardığı ve fark edilen risklerin ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildir. Tıpkı gösteri gibi, riskler de bu nedenle pazarlama stratejisi gibi kullanılmakta, üretilen bir metanın kısa bir süre sonra daha iyisinin çıkarılması yoluyla devamlı meta sirkülasyonu sağlanmaktadır. Diğer yandan, çoğu zaman risklerin görünmez ya da hesaplanmaz oluşu, bu risklerin etkilerinin olduğundan daha az ya da fazla olarak lanse edilmesine olanak tanımaktadır. Bu nedenle, risklerin spekülâtif bir yanı vardır.

Risk toplumu tezinde risklere maruz kalanlar sadece insanlar değil, aynı zamanda doğadır. Ancak antroposende, yani çevrede gerçekleşen problemlerin baş mimarının insan olduğu bu dönemde, risklerin doğada bıraktığı tahribatta dikkate alınmalıdır. Nitekim çoğunlukla metanın tüketicisine olan etkisi sadece o meta bazında değerlendirilerek dışsallıklara olan etkisi değerlendirilmemektedir. Hedeflenen tek şey yine kârdan başka bir şey değildir. Gösteri toplumu ve risk toplumu tezleri, metalaşmanın ne şekilde meşrulaştırıldığını ve bu yolla doğada gerçekleşen tahribatın nasıl göz ardı edildiğini bu şekilde açıklamaktadır. Metaların tüketimi sırasında neoliberalizmin ortaya attığı özgürlük fetişizmi, geleceği de tüketmemize neden olmaktadır. Bugünün özgürlük alanları için geleceğin özgürlük alanlarından vazgeçilmektedir.

Sonuç olarak, toprak etiğinin etik anlayışı ile sosyal bilimlerin yeniden değerlendirilmesi, insanın doğada yarattığı tahribatın anlaşılması ve hayatın sürdürülebilirliği açısından hem önemli hem de gereklidir. Bu, mevcut durumun değişmesi için ihtiyaç olan durum tespitini sağlayacaktır ve bu yolla, sadece izleyip yorumlamak değil, praksisin gereği olan değişimin gerçekleşmesi de mümkün hale gelecektir.

KAYNAKÇA

- Akalın, U. Selçuk (2009) Keynes ve Genel Teori Üzerine Kısa Bir Not, Toplum ve Demokrasi, 3 (6-7), Mayıs-Aralık, i-vii.
- Attfield, Robin. (2009) Biocentrism. (Eds. Frodeman, Robert ve Callicott J. Baird) Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy içinde. Gale Cenage Learning.
- Attfield, Robin (2013) Biocentrism. (Ed. Hugh LaFollette) The International Encyclopedia of Ethics. Blackwell Publishing.
- Ávila-García, P., Sánchez, E., & Furio, V. (2012). The Environmentalism of the Rich and the Privatization of Nature: High-End Tourism on the Mexican Coast. Latin American Perspectives, 39(6), 51-67.
- Aydın, Yunus Emre. (2017) Bookchin'in Toplumsal Ekoloji Teorisi. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Beck, Ulrich. (2011) Risk Toplumu. (Çev. Kazım Özdoğan & Bülent Doğan) İthaki Yayınları. (Eserin orijinali 1986 yılında yayımlandı.)
- Burkett, Paul. (1999) Marx and Nature: A Red and Green Perspective. St. Martin Press: New York.
- Callicott, J. Baird. (1980) Animal Liberation: A Triangular Affair. Environmental Ethics, ss. 311-338.
- Callicott, J. Baird. (1988) Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again. Between the Species. Vol. 4: Issue 3, Article 3.
- Callicott, J. Baird. (1989) The Conceptual Foundations of the Land Ethic. In Defense of the Land Ethic içinde. State University of New York Press: Albany, NY.
- Callicott, J. Baird. (2001) The Land Ethic. (Ed. Dale Jamieson) A Companion to Environmental Philosophy içinde. Blackwell Publishers.
- Clarke, Simon. (2007) Neoliberal Toplum Kuramı. (Eds. Alfredo Saad-Filho & Deborah Johnston) Neoliberalizm: Muhalif Bir Seçki. Yordam Kitap. (Eserin orijinali 2005 yılında yayımlandı.)
- Çaycı, A. Elif & Aktaş, Celalettin (2018) Dijitalden Tatmak: Yemeğin “Yeni” Gastro Mekanlardaki Seyirlik Gösterisinin Kültürel Yansımaları. TRT Akademi, Cilt 3, Sayı 6, Temmuz 2018.
- Cihan, Mustafa. (2004) Spinoza'nın İnsana Bakışı. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. Cilt 4, Sayı 2. 177-190.
- Davis, Donald R, Epp, Melvin D. & Riordan Hugh D. (2004) Changes in USDA Food Composition Data for 43 Garden Crops, 1950 to 1999. Journal of the American College of Nutrition. Vol. 23, No. 6, 669-682.
- Debord, Guy. (2004) Hunger Abatement. Link: <http://www.notbored.org/abat-faim.html> (erişim tarihi 11 Aralık 2018), (Eserin orijinali 1985 tarihinde yayımlandı.)

- Debord, Guy. (2006) A Sick Planet. Link: <http://www.notbored.org/the-sick-planet.html> (erişim tarihi 11 Aralık 2018), (Eserin orijinali 1971 tarihinde yayımlandı.)
- Debord, Guy. (2016) Gösteri Toplumu. (Çev. Ayşen Ekmekçi & Okşan Taşkent) Ayrıntı Yayınları. (Eserin orijinali 1967 yılında yayımlandı.)
- Des Jardins, Joseph R. (2006) Çevre Etiği: Çevre Felsefesine Giriş. Çev. Ruşen Keleş. İmge Kitabevi: Ankara.
- Dickens, Robert. (1996) Reconstructing Nature: Alienation, Emancipation and Division of Labour. Routledge.
- Durkheim, Emile. (2013) The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method. (Second Edition) Steven Lukes (Ed.) Palgrave Macmillan.
- Ecevit, Y. (1998) “Küreselleşme, Yapısal Uyum ve Kadın Emeginin Kullanımında Değişmeler”, F. Özbay (der.) Küresel Pazar Açısından Kadın Emegi ve İstihdamındaki Değişmeler: Türkiye Örneği, İnsan Kaynakları Geliştirme Vakfı, İstanbul. pp. 31-77.
- Elliot, Robert. (2001) Normative Ethics. (Ed. Dale Jamieson) A Companion to Environmental Philosophy içinde. Blackwell Publishers.
- Eryılmaz, Çağrı. (2012) Social Ecology Challenges Environmental Participation: HES Opposition Cases in Turkey. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Food and Agriculture Organization of United Nations. (t.y) Egg Production. Link: <http://www.fao.org/docrep/005/y4628e/y4628e03.htm> (Erişim tarihi: 14 Aralık 2018)
- Frodeman, Robert. (2009) Anthropocentrism. (Eds. Frodeman, Robert ve Callicott J. Baird) Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy içinde. Gale Cengage Learning.
- Frodeman, Robert ve Callicott J. Baird. (2009) Introduction. (Eds. Frodeman, Robert ve Callicott J. Baird) Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy içinde. Gale Cengage Learning.
- Foster, J. Bellamy (1999) Marx’s Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology. American Journal of Sociology, Vol. 105, No. 2. Ss. 366-405.
- Foster, J. Bellamy (2010) Marx’s Ecology and Its Historical Significance. The International Handbook of Environmental Sociology, Second Edition içinde. Edwar Elgar Publishing, Massachusetts.
- Foster, J. Bellamy & Holleman, Hannah. (2012) Weber and the Environment: Classical Foundations for a Postexemptionalist Sociology. AJS, Vol. 117, No. 6, 1625-1673.
- Foster, J. Bellamy. (2015) Marx ve Doğanın Evrensel Metabolizmasında Çatlak. Marx, Doğa ve Yıkımın Ekolojisi içinde. Kalkedon Yayınları.

- Fuentes, Christian & Fuentes, Maria. (2017) Making a Market for Alternatives: Marketing Devices and the Qualification of a Vegan Milk Substitute. *Journal of Marketing Management*. Taylor & Francis.
- Fukuoka, Masanobu. (2017) *Doğal Tarımın Yolu: Felsefesi ve Uygulaması*. Kaos Yayınları.
- Gotham, K. Fox & Krier, Daniel A. (2008) From the Culture Industry to the Society of the Spectacle: Critical Theory and the Situationist International. (Ed. Harry F. Dahms) *No Social Science without Critical Theory (Current Perspectives in Social Theory, Volume 25)* içinde. Emerald Group Publishing Limited, ss. 155-192.
- Hannigan, John. (2006) *Environmental Sociology*. Second Edition. Routledge. London and New York.
- Harvey, David. (2015) *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*. (Çev. Aylin Onacak). Sel Yayınları. (Eserin orijinali 2005 yılında yayımlandı.)
- Helleiner, Eric. (2006) Reinterpreting Bretton Woods: International Development and the Neglected Origins of Embedded Liberalism. *Development and Change* 37(5), 943-967.
- Hoy, Terry. (2000) *Toward a Naturalistic Political Theory*. Praeger Publishing.
- Jarvikoski, Timo (1996) The Relation of Nature and Society in Marx and Durkheim. *Arta Sociologica*, Vol. 39, No:1, 73-86.
- Kemmerer, Lisa. (2015) *Eating Earth: Environmental Ethics and Dietary Choice*. Oxford University Press.
- Keyder, Çağlar & Yenal, Zafer. (2014) *Bildiğimiz Tarımın Sonu: Küresel İktidar ve Köylülük*. İletişim Yayınları.
- Kyoto Protokolü (t.y.) Link: <http://www.mfa.gov.tr/kyoto-protokolu.tr.mfa> (Erişim tarihi 20 Aralık 2018)
- Leopold, Aldo. (2013) *Bir Kum Yöresi Almanığı*. (Çev. Ufuk Özdağ). Hacettepe Üniversitesi Yayınları: Ankara. (Eserin orijinali 1949 yılında yayımlandı.)
- Lockie, Steward. (2004) *Social Nature: The Environmental Challenge to Mainstream Social Theory*. *Controversies in Environmental Sociology* içinde. Cambridge University Press.
- Marangon, Francesco, Tempesta, Tiziano, Troiano, Stefania & Vecchiato, Daniel. (2016) Toward a Better Understanding of Market Potentials for Vegan Food. A Choice Experiment for the Analysis of Breadsticks Preferences. *Florence Sustainability of Well-Being International Forum*. 158-166.
- Martinez, J. Michael. (2014) *American Environmentalism: Philosophy, History, and Public Policy*. Taylor&Francis.
- Mathews, Freya. (2001) *Deep Ecology*. (Ed. Dale Jamieson) *A Companion to Environmental Philosophy* içinde. Blackwell Publishers.
- Marx, Karl. (2011) *Kapital I*. (Çev. Mehmet Selik & Nail Satlıgan) Yordam Kitap. (Eserin orijinali 1867 yılında yayımlandı.)

- Marx, Karl. (2012) Komünist Manifesto. (Çev. Olcay Göçmen, Nail Satlıgan & Şükrü Alpagut) Yordam Kitap. (Eserin orijinali 1848 yılında yayımlandı.)
- Marx, Karl. (2015) Kapital III. (Çev. Mehmet Selik & Erkin Özalp) Yordam Kitap. (Eserin orijinali 1848 yılında yayımlandı.)
- Marx, Karl. (2017) 1844 El Yazmaları. (Çev. Murat Belge) Birikim Kitapları. İletişim Yayınları. (Orijinali 1927 yılında yayımlandı.)
- Marx, Karl. (2018) Grundrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisi için Ön Çalışma. Birikim Kitapları, İletişim Yayınları. (Eserin orijinali 1939 yılında yayımlandı.)
- Marx, Karl. (2018) Felsefenin Sefaleti. Sol Yayınları.
- McDonald, Hugh P. (2014) Environmental Philosophy. Editions Rodopi B. V. Amsterdam – New York.
- McMichael, Philip. (2015) The Land Question in the Food Sovereignty Project. Globalizations, Vol. 12, No. 4, 434-451.
- Meyer, William B. & Guss, Dylan M.T. (2017) Neo-Environmental Determinism: Geographical Critiques. Palgrave Macmillan.
- Mutlu, Ahmet. (2005) Ekoloji ve Yönetim Düşüncesi (Toplumsal Ekoloji ve Sürdürülebilir Gelişme Üzerine bir İnceleme. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Özden, Fatih. (2017) Doğadan Tüketiciye Tarımda Kapitalist Tahakkümün Kimi Görünümleri, Yabancılaşma ve Alternatifler Üzerine. Praksis. Cilt 1, Sayı 43, 741-763
- Özer, Mahmut (2011) On the Possibility and Necessity of the Land Ethic. Kaygı, 17, ss. 91-101.
- Özüğurlu, Aylın. (2018) Çöplük Mahallesinde Bir Yoksulluk Araştırması Deneyimi. Akademi Yolculuk: Mehmet C. Ecevit'e Armağan. Nota Bene Yayıncılık.
- Palley, Thomas I. (2015) Keynescilikten Neoliberalizme: İktisat Biliminde Paradigma Kayması. (Eds. Alfredo Saad-Filho & Deborah Johnston) Neoliberalizm: Muhalif Bir Seçki. Yordam Kitap. (Eserin orijinali 2005 yılında yayımlandı.)
- Pieper, Annemarie (2012). Etiğe Giriş, Çev. Veysel Atayman & Gönül Sezer, 2. Basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Rosa, Eugene A. & Richter, Lauren. (2008) Durkheim on the Environment. Organization and Environment Volume 21, Number 2, 182-187.
- Rothenberg, David. (1995) Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy. Cambridge University Press.
- Sarkar, Sahotra (2005) Biodiversity and Environmental Philosophy: An Introduction. Cambridge University Press.
- Sessions, George (1995) Preface. Deep Ecology for the 21. Century. (Ed. George Sessions) Shambhala Publications.
- Sills, David L. (1975) Environmental Movements and its Critics. Human Ecology. Vol. 3, No. 1.

- Singer, Peter (2002) Animal Liberation. Ecco Press.
- Smith, Kimberly K. (2018) Exploring Environmental Ethics: An Introduction. Springer Press.
- Stebbin, K.R. (1992) Garbage Imperialism: Health Implications of Dumping Hazardous Wastes in Third World Countries. Med Anthropol. 15(1), 81-102.
- Sterba, James P. (2011) Biocentrism Defended. Ethics, Policy and Environment, Vol. 14, No. 2.
- Strategic Plan 2013-2017: For Kinder, Fairer Farming Worldwide. (t.y.) Link: <https://www.ciwf.org.uk/about-us/strategic-plan/> (Erişim tarihi 11 Aralık 2018)
- Taylor, Paul W. (2011) Respect for Nature. (25th ed.) Princeton University Press. Oxford and Princeton.
- The Observer (2005, 15 Mayıs) It's Supposed to be Lean Cuisine. The Guardian. Link: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2005/may/15/foodanddrink.shopping3> (erişim tarihi 3 Aralık 2018)
- Ünal, Feyzullah. (2010) Toplumsal Ekoloji. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. S. 26, 114-123.
- What is the Kyoto Protocol? (t.y.) Link: <https://unfccc.int/process-and-meetings/the-kyoto-protocol/what-is-the-kyoto-protocol> (erişim tarihi 20 Aralık 2018)
- Weber, Max. (1947) The Theory of Social and Economic Organization. The Free Press.
- Willison, Donald J. & MacLeod, Stuard M. (2002) Patenting of Genetic Material: Are the Benefits to Society Being Realized? Canadian Medical Association Journal, 167 (3), 259-262.
- Varner, Gary. (2001) Sentientism. (Ed. Dale Jamieson) A Companion to Environmental Philosophy içinde. Blackwell Publishers.
- Yearley, Steven. (1996) Sociology, Environmentalism, Globalization. Sage Publication.
- Yücel, Ayşe. (2017) Derin Ekoloji ve İslam'da İnsan-Doğa İlişkisi. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu.