

## Ekolojide Akılcılık Eleştirisinin Eleştirisi

### *A Criticism of the Criticism of Rationalism in Ecology*

SEVİNÇ TÜRKMEN  
Kocaeli University

Received: 29.03.2017 | Accepted: 23.06.2017

**Abstract:** One of the most important criticisms in the philosophy of ecology debates is the criticism directed towards anthropocentrism and rationalism. There are different kinds of rationalist approaches. But we can say that the rationalist approach that is subject to criticism, when we think from the point of view of ecological debates, is the one that grounds anthropocentrism in modern thought. While evaluating these criticisms, it is important for us to bear in mind the differences and resemblances between various rational approaches. In some of these criticism, we find some tendencies such as ontological negation of reason or modern human (being) as the condition of an ecological existence. Criticisms towards anthropocentrism and rationalism in ecological debates have legitimate aspects but how kind of rationalism is supported by modern thought has to be understood. The aim of this paper is to try to differentiate between rationalism which has ecological essence and the one that has not it. Because, if the philosophical underpinnings concerning the construction of the way of ecological existence are to be investigated, it will be seen that it's one of the sine qua non dimensions will be the reason (eco-reason) again.

**Keywords:** Reason, rationalism, anthropocentrism, modern thought, ecology, eco-reason.

© Türkmen, S. (2017). Ekolojide Akılcılık Eleştirisinin Eleştirisi. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 7 (1), 225-243.



## Giriş

“Cehennem, akılsız ölümlülerin bu dünyada sürdüğü yaşamdır”  
(Lucretius)

İnsanın doğaya hükmetmesinin doğal ya da tarihsel nedenlerini ortaya koyabilmek için doğal ve toplumsal evrimi birlikte kavramak zorundayız. Zira insanın doğaya hükmetmesinin nedenlerine ilişkin araştırmada, insan doğasına atfedilen kimi niteliklerle açıklama getirme çabası çok boyutlu bir tartışmayı gerektirir. Bu yönde ortaya konulan bir takım argümanların dayanağı bencilliğin, hırsın, rekabetin ya da hükmetme arzusunun insan doğasının baskın eğilimlerini oluşturduğuna ilişkin varsayım olmuştur.<sup>1</sup> Aslında bu varsayım oldukça yaygın olmakla birlikte zaman zaman da akılla ilişkilendirilerek savunulur. Dahası bu varsayımın ortaya koyduğu çıkarımlardan biri, aklın doğadaki üstün gücü temsil ettiği ve bu gücün ona doğaya hükmetme hakkı verdiği yönündedir. Peki, bu argümanı ele alırken aklın doğasını neye göre tanımlayacağız? Ekolojik açıdan baktığımızda akla ve “akıl sahibi varlık” olarak insana ilişkin tartışmanın oldukça güncel anlamları olduğu kolaylıkla görülebilir. Öyleyse ekolojik bir toplum tasavvurunda aklın ne gibi bir rolü olacağı sorusu ekolojik tartışmalarda insanmerkezciliğe ve insanmerkezciliğe temel oluşturan kimi akılcı yaklaşımlara dönük eleştirilerden bağımsız görünmemektedir.

Ekolojide aklın ya da akılcılığın eleştirisi, aklın ilerleme, bilim, teknoloji gibi kavramlarla birlikte düşünülmesinden bağımsız gelişmemiştir. Aslında akılcılık eleştirisi insan merkeziliğin eleştirisinden ayrı düşünülmemelidir. Buradaki eleştiriyi temellendirebilmek için aklın ne olduğunu antropolojik -ya da bilimsel- ve felsefi olmak üzere iki farklı yönüyle düşünmek zorundayız. Kuşkusuz bu oldukça kapsamlı bir araştırmadır. Ne var ki ekolojik tartışmalarda da *baklı olarak* eleştiri konusu olan akılcılığın felsefi boyutlarına değinmek ve bu boyutları ele alırken hangi akılcı yaklaşımların insanmerkezci bir eğilime zımnen ya da açık biçimde dayanak teşkil edebileceğini ya da bu eğilimi destekleyebileceğini gözler önüne sermeye çalışarak bu araştırmaya katkı sunulabilir. Bu bağlamda kimi sorular öne çıkmaktadır. Örneğin sıkça kullanılan “insan doğanın parçası-

<sup>1</sup> Marshall Sahlins'in *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması* adlı çalışması, insana atfedilen bu olumsuz niteliklere ve Batı felsefesindeki hakim eğilimlerden birini oluşturan mutlak bir insan doğası tayin etme çabasına ilişkin önemli bir çözümleme ve eleştiri içerir.



dır” ifadesinin bilimsel ve felsefi temelleri nelerdir? “Akıl doğanın parçasıdır” argümanı ile “insan doğanın parçasıdır” argümanı arasındaki ontolojik farklılık nedir? Ekolojik sorunlara ilişkin tartışmalarda gündeme gelen insanmerkezciliğe ya da akılcılığa dönük eleştiriler bu soruları bir de bu yönüyle ele almamızı zorunlu kılıyor.

Ekolojide akılcılık eleştirisinin insanmerkezcilik, türçülük ya da insanbiçimcilik gibi yaklaşımları içerdiği söylenebilir. Ne var ki bu yaklaşımları akılcılık eleştirisinden bağımsız düşünemeyeceğimiz gibi bununla sınırlı da göremeyiz. Bu nedenle insanı doğadan üstün gören ve aklın *aşkm* bir yeti olarak varsayılmasına neden olan modern düşüncenin temsilcileri üzerinden aklın nasıl tanımlandığına kısaca bakmak bu konuda Batı felsefesindeki genel eğilimi görmek açısından da yararlı olabilir.

Bilindiği üzere akılcılık ya da insanmerkezcilik farklı biçimlerde de olsa Batı felsefesinin genel eğilimlerinden biri olarak geliştirilmiştir. Akılcılık bu makale açısından ise modern düşüncedeki akılcılıkla sınırlı tutulacak ve bu akılcılığın ekolojik eleştirisi yapılmaya çalışılacaktır. Diğer yandan ekoloji tartışmalarında akılcılığa dönük eleştirilerin akılı reddetmeyi değil akılı ekolojik biçimde yeniden düşünmeyi gerekli kıldığı gösterilmeye çalışılacaktır. Zira ekolojik bir varoluş ve düşünce tarzı geliştirilecekse bu olanağın ekolojik bir akılcılıktan bağımsız gerçekleştirilemeyeceği su götürmez.

### Modern Akılcılığın Temelleri

Tekrarlamakta yarar var; insanın doğadaki diğer varolanlardan üstün olduğu varsayımı ve bu üstünlüğün akla ya da düşünme yetisine dayandırılması modern düşünceden oldukça eskidir: “İnsanların diğer türler üzerindeki doğal üstünlüğü Grekte rasyonel bir hayvan olarak insanın tanımında ima edilmiştir [...] Akıl, bizim hayvanlar üzerindeki üstünlüğümüzün anahtarı gibi görülür. Zira akıl, bizim daha yüksek bir düzlem üzerinde yaşamamızı sağlar ve diğer canlılarda eksik olanı yani değer ve yüceliği bize bahşeder. Diğer türler ile insanların karşılaştırılmasındaki bu tanıdık yol Batı felsefesindeki bakış açımızla derin biçimde kökleşmiştir” (Taylor, 2002: 82). Kuşkusuz akılcılığın farklı görünümleri için daha birçok döneme ve felsefeye bakılabilir. Ne var ki buradaki bağlamı açısından düşünüldüğünde ve söz konusu “akıl sahibi bir varlık” niteliğinin ekolojik eleştiri-



sinin temelleri olduğundan, modern düşünceyi temsil eden Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel gibi filozofların akıl tanımlarından yola çıkılarak akılcılığa ilişkin genel bir çerçeve ortaya konmaya çalışılacaktır. Akılcılığa dönük ekolojik bir eleştiri için ise bu genel çerçevenin sunduğu akıl yaklaşımının antropolojik verilerle ne düzeyde uyumlu olup olmadığına bakılmalıdır.

Genel olarak akılcı yaklaşımlarda aklın önsel (*a priori*) kavramlara ve ilkelere sahip olduğu tezi hakimdir. Buna göre, gerçekliğin bilgisine ulaşma yolunda kesinliği temin edecek olan ve bir bakıma bilginin tek kaynağı *evrensel* akıldır. Kuşkusuz tek bir akılcı yaklaşım olmadığı gibi idealist ya da maddeci eğilimler içinde farklı birçok akılcı yaklaşım olduğu söylenebilir. Bu ayrımları göz ardı etmeden kısaca kimi akılcı yaklaşımlara bakalım.

Modern düşüncenin önemli kurucularından biri olan Descartes, insanın hayvandan farklı olarak “akıllı bir ruha” sahip olduğunu ve aklın bağımsız bir araştırmanın konusu olduğunu söyler. Burada Descartes’ın, antropolojik açıdan insan araştırması değil epistemolojik temelde “ben” araştırması yürüttüğü görülür: “[B]en düşünen bir şeyim, yani bir ruh, bir müdrike (anlayış) veya bir akılım” (Descartes, 1967: 135). Filozofa göre akıl doğuştan kimi kavramlara sahiptir. Titiz bir şekilde yürütülen yöntem araştırması da aklın bu doğasını anlamak yönünde bir çabanın tezahürüdür. Descartes’a göre, yöntemli düşünce olmaksızın kesin bilgiye ulaşmak olası değildir. Dolayısıyla insanın özsel niteliği “düşünen şey” olmasıdır. Bu nitelik, doğası itibariyle bedensel varoluşumuzdan farklıdır ve dahası bir önceliğe sahiptir: “[R]uhumuz ya da düşüncemizden edindiğimiz kavram bedenden edindiğimizden önce gelir” (Descartes, 1998: 58). Düşünce ve beden arasındaki ilişkide düşüncenin önceliği ve doğası itibariyle *üstün* olduğu Descartes’ın olduğu gibi aynı yüzyılın bir başka filozofu olan Leibniz’in de savunduğu argümanlardan biridir.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Akılcı yaklaşımların neden olduğu aşkınsallığın dayanaklarını araştırırken sadece insan-merkezciliğe ya da insana gönderme ile bu nedenleri açıklamak kuşkusuz yeterli olmayacaktır. Bu tarz bir aşkınsallığın diğer önemli boyutunu da teolojik tartışmalar oluşturur. Akılcı yaklaşımlar açısından insan ile Tanrı ve doğa ile Tanrı arasındaki ilişkinin muhtevasının nasıl ele alındığını görmek ve aşkınsallığın teolojik nedenlerini ortaya çıkarabilmek için buradaki tartışma açısından bahsi geçen filozofların teolojilerine bakmak gerekecektir ki bu oldukça kapsamlı bir başka yazıya ihtiyaç duyurur. Yine de kısaca Descartes ile Spinoza’nın akılcılığı arasındaki farklılıktan hareketle Tanrı tartışmasına dair tutumun insan nedenli aşkınsallıktan bağımsız olarak geliştirilmediği söylenebilir. Sözgelimi Descar-



Akılcı yaklaşımın genel eğilimlerinden birisinin aklın kimi kavramlara doğuştan sahip olduğu söylendi. Leibniz de aklın doğasını araştırırken bu anlamda Descartes'a benzer iddialar geliştirir:

[T]abiıyla, akıllı ruhumuza dışsal yolla hiçbir şey girmez ve sanki ruhumuz bir takım habercileri içeriye buyur ediyormuş ve sanki onun kapılarıyla pencereleri varmış gibi düşünmemiz kötü bir alışkanlıktır. Akıllı ruhumuzda bu formların hepsine ve her zaman sahibiz, çünkü akıllı ruh, gelecekteki bütün düşüncelerini dışa vurur/ ifade eder ve günü gelince seçikçe düşüneceği her şeyi bulanık olarak şimdiden düşünür. Ve akıllı ruhumuzda, -düşüncenin formunu onunla kazandığı bir malzeme gibi olan- ideasına baştan sahip olmadığımız hiçbir şey bize öğretilemez”(Leibniz, Metafizik : 77-8).

Önsel (*a priori*) kavramlara sahip olan akıl -yine Descartes'a benzer biçimde Leibniz'de de- insanı hayvandan ayıran ontolojik unsur olarak tayin edilir: “Lakin, zorunlu ve ezeli-ebedi hakikatlerin bilgisi, bizi alelade hayvanlardan ayıran ve *Akıllı* ile bilime malik kılan şeydir; bizi, kendimiz ve Tanrı hakkındaki bilgiye yükseltir. Ve bu da bizde, akıllı Ruh ya da *Esprit* diye adlandırılan şeydir” (Leibniz, 2011: 105). Descartes ve Leibniz'in akıl üzerine düşüncelerinin iki filozofun teolojisinden bağımsız olarak geliştirilmediği görülür. Ne var ki bundan daha önemlisi aklın hem bu teolojik yönüyle hem de doğası itibarıyla fiziksel doğadan ontolojik olarak farklı olduğunun düşünülmesidir. Kuşkusuz bu eğilim Batı felsefesinin genel eğilimlerinden biridir. Bununla birlikte akılcılığın dizgesel olarak geliştirildiği önemli dönemlerden birisi 17. yy. olmuştur. Bunun en önemli nedenlerden birisinin bu yüzyıldaki bilimsel gelişmelerin –özellikle de fizik ve matematikteki gelişmelerin- etkisi olduğu söylenebilir. Bu gelişmelerden büyük ölçüde etkilenen Descartes ve Leibniz'in insana ve dolayısıyla akla atfettiği üstünlük de insanın doğadaki diğer varolanlardan farklı bir doğaya sahip olduğu yönünde bir varsayımdan hareketle açıklanır.

Akılcılık denilince akla gelen bir başka dönem de kuşkusuz Aydın-

---

tes'in “tanrı adı ile sonsuz, bengi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve benim kendimi ve eğer varoldukları doğruysa benim dışımda varolan başka her şeyi yaratmış olan bir tözü anlarım” (Descartes, 1997: 110) ifadesinde doğayı aşkın bir Tanrı yani “Tanrı'nın kendisinden başka”sı olarak doğa tanımını söz konusuysen Spinoza'daki “Tanrı her şeyin için nedenidir” (Spinoza, 2011: 89) ifadesinde doğa ile Tanrı arasındaki ayrımın ortadan kalktığına tanık olunur. Dolayısıyla Tanrı tanımını önsel olarak bir aşkınlığa gönderme yapmaz. Ne var ki akılcı yaklaşımlardaki aşkınsallığın nedenlerinden birini de Tanrı kavramı teşkil eder.



lanma düşüncesinin geliştiği 18. yüzyıldır. Bu dönemde oldukça farklı biçimde ve güçlü bir teorik araştırmayla aklı ele alan filozof ise Kant'tır. Ne var ki "Kant'ın bu terimi kullanımı felsefe tarihindeki 'akılcı' yaklaşımla karıştırılmamalıdır" (Caygill, 1995:344). Gerçekten de Kant'ın deyim yerindeyse yeni bir akılcılık tesis ettiği görülür. Filozofa göre akıl, "bilginin belli bir mantıksal biçiminin yetisi olarak görüldüğünde, çıkarsama, e.d. dolaylı olarak (olanaklı bir yargının koşulunun verili bir yargının koşulu altına alınması yoluyla) yargıda bulunma yetisidir" (Kant, 1993 :188). Birçok akılcı filozofta olduğu gibi Kant'a göre de aklın kendi doğası itibarıyla sahip olduğu kavramlar vardır: "[A]rısı us kavramlarımız *aşkımsal idealler*dir. Bunlar arısı usun kavramlarıdır; çünkü tüm deneyim bilgisini saltık bir koşullar bütünlüğü tarafından belirlenmiş görürler" (Kant, 1993: 187). Kant'ta anlama yetisinin kavramları bilgiyi olanaklı kılarken aklın kavramları düzenleyici bir işleve sahiptir. Bununla birlikte akıl aynı zamanda öznenin kuruluşunda işlevseldir. Kant'ın aklın sınırlarını çizme çabasında, empirik deneyime önceliği olan ve empirik deneyime olanak sağlayan aşkın unsurlar –uzay, zaman, kategoriler ve idealler- belirlemesi ve bu unsurların hiçbir tarihsel niteliğe sahip olmaması insanın doğal köklerinin ya da doğal-evrimsel sürecinin göz ardı edilmesine neden olmuştur. Aklın sınırlarına ilişkin bu araştırma, öznenin kuruluşunun da epistemolojik dayanaklarını oluşturur. Hegel ise akıl ile ben'in kuruluşu arasında dolaysız bir bağ görerek ve özgül bir akılcılık ortaya koyarak insanı diğer varolanlardan ayırmanın dayanaklarını bu araştırmayla birlikte tesis edecektir.

Birçok filozof gibi Hegel de insanı diğer varolanlardan ayıran nitelikleri keşfetme çabası içindedir. Bu nedenle Hegel, düşünceyi ve "ben" olma edimini öne çıkarır. Filozofa göre, "insan ne olduğunu ve ne yaptığını bilerek kendini hayvandan ayırır" (Hegel, 1991: 28). İnsanın bu niteliği onun "ben" diyebilen bir varlık olmasına dayanan varoluşsal karakterdedir. "Onun doğası düşünmek" olduğu için insanın "kendi kendini belirleyen" bir varlık olduğunu ve bu niteliğin insanın hayvandan ayırıcı niteliği olduğunu görürüz: "Hayvan gereksinimlerinin doyumu için kullandığı şeyleri dolaysızca bulur; buna karşı insan gereksinimlerini doyuran araçlarla kendi ürettiği ve dönüştürdüğü şeyler olarak ilişkidir. Böylece bu dışsallıkta bile insan kendi kendisi ile ilişkidir" (Hegel, 1991: 44). Marx'ı da etkileyen Hegel'in insan anlayışı, bir bakıma tarihsel bir kuruluşu göz önünde



bulundursa da aklın ya da bilincin doğayı aşkın bir varoluşa sahip olduğu argümanını sürdürür.

Görüldüğü üzere Batı felsefesinin temel eğilimlerinden biri insan-merkezciliktir –ki bu eğilim de aslında hakim biçimde erkek-insana gönderme yapar- ve bu eğilim çoğu kez akıl (ya da düşünce ve ruh) aracılığıyla temellendirilmeye çalışılmıştır. Ekolojideki (özellikle ilerlemenin, teknolojinin ve bilimin insan doğasına uygun olmadığı yönde argümanları savunan) kimi tartışmalara bakıldığında ise akla ve bir anlamda akılı temsil eden bilime önsel bir olumsuzluk atfedilirken akıl sahibi olmanın her koşulda –aklın doğası gereği- hükmetme edimini beraberinde getirdiği varsayılır. Kimi tartışmalarda ise aklın tarihsel varoluşuna vurgu yapılarak aklın doğaya uygun bir yapıya nasıl ulaşabileceği araştırılır. Bu farklı yaklaşımları değerlendirirken insanmerkezcilikle akılcılık arasında ayırım yapmak durumundayız. Ekolojik kuramların insanmerkezci, canlımerkezci ve çevremerkezci olarak sınıflandırılabileceği düşünüldüğünde bu ayırımın zorunluluğu da açığa çıkar. Zira Antik Yunan doğa filozofları, Stoacılar ya da Spinoza'nın felsefesi gibi akılcılığı benimseyen ama insanmerkezci olmayan ya da akılı doğada üstün bir yeti olarak görmeyen ve savunmayan yaklaşımlar da mevcuttur. Bilhassa Spinoza 17. yüzyıldaki ruh-beden dualizmine ve Kartezyen düşünceye rağmen farklı bir akılcılık geliştiren ve –birçok yönüyle antropolojik verilerle de uyumluluk gösteren- bu akılcı yaklaşımla aklın ve doğanın ontolojik birliğini gözler önüne seren önemli filozoflardan biri olmuştur: “Kant ve Hegel, değişik açılardan da olsa, Sokrates öncesi filozoflardan en çok Anaksagoras üzerinde durdular. Anaksagoras'ın felsefesindeki *nous*, ‘Kendi yasalarıyla idare edilen, ‘oluş’ ve ‘bozulma’ya tabi her şeyi kontrol eden evrensel akıl’ düşüncesini Kant kendi ‘uyum içindeki mekanik doğa’, Hegel’de *Geist* görüşü açısından incelenmişti. Spinoza'nın ‘doğa’sı ise Anaksagoras'ın ‘evrensel akıl’ını, Kant’ın ‘mekanik doğa’sını ve Hegel’in *Geist*’ini aşan bir anlamda hakikatin kendisidir; içinde akla uygunluğu olduğu kadar ‘akıldışılığı’da barındırır. Spinoza’da akıl, varolan her şey gibi doğaldır, ama doğanın kendisine ait bir akıl yoktur” (Armaner, 2009:13). Spinoza akla ilişkin düşünceleriyle yaşadığı dönemin filozoflarından oldukça farklı bir yerde durur. Filozofa göre, ne kendinde bir akıl ne de aklın önsel kavramları vardır. Dolayısıyla akıl sahibi bir varlık olması insana hiçbir üstünlük sağlamadığı gibi akıl,



doğaya uygun yaşamamamızı sağlayan yeti olarak görülmelidir.

Sonuç olarak, her bireyin bunun için, yani tabii olarak belirlendiği biçimde varolmak ve davranmak için üstün bir hakkı vardır. Burada, insanlarla tabiatın diğer bireyleri arasında hiçbir fark olmadığını söylüyoruz. Akıllılarla gerçek akıldan habersiz olan diğerleri, sağlıklı bir kafaya sahip olanlarla deliler ve ahmakça davrananlar arasında da hiçbir fark yoktur. Her varlık, tabiatın yasalarına uyarak yaptığı her şeyi üstün bir hak uyarınca yapar. Çünkü tabiat tarafından belirlendiği biçimde davranmaktadır ve başka türlü de davranmaz. Bu nedenle, insanların yalnızca tabiatın hükümranlığı altında yaşadıkları göz önüne alındığı sürece, henüz akıldan ya da erdemli alışkanlıklardan yoksun olan yalnızca iştahın yasaları altında yaşar; hayatını aklın yasalarına göre yönlendirenin de sahip olduğu aynı üstün hak uyarınca... Bir başka deyişle, bilginin aklın buyurduğu her şeyi yapmaya, yani aklın yasaları uyarınca yaşamaya üstün hakkı vardır. Ama aynı biçimde, bir cahil kadar, ahlaki gücü olmayan birinin de iştahın onu yapmaya ikna ettiği her şeyi yapmaya, bir başka deyişle iştahın yasalarına göre yaşamaya üstün bir hakkı vardır (Spinoza, 2008: 231).

Bu pasajda hem insanla diğer canlılar arasında hem de diğerlerine nispeten daha fazla akla uygun davranan insanla davranmayan insan arasında kesin bir eşitliğe tanık olunur. Bu eşitliği temin eden ise doğa yasalarıdır. Öyleyse insanlar neden bu eşitlikten bihaber ve bu eşitliği yok sayarak yaşamaktadır? Spinoza'ya göre bunun nedeni doğa yasaları ile beşeri yasaların karıştırılmasıdır. Bu yanlışlığın kaynağı ise aklın ve iradenin varlık nedeninin doğayı aşkın bir düzlemde aranmasıdır. Oysa düşünce, doğanın ya da Tanrının<sup>3</sup> özünü ifade eden bir sıfattır (*attributum*) ve akıl ile irade bu sıfatın tarzlarından (*modus*) ibarettir. Böylece Spinoza burada insanmerkezci yaklaşıma karşı iki argüman ortaya koymuş olur. Bunlardan ilki aklın varlığını ve özünü doğaya borçlu olduğu, diğeri ise iradenin akıldan bağımsız ya da akli aşkın hiçbir yanı olmadığıdır. Bu nedenle akıl, “belli bir düşünme tarzı” olarak tanımlanır ve “[i]rade ve akıl

<sup>3</sup> Buna ilişkin oldukça farklı yorumlar olmasıyla birlikte Spinoza Tanrı ile doğayı aynı anlamda kullanır. “Tanrı, yani Doğa dediğimiz o ezeli-ebedi ve sınırsız Varlık” (Spinoza, 2011: 515) aynı yasaya tabidir. Bu nedenle metinde Spinoza'ya yapılan göndermelerde Doğa ve Tanrı'ya ilişkin bu bağlantı ve Spinoza'nın Tanrı'nın ya da Doğa'nın (*Deus seu Natura*) zorunlu varoluşunun “mantığı ya da nedeni bir ve aynı” olduğu argümanı göz ardı edilmemelidir.





bir ve aynı şeydir” (Spinoza, 2011: 291). Böylece Spinoza'nın yaşadığı dönemin akıl merkezçiliğine rağmen akıl araştırmasına ilişkin ortaya koyduğu bu yaklaşım klasik rasyonalist yaklaşımların dışında dahası karşısında konumlanmış olur.

Felsefede ekolojik nüveler içerdiğini söyleyebileceğimiz akılcılığın önemli temsilcilerinden bir başka yaklaşım da Spinoza'nın da etkilendiği Stoacı yaklaşımdır. Stoacılara göre, “insan -hayvandan fazla olarak- insan bedenine gömülü tanrısal soluğun bir parçasından başka bir şey olmayan, akıllı bir ruha sahiptir” (Brun, 1997: 73). Aklın sadece insanın özgül niteliklerinden biri değil aynı zamanda insanı diğer canlılardan ayırmak açısından kullanılan bir kategori olarak iş gördüğü yaygın bir iddia olarak savunulsa da, Stoacıların doğa anlayışı bu iddiaya karşın yeni bir insan anlayışını ifade eder. Bu insan anlayışının özgül yanlarından biri, Stoacıların tüm canlıların özsel olarak ortak bir eğilimi taşıdığını düşünmesidir:

Bir canlı, doğduğu andan başlayarak, kendi kendine düzen verir ve kendini korumaya, doğasını ve bu doğayı koruyabilecek her şeyi sevmeye bir eğilimi vardır, kendini yıkımdan ve yıkımına yol açacak olan her şeyden uzak tutar.” (Cicero, 90). “[B]u yüzden, doğasıyla uyum içinde yaşamak ile doğayla uyum içinde yaşamanın olduğunu söyleyebiliriz [...] doğa ile akıl bir olduğundan, *physis* ve *logos* eşanlamlı olduğundan, eğilim de, doğal olduğu için, özünde akla dayalıdır (Brun, 1997: 91).

Herakleitos, Lucretius, Stoacılar ya da Spinoza'daki gibi akılcı yaklaşımların modern akılcılıktan farklı olduğu açıktır. Zira buradaki akılcı yaklaşımlar, aklın aşkın herhangi bir niteliğe sahip olmadığını, aklın doğası ile fiziksel doğanın örtüştüğünü kabul eder. Dolayısıyla akılcılık derken tek bir akılcılık olmadığı kolaylıkla görülebilir. Akılcı yaklaşımlar arasındaki ayrımları görebilmek için ise idealist yaklaşımdaki akılcılık ile maddecilik yaklaşımdaki akılcılığı baştan itibaren birbirinden ayırmak bu yaklaşımlar arasındaki özsel farklılıkları anlamak açısından kısmen yardımcı olabilir. Zira bu farklılıkları göz ardı ettiğimiz sürece ekolojideki akılcılık eleştirisi ile ekolojik bir ilişki tarzına ilişkin kurucu bir işlevi olabilecek akılcılık arasında ayırım yapmak güçleşir. Öyle ki ekolojik sorunların ortaya çıkmasında en temel sorunlardan birisi akılcılık olarak görülmeye başlar. İnsanın doğaya hükmetmesinin nedenlerinden birisinin de akıl ya da akılcılık olduğu varsayılır. İnsan merkezci yaklaşıma dönük eleştiriler de



genel olarak bu bağlamda tesis edilir. Peki insanın akıl sahibi bir varlık olmasının zorunlu olarak doğaya hükmetme eğilimini de beraberinde getirdiği meşru bir çıkarım mıdır?

Aklın, bilincin, iradenin ya da en genel olarak düşünme yetisinin insanı diğer canlılardan ayırdığı yönündeki argümanlar düşünce tarihinin genelinde kabul görmüş, savunulmuş ve geliştirilmeye çalışılmıştır. Ne var ki bu argümanın ekolojik açıdan yeniden ele alınması tarihsel bir zorunluluk haline gelmiştir. Bu zorunluluk, insanın doğayla kurduğu ilişki tarzının güçlü bir analizini şart koşar ki bu analiz aklın bir üstünlük niteliğinin nedeni olduğu argümanının ekonomik, politik, felsefi ya da bilimsel birçok boyutuyla ele alınmasını gerektirir. Gelgelelim bu argümanın göz ardı edilemeyecek boyutlarından birisi de antropolojik boyuttur. Şayet akıl, insan varlığının kökenlerinden bağımsız olarak düşünülemeyecekse bu kökenleri göz ardı etmek aklın nesnel dayanaklarını göz ardı etmektir ki bu, insanın diğer varolanlardan ayırıcı bir yetiye ya da niteliğe sahip olduğu argümanını tartışmayı başından itibaren hükümsüz kılar.

Akılcılığa ilişkin klasik denilebilecek kimi yaklaşımlara baktıktan sonra ve bu yaklaşımları da göz önünde bulundurarak ekolojide akılcılık eleştirisine ilişkin bir değerlendirme yapma olanağı doğacaktır. Bu değerlendirmeyi yapma ihtiyacını yaratan ise, ekolojide insan edimlerine ve türçülüğe dönük eleştirilerin bir insan-karşıtlığına ya da kimi eleştirilerde de ifade edildiği üzere birtakım faşist eğilimlere değin götürülebileceği yönündeki uyarılardır.<sup>4</sup> Bu noktada göz ardı edilemeyecek birkaç sorudan hareket edelim: İnsan, doğası gereği bencil midir? Akıl sahibi olmak insana doğayla kurulan ilişkide sınırsız bir müdahale hakkı sunar mı? İrrasyonel varlıkları gözetken bir rasyonaliteden söz etmenin felsefi ya da antropolojik koşulları var mıdır?

### **Pragmatik Aklın Yerine Ekolojik Akıl (Eko-Akıl)**

Ekolojide insanmerkezci eğilimlerin yerine geliştirilen canlımerkezli ya da çevremerkezli yaklaşımlar oldukça önemli tartışmalara neden olmakla birlikte zaman zaman insan ve akıl karşıtı konuma düşebilmekte-

<sup>4</sup> Ekolojinin faşist bir anlayışla birlikte de gelişebileceği uğrağı, tarihsel bir örnekle ve çarpıcı bir şekilde ele alan Peter Staudenmaier'in makalesine bakılabilir: [www.ekoloji.org/index.php?option=content&task=view&id=57&catid=42&Itemid=53](http://www.ekoloji.org/index.php?option=content&task=view&id=57&catid=42&Itemid=53).



dir. Kuşkusuz burada değer tartışmasından hareket edilmektedir. Bir şeyin etik bir değere sahip olup olmadığını belirleyen nedir? İnsanların atfetmesinden bağımsız olarak şeylerin *kendinde* değerinden bahsedilebilir mi? Bu sorular içsel değer ve araçsal değer ayrımı üzerinden tartışılrsa da yanıtları etik bağlamla sınırlandırmaksızın ontolojik ve antropolojik boyutları da göz önünde bulundurarak geliştirmek ve değerlendirmek zorundayız. Zira bu sorular insan doğası araştırmasından bağımsız olarak yürütülebilir gözükmemektedir. İnsan doğası araştırmasındaki kritik boyutlardan birisi ise yarar kavramı üzerinedir. Bu boyut akla ilişkin araştırmadan bağımsız olarak yürütülebilir gözükmemektedir. Öyleyse akıl, kategorik biçimde kendi yararını aramayı mı dayatır? Şayet öyleyse insanın gerçek yararını belirleyen nedir?

Değer verme ya da değer atfetme insana özgü bir nitelik gibi gözüküyor. Nasıl ki “akıl sahibi olmak” insan doğasını anlamaya yardımcı bir belirlenim ise “değer verme” de bu yönde bir belirlenimdir. Dolayısıyla akıl sahibi olma ya da değer verme insanı diğer canlılardan üstün kılan değil sadece farklı kılan kategorilerdir ve doğa aracılığıyla ortaya çıkmıştır. Nasıl ki bir kuş doğası itibarıyla uçuş eğilimi taşıyorsa değer ya da anlam verme de insanın doğası itibarıyla varoluş tarzını yansıtan birçok şeyden sadece biridir. Ekolojik açıdan düşünüldüğünde bir şeyin araçsal ya da amaçsal değerini tayin edecek de bu nedenle insandır.<sup>5</sup> Buradaki kritik soru, değer tayininde insanmerkezci bir eğilimin insanın doğası gereği zorunlu olup olmadığıdır. Zira her canlının doğası gereği kendi yararını gözettiğini kabul edeceğiz bu kaçınılmaz gözüküyor. Ne var ki insanın “akıl sahibi bir varlık” olması onun kendi yararını gözetirken doğayla ilişkisinde bir sınır tayin etme tartışmasını açmasına da olanak sunmaktadır.

<sup>5</sup> Aklın araçsal ya da amaçsal kullanımına benzer biçimde akli uzlaşım ve diyalektik olarak sınıflandıran Murray Bookchin, uzlaşım akli şöyle tanımlar: “[K]esin olarak tanımlanmış görüngülerin çözümlenmesine dayanır ve doğruluğu bu görüngülerin içsel tutarlılığına ve uygulanabilirliğine bağlıdır. Bir şeyin veya görüngünün üzerinde durağan olarak, çözümleneci amaçlar açısından değişmez, kesin sınırlarla yoğunlaşır (kum toprağa dönüştüğünde kum kum olarak toprak toprak olarak bağımsız gibi ele alınır) [...] uzlaşım us hiçbir şekilde değişim sorununa yönelemez.” Uzlaşım usun aksine “diyalektik us, A'nın sadece A'ya değil, aynı zamanda A-olmayana da eşit olduğunu ileri sürerek gerçekliğin gelişimsel doğasını tanımlar. Diyalektik us sadece bir kendiliğin belirli bir anda nasıl örgütlendiğini değil, özdeşliğini korurken bile, bu gelişme düzeyinin ötesine geçmek ve olduğundan başka bir şey olmak için nasıl örgütlendiğini de kavrar” (Bookchin, 1996: 26-27). Bookchin'in yaptığı ayrım özgül yönler taşımakla birlikte aklın yapısını bütünsel olarak anlamak açısından yine sınırlayıcı bir hamle olarak görülebilir.



Bu sınırı felsefi bir tartışmaya açabilen tek canlı insandır. Diğer canlıların kendi yararlarını gözetmedeki hareket tarzının ise –en azından şimdiye kadarki bilimsel veriler göz önünde bulundurulduğunda- içgüdüsel olduğunu biliyoruz. Oysa insan, başka canlılara ya da şeylere değer atfeden ve bu atfa dayanarak ilişki tarzı geliştiren bir varlık olarak diğer canlılar ve şeylerle ortak bir varoluşa sahip olduğunu bilebilir ve deneyimleyebilir. Dolayısıyla yarar, insanmerkezcilik ve akılcılık kavramlarının tanımı burada hangi dayanaktan hareket ettiğimize bağlı olarak değişecektir. Yarar kavramının, aklın aşkın bir yapıya sahip olduğunu söylediğimizdeki içeriği ile aklın doğadaki evrimsel süreç ile geliştiğini söylediğimizdeki içeriği köklü biçimde farklı olacaktır. Öyleyse akıl ya da akılcılık dediğimizde göndermenin her koşulda aynı olmadığı görülür. Tüm bunlardan yola çıktığımızda ekolojide akılcılığa yönelik eleştirilerin ancak *belli bir tarzdaki* akılcılıkla bağlantılı olduğunda geçerli sayılabileceği açığa çıkar.

İnsanmerkezci yaklaşıma getirilen en radikal eleştirilerden biri ise derin ekolojistler tarafından geliştirilir. Bu eleştiri oldukça çarpıcı argümanlar içermekle birlikte “doğadaki her bireysel varlığın içsel bir değere sahip” olduğunu savunur. “Canlımerkezli eşitlik” olarak nitelendirilen bu kavramın anlamı şöyle ifade edilir: “[B]ütün organizmaların ve varlıkların, aynı zamanda birbirine bağlı bir bütünün üyeleri olmaları ve dolayısıyla eşit içsel değere sahip bulunmalarındır” (Der Jardins, 2006: 421). Derin ekolojinin kurucusu olan Arne Naess, akılcılığı da bu değer eşitliği üzerinden eleştiriye tabi kılar. Humphrey’e göre ise Naess rasyonaliteyi sadece araçsal açıdan tanımlar ve onun insanın nihai amaçlarına ilişkin asli (*substantive*) bir yönü olmadığını ima eder: “[R]asyonel, sadece mutluluk ya da mükemmellik açısından insanın nihai araçlarına ulaşmak amacıyla rasyoneldir” (Humphrey, 2003: 62). Ekozofi<sup>6</sup> anlayışında da görüldüğü üzere

<sup>6</sup> Ekozofi kavramı, Arne Naess’in insanın doğayla kurduğu ilişkinin salt bilimsel bir sorun olarak görülemeyeceği ve bu ilişkinin doğaya uygun bir şekilde ele alınabilmesinin felsefi bir derinliği gerektirdiğini düşündüğü için önerdiği kavramdır. Ne var ki Naess derin ekolojiji ele alırken bu yönde bir felsefi kavrayışın dini temellerle birleştirilebileceğini düşünür ki bu birleştirme derin ekolojije dönük önemli eleştirilerden biri olarak değerlendirilebilir. Zira her ne kadar Naess bu konuda temkinli olsa da ekozofi kavramı ile bir bakıma yeni bir din anlayışına gönderme yapar: “Ekozofi, klasik anlamda bir din değildir. O bütünsel bir bakış anlamında, genel bir felsefe olarak daha iyi karakterize edilebilir” (Naess, 2002: 271) Naess’in bu bütünsel kavrayışı oluşturma çabasında bir yandan felsefe ile bilim arasında mesafeyi genişlettiğine diğer taraftan ise felsefe ile din arasında bir yakınlık kurduğuna tanık olunur.



Naess'in eleştirisi akıldan ziyade Batı felsefesindeki bilim ve teknoloji anlayışına dönüktür. Peki, bunları nasıl ayırt etmeliyiz?

Tartışma akıl eleştirisi üzerinden yürütülse de düşünme yetisinin kökenlerine ilişkin bile hâlâ yeterli açıklamaya sahip değiliz. Dahası bu yöndeki bilimsel açıklamalar oldukça sınırlı. Bunun nedenlerinden birisi doğanın ya da maddenin yapısına ilişkin henüz çok yetersiz bilgiye ulaşılmış olması. Ne var ki düşüncenin ya da aklın kökenlerine ilişkin araştırmada genel bir eğilimi ortaya koyacak bilimsel kaynağa sahibiz. Zira “evrilen en karmaşık biyolojik sistem” (Brenner, 2010: 164) olarak beynin kökenleri, araştırmamanın hareket noktalarından birisi olarak ele alınabilir: “İnsanlar beynin birdenbire ortaya çıktığını sanıyor. Bu doğru değil. Bu hale gelmesi 650 milyon yıl sürdü. Süreç şöyleydi: iki milyar yılı aşkın bir süre boyunca mikroskopik düzeyde kalan tek hücreli organizmalar bir şirket, yani bir hayvan oluşturdular, çünkü böylece büyük avantajlar sağlayacaklardı. Sonra, daha büyük şeylerle etkileşime girebilecek bir sistem yaratıldı [...] Sınır sistemi bu yüzden ortaya çıktı, hareket etme ihtiyacı yüzünden türedi” (Llinas, 2010: 107). Dolayısıyla zihin ya da akıl beynin bir edimi ve aynı maddi koşulların sonucu olarak ortaya çıktı. Ama burada daha kritik bir sorun güncelliğini korumaktadır: madde nedir?

Bu soruya verilen yanıt değiştikçe ve geliştirildikçe akla ilişkin tartışma da yeni boyutlar kazanacaktır. Tüm bu bilimsel nedenlerden yola çıkarak ortaya konulabilecek ekolojik sonuçlardan en önemlisi ekolojik sorunların kökenleri açısından doğası itibariyle aklın sorumlu tutulamayacağıdır. Bu sınırdaki başka etkenler devreye girer. Bu nedenle aklın araştırılmasında ve akılcılığın ekolojik eleştirisi için bir başka olmazsa olmaz boyut olarak üretim ilişkilerini göz önünde bulundurmak durumundayız. Marx'ın tarihsel açıdan insanın toplumsal hayata geçtiği uğrak itibariyle geliştirilmiş olan “[g]elmiş geçmiş bütün toplumların tarihi sınıf savaşmaları tarihidir” argümanı, insan ile doğa arasındaki ilişkinin birçok açıdan nasıl dönüştüğü ve yabancılaştığının anlaşılmasında kurucu bir yere sahiptir. Kuşkusuz bu argüman tek başına yeterli değildir ama sorunu anlamak açısından zorunlu koşullardan biridir. Bu boyut göz önünde bulundurulduğunda ise kaçınılmaz bir biçimde şu olgu ile karşılaşırız: “İnsanlığın doğadan ayrılamayacağı gibi toplumsal olan da ekolojik olandan artık ayrılamaz” (Bookchin, 1996: 53).



Aklı ve akılcılık üzerine düşünürken bunları bilimsel ve felsefi olarak iki bileşenli bir araştırma olarak düşünmek durumunda olduğumuzu söylemiştik. Bilim ile felsefenin ele aldığı biçimde akli tanımlarken ise bunlar arasındaki bağıntı diyalektik tarzda kurulmalıdır. Zira sorun sadece aklın tanımlanmasından ibaret görülemeyecek düzeyde kapsamlıdır. Antropolojik araştırma göz ardı edilemez ne var ki belli tarzda akılcılığın eleştirisini geliştirirken bu akılcılığın ortaya çıktığı tarihsel koşulların göz ardı edilmemesi de elzemdir. Zira aklın gelişimini salt antropolojik araştırmaya dayandırmak da bir tarz pozitivismidir ve bu yaklaşım da kaçınılmaz biçimde ekolojik bir hesaplasmaya tabi tutulmaya mahkumdur.<sup>7</sup> Bu yüzden “akıl sahibi bir varlık olma” ile “doğaya hükmetme hakkı” arasındaki bağıntıyı tarihsel bir eleştiriye tabi tutmak zorundayız.

Neden aklın doğasını fiziksel doğa ile karşıt biçimde düşünerek aklın doğaya hükmetmesi gibi genel bir yanlışya sahip olunmuş? Akıl ile doğanın ilişkisinin doğası itibariyle çelişkili olduğu düşünülmesine neden olan en önemli etken, akıl ile iradenin farklı şeylermiş gibi düşünülmesidir. Bu yanlış iradenin akli aşan bir yeti olarak düşünülmesinden ileri gelmektedir. Oysa ne iradenin akıldan daha aşkın ya da kapsamlı olduğuna ne de aklın doğayı aşkın bir varoluşa sahip olduğuna dair hiçbir ontolojik kanıt söz konusu değildir. Akıl ile irade ve akıl ile doğa arasındaki ontolojik bağıntının çözümlemesi Batı felsefesindeki genel eğilimden farklı olarak Spinoza’da ortaya çıkar. Spinoza’ya geri dönmemizin nedeni, filozofun akıl ile irade arasında kurduğu bağıntıyı beden araştırmasına dayandırması ve bu nedenle bir bakıma da ekolojik bir kategoriye işaret etmiş olmasıdır.

Spinoza akli bir yeti olarak değil “belli bir düşünme tarzı” olarak tanımlarken düşünceyi doğanın ya da Tanrının özünü ifade eden bir sıfatı (*attributum*)<sup>8</sup> olarak ele alır. Dolayısıyla irade akıldan bağımsız olmadığı gibi irade de akıl gibi sadece fikirler aracılığıyla tanımlanabilir. Fikir ise

<sup>7</sup> Son zamanlarda kimi ekolojik eleştirilerde de ortaya çıkan yaban hayata ya da ilkel topluluklara geri dönüş argümanı ya da önerisi oldukça tartışmalıdır ve burada yürütülmeye çalışılan yaklaşımlar akılcılık açısından bakıldığında -deyim yerindeyse- fantastik nüveler içerir. Elbette ki ekolojik bir toplum için ilkel toplumlardaki varoluş tarzlarından yararlanılmalıdır. Ne var ki insanın toplumsal ve doğal evrimi birlikte yaşadığı düşünüldüğünde geriye dönüş tarzı argümanların ya da önerilerin insanın bireysel ve toplumsal doğasına uygun olduğu su götürür. Bu tartışmayı yürütebileceğimiz düzlem de yine kaçınılmaz biçimde akılcılık olmalıdır.

<sup>8</sup> Spinoza düşünceyi ele alırken, “Tanrı’nın bir sıfatı” (Spinoza, 2011: 161) olarak düşünceden “tözün özünü kuran şey” olarak da sıfattan bahseder.



“zihinsel kavram”dan ibarettir. Ne var ki fikir birçok filozofun varsaydığı-  
nın aksine bedenle dolaysız bir bağ içindedir. Zira “insan zihnini kuran  
fikrin nesnesi bedendir” (Spinoza, 2011: 191). Ve bu nedenle “her şeyden  
önce bedenimizin doğasıyla ilgili yeterli bilgi sahibi olmamız şart” (Spino-  
za, 2011: 193). Spinoza bu yaklaşım ile, aklın ortaya çıkışının ontolojik  
olarak doğadan bağımsız bir şekilde anlaşılamayacağını ileri sürerek beden  
ile akıl ve akla uygun olan ile doğaya uygun olan arasında da dolaysız bir  
bağ kurar. Dolayısıyla aklın özü ile fiziksel doğanın (ve bedenin) özü bu-  
luştukça ve akıl bu ortak özü kavradıkça kendi özüne uygun olanı gerçek-  
leştirebilir ki bu gerçekleşme ekolojik bir akılcılık (eko-akıl) olarak tanımlanabilir ve yukarıda vurgulanan yarar sorunu da bu noktada aydınlanır. Aklın, kökenlerini borçlu olduğu doğayla olan ortak özünü kavrayışı ve bu kavrayışı destekleyecek varoluş tarzları onun en büyük yararı olarak çıkar karşımıza. Öyleyse aklın bu *doğal* kökenlerine inmeksizin akla dönük ekolojik bir eleştiri de mesnetsiz olacaktır.

### Sonuç

Görüldüğü üzere, aklın ve dahası genel olarak akıl sahibi varlık olarak insanın ekolojik bozulmadaki rolü, ancak aklın ontolojik araştırması ile birlikte sürdürülürse nesnel sonuçlara ulaşılabilir. Zira her ne kadar ekolojik bozulmanın nedeni insan olsa da bu olgu insanın doğaya müdahalesinde herhangi bir sınır tanımıyor oluşunun onun doğasına atfedileceği sonucunu doğurmaz. Tam da bu argümanın aksine -Spinoza'nın da ele aldığı biçimde düşünüldüğünde- insan doğasının gerçekleşmesinin yani özgürleşmenin koşulu insanın akla göre davranması ve aklın da doğayla kurulan ilişkide bir sınır tayin etmesidir. Burada aklın kendi doğasını anlamasından ve buna göre hareket etmesinden bahsedildiği kuşkusuz. Bu eşikte ise bir başka kategorinin durduğu söylendi: Beden. Spinoza'nın beden kuramı akıl ile bedenin ilişkisini anlamak açısından oldukça önemli bir ontolojik açılım sunar. Filozofa göre, “ruhumuz, bedenin bir fikri olmak hasebiyle ilk varlığını bedenden alır, zira hem parçaları hem bütünü itibarıyla ruh bedenin düşünen şeydeki bir temsilinden başka bir şey değildir” (Spinoza, 2015: 139). Bu ontolojik yaklaşımda beden *bir bakıma* akla önceliğinden bahsedilir. Zira filozofa göre beden doğası kavranmaksızın zihnin doğası, zihnin bedenle birliği ya da fikrin bu ikisi ile bağıntısı kavranamaz.



Nasıl ki beden doğadan bağımsız düşünülemiyorsa aklın hareket tarzını ve belirlenimini de bedenden bağımsız düşünemiyoruz. Ekolojideki akılcılık eleştirilerini bu bağlamı gözetmeden ele aldığımız sürece tartışma insanın varoluşunun zorunluluğunu sorgulamaya değin taşınabilir. Bu çizgide varılacak nihai uğrak ise insanın varolduğu sürece doğaya zarar vereceği ve dolayısıyla doğayla ilişkisinde bir sınır tayin edemeyeceği yönündeki iddiadır ki -bu iddianın daha birçok yönünü bir kenara bıraksak da- bu iddianın aslında doğanın yasasıyla da uyumlu olmadığı açıktır. Zira insan da doğadaki diğer varolanlar gibi zorunlu bir varoluşa sahiptir ve bu zorunluluk bile tek başına bu iddianın çürütülmesi için yeterlidir. Öyleyse sorunu insanın varoluşuna istinaden açıklamak ne doğaya ne de akla uygundur. Aynı şekilde ekolojik sorunların kökeni olarak akli sorumlu tutmak ekolojik sorunları çözümsüzlüğe sürükleyecektir. Oysa bu sorunların çözümünde, doğanın bir parçası olduğunu kavrayan ve ancak bu doğasına uygun bir şekilde davrandığında doğayla ilişkisinde bir sınır tayin edebilen akıl bize ekolojik bir yol gösterebilir. Peki böyle bir akılcılığın geliştirilmesi nasıl mümkün olacaktır?

Aklın, doğanın özü ile karşıt bir öze tanımlanmasının ortaya çıkardığı sonuçlardan birisinin de beden ile aklın özünün de karşıt olduğu düşüncesi olduğu söylendi. Oysa ilk bölünme (akıl ile doğa) açısından herhangi bir meşru dayanağımız olmadığı gibi bu bölünmeye neden olan ikinci bölünme (akıl ile beden) için de herhangi bir meşru dayanağa sahip değiliz. Ne var ki aklın doğa ile karşıt düşünülmesinin ve özellikle modern akılcı yaklaşımların genelinde görülen aklın doğayı aşkın yönlerinin olduğu argümanının teorik nedenleri olduğu kadar pratik nedenleri de söz konusudur. Madem beden aklın etkinlik tarzını ve gücünü belirliyor bu durumda insanın geçmişten bu yana doğayla kurduğu somut etkileşim biçimi de bu argümanın diğer boyutunu oluşturur.

Öyleyse doğayı kendi özüyle çelişik ve sınırsızca kullanımının nesnesi olarak değerlendiren bir düşünce tarzının ortaya çıkmasının bu tarihsel ve toplumsal nedenleri ortadan kaldırılmaksızın insanın kendi özü ile doğanın özü arasındaki ilişkiyi kavraması ve buna uygun bir toplumsal yaşam tarzı geliştirmesi mümkün gözüküyor. Burada kastedilen, insanlığın tarihsel gelişimine öncülük eden ya da bu gelişimin ağırlık noktasını oluşturan toplumsal üretim tarzıdır. Zira insanla doğa arasındaki ilişkinin





bozulması ve ekolojik sorunların daha yoğunlaşmasına neden olan en önemli etkenlerden birisi üretim tarzının tarihsel dönüşümü olmuştur. Sorunun bu iki yönünün - yani bir yandan insanı akıl aracılığıyla doğadan ontolojik olarak ayıran ekolojik olmayan akılcılığın diğer yanda ise doğanın bütünüyle insanın hizmetine sunulmuş bir kaynak gibi görülmesine neden olan toplumsal üretim tarzlarının- köklü eleştirisi, ekolojik akılcılığın geliştirilmesinde de dayanak olacaktır. Öyleyse sorunun teorik çözümü yani insanın doğayla bir birlik içinde varolduğu ve aklın da bu birliğin bir uzantısı olduğu argümanının bilimsel ve felsefi temellerini ortaya koymanın yanında toplumsal üretim tarzının da bu argümanı gözeterek şekilde yeniden düzenlenmesi gerekecektir ki bu olanak tüm toplumun ortak varoluşunu bu yönde sürdürmesi ile mümkündür.

Birbirinden ayrılamaz bu iki boyut, ekolojik bir toplumun olduğu kadar tüm canlıların varoluş çabasını da destekleyecek ve geliştirecek bir bütünlük içinde düşünülmelidir. Doğayı ve dolayısıyla kendi doğasını kavrayan ve biteviye keşfeden insan, ancak doğanın ve kendisinin yasasına uygun bir üretim ve varoluş tarzı geliştirdiği sürece özgürleşebileceğini kavrayacaktır. Bu anlamda eko-akıl, hem doğanın sonsuz varoluş tarzını ve yasasını hem de her bireysel varolanın ancak bu sonsuzlukla bağı içinde anlaşılmasına olanak sağlayacak kavrayış tarzı olarak düşünülebilir ki tahmin edileceği üzere eko-akıl bu bakımdan tükenmeyen, tamamlanmayan ve her zaman aklın daha fazlasını anlamaya dönük sonsuz çabasını duyurur.

### Kaynaklar

- Armaner, T. (2009). Spinoza'da "Doğal Hak" ya da Aklın Doğası. *Spinoza Günleri, Teolojik-Politik İnceleme Etrafında*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Bookchin, M. (1996). *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi / Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler* (çev. R. G. Ögdül). İstanbul: Kabalıcı.
- Brun, J. (1997). *Stoa Felsefesi* (çev. M. Atıcı). İstanbul: İletişim.
- Caygill, H. (1995). *A Kant Dictionary*. Cambridge: Blackwell.
- Des Jardins, J. (2006). *Çevre Etiği* (çev. R. Keleş). Ankara: İmge.
- Descartes, R. (1967). *Metafizik Düşünceler* (çev. M. Karasan). İstanbul: M.E.B.
- Descartes, R. (1998). *Felsefenin İlkeleri* (çev. M. Akın). İstanbul: Say.



- Descartes, R. (1997). *Anlaşım Yönetimi İçin Kurallar & İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea.
- Punset, E. & Margulis, L. (ed.) (2010). *Hayat Kitabı* (ed. & çev. B. Bengi). İstanbul: NTV.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Mantık Bilimi* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea.
- Light, A. & De Shalit, A. (2003). *Moral and Political Reasoning in Environmental Practice*. London: MIT.
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea.
- Leibniz, G. (2011). *Monadoloji & Metafizik Üzerine Konuşma* (çev. A. Altınörs). Ankara: Doğu Batı.
- Lucretius (2011). *Evrenin Yapısı* (çev. T. Uyar & T. Uyar). İstanbul: Norgunk.
- Lightand, A. & Rolston, H. (2002). *Environmental Ethics*. Cambridge: Blackwell.
- Spinoza, B. (2008). *Teolojik-Politik İnceleme* (çev. C. B. Akal & R. Ergün). Ankara: Dost.
- Spinoza, B. (2011). *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ablak* (çev. Ç. Dürüşken). İstanbul: Kabalıcı.
- Spinoza, B. (2015). *Kısa İnceleme* (çev. E. Ayhan). Ankara: Dost.

**Öz:** Ekoloji felsefesi tartışmalarında öne çıkan eleştirilerden birisi de insanmerkezciliğe ve akılcılığa dönük eleştiriler olmuştur. Kuşkusuz akılcılık denilince farklı tarzlarda birçok akılcı yaklaşım ele alınabilir. Ne var ki ekolojik tartışmalar açısından baktığımızda eleştiriye konu olan akılcılığın bilhassa modern düşünce ile birlikte ortaya çıkan ve bir bakıma insanmerkezciliğin de dayanaklarını oluşturan akılcılık olduğu söylenebilir. Bu eleştirileri değerlendirirken ise akılcı yaklaşımlar arasındaki ayrımların ve benzerliklerin göz önünde tutulması önemli görülmüyor. Zira bu yöndeki kimi eleştirilerde ekolojik bir varoluşun koşulu için aklın ya da modern insanın ontolojik olarak olumsuzlanmasına değin varabilen eğilimlere rastlanabiliyor. Ekolojik tartışmalarda insanmerkezciliğe ve akılcılığa dönük eleştirilerin oldukça meşru yanları olduğunu teslim etmekle birlikte bu yönde bir akılcılığın felsefede özellikle de modern düşünce ile nasıl desteklendiğinin kavranılması ge-



reliyor. Bununla birlikte ekolojik bir öze sahip olan ve olmayan akılcılık arasında ayırım yapma çabası bu yazının amacını oluşturmaktadır. Zira eğer ekolojik bir varoluş tarzının kuruluşuna ilişkin felsefi dayanaklar araştırılacaksa bunun olmazsa olmaz (sine qua non) boyutlarından birisi kategorik olarak yine akıl (eko-akıl) olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Akıl, akılcılık, insanmerkezcilik, ekoloji, eko-akıl.

