

## DERİN EKOLOJİ VE ANTROPOSENTRİZM TARTIŞMALARI ARASINDA ALTERNATİF BİR SPİNOZACI ÇEVRE ETİĞİ

Enes DAĞ<sup>1</sup>

Öz:

Çevre etiği için metafiziksel bir temel arayışında olan ve Spinoza'yı bir referans olarak gören çevre etikçileri arasında öne çıkmış iki isim vardır. Bunlardan birincisi, "derin ekoloji" görüşünün de kurucuları arasında olan ve Spinoza felsefesinin *ekosentrik* bir doğa görüşü için elverişli bir dayanak sunduğunu iddia eden Norveçli filozof Arne Naess'tir. Diğer önemli bir Spinoza yorumcusu olan ve Spinoza sisteminin "insan-merkezli" bir ahlak görüşünü öne çıkardığı, diğer türleri ahlaki topluluğun bir üyesi olarak görmediği için *antroposentrik* bir ekolojik etik için daha uygun olduğunu savunan Genevieve Lloyd'dur. Bu makale, öncelikle çevre etiği açısından değerlendirildiğinde Spinoza felsefesinde bulunan iki farklı görüşün bir gerilim ya da problem teşkil ettiğini savunmaktadır. Makalenin temel iddiası, Spinoza felsefesinin "derin ekoloji"den ziyade *antroposentrik* bir çevre etiği için daha elverişli bir zemin sunduğuna dairdir. Bu doğrultuda Naess'in Spinozacı "derin ekoloji" görüşü irdelenmekte ve alternatif argümanlarla bu gerekçelendirmenin sorunlu yönleri saptanmaya çalışılmaktadır. Makale, Spinozacı *antroposentrizm* bakımından Lloyd ile aynı çizgide, ancak söz konusu gerilimin çözümü için farklı bir tez sunma iddiasındadır. Bu doğrultuda Lloyd'un argümantasyonunda yanıldığı noktalar tespit edilmekte ve alternatif bir Spinoza okumasıyla probleme yönelik bir çözüm önerisi araştırılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Çevre Etiği, Spinoza, Naess, Derin Ekoloji, Sığ Ekoloji, *Antroposentrizm*, *Ecosentrizm*.

<sup>1</sup> Dr.

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü | Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty Of Humanities And Social Sciences, Department Of Philosophy  
dagenes06@gmail.com  
0000-0003-3339-2242

## AN ALTERNATIVE SPINOZIST ENVIRONMENTAL ETHICS BETWEEN THE DEBATES ON DEEP ECOLOGY AND ANTHROPOCENTRISM

### Abstract:

Among environmental ethicists who seek a metaphysical basis for environmental ethics and look to Spinoza as a source of inspiration, there are two prominent names. The first is Arne Naess, one of the founders of "deep ecology", who argues that Spinoza's philosophy offers a favorable basis for an ecocentric view of nature. The other is Genevieve Lloyd, an important Spinoza commentator, who argues that Spinoza's system is more suitable for an anthropocentric ecological ethics because it emphasizes a "man-centred morality" and does not consider other species as members of the moral community. This article first argues that two different views in Spinoza's philosophy present a tension or problem when analyzed in terms of environmental ethics. The main claim of the article is that Spinoza's philosophy offers a more favorable ground for an anthropocentric environmental ethics rather than a "deep ecology". Accordingly, Naess's Spinozian view of "deep ecology" is analyzed and the problematic aspects of this justification are tried to be identified with alternative arguments. The article agrees with Lloyd in terms of Spinozian anthropocentrism, but claims to present a different argument for the resolution of the tension in question. Accordingly, it identifies the points where Lloyd is wrong in his argumentation and aims to alleviate the tension with an alternative reading of Spinoza.

**Keywords:** Environmental Ethics, Spinoza, Naess, Deep Ecology, Shallow Ecology, Anthropocentrism, Ecocentrism.

### 1. Giriş

1960'ten sonra gelişim kaydeden çevre etiği önemli bir felsefi disiplin haline gelmiştir. Bugün çevre etiğinde diğerleriyle kıyaslandığında daha fazla öne çıkan iki önemli ahlaki dünya görüşü söz konusudur. Bunlardan birincisi, "sığ ekoloji" (*shallow ecology*) olarak ifade edilen ve doğadaki diğer türlerin refahının insan refahı için olduğunu savunan antroposentrik (*anthropocentric*) ya da "insan-merkezli" (*human-centredness*) görüşüdür. İkincisi, "derin ekoloji" (*deep ecology*) olarak bir harekete dönüşen, insana ayrıcalıklı bir konum tahsis etmeyen, insani iyilik için diğer türlerin sömürülmesine de izin vermeyen eşitlikçi bir doğa görüşünü savunan ekosentrik (*ecocentric*) ya da evreni doğa-merkezli (*ecocentrism*) olarak gören anlayıştır (Naess, 1995, s. 151-155). Spinoza felsefesi ilk bakışta bu iki görüş için de elverişli olabilecek bir dayanak sunar. Spinoza bir yandan 'insan tıpkı diğer tüm varlıklar gibi Tanrı ya da Doğanın bir parçasıdır' (*Ep.30*, s. 14)<sup>2</sup> derken

<sup>2</sup> Spinoza'nın metinlerine atıfta bulunmak için literatürde geçtiği şekliyle şu kısaltmalar kullanılmıştır: "E" *Ethica* (hemen ardından bölüm numarası gelir; "P" önerme; "Dem." kanıtlama; "S" scholium; "C" önerme sonucu; "L" lemma; "Post." postulat; "Def." tanım; "Ax." aksiyom; "Apx." ek; "Pref." önsöz; "Def.Aff." duygu tanımı; "Exp." Açıklama); "TIE" *Treatise on the Emendation of the Intellect*; "Ep" Letters; "TTP" *Theologico-Political Treatise*; "KV" *Short Treatise on God, Man, and His Well-Being*. Tüm referanslar Curley çevirisinden alınmıştır, bkz. (Spinoza, 1985-2016). *Ethica*'nın Latince versiyonu için (Spruit – Totaro, 2011) edisyonundan yararlanılmıştır. Latince metinden alınan referansların başında "Lat." ibaresiyle birlikte *Ethica* ile aynı kısaltmalar kullanılmıştır.

aynı zamanda da kendi varlığını aklın rehberliğinde korumak için 'insanın başta hayvanlar olmak üzere diğer doğal varlıklardan kendi faydası uğruna yararlanabileceğini' söyler (EIVP37S1, s. 566).

Her ne kadar çevre etiğinde farklı görüşler ortaya çıkmış olsa da özellikle "derin ekoloji" hareketiyle birlikte çevre etiğinin daha belirgin hale geldiği görülmektedir. "Derin ekoloji" hareketine kadar ve hatta ondan sonrasında da insan-merkezli evren, dünya, çevre ve kültür görüşü hâkim olmuştur. Çevre etiği, ancak "derin ekoloji"yle birlikte, "insan-merkezli" bir anlayışın insanların çevreye verdikleri hesapsız zarara neden olduğuna karşı bir tepki ya da en azından insanı ahlaki olarak sorumlu kılan bir çalışma alanı olarak belirginlik kazanmıştır. (Brennan – Lo, 2002). Özellikle "derin ekoloji"nin insana ayrıcalıklı bir konum tahsis etmemesi ve insani yararın gözetilmesinden bağımsız tüm yaşam formlarını sahip oldukları bir "içsel değer"e göre değerlendirmesi önemli bir adım olmuş ve bu "radikal çevrecilik"<sup>3</sup> anlayışı farklı yankılarıyla çeşitli tartışmaların doğmasına sebep olmuştur. "Derin ekoloji"yle birlikte insan-merkezli görüşün ekolojik bakış açısı da yeniden konumlandırılmış, ihtiyatlı bir *antroposentrizm* ve ahlaki açıdan sorumlu bir insan algısı daha çok ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır.

Çevre etiğindeki diğer görüşlerin yanı sıra hâkim iki görüş, yalnızca çevreye yönelik bir ahlaki bilinç, ortak yaşam farkındalığı değil, daha çok savundukları fikirleri felsefi bir arka planla ortaya koymaya çalışan birer düşünce hareketidir. Naess ve Sessions'un "derin ekoloji" için çabaları (Naess, 1989; Sessions, 1998), Light ve Katz'ın ihtiyatlı "insan-merkezli" görüş için yaptıkları kolektif çalışmaları (Light-Katz, 1996) bu açıdan örnek girişimleri ifade eder. Bununla birlikte, çevre etiğine dair temel bir kavrayış için farklı filozofların görüşlerini referans almak noktasında da genel bir eğilim söz konusudur. Bu filozoflardan birisi, belki de en önemlisi Spinoza'dır. Spinoza'nın önemi, burada söz konusu edilen çevre etiğinin iki farklı görüşü için de sisteminde referans teşkil edecek unsurların bulunmasıdır.<sup>4</sup> Örneğin 'insan diğer tüm var olanlar gibi Doğanın/Tanrı'nın ayrılmaz bir parçasıdır' (EIVP4Dem., s. 548-549; *Ep.*30, s. 14) fikri "derin ekoloji"nin aradığı önemli bir metafiziksel temel sağladığı gibi, "insan kendi varlığını korumak ve sürdürmek için hayvanlardan istediği gibi yararlanmalıdır" (EIVP37S1, s. 566) düşüncesinde ise tamamen *antroposentrik* bir ekolojik görüş için

---

<sup>3</sup> Radikal çevrecilik (*radical environmentalism*) anlayışı yalnızca "derin ekoloji" ile sınırlı olmayıp "ekofeminizm" ya da "feminist çevre etiği" ile "sosyal ekoloji"yi de içermektedir. Bu çevrecilik anlayışlarını bir radikalizmde birleştiren saik "insan-merkezli" bir çevre anlayışının çevreye verdiği zarara karşı ortak tepkidir. Söz konusu ortak tepkinin ayrıntıları için bkz. (Eckersley, 1992).

<sup>4</sup> Literatürde bu fikre muhalif yazarlar da vardır. Örneğin Kober, bugün çevre etiğinin iki görüşü için Spinoza felsefesinin tam bir referans olamayacağını düşünür. Ona göre Spinoza felsefesi ile "derin ekoloji" arasında metafiziksel tam bir mutabakat söz konusu olabilir, ancak "derin ekoloji"deki "ahlaki yükümlülük" ve "bağlılık" Spinoza'da olmadığı için iki düşünce birbirinden temel şekilde uzaklaşır. Spinoza'da "insan doğanın bir parçasıdır" dediğimizde, bu doğa görüşünün *ekosentrik* olduğu anlamına gelmez. Bu ikisi arasındaki ayırım Spinoza'nın dünyasında anlamsızdır. İnsanlar, hayvanlar ve biyosferin geri kalanı Tanrı'nın birer tavrıdır. Bu sebeple her şey eşit derecede merkezi bir konuma sahiptir. Böylece Kober insan-merkezli ekoloji görüşünün de Spinoza sisteminden çıkarılmayacağını kaydeder (Kober, 2013, s. 58).

metafiziksel bir zemin bulunabilir. Peki bu ikilem Spinoza felsefesi açısından bir çıkmaz ya da gerilim midir? Gerilim ise nasıl çözümlenmelidir? Naess, böylesi bir gerileme takılmaksızın Spinoza felsefesinde tamamen bir “derin ekoloji”nin bulunduğunu iddia eder. Buna karşın Lloyd ise bunun bir gerilim olduğunu görerek önce bu gerilimi çözmeye, ardından bu temelden hareketle de Spinoza sisteminden *antroposentrik* bir ekolojik görüşün çıkarılabileceğini savunur.

Çevre felsefesi ve çevre etiği üzerine oluşmakta olan önemli bir literatür söz konusudur. Ayrıca çevre etiği için metafiziksel bir zemin bulmak umuduyla Spinoza’ya bakan pek çok çalışma da mevcuttur.<sup>5</sup> Bunun yanı sıra Naessçi “derin ekoloji” çizgisini sürdüren çalışmaların daha fazla olduğu göze çarpmaktadır.<sup>6</sup> Bu makale söz konusu literatürü de hesaba katarak bu konuda en fazla öne çıkan iki karşıt yorum olan Naess ve Lloyd’a özellikle odaklanmaktadır.<sup>7</sup> Çevre etiği hareketini “derin ekoloji” adına başlatması ve Spinoza’dan ilham alması açısından Naess, Spinoza felsefesinin geneli için önemli bir yorumcu olan, aynı zamanda Spinoza’nın çevre etiği üzerine yazan ve literatürdeki önemli tartışmaların fitilini ateşleyen biri olduğu için de Lloyd tercih sebebi olmuştur.

Bu makale, “derin ekoloji”den ziyade Spinoza sisteminden itidalli ya da ihtiyatlı bir “insan-merkezli” ekolojik görüşün çıkarılabileceğini savunarak Naess’ten ayrılmakta ve Lloyd ile aynı tarafta durmaktadır. Lloyd, çevre felsefesi açısından Spinoza sisteminde var olan gerilimin “insan Doğanın bir parçasıdır” metafiziksel ön kabulüyle “insan merkezli ahlak” fikri arasında olduğunu söyleyerek bu gerilimi “hakikatin sonsuzca insandan saklandığı” tezi üzerinden çözmeye girişmektedir (Lloyd, 1980, s. 293, 298-299). Makalede Lloyd’un bu teziyle yanılığa düştüğü tespit edilmekte ve söz konusu gerilimin “insan bedeninin üstünlüğü” teziyle çözümlenmesinin daha elverişli olacağı

<sup>5</sup> Örneğin “derin ekoloji” için Spinoza’ya bakan eleştirel bir çalışma için bkz. (de Jonge, 2016). Buna karşın Naess tarzı “derin ekoloji”nin insan dışındaki diğer varlıklara yüklediği “içsel değer”in gerekçelendirilmesi için Spinoza felsefesinin bir dayanak olarak görülmesinin sorun teşkil ettiğini, onun sisteminin insan-merkezci etik ile uyumlu olduğunu göstermeye çalışan bir çalışma için de bkz. (Merçon, 2011).

<sup>6</sup> Bu konuda kolektif bir çalışma için bkz. (Witoszek – Brennan, 1999).

<sup>7</sup> Literatürde Naess ve Lloyd’un Spinoza’nın çevre etiği açısından görüşlerini kritik eden bir çalışma John Clark tarafından yapılmıştır. Clark, Lloyd’a karşı Naess’in tarafını tutmaktadır. Ona göre Naess haklı bir şekilde Spinoza’nın ekolojik düşünceye katkısının mevcut “çevresel” söylemde ifade edildiği şekliyle insanlık ve doğa için belirli sonuçların “sığ” düzeyinden ziyade, bu alanlara dair kavramlarımızın oluşmasını sağlayan “derin” bir içerikte olduğunu göstermiştir (Clark, 1999, s. 104). Clark, Lloyd’un ironik bir şekilde Spinoza’ya daha az hak ettiği alanlarda daha fazla kredi verdiğini ve onun ekolojik düşünceye yaptığı en belirgin katkıları küçümsediğini ifade etmektedir (Clark, 1999, s. 105). Dahası Clark, Naess’in Spinozacı “entelektüel Tanrı sevgisi”nin aslında “doğa sevgisi” olduğu görüşünü özellikle ön plana çıkarmakta ve bunun doğada var olan her bir varlığın kendi içinde bir değer taşıdığı sonucunu çıkarmanın dayanağını teşkil ettiğini söylemektedir (Clark, 1999, s. 105). Onun öne çıkardığı bir diğer Naessçi Spinoza yorumu ise Spinoza’nın hayvanlara yönelik sert sözlerinin onun sisteminin bütünüyle çeliştiğine dair tespittir. Bu çerçevede Clark’ın, çalışmasında neden Lloyd’a karşı olduğunu ve niçin Naess’i desteklediğini kendisine ait argümantasyonlarla yeterli bir şekilde ortaya koymaktan ziyade Naess’i tekrarlayan birtakım tespitlerde bulunmakla yetindiği görülmektedir. Dolayısıyla Naess’e yönelik eleştirilerin Clark’ın tespitlerini de kolayca bertaraf edeceği açıktır. Aşağıda 4. başlığın Naess’e yönelik eleştiriler kısmında, özellikle Clark’ın tekrarladığı, Spinoza’nın Naess’in savunduğu şekliyle “entelektüel Tanrı sevgisi” kavramının “derin ekoloji” için yeterli bir temel sağlayıp sağlamadığına yeniden döneceğim.

savunulmaktadır. Bu sebeple makale, Spinoza sisteminden *antroposentrik* bir ekolojik görüşün çıkarılabileceği konusunda Lloyd ile hemfikirken söz konusu gerilimin çözülmesini sağlayan argümantayson bakımından ayrılmaktadır.

Bu çerçeveden hareketle makale üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde çevre etiğinde öne çıkan iki görüş olan “derin ekoloji” hareketi ile *antroposentrik* ekoloji görüşü mercek altına alınmaktadır. Bu bölümde söz konusu iki görüşün temel tezleri, anahtar kavramları öz bir şekilde aydınlatılmaya çalışılmaktadır. İkinci bölümde çevre etiğinin bu iki görüşüne de referans olma ihtimali bulunan Spinoza’nın fikirleri açık kılınmaktadır. Burada kısaca Spinoza’nın metafizik sistemi tanıtılmakta, insanın bu sistemdeki konumuna işaret edilmekte ve söz konusu gerilime yol açan iki tezin çerçevesi çizilmektedir. Makalenin son veya üçüncü bölümü iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda birinci başlık ile ikinci başlıkta ele alınan dört farklı bileşenin (“derin ekoloji”, *antroposentrizm*, “insan her şey gibi Doğanın bir parçasıdır” ve “insan kendi yararı için hayvanlardan veya diğer varlıklardan yararlanmalıdır”) kesişim kümesi ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu kesişim kümesinde Spinozacı “derin ekoloji” görüşünü savunan Naess’in fikirleri irdelenmekte, ardından ona karşı eleştiriler yöneltilmektedir. Daha sonra benzer şekilde Lloyd’un Spinozacı *antroposentrizm* görüşü mercek altına alınmakta ve onun söz konusu gerilimin çözümü için öne sürdüğü bağlantının zayıflığına ve bunun yol açtığı yanılığa işaret edilmektedir. Burada tartışmanın daha da alevlenmesine yol açan Naess’in Lloyd eleştirisine de ayrıca yer verilmektedir.

Anılan eleştirilerle birlikte, makalenin üçüncü bölümünün “çözüm önerisi” alt başlığını taşıyan ikinci kısmında, alternatif bir Spinoza okuması sunulmaktadır. Burada “Tanrı ya da Doğa” (*Des sive Natura*) ile kurulan özdeşlikte yer alan *Natura*’nın çevrecilerin anladığı şekliyle “maddi doğa” olmadığı tespit edilmekte ve bu sayede “derin ekoloji”nin en önemli Spinozacı tezinin sağlam bir dayanak teşkil etmediği gösterilmeye çalışılmaktadır. Bunun hemen ardından *Ethica*’nın “insan bedeninin üstünlüğü” tezinin *antroposentrik* bir Spinozacı çevre etiği için önemli bir metafiziksel zemin sağladığı iddia edilmektedir. Burada ayrıca bu tezin bizi hem Lloyd’un düştüğü tarzda bir yanılığın nasıl kurtardığı savunulmakta hem de hangi yolla söz konusu gerilimi hafifletmeye çare olduğu açık kılınmaktadır.

## 2. Derin Ekoloji ve Antroposentrizm

Farklı kültür, gelenek veya dinlerde çevreye ya da doğaya yönelik yaklaşımlarda, ekseriyetle insan yaşamını daha fazla önemseyen, diğer var olanları onun hizmetinde gören insan-merkezli (*antroposentrik*) bir görüş hakimdir. Buna karşın “derin ekoloji” (*deep ecology*) kavramı ise nispeten daha yenidir ve ilk olarak Naess tarafından ortaya atıldığı kabul edilir. Temel çabası “derin ekoloji” hareketini yaygınlaştırmak olan Naess’in, onun karşıtı olan *antroposentrik* görüşün de kapsamını belirlemeye çalıştığı görülür:

Ekolojistlerin eski göreceli bilinmezliklerinden sıyrılıp ortaya çıkmaları, bilim topluluklarımızda bir dönüm noktasına işaret etmektedir. Ancak verdikleri mesaj çarpıtılmakta ve kötüye kullanılmaktadır. Sığ [*shallow*] ama şu anda oldukça güçlü bir hareket ile derin [*deep*] ama daha az etkili bir hareket dikkatimizi çekmek için yarışmaktadır. Bu ikisini karakterize etmek için çaba sarf edeceğim. (Naess, 1995, s. 151).

Naess, böylece “sığ ekoloji hareketi” (*shallow ecology movement*) olarak nitelediği antroposentrik ekolojik görüşü, temel hedefi gelişmiş ülkelerdeki insanların sağlığı ve refahı olan, kirliliğe ve kaynakların tükenmesine karşı mücadele eden bir hareket olarak niteler. Onun savunucusu olduğu “derin ekoloji hareketi” (*deep ecology movement*) ise daha çok tüm varlığı kuşatan ilişkisel bir yapıda ve biyosferik eşitliği savunan bir dinamikte ele alınır. Bu hareket, tüm varlık alanı lehine çevre içindeki özel insan imajını reddeder, yani insan-merkezci değil tüm unsurlarıyla doğa ya da çevre-merkezidir (*econsentrizm*). Burada organizmalar içsel ilişkiler alanındaki düğümler olarak görülür. Tüm yaşam biçimlerine ve yollarına karşı köklü bir saygı ve derin bir hürmet şart koşulur. Eşit yaşama ve gelişme hakkı sezgisel olarak açık ve net bir değer aksiyomu olarak ifade edilir (Naess, 1995, s. 151-152). “Derin ekoloji hareketi”, ilk başta insan-merkezli çevre anlayışına bir baş kaldırı olarak ortaya çıksa da sonraki süreçlerde daha fazla karşılık bulmuş ve savunduğu tezlerle daha fazla gelişim kaydederek büyük bir harekete dönüşmüştür.<sup>8</sup>

“Derin ekoloji hareketi”, Naess ile Sessions ortaklığında “derin ekoloji platformu” olarak nitelenen ve bu görüşün temel ve ortak prensiplerini ifade eden sekiz maddelik bir dünya görüşü olarak daha somut hale getirilmeye çalışılmıştır. Söz konusu sekiz maddede, çevreyi oluşturan her bir varlığa atfedilen bir “içsel değer” görüşüyle organik ve bütünlükçü bir doğa görüşünün savunulduğu görülür. İnsan dışı yaşam formlarının dar insani amaçlara sağladığı faydadan bağımsız olduğu vurgulanan bu prensiplerde, yaşam formlarının zenginliğinin ve çeşitliliğinin kendi içinde korunması, insan ve insan dışı yaşamın gelişimi için zaruri olarak nitelenir. İnsanların çevreye verdiği zararın engellenmesi ve yaşam formlarının korunmasının sağlanması için ideolojik değişimin şart olduğu, bunun da politika değişiklikleriyle mümkün olması gerekliliği göze çarpan önemli bir başka husustur.<sup>9</sup>

Naess için derin ekoloji, yalnızca çevrenin korunması için çaba sarf eden bir tür aktivizm değil, ondan ziyade felsefi alt yapıya sahip bir düşünce hareketidir.<sup>10</sup> Onun tarafından

<sup>8</sup> “Derin ekoloji” hareketinin “insan-merkezli” çevre anlayışına karşıtlığı, yükselişi ve süreç içerisinde kaydettiği gelişimi hakkında detaylar için bkz. (Sessions, 1998).

<sup>9</sup> Derin ekoloji platformunu oluşturan temel prensipler ve onu kabul edenlere yüklenen yükümlülüklerin içeriği için bkz. (Naess, 1989, s.29-32).

<sup>10</sup> Derin ekolojinin felsefi yönlerine dar bir sorgulama için bkz. (Naess, 1998). Naess bu çalışmasında aynı zamanda “kirlilik”, “kaynakların kullanımı”, “nüfus”, “kültürel çeşitlilik ve uygun teknoloji”, “toprak ve deniz etiği”, “eğitim ve bilimsel yatırım” gibi konularda “derin ekoloji” ile “sığ” ya da insan-merkezli ekoloji arasında bir karşılaştırma yapmaktadır bkz. (Naess, 1998, 200-202).

önerilen ekofelsefe (*ecophilosophy*) veya ekoloji (*ecosophy*)<sup>11</sup> kavramları söz konusu hareketin felsefi olarak gerekçelendirilebilir ve savunulabilir temeline işaret etmektedir:

Ekoloji çalışması, 'her şey birbirine bağlıdır' basit özdeyişiyle önerilebilecek bir yaklaşıma, bir metodolojiye işaret eder. Bu, insanlığın doğaya yerleştirilmesi ve bunun sistemler ve ilişkisel perspektifler kullanılarak açıklanmasına yönelik yeni arayışlar olarak felsefedeki sorunlara uygulanabilir ve onlarla örtüşür. Ekoloji ve felsefe için ortak olan bu sorunların incelenmesi ekofelsefe olarak adlandırılacaktır. Bu, örneğin bir üniversite ortamına uygun, tanımlayıcı bir çalışmadır. Temel değer öncelikleri arasında bir seçim yapmaz, sadece iyi tanınan iki disiplin arasındaki geniş kavşakta belirli bir tür sorunu incelemeye çalışır. Ancak bu tür değer öncelikleri her türlü pragmatik tartışmada esastır. 'Felsefe' kelimesinin kendisi iki anlama gelebilir: (1) bir çalışma alanı, bilgiye dair bir yaklaşım; (2) kişinin kendi kişisel değerler kodu ve kendi kararlarına rehberlik eden bir dünya görüşü (kişi bunların doğru kararlar olduğunu tüm kalbiyle hissettiği ve düşündüğü sürece). Kendimizi ve doğayı ilgilendiren sorulara uygulandığında, 'felsefe' kelimesinin bu ikinci anlamına ekoloji diyoruz (Naess, 1989, s. 36).

"Derin ekoloji" nin karşısında olan *antroposentrik* görüş ise çevre felsefesi ya da çevre etiği çalışmalarının modern bir disiplin olarak ortaya çıkmasından önce ve ondan bağımsız varolan hâkim bir görüştür. Doğayı ve evreni akıl sahibi tek varlık olan insan-merkezli olarak görmek, insanın kendi varoluşunu anlamlandırmasının bir yolu olarak görülmüş ve sunulmuştur. Bu sebeple *antroposentrik* görüşün alanını, kapsamını belirlemek daha zordur. Çevre etiği açısından, en azından antroposentrik görüş ile kıyaslandığında, daha fazla ilgiye konu olan "derin ekoloji" dir. Ancak "derin ekoloji", deyim yerindeyse *antroposentrik* görüşü ironik bir şekilde görünür kılmıştır. Çünkü, doğa ve çevre zaten insan merkezliydi ve var olan her şey insan için bir "araçsal değer" e sahipti. Çevre etiğinin bir disiplin olarak gelişimiyle birlikte daha çok ön plana çıkan "derin ekoloji", 'insan dahil tüm evreni oluşturan her bir varlığın kendinde bir "içsel değer" i vardır, hiçbir varlık insan için bir "araçsal değer" taşıyamaz' görüşünü öne çıkarırken aslında hâkim görüş olan insan-merkezli anlayışın nasıl bir içeriğe sahip olduğunu da belirgin hale getirmiştir. "Her şey zıddıyla kaimdir" ilkesi gereği, "derin ekoloji" nin karşısında olan *antroposentrik* ekolojik görüşün de çevre etiği açısından değeri bu sayede yeniden konumlandırılmıştır. Bu değer, insanın diğer türlerden kendi yaşamını sürdürmek uğruna yararlanırken aşırıya kaçmaması ve bu amaç dışında kalan diğer yaşam alanlarının çeşitliliğini ve zenginliğini ya koruması ya da ona müdahale etmemesi olarak netlik kazanır. Bunu sağlayan şey ise öncelikle bireysel "ahlak", daha sonra devlet

---

<sup>11</sup> Naess'in ekosofisinin Budist temellerini ve iki düşünce arasındaki ilişkiyi ortaya koyma arayışında olan bir çalışma için bkz. (Cavazza, 2014).

tarafından yapılan “politikalar” ve bu politikalarla birlikte işlerlik kazanan hukuki zemindir.<sup>12</sup>

Bununla birlikte “derin ekoloji”nin felsefi temelleri ya da yönleri yeni yeni kurulmaya çalışılırken geçmişten günümüze dek var olan felsefelerin büyük çoğunluğu antroposentriktir. Bir filozofun ortaya koyduğu felsefi birikimin çevre etiği açısından bir dayanak teşkil edip etmemesi, bir yandan söz konusu felsefi sistemi oluşturan içeriğe bağlıyken diğer yandan da bu arayışta olan çevre etikçisinin “derin ekolojik” görüşe mi, antroposentrik görüşe mi sahip olduğuna bağlı olarak şekillenir. Bu ise felsefi açıdan ilgi uyandıran tartışmaların doğmasına sebep olmuştur. Bu filozoflardan birisi de Spinoza’dır. Şimdi Spinoza’nın çevre etiğindeki iki görüşe de konu ve dayanak olan fikirlerinin anlaşılması açısından metafizik sisteminin kısa bir tanıtımı yapılacaktır.

### 3. Spinoza’nın Metafiziği

Spinoza felsefesi, parçaların bütünlüyle ilişkili olduğu, bütünü parçaları oluşturduğu ancak parçalara bağlı olmadığı (EIP1, s. 410) dinamik bir metafizik sistem üzerine kuruludur. Bu “bütün” tek bir tözdür; töz ise Tanrı’dır (EIP14, s. 420). Tek töz olan Tanrı’nın insan aklı tarafından kavranan biri “düşünce” (*thought*) diğeri “yer kaplama” (*extension*) olmak üzere iki sıfatı vardır (EIDef.4, s. 408; EIIP1-P2, s. 493-497). Töz, Tanrı ve onun sıfatları sonsuzdur (EIP8, s. 412; EP11, s. 417; EP19, s. 428). Tanrı, bu sıfatlar üzerinden tezahür eder; bu tezahürler “tavır” (*modes*) olarak nitelenir ve her bir tavır yer kaplama ve düşünce niteliklerine sahiptir (EIDef.5, s.409; EIIP7S, s. EIIP7S, s. 451). “Varolan her şey Tanrı’dadır ve Tanrı olmaksızın hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz” (EIP15, s. 420). Bu sebeple Tanrı her şeyin geçici değil “içkin” nedenidir (EIP18, s.428). Bu belirlenim, ilahi doğanın zorunluluğu tarafından var olma ve belli bir şekilde eylemde bulunma zorunluluğudur (EIP29, s. 433).

Tanrı’nın sıfatlarından tavırlar olarak çıkan tüm varlık doğayı oluşturur (EIP5+Dem., s. 411; EIP8S2, s. 415). Doğa, Spinoza’da ayrı bir varlık alanı değil, tüm varlığın yekûnu olarak Tanrı’dadır. Bir şeyi anlamanın yolu, onun bir parçası olduğu doğayı ve onda işleyen yasaları anlamakla mümkündür:

[...] doğada, herhangi bir kusurun atfedilebileceği hiçbir şey meydana gelmez, çünkü doğa her zaman aynıdır ve onun yetkinliği ve işleyiş gücü her yerde bir ve aynıdır, diğer bir deyişle, her şeyin meydana gelmesini ve bir biçimden diğerine geçmesini sağlayan doğa yasaları ve kuralları her zaman ve her yerde aynıdır. Dolayısıyla, hangi türden olursa olsun herhangi bir şeyin doğasını anlamanın yolu

<sup>12</sup> Örneğin Light ve Katz’ın çevresel pragmatizm adını verdikleri hareket antroposentrik görüşün bu tarz bir yansımasını ifade eder. Bu harekete göre, teorik tartışmalar, çevre hareketinin temel politika zorunlulukları üzerinde uzlaşma sağlama becerisini engellemektedir. Dolayısıyla teorinin ötesine geçerek ahlaki çoğulculuğun erdemleriyle harekete geçilmelidir (Light-Katz, 1996, s. 2-5).



da aynı olmalıdır, yani her şey doğanın evrensel yasaları ve kuralları aracılığıyla anlaşılır. (EIIIPref., s. 492).

Spinoza sisteminde insan, bir tavır olarak Tanrı'da olan, doğanın bütünü'nün bir parçasını teşkil eden, zihni itibariyle düşünce sıfatının, bedeni itibariyle yer kaplama sıfatının altında kavranan bir varlıktır (KV, Apx.II, s. 152-153). İnsanın Tanrı'da olmak, doğanın bir parçası olmak ve aynı nedensel yasalara tabi olmak bakımından diğer varlıklardan bir farkı yoktur. Bu sebeple Spinoza "insanı bütün diğer şeyler gibi doğanın bir parçası olarak görüyorum" (Ep.30, s. 14) demektedir. Spinoza, önceki felsefelerin insanı "doğada krallık içinde bir krallık" olarak görmelerini eleştirir ve insanı anlamının yolunun doğayı anlamaktan geçtiğinin altını çizer (EIIIPref. S. 491).

İnsanın da bir parçasını teşkil ettiği doğa, yer kaplayan ve düşünen cisimlerden meydana gelmektedir. Spinoza, cisimleri "basit cisimler" (*simplest bodies*), "bileşik cisimler" (*composite bodies*) ve bileşik cisimlerden müteşekkil daha "üst türden bileşik cisimler" olarak sınıflar. Bütün cisimler ya hareket ya da sükûnet halindedir (EIIAx.1, s. 458), bir cisim diğerine nazaran daha hızlı-yavaş ya da tamamen hareketsiz olabilir (EIIAx.2, s. 458), bir cismi diğerinden ayıran şey hareket-sükûnet "oran"ı (*ratio/proportion*) ile hızlilik ve yavaşlık durumudur (EIIIL1, s. 458). Bütün cisimler yer kaplama sıfatı altında kavrandıkları için örtüşürler, fakat bir cismin hareket ve sükûneti bir başka cisim tarafından belirlendiği için cisimler birbirinden ayrılırlar. Bu örtüşme ve ayrılma neticesinde cisimler birbirlerini sonsuz şekilde etkiler ve biri diğerinin hareket ve sükûnetine sebep olur.

Spinoza, farklı büyüklükteki birkaç cismin bir araya gelerek belli bir sabit orana göre birbirlerine hareketlerini iletmeleri neticesinde oluşan cisimlerin birliğine ya da birleşimine "birey" der (IIAx.2'den sonraki Def., 460). "Birey", bileşik bir cismi ya da organik bir yapıyı (organizma) ifade eder ve böylece diğer cisimlerden ayrılır. Örneğin insan bedeni diğer sonlu bireylerle kıyaslandığında, farklı doğaya sahip pek çok cismin bir araya gelerek oluşturduğu en kompleks cisim, en karmaşık yapı veya en fazla parçayı bir araya getiren bir organizmadır (IIPost.I, 462). Spinoza bileşik cisimlerin bir araya gelerek üst türde yeni bileşikler oluşturduğunu ve bu bileşimin sonsuzca devam ederek her seferinde yeni bileşik cisimler ya da bireyler meydana getirdiğini ifade etmektedir. Ona göre, bir bileşik cisim (birey), kendisini oluşturan cisimlerin bir kısmı kendisinden ayrılrsa ve ayrılan bu cisimlerle aynı sayıda ve aynı doğada başka cisimler kendisine eklense, bu "birey" bir şey kaybetmeyecektir (EIIIL4, s. 461).

Bileşik cisimlerin yapısı iki şeye borçludur: i) farklı parçalardan meydana gelmek ya da parçaların birlikteliğine sahip olmak ve bu ii) parçaların her birinin hareket ve sükûnet oranlarını devam ettirmesi ve birbirleri arasındaki etkileşimi sürdürmesidir. Bu iki şeyi kendi bünyesinde barındıran bileşik bir cisim, farklı yönlerde, farklı açılarda hareket etse de veya tamamen hareketsiz kalsa da neticede kendi doğasını olduğu gibi korumaktadır (EIIIL7, s. 461). Spinoza buradan hareketle şu sonuca ulaşır:

Böylece, bileşik bir Birey'in nasıl birçok yönden etkilenebileceğini ve yine de doğasını koruyabileceğini görüyoruz. Şimdiye kadar, yalnızca hareket ve sükûnet, hızlılık ve yavaşlık ile birbirinden ayrılan cisimlerden oluşan, yani en basit cisimlerden oluşan bir Birey tasarladık. Ama şimdi farklı doğaya sahip bir dizi Bireyden oluşan başka bir Birey tasavvur edersek, onun pek çok başka şekilde etkilenebileceğini ve yine de doğasını koruyabileceğini görürüz. Çünkü her bir parçası bir dizi cisimden oluştuğu için, her bir parça doğasında herhangi bir değişiklik olmaksızın, şimdi daha yavaş, daha sonra daha hızlı hareket edebilecek ve sonuç olarak hareketini diğerlerine daha hızlı ya da daha yavaş iletebilecektir. Ama eğer bu ikinci türden birçok bireyden oluşan üçüncü tür bir Birey tasavvur edersek, onun biçiminde herhangi bir değişiklik olmaksızın birçok başka şekilde etkilenebileceğini de görürüz. Bu şekilde sonsuza kadar ilerlersek, doğanın bir Birey olduğunu, parçaları, yani tüm cisimleri, sonsuz şekilde değişse bile bu Bireyin bütünlüğünde herhangi bir değişim olmadığını kolayca kavrarız (EIIIL7S, s. 461-462).

Spinoza, bu sonuca bileşik cisimlerin yapısından hareketle ulaşmaktadır. Bileşik cisimlerin bir araya gelerek oluşturduğu yeni bileşik cisimler ve onlardan meydana gelen ve böylece sonsuza gidecek şekilde oluşan nihai sonsuz bileşik cisim "Sonsuz Birey"dir (*Infinite Individual*). Bu Birey maddi doğanın bizzat kendisi olarak Tanrı'nın yer kaplama sıfatının dolaylı sonsuz tavrı olan ve sonsuz çeşitlilik sergilese de daima aynı kalan "tüm evrenin asıl çehresi"dir. (*the face of the whole Universe*) (Ep.64, s. 439).

Yukarıdaki panoramada "insan beden"i de "Sonsuz Birey"i oluşturan bir birey olmak bakımından Doğadaki diğer şeyler ile aynıdır. Ancak insan bedeni söz konusu "Doğa Birey"ini meydana getiren "birey"ler arasında, yapısında en fazla bileşiği barındıran, en kompleks veya en karmaşık cisimdir. İnsan bedeni, farklı doğalara sahip sıvı, yumuşak, sert gibi pek çok bireysel kısımdan oluşan, kendisini korumak ve yenilemek için çok sayıda dış cisme ihtiyaç duyan, bu sebeple dış cisimlerden çok değişik şekilde etkiler alan ve kendisi de dış cisimleri çok farklı şekillerde etkileyen bir yapıya sahiptir (EIIIPost.I-VI, s. 462).<sup>13</sup> Spinoza için, bir beden diğerleriyle kıyaslandığında birçok şeyi bir anda yapmaya ya da bir anda birçok şeyden etkilenmeye ne kadar yetenekliyse o beden diğerlerinden daha "üstün" olarak görülmektedir. Bir başka ifadeyle, bir beden kendi başına ne kadar fazla eylemde bulunabiliyorsa ve eyleminde kendisine ne kadar az başka beden eşlik ediyorsa o beden diğer bedenlerden daha üst bir forma sahiptir (EIIIP13S, s. 458). Buradan yola çıkarak insan bedeni ile diğer bedenler arasındaki fark görülebilir, örneğin, bir hayvan bedeni ile kıyaslandığında insan bedeninin birçok şeyi aynı anda yapmaya ve birçok şeyden aynı anda etkilenmeye muktedir bir yapıya sahip olduğu için hayvan bedeninden daha "üstün" olduğu kolaylıkla söylenebilir.

<sup>13</sup> İnsan bedenindeki söz konusu karmaşık yapıya dair daha geniş açıklamalar ve bu karmaşık yapının doğrudan tekabül ettiği zihinsel karşılıklar için bkz. (Dağ, 2022a).

İnsan, beden itibariyle her ne kadar diğer varlıklardan üstün olsa da kendi varlığını sürdürmek için her zaman diğer var olanlara ihtiyaç duyar. Ancak doğada aklın rehberliğinde yaşayan, kendi doğasına göre etki eden, bu sebeple kendi varlığını korumak için kendisine yararlı olanı arayan bir insan için en faydalı varlık yine bir başka insandır (EIVP35C1, s. 563). Dolayısıyla aklın rehberliğinde bu fayda arayışı insanları ortaklaştırır. İnsan kendi yaşamını sürdürmek ve mükemmelleştirmek için insan dışındaki diğer varlıklara da ihtiyaç duyar. Örneğin ısınacağı ve aydınlanacağı güneşe, içeceği suya, türlü nimetlerinden yararlanacağı denize, besinlerini karşılayacağı bitki ve hayvanlara ihtiyaç duyar (EIApx. s. 440). Spinoza söz konusu insanın kendi varlığını korumak ve geliştirmek olduğunda onun bu tür haklarından mahrum edilemeyeceğinin altını çizer:

[...] hayvanların öldürülmesini yasaklayan yasanın sağlam bir mantıktan ziyade boş bir batıl inanca ve kadınsı bir merhamete dayandığı anlaşılmaktadır. Kendi yararımıza olanı aramanın rasyonel ilkesi, bize insanlarla birleşme gerekliliğini öğretir, ama daha aşağı olan hayvanlarla ya da doğası insan doğasından farklı olan şeylerle değil. Onların bize karşı sahip olduğu haklara biz de onlara karşı sahibiz. Gerçekten de her birinin hakkı, erdemi ya da gücüyle tanımlandığı için, insanlar aşağı hayvanlara karşı, onların insanlara karşı sahip olduğundan çok daha fazla hakka sahiptir. [Bunu] aşağı hayvanların hisleri olduğunu inkâr ettiğimden [dolayı söylemiyorum]. Ama [sırf] bu nedenle kendi yararımızı düşünmemize, onları zevkimize göre kullanmamıza ve onlara bizim için en uygun şekilde davranmamıza izin verilmemesini reddediyorum. Çünkü onların doğası bizimkiyle örtüşmüyor ve duyguları doğaları gereği insan duygularından farklıdır (EIVP37S1, s. 566).

Spinoza, insanın kendi yararına olanı aramasını ve bulmasını ahlakın ve erdemin temeli olarak görür (EIVP35C2, s. 563). Aklın kılavuzluğunda bu arayış, insanın insana yardım ettiği, diğer var olanları ihtiyacı doğrultusunda ihtiyatlı bir şekilde kullandığı vazgeçilmez bir gereksinim olarak karşımıza çıkar. Elbette “insan diğer her şey gibi doğanın bir parçasıdır”; ama bedeni itibariyle diğer her şeyden üstün bir varlıktır. Bu üstünlük bir nebze de olsa, en azından diğer türlerden kendi yararı doğrultusunda yararlanmak için insana mecburi bir hak tanımaktadır. Diğer taraftan bireysel yararın gözetilmesini öneren Spinozacı ahlakın insan-merkezli olduğu açıktır. İnsana verilen bir “üstünlük” olmaksızın onu diğer var olanlarla bütünüyle eşit bir şekilde doğanın bir parçası olarak görmek Spinoza felsefesinde çözülmez bir gerilime yol açmaktadır. Aşağıda tartışmalar ışığında Spinozacı ahlakın insana diğer türlerle ilişkisinde nasıl bir çerçeve çizdiğine yeniden dönülecektir.

Çevre felsefesi açısından değerlendirildiğinde, Spinoza'nın “Tanrı ya da Doğa” ve ‘insan diğer her şey gibi doğanın bir parçasıdır’ şeklinde eşitlikçi kullanımı “derin ekoloji” için, aklın rehberliğinde kendi yararını gözetmek ve varlığını sürdürmek için diğer türlerden yararlanan insan algısı da *antroposentrik* ekoloji için bir temel sağlamaktadır. Spinoza

felsefesi bu iki ihtimale de kapı aralamaktadır. Bu sebeple iki çıkarım arasındaki gerilim tartışmalara yol açmıştır. Aşağıda söz konusu tartışmalar çerçevesinde bu gerilimin ayrıntıları ortaya konulacaktır.

#### 4. Çevre Etiği Açısından Spinoza Sistemindeki Gerilime Dair Tartışmalar ve Çözüm Önerisi

Bu başlığın ilk kısmında Naess'in Spinozacı "derin ekoloji" düşüncesi ile Lloyd'un Spinozacı *antroposentrik* ekolojik etik görüşü kritik edilmektedir. İkinci kısımda ise Spinoza metafiziğine yeniden dönülmekte ve alternatif bir Spinoza okuması sunulmaktadır. Söz konusu problemin *antroposentrizm* lehine çözülmesine çalışılmaktadır.

##### 4.1. Tartışmalar

###### 4.1.1. Naess ve Spinoza'nın Çevre Etiği

Spinoza sisteminden bir çevre etiğinin çıkarılabileceğine dair ilk kapsamlı çalışmalardan biri Naess'e aittir. Naess, bu konudaki ilk çalışmasında Spinoza'da bir "derin ekoloji" fikrinin çıkarılabileceğini savunmakta ve bu fikirlerini on altı madde şeklinde listelemektedir. Naess'in savunusu, Spinoza sisteminin hangi unsurlarından bir çevre etiğinin çıkarılabileceğini göstermesi kadar, bu sistemde çevre etiği açısından gerilime yol açan bariz bir sorunun daha sonra gündeme getirilmesine de zemin hazırlaması açısından önemlidir. Aşağıda Naess'in argümanı, onun "derin ekoloji" düşüncesi ile Spinoza düşüncesi arasında kurduğu benzerlik üzerinden ortaya konulacaktır. Onun bu benzerlik arayışını "derin ekoloji" üzerinden sürdürmesi *antroposentrik* ekoloji için bir karşıtlık oluşturmaktadır.

Naess sanayi sonrası toplumların belli bir dengede kurulması gerektiğine yönelik artan anlayışta Spinoza'nın önemli bir ilham kaynağı olduğunu ve onun felsefesinin "derin ekoloji hareketi" ile uyumlu olduğunu söyler (Naess, 1977, s. 418-419). Naess'in iki düşünce hareketi arasında kurduğu benzerlik ya da uyum özetle şu şekilde belirginleştirilebilir:

- i) Derin ekoloji hareketini benimseyen saha ekolojistlerinin tasarladığı doğa, mekanistik bilimin pasif, değerden bağımsız doğası değil, Spinoza'nın *Deus sive Natura* (Tanrı ya da Doğa) düşüncesine benzerdir. Büyük harf ile Doğa, Spinoza ve saha ekolojistlerinin ortak olduğu sezgisel bir mükemmelliği ifade eder. İkisinde de sonsuz çeşitlilik, *panpsişizmin* geniş anlamıyla canlı ve doğa yasalarını da kapsayan bir yapı vardır.
- ii) Nasıl ki ruh/madde-beden ikiliği Spinoza'da yoksa, aynı şekilde bu düalizm saha ekolojisinde de işe yaramaz.
- iii) İki düşüncede de Doğa zaman içinde değildir; zaman sadece ilişkiler ağında tanımlanabilir, dolayısıyla Doğanın zamana atıfta bulunan amaçları-hedefleri yoktur. Dolayısıyla iki düşüncede de erekselliğe karşı bir tavır vardır.
- iv) Spinoza'da yerleşik bir ahlaki dünya düzeni yoktur; insani adalet bir doğa yasası değildir, ancak özgür insanlardan oluşan bir toplumda adalet alanını sınırlayan hiçbir

- doğa yasası da yoktur. Bu tarz Spinozacı düşünceler, yaşam mücadelesine karşı ahlak-dışı tutum sergileyenler ile sığ ahlakçı ve düşmanca tutum sergileyenler arasındaki dengeyi kurmak açısından önemlidir. Ekolojik denge içindeki geleceğin toplumları böyle bir yolu benimserler.
- v) Spinoza'da iyilik ve kötülüğün ilişkisel olması alan ekolojistlerinin her kültürü "kendi içinden" anlama çabalarıyla uyumludur. Bu özellikler endüstriyel toplumlarda hâkim olan belli değer kodlarından hareketle açıklama yapmanın, ahlak dersi vermenin önüne geçer.
- vi) İki düşüncede de her şey birbiriyle bağlantılıdır. Hiçbir şey nedensel olarak etkin değildir ve neden olmak suretiyle ifade ettiği özden yoksun değildir. Ekolojist Berry Commaner "her şey birbirine bağlıdır" ilkesini ekolojinin ilk ilkesi olarak adlandırır. Dolayısıyla dışsal ilişkilerden ziyade genel anlamda birbirine bağlılık ekolojik-ontolojiyi karakterize eder.
- vii) Her varlığın kendi doğasına özgü özünü korumak-geliştirmek için çabaladığı, sonsuz sayıdaki her özün "Tanrı ya da Doğa"nın bir tezahürü olduğu yönündeki Spinozacı düşünce, alan ekolojisi tarafından şu şekilde benimsenir: Her tarafa yayılan kendini koruma temel çabası, yalnızca dışsal uyarıcılara karşı uyum sağlama çabası değil, daha çok çevrenin aktif bir şekilde şekillendirilmesidir. Burada başarılı eylemler daha geniş organizma veya çevrelerin birliğini oluşturur. Bütünü sağlayan parçaların temel dürtüsü kendi kendine neden olmanın kapsam ve yoğunluğudur. Dolayısıyla "kendini-gerçekleştirme" (*self-realization*) "kendini-koruma" (*self-preservation*) teriminden daha iyidir. İlki aktifliği ve yaratıcılığı, ikincisi pasif, muhafazakâr veya savunmacı bir tutumu ifade eder.
- viii) Her şeyin gücünün Tanrı'nın gücünün bir parçası olduğunu, "Tanrı ya da Doğa"nın bireysel varlıklardan başka bir gücünün olmadığını ifade eden Spinozacı düşünce, "derin ekoloji"de bu varlıkların söz konusu gücünün hükmetme, bastırma, şiddet gösterme anlamında olmadığı şeklinde karşılanır. Dolayısıyla iki düşüncede de kıyasıya rekabet yerine "ortak" ya da "birlikte yaşam"ın tesisi güç kazanımına işaret eder. Burada "kendini gerçekleştirme"nin daha yüksek seviyesinde benlik, "başka canlılarla ortak yaşam" (*symbiosis*) genişlemesi halinde diğerlerini de kapsar.
- ix) Spinozacı "her varlık kendi gücü dahilinde olanı yapma hakkına sahiptir" şeklindeki "doğal hak öğretisi", saha ekolojisi tarafından "bireyin kendi doğasını doğal koşulların izin verdiği ölçüde ifade etme hakkı" olarak benimsenir. Tıpkı Spinoza'da olduğu gibi saha ekolojisinde de "bizim hayvanlar üzerinde nasıl hakkımız varsa, onların da bizim üzerimizde öyle bir hakkı vardır". Dolayısıyla saha ekolojistleri her varlığın "yaşama ve gelişme hakkı"nı savunurken insanların öldürmek, yaralamak vb. özel haklarının bulunmadığının, çünkü Doğanın yalnızca insana ait olmadığını altını çizerekler.
- x) Spinoza'da insan doğasında kendini başkasına zarar vererek ifade eden bir şey yoktur. İnsanların bazı hayvan türlerine yönelik şiddet-düşmanlık içeren tutumları saha ekolojistlerinin bu hayvanlar üzerine çalışma yapmalarını imkânsız hale getirmektedir. Saha ekolojistlerinin üzerine çalıştığı türle derinden özdeşleşmesi, her

türlü vahşi hayvanla barış içinde yaşaması Spinoza'nın "özgür insan" (*homo liber*) öğretisiyle uyumludur.

- xi) Spinoza'daki "en büyük iyilik, zihnimizin tüm Doğayla olan birliğini idrak etmesidir" düşüncesi saha ekolojistlerinin memnun olduğu bir başka önemli fikirdir.
- xii) Zihnin Doğayla birliğini idrak etmesi, tüm tikel şeylerin Doğanın/Tanrı'nın bir parçası, birer ifadesi/tezahürü olduğunu anlamasıyla gerçekleşir. Bu, ekolojik düşüncedeki tikellerin birbirleriyle olan içsel ilişkilerindeki özdeşleşme ile aynıdır. Spinoza'da aklın geliştirilmesinin en üstün formu "entelektüel Tanrı sevgisi" dir; bu sevgi, Doğaya sevgi dolu bakmak ve bu şekilde onunla etkileşim kurmak anlamına gelir (Naess, 1977, s. 419-422).

Naess, diğer üç maddede de yukarıdaki fikirlere paralel şeyler söyler (Naess, 1977, s. 422-423). Böylece Naess "derin ekoloji" için Spinoza sistemini önemli bir metafiziksel temel olarak gerekçelendirdiğini düşünür.

Naess'in gerekçelendirmesi mercek altına alındığında, onun kurduğu benzerliğin temelinde *Deus sive Natura* fikrinin yer aldığı görülmektedir. Bu, her şeyden önce onun Spinoza sisteminde yer alan *antroposentrik* tezlerin yol açtığı gerilimi görmediği ya da önemsemediği anlamına gelir. Yukarıdaki açıklamada *Deus sive Natura* temeline dayanan maddeler (i, iii, vi, vii, viii, xi, xii) hariç, diğerleri "derin ekoloji"de olduğu kadar *antroposentrik* ekoloji için de geçerli görünmektedir. Örneğin (ii.) maddede yer aldığı şekliyle, ruh/madde-beden düalizminin benimsenmemesinin doğrudan "derin ekoloji" ile bir ilgisi yok gibidir. Zira insanın kendisini ve diğer varolanları ruh/zihin ayrı, beden ayrı görüp görmemesi onun doğaya yönelik tutumunda bir sığlığa ya da derinliğe yol açmaz. Benzer şekilde (v.) maddedeki iyiliğin ve kötülüğün ilişkisel olduğu, dolayısıyla her toplumun "kendi içinden" değerlendirilmesi gerektiği görüşü *antroposentrik* ekoloji ile ortaktır. Zira her toplumdaki insanların ihtiyaçları birbirinden farklıdır ve onların doğadan yararlanma biçimleri çeşitlilik sergiler. (ix.) maddede Naess, "hayvanlarla insanlar birbirleri üzerinde 'eşit' haklara sahiptir" şeklinde bir Spinozacı sonuç çıkarır; ancak Spinoza IVP37S1'in devamında insanın kendi yararına olabilecek en iyi şekilde hayvanlardan yararlanabileceğini söyler. Naess'in buna dair söz konusu makalesi kapsamında bir yorumda bulunmadığı görülür. Onun tespitleri Spinoza felsefesiyle çevre felsefesi arasında bir uyum ya da benzerlik kurmak açısından önemlidir. Ancak Spinoza sisteminden çıkarılacak bir çevre etiğinin tamamen "derin ekolojik" bir özellikte olduğunu söylemek, *antroposentrik* unsurları görmezden gelmek, dahası bu gerilimle pek fazla ilgilenmemek problemlili olmasa bile taraflıdır.<sup>14</sup> Ancak Naess'in söz konusu gerilimle tam olarak yüzleşmesi için Lloyd'un makalesini

<sup>14</sup> Naess'in tespitlerindeki bir başka sorun da onun "derin ekoloji"yi ilişkilendirdiği Spinoza görüşlerine dair referans eksikliğidir. Naess'i okurken iyi bir Spinoza okuru olmaksızın ya da en azından eserlerinin içeriğinden haberdar olmadan onun Spinoza'nın hangi fikirlerini kastettiğini, bunları nereden aldığını kestirmek oldukça güç gözükmektedir.

beklemesi gerekecekti. Aşağıda bu noktaya temas edeceğim. Şimdi karşıt kutupta bulunan Lloyd'un çevre etiği adına Spinoza'dan neyi nasıl anladığına geçiyorum.

#### 4.1.2. Lloyd ve Spinoza'nın Çevre Etiği

Spinoza sisteminden çıkarılabilecek bir çevre etiği imkanını sorgulayan Lloyd, ilk başta bu tarz bir imkânın ironik bir çekiciliğe sahip olduğunu, ancak Spinoza'yı çevre hareketinin koruyucu filozofu olarak görmenin yersiz olduğunu düşünür (Lloyd, 1980, s. 294). Ona göre bunun iki sebebi vardır: i) Bir yandan insanın *Deus sive Natura* olarak adlandırılan tek ve bütün yapının bir parçası olması, ayrıcalıklı bir yere sahip olmaması ve aklını geliştirdikçe söz konusu bütünü bir parçası olduğunu idrak etmesi yer alır. ii) Diğer yandan ise Spinoza'nın bireysel tözü reddetmesi ve ahlakı yalnızca insan türünün iyiliği için sınıflandırıp diğer türlerin insani amaçlar için sömürülebileceğine izin vermesidir. Diğer bir deyişle Lloyd ikinci başlıkta ifade edilen gerilimi ilk ortaya koyan kişi olmuş ve bu gerilim devam ettikçe Spinoza'da bir çevre etiği olanağının bulunamayacağına işaret etmiştir. Buna rağmen Lloyd ısrarcı davranır ve Spinozacı bir çevre etiğini ortaya koyma çabasıyla söz konusu gerilimi çözmeye girişir.

Lloyd'a göre, metafizik ön kabullerden kaynaklanan bu iki düşünce ("Doğanın bir parçası olarak insan" ve "insan-merkezli ahlak") Spinoza tarafından birbirine bağlanmıştır. Lloyd, bu bağlılığı göstermek, söz konusu çelişkiyi gidermek için Spinoza'nın fikirlerini şu argümantatif yolla sunar: İnsan merkezli ahlak görüşünün temelinde akıl vardır. Zira insanların paylaştığı "ortak doğa"nın ahlaki önemi aklın ortaklığıyla mümkündür; ancak insanlar çoğunlukla aklın rehberliğinde yaşayamazlar ve akıldan çok tutkular devrededir (Lloyd, 1980, s. 297). Lloyd *Ethica*'daki bu görüşleri *TTP* ile bağlayarak argümanını şu şekilde sürdürür: Her bireyin yaşamı doğa tarafından koşullandırılmıştır. Herkesin doğduğu ve yaşadığı doğanın hakkı ve kurulu düzeni, kimsenin arzu etmeyeceği ve yapamayacağı şey dışında hiçbir şeyi yasaklamaz. Doğa edilgin duyguları, iştahın yönlendirdiği tutkuları dışlamaz. Çünkü doğa sadece insanın yararını ve korunmasını amaçlayan insan aklının yasalarıyla sınırlı olmayacak kadar geniştir.<sup>15</sup> Lloyd'a göre burası, "doğanın bir parçası olarak insan" ile "insan-merkezli ahlak" arasındaki gerilimi çözen bağlantıyı sağlayan noktadır (Lloyd, 1980, s. 298). Çünkü ona göre Spinoza'da her şeyin insan aklına göre düzenlendiğini söylemek bir yanılsamadır. Akıl insan için iyi olana ulaşmak için bir araçtır ve aklın hakikatin geri kalanı için neyin iyi olduğu konusunda hiçbir etkisi yoktur. Akıl yalnızca hakikatin küçük zerresinden oluşan insan yaşamı için önemlidir. Ona göre Spinoza akli ancak böyle bir açıklamayla yerine koyduktan sonra onun insan yaşamı için öneminden söz eder (Lloyd, 1980, s. 299). Lloyd bu görüşünü, Spinoza'nın doğada bir ereksellik olduğu ya da Tanrı'nın bir amaç uğruna hareket ettiği yanılsamasına düşen insanlardan ve insani önyargı ile batıl inançtan bahsettiği EIAPx. ile destekleyerek "hakikatin sonsuzca insandan saklandığına" işaret etmektedir.

---

<sup>15</sup> Lloyd'un *TTP*'den aldığı bu fikirler için bkz. (*TTP*, XVI, s. 284).

Kısaca Lloyd, insan doğanın diğerlerinden farksız bir parçasıdır; onun akıl sahibi olması yalnızca kendi yaşamı kapsamında değerli ve geçerlidir; aklın doğayı oluşturan diğer varlıklara dair bilgisi ya da etkisi yoktur; dolayısıyla insan-merkezli ahlak aklın yalnızca orada geçerli olduğu insan yaşamı içindir, diyerek çevre etiği açısından bir ikilik doğuran gerilimi çözdüğünü iddia etmektedir. Ancak önemle vurgulamak gerekir ki Lloyd bu gerilimi *antroposentrizm* lehine çözmektedir. Onun ifadelerinden Spinozacı çevre etiğinin *ekosentrik* ya da “derin ekolojik” bir anlatım olduğu fikri çıkarılamaz. Anılan gerilimin çözümünden sonra Lloyd şu sonuca ulaşır: Spinoza etiğinde ahlak insan türüne özgüdür. Bu etik diğer türleri de “ahlaki topluluğun” bir parçası olarak görmeyi imkânsız kılar. Bizim doğanın bekçisi olarak onun refahından ahlaki olarak sorumlu olduğumuz bir düşünce Spinoza’dan çıkarılamaz (Lloyd, 1980, s. 299).

Lloyd’un argümanı merceğe altına alındığında, Spinoza sisteminden “derin ekoloji” fikri yerine *antroposentrik* bir ekolojik etik düşüncenin çıkarılabileceği konusunda haklı olduğu görülmektedir. Ancak çevre etiği açısından değerlendirildiğinde gerilime ya da çelişkiye yol açan söz konusu problemin çözümü noktasında aşağıda Lloyd’dan farklı bir argüman ya da alternatif bir okuma önereceğim. İlk olarak şunu belirtmeliyim ki Lloyd’un okumasında tuhaf bir ironi göze çarpmaktadır. Onun *Ethica-TTP-Ethica* bağlantısıyla gerekçelendirdiği argümanda “insanın doğanın bir parçası olduğu” vurgusu ön plana çıkarılmaktadır. Ancak argümanın sonuç kısmında insan tıpkı her şey gibi doğada ayrıcalıklı bir konuma sahip değildir diyerek Lloyd’un bunu “derin ekoloji” ile ilişkilendirmesi beklenirken onun bunu *antroposentrik* ekoloji ile ilişkilendirmesi yanıltıcı olduğu kadar şaşırtıcıdır!

İkinci olarak eğer hakikat kendi yaşamı dışında sonsuzca insandan saklanmışsa, o halde Lloyd’un şu sorularımı cevaplandırması gerekir:

- i) *TIE*’de geçtiği üzere, insan zihni bu durumda Doğanın geri kalanıyla birleştiğinin bilgisine nasıl erişecektir?<sup>16</sup>
- ii) Yine *TIE* (*TIE*, s. 33) ve *Ethica*’da (EIP11C, s. 456) geçtiği üzere, bireysel insan zihni tanrısal anlama yetisinin bir parçasıdır. Eğer hakikatin geri kalanı insandan gizlendiyse, o halde insan zihni Tanrı’nın sonsuz aklının bir parçası olduğunu nasıl kavrayacaktır?
- iii) Yalnızca insanın kendi yaşamı içinde geçerli olan bir akıl, insana hangi yolla kendisini Doğanın bir parçası olarak görmesini ve ondaki nedenselliğe ve zorunluluğa tabi olduğunu idrak etmesini sağlayacaktır?

<sup>16</sup> Spinoza *TIE*’de, insanın gerçekleşen her şeyin sonsuz bir düzene ve doğanın değişmez yasalarına göre gerçekleştiğini anlaması için onun kendi doğasından daha güçlü bir doğa tasavvur edebilmesi gerektiğini öne sürer. Buna vesile olabilecek her şeye “gerçek iyi” ve insanın başka bireylerle daha büyük bir doğaya kavuşmasına da “en üstün iyi” der. Ona göre insanın diğerleriyle olan bu doğa birleşimi “zihnin Doğanın bütünüyle sağladığı birliğin bilgisi”ne erişmesini ifade eder. (*TIE*, s. 10, 11).



Tüm bu soruların aksi cevabı, hakikatin sonsuzca insandan gizlenmediği, insan aklının gelişerek kendisinin, diğer var olanların ve Tanrı'nın bilincine varacak bir tekâmül potansiyeline sahip olduğu gerekçesiyle reddedilir.<sup>17</sup>

İnsanın doğanın bir parçası olarak edilgin duygulara daha fazla kapılmak bakımından aciz, bütünüyle aklın emirlerine göre yaşama başarısızlığından dolayı eksik bir varlık olduğu doğrudur. Onun bu eksikliğini gidermesinin yolu diğer varlıklardan yararlanmakla bir nebze giderilebilir. Bu yararlanma, kendi türdeşleri olan insanlarla ortaklık kurup birlikte daha fazla akla ulaşma, aklın rehberliğine göre yaşama konusunda iş birliğidir. Ancak aynı şekilde insanın kendi bedeninin, dolayısıyla da zihninin varlığını sürdürmesi için ona faydalı olabilecek, besin sağlayacak ya da yaşamını kolaylaştıracak diğer varlıklardan türlü şekillerde yararlanması gerekir. Yaşamın biyolojik olarak sürmesi için insanın ihtiyacı doğrultusunda hayvan etlerinden ve bitkilerin sağladığı besinlerden yararlanması kaçınılmazdır. Zaten doğayı oluşturan ve yenilmesi mümkün olan varlıklar insan, hayvan ve bitkidir. Doğada canlılığın sürmesi için bu bireylerden birinin diğerinden beslenmesi gerekir. İnsan, insanı yiyemeyeceğine göre, insan ya hayvanları ya bitkileri yer; hayvanlar ya insanları ya bitkileri ya da birbirlerini yer (büyük balık küçük balıktan beslenir vb.); bitkiler de yaşamda kalmak için (tozlaşma sürecinde olduğu gibi) hayvanlara, insanlara veya diğer doğal varlıklara (güneşe, suya) ihtiyaç duyar. Bu doğal işleyiş, Spinozacı doğa tasarımında doğanın hakkı ve düzenini sağlayan “doğa yasaları” sayesinde mümkündür. Dolayısıyla insan, yaşamda kalmak ve varlığını sürdürmek için kendi türdeşlerine olduğu kadar diğer tür varlıklara da ihtiyaç duyar.

EIApx.'de Spinoza doğanın bir amaca göre hareket etmediğini, böyle düşünenlerin bir ön yargıya sahip olduğunu söyler. Bu ön yargı, insanın doğa sırf onların faydasını gözettiği için onlara görmelerini sağlayacak gözler, yiyeceklerini çiğneyecek dişler, besinlerini karşılayacak bitkiler ve hayvanlar, aydınlanacakları bir güneş, balığıyla beslenecekleri bir deniz gibi pek çok şeyi verdiğini zannetme yanlısamasıdır (EIApx., s. 440). Ancak burada metni tersten okuduğumuzda, her ne kadar doğanın bu tarz bir amacı olmasa da insanın kendi yararı için, doğada olan, onun gibi doğayı oluşturan bu tarz varlıklara ihtiyaç duyduğu, dolayısıyla amaçları uğruna onlardan yararlanması gerektiği sonucuna ulaşırız. Söz konusu ön yargı ve yanlısama doğanın böyle bir amacı olduğunu düşünmektir. Ancak doğanın bir amacı olup olmadığını bir kenara bıraktığımızda, burada asıl nokta insanın ihtiyaçları doğrultusunda doğanın geri kalanından istifade etme olanağına Spinoza'nın izin vermesidir. Burada mesele doğanın insanlar yararlınsınlar diye bunları meydana getirmedeği olsa bile, aklın rehberliğindeki insanlar bunların kendilerine yarar sağladığını, varlıklarını sürdürmek için bunlara

---

<sup>17</sup> Spinoza sisteminde insanın kendisinin, diğer var olanların ve Tanrı'nın bilincine nasıl eriştiğine, panpsişizmin hâkim olduğu bir Doğa tasarımında insani bilinç ile diğer varlıkların bilinç dereceleri arasındaki farka, “kendilik-bilinci”ne ve bilincin kapsam ve sınırına dair bir çalışma için bkz. (Dağ, 2022b).

ihtiyaç duyduklarını bilirler. Bu çıkarım Spinoza'nın hayvanlarla ilgili açıkça söylediği EIVP37S1 ile de desteklenir.

Yukarıdaki gerekçelerle Lloyd'un argümanının yanıltıcı olduğunu, gerilimin iki ucu arasındaki bağlantının kurulmasında zayıf kaldığı görülmektedir. Ancak bu durumda, çevre etiği açısından değerlendirildiğinde, Spinoza sisteminde var olan gerilimle hala karşı karşıyayız! Pekiyi bu gerilim nasıl çözülecektir? Gerilimin çözümüne geçmeden önce tartışmayı daha da alevlendiren bir noktayı gündeme getireceğim. O da Naess'in Lloyd yorumu ya da eleştirisidir. Bu eleştirinin gerilimin çözümünü daha da cazip hale getireceği kanaatindeyim.

#### 4.1.3. Naess'in Lloyd Eleştirisi

Naess "derin ekoloji" lehine, Lloyd'un Spinozacı *antroposentrik* ekolojik etik görüşünü pek çok noktadan eleştirir. Bu eleştiride en çok dikkat çeken noktalar, Lloyd'un Spinoza'yı Hobbes'a fazla benzettiği; insan *Deus sive Natura*'yı tikellerden farklı bir şekilde sevebilmiş gibi bir düşünceyle "Tanrı'ya yönelik entelektüel sevgi"yi tikel varlıklarla ilişkiden uzak bir sevgi haline getirdiği ve argümantasyonu boyunca "ahlaki" kelimesini sıklıkla kullandığıdır (Naess, 1980, s. 314, 315).

Bu eleştirel ikinci yorumunda Naess, Spinoza'da tatmin edici bir çevrecilik metafiziği bulmak için ahlakçılığa geçmemizin gereksiz olduğunu kaydeder. Naess, Spinoza'nın *Ethica*'da "ahlak" anlamında *moralis*'i kullanmadığını, bu anlama en yakın kavramın *pietas* olduğunu hatırlatır. Ancak ona göre, *pietas* kelimesi *moralis* kelimesine nazaran akla daha yakın bir ilişkiindedir ve *Ethica*'da *pietas*'a *moralis* anlamında vereceğimiz "ahlak" karşılığının yeterli olup olmadığı şüphelidir. Bu doğrultuda Naess, Lloyd'un kullandığı "ahlaki hak", "ahlak topluluğu" vb. kavramların kullanımının da yanıltıcı olduğunu söyler. Dahası Naess insan topluluklarının da pek de ahlaki topluluklar olmadığını düşünür. Spinozacı sistemde yasalar, insanları (yurttaşları) korur; günümüzde ise yasalar hayvanları da koruma altına alır. Hayvanların belli yasalar kapsamında belli haklara sahip olmaları Spinozacı terminolojide kabul edilemezdir; ancak bunun nedeni sadece insanların ahlaki haklara sahip olması değildir (Naess, 1980, s. 315, 316).

Lloyd'a karşı Naess, "ahlak" kavramının öne çıkarılmasından ziyade, "yüce gönüllülük" (*generosity*), "karakter sağlamlığı" (*fortitude*), ve "sevgi" (*love*) kavramlarının Spinoza felsefesi açısından daha elverişli olduğunu söyler (Naess, 1980, s. 315). Ayrıca Naess her ne kadar yanlışlıkla EIVP37S referansı verse de aslında EIIP57S'de tam ifadesini bulan fikirlerden yola çıkarak Spinoza'nın üzerinde pek durmadığı hayvanların da insanlar gibi hislere/duygulara sahip olduğu görüşünü büyük bir çabayla savunmaya çalışır.<sup>18</sup> Ona göre burada Spinoza hayvanların insanlarla

<sup>18</sup> Descartes'in hayvanları bilinçten yoksun, tamamen mekanik ve maddi varlıklar olarak görmesine karşın Spinoza onları zihne ve duygulara sahip varlıklar olarak görmektedir. Ancak bu, Spinoza'nın sistemi gereği, insan dışındaki tüm diğer varlıklara da "canlılık" atfetmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla bu doğrudan

ortak özelliklere sahip olduğunu vurgulamakta ve ikisi arasında yalnızca “özel” bir farklılık olduğunu söylemektedir. Dahası Naess, bu “özel” ya da doğa itibariyle farklılığın yalnızca insan ile hayvan arasında değil insan ile insan arasında da olabileceğini ifade etmekte ve gerekçe olarak da Spinoza’nın aynı yerde geçen “sarhoşun neşesi ile filozofun neşesi arasında önemli bir fark vardır” görüşünü referans vermektedir (Naess, 1980, s. 318). Naess, buradan insan ile hayvan arasındaki ortaklığın “yurttaş olarak ortak olmak” anlamında olmasa da “yaşam ortaklığı” bakımından değerlendirilmesi gerektiği sonucuna varır. Ona göre bu sonuç, insan olmayanların iyiliği için bir şeyler yapabileceğimize de işaret eder. Spinoza sistemi insan ile hayvan doğasının farklı olduğunu ima edebilir, ama doğalarının tamamen farklı olduğunu söylemez. Böylelikle Naess, hayvanlar ile insanların aynı “ahlaki topluluğun” üyesi olmasalar bile, eşit düzeyde “yaşam toplulukları”nın üyeleri olduğunu söyleyerek Lloyd’un “insan doğanın bekçisi değildir” görüşüne karşıt, hayvan veya doğanın geri kalanını oluşturan gayri insani varlıklara karşı sorumluluğumuza işaret eder (Naess, 1980, s. 319).

Naess, Lloyd’un “ahlak” vurgusunu yukarıdaki gerekçelerle geçersiz kıldığını düşünerek bu sefer de onun “insan-merkezli” ifadesine takılır. Ona göre, bir varlık ne kadar çok kendi doğasından kaynaklı hareket ederse o kadar çok özgürdür ve bu, bir kendiliği-koruma meselesidir, bir tür egoya ya da ben merkeziliğe de işaret etmez. Naess, bu kendini koruma güdüsünün Lloyd’un benzeştirmesinden farklı olarak Hobbes’taki ile aynı olmadığının özellikle altına çizer. Ona göre bireyin kendi mükemmelliğini artırma çabasında egosantrik hiçbir şey yoktur. Cömert olarak başka bireylerin iyiliği için yaptığımız şeyler özümüzden vazgeçmemizi gerektirmez, tam tersine Spinoza’da özümüzden hareketle ne kadar çok eylemde bulunursak o kadar çok sevgi ve cömertlikle hareket etmiş oluruz (Naess, 1980, s. 319). Dolayısıyla Spinoza’da “sevgi”nin yalnızca belirli varlıkların küçük alt kümesiyle (insanlarla) ilişkili olarak mümkün olduğuna dair hiçbir gösterge yoktur. Zira her şey Tanrı’nın birer canlı ifadesidir. “Tanrı’ya duyulan entelektüel sevgi”, tikel varlıklara duyulan entelektüel sevgidir ya da bu varlıklara duyulan sevginin altında yatan nedendir (Naess, 1980, s. 321). Böylece Spinoza sisteminden bir “derin ekoloji” fikrinin çıkarılabileceğini Lloyd eleştirisi üzerinden de ısrarla sürdüren Naess, bu sistemin ekolojik kriz karşısında pasif olmayı gerektirmediğini, doğanın tahrifinin tüm topluluklar için kötü olacağını kaydeder.

Naess’in eleştirisi mercek altına alındığında, onun bu ikinci argümantasyonunda Lloyd’a katılmadığı noktalar açısından haklı olduğu yerler vardır. Ancak Naess’e

---

Spinoza’nın gündemi değildir. Descartes, Spinoza ve Darwinci teoriyle birlikte hayvanlara yönelik yaklaşımın, onlar ile insanlar arasında radikal bir ontolojik uçurumun olup olmadığı yönünde nasıl bir değişim geçirdiği ve bu değişimde Spinoza’nın katı kartezyen pozisyonu düzeltici rolünün ne olduğu ile ilgilenen bir çalışma için bkz. (Wilson, 1999, 179 vd.).

yönelik “derin ekoloji” eleştirisi dışında burada üç noktaya daha katılmadığımı belirtmek isterim.

Birincisi, *Ethica*’nın etiği göz önünde bulundurulduğunda “ahlak” olarak çevirebileceğimiz kavramın *moralis* olmayıp *pietas* olmasının bir fark doğurmayacağıdır. Ayrıca Naess, ikincisi ilkinin göre akla daha yakındır derken hiçbir gerekçe sunmaz. Onun ahlak yerine önerdiği “yüce-gönüllülük”, “karakter sağlamlığı” ve “sevgi” gibi kavramlar Spinoza’da birer “etkin duygu” türü olarak ele alınır. Bu duygular aşağıda da görüleceği üzere “ahlak”tan bağımsız değildirler.<sup>19</sup> Aksi durumda bu duygular ile onları besleyen temel motivasyon arasındaki bağ kopartılmış olacaktır.

İkincisi Naess’in EIIIP57S’deki insanlar ve hayvanların his/duygu ortaklığını “derin ekoloji” için bir açıklama olarak sunması zayıf bir temel olarak görülmektedir. Bunun iki sebebi vardır: i) Spinoza’nın bu konuyu sistemi açısından önemli görmemesi, üzerinde fazla durmak istememesi, hatta geçerken şöyle bir değindiğini ifade etmesidir; ii) insanlar ile hayvanların doğa ortaklığından insanların bütünüyle hayvanları koruması değil, daha çok onlardan kendi ihtiyaçları doğrultusunda yararlanması gerektiği sonucu çıkar. Zira Spinoza’nın şu sözü neredeyse veciz bir ifadeye dönmüş durumdadır: “İnsana en fazla yararlı olan, doğasına en fazla uyumlu olandır” (EIVP35C1, 563). Dolayısıyla insan doğasına en yararlı olan şey onun doğasıyla en çok ortak özelliklere sahip bir başka doğadır. Bu açıdan bir insan doğasıyla en fazla ortak olan şey bir başka insanın doğasıdır. Bu sayede insanlar akıl arayışında birbirlerinden yararlanırlar, ortaklık kurarlar. (EIVP35C1+C2, 563). Bir insan doğasına bir insandan sonra en fazla ortak olan doğa ise hayvan doğasıdır. Bu sayede insanlar hayvanların belli türlerinden ölçülü olmak kaydıyla besin olarak yararlanabilir ve bu yolla hayvan doğası insan doğasına katkı sağlayabilir. İnsan, besin ihtiyacı dışında kalan diğer hayvanları da farklı ihtiyaçları doğrultusunda kullanabilir; ancak bu ihtiyaçlar söz konusu olmadığında, onların yaşam alanlarının korunmasına katkıda bulunarak kendi varlıklarını sürdürmelerine yardımcı olabilir. Elbette bütün bunlar *antroposentrik* bir görüşün Spinoza sisteminden çıkarılmaya daha elverişli olduğunu gerekçelendirmek ile mümkündür.

Üçüncüsü, -Clark’ın da savunduğu- Naess’in Spinozacı “entelektüel Tanrı sevgisi”ni (*amor Dei intellectualis/intellectual love of God*) tikellere yönelik bir sevgi olarak görmesi Spinoza sistemi açısından sorunlu bir değerlendirme olarak göze çarpmaktadır.

<sup>19</sup> Spinoza’nın *pietas* olarak kullandığı “ahlak” kavramı, “akıl kılavuzluğunda yaşadığımız için, içimizde doğan iyiyi gerçekleştirme arzusu” (EIV37S1, 565; *Lat.*EIVP37S1, s. 256) olarak tanımlanır. Tüm duygular Spinoza’da “arzu”, “keder” ve “sevinç”ten doğar (EIIIP11S, 501). Ahlaki iki önemli kavram olan “iyi”, bilincinde olduğumuz sevinç, “kötü” ise bilincinde olduğumuz keder olarak ifade edilir (EIVP8, 550). Dolayısıyla Spinoza’da ahlak ile duygular birbirinden ayrılmaz bir ilişki içindedir. Naess’in yaptığı tarzda, ahlaki geri plana itip duyguları öne çıkarmak hatalı bir yaklaşım olarak görülmektedir. Bu çerçevede, Spinoza’da “iyi” ve “kötü” gibi ahlaki kavramların insanın bilincinde olduğu “sevinç” ve “keder” duygularıyla ilişkisini inceleyen, “ahlak”ı Spinoza’da etkin bir duygu ve upuygun bir fikir olarak ele alan ve bu farkındalığı da “ahlaki bilinç” olarak ortaya koyan bir çalışma için bkz. (Dağ, 2022c).

*Ethica*'nın özellikle V. bölümünün konusu olan bu "en üstün sevgi", zihnin ulaştığı upuygun fikirler neticesinde sevincinin nedeni olarak Tanrı'yı görmesidir (VP15Dem., s. 604). Bu sevgi her şeyden önce sonsuz bir sevgidir, dolayısıyla bu tarz bir sevginin nesnesi de sonsuz olmak durumundadır (VP33, s. 611). Bu sevginin "Yaratan Doğa"ya (*Natura Naturata*) yönelik bir sevgi olduğu ifade edilse bile, "Yaratılan Doğa"ya (*Natura Naturans*) yönelik olduğu doğrudan söylenemez. Çünkü *Natura Naturans* doğayı oluşturan, tikel, sonlu ve yaratılan bireysel varlıkları ifade eder. Bugün Naess tarzı "derin ekoloji"nin savunduğu doğa görüşü, her biri kendisine ait içsel bir değere sahip tüm yaşam formlarını kapsamaktadır. Ancak bu yaşam formlarının her biri birer sonlu ve tikel varlık olarak *Natura Naturans*'ı oluştururlar. Bu sebeple doğayı *Natura Naturata* ve *Natura Naturans* olarak ayırmadan "entelektüel Tanrı sevgisi"ni "doğa sevgisi" olarak ifade etmek problemlidir. Her ne kadar *Natura Naturata* olarak Tanrı, sonlu-tikel varlıklardan, yani *Natura Naturans*'dan ayrı olarak düşünülemese bile, son tahlilde Tanrı'ya duyulan entelektüel ya da akli sevgi, doğası gereği sonsuz bir sevgi olduğu için sonlu-tikel varlıklara yönelik bir sevgi ile eşitlenemez. Ayrıca bu sevgi zihnin ancak üçüncü tarz bilgi olan "sezgisel bilgi" sayesinde eriştiği üstün bir duygudur (VP31Dem., s. 610; VP32Dem., s. 611). Spinoza sisteminde bu tarz bir bilgiye sıradan insanların ya da çoğunluğun erişmesi de oldukça zordur. Bu sebeple Spinoza bu tarz bilgiye veya bilince erişenleri "bilge insan" olarak niteler. Dolayısıyla yukarıdaki doğa ayırımını bir kenara bırakıp yine de Naess'e kulak vermek istiyorsak, söz konusu sevginin doğadaki tikellere yönelik bir sevgi olduğunu görmek veya kabul etmek için "sezgisel bilgi"ye sahip olmamız ve Spinoza'nın "bilge insan"ı aşamasına erişmemiz gerekir! Ancak bu durum sürdürülebilir bir çevre pratiği için çoğunluğun mutabakatına ihtiyaç duyulan bir zeminde pek de olanaklı gözükmemektedir.<sup>20</sup>

Bu eleştiriler neticesinde, geriye Spinoza'da alternatif bir *antroposentrik* ekolojinin varlığını gösterebilmek kalıyor. Yukarıda Lloyd'un çözümünün yetersiz kaldığı tespitinden devam ederek aşağıda söz konusu gerilimin çözümü için öncelikle alternatif bir Spinoza okuması sunacağım. Ardından bu okumanın hangi saikle Naess'e karşıt, Lloyd'tan ise farklı bir *antroposentrik* ekolojik etik sağladığının nihai çerçevesini belirleyeceğim.

## 4.2. Çözüm Önerisi

Burada çeşitli tartışmalara neden olan ve farklı yorumlara olanak sağlayan Spinoza metafiziğine dair üç farklı noktayla ilgili bir okuma önereceğim.

Birincisi, Spinoza'da doğa kavramıyla ilgilidir. Spinoza, hemen yukarıda kısmen değinildiği gibi, "Yaratan Doğa" (*Natura Naturata*) ve "Yaratılan Doğa" (*Natura Naturans*) ayırımıyla "doğa"nın iki farklı yönüne işaret eder. "Yaratan Doğa", kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranandır. Yani özgür neden olarak tasavvur edilen Tanrı'dır. "Yaratılan Doğa" ise Tanrı'nın doğasından ya da herhangi bir sıfatından

---

<sup>20</sup> Spinoza'da "entelektüel Tanrı sevgisi"ne dair daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. (Dağ, 2023, s. 248-250).

zorunlu olarak çıkan şeylerdir. İlkinin nedeni kendisidir; ikincisinin varlığı kendi dışında olan bir şeye bağlı olan, Tanrı olmaksızın var olamayan ve kavranamayandır (EIP29S, s. 434). Kısacası ilki Tanrı, ikincisi Tanrı'nın tavırları yani onda varolan tüm varlıktır.

Spinoza *KV*'de (*KV*, Apx.II, s. 153) ve *Ethica*'nın birkaç yerinde (EIVPref., s. 544; EIVP4Dem., s. 548-549) "Tanrı ya da Doğa" (*Deus sive Natura*<sup>21</sup>/*God or Nature*) kavramını kullanır. Onun bu kullanımları pek çok tartışmayı beraberinde getirmiş ve Tanrı'nın tüm doğaya, dolayısıyla fiziki dünyaya eşitlendiğine yönelik çıkarımlara neden olmuştur.<sup>22</sup> Ancak Spinoza'nın "Yaratan Doğa" ve "Yaratılan Doğa" ayrımının meseleyi çözdüğü kanaatindeyim. Yukarıda da ifade edildiği üzere, ilkini Tanrı'yla, ikincisini yer kaplayan ve düşünsel özelliklere sahip diğer tüm var olanlarla ilişkilendirdiğimizde daha net bir kavrayış elde etmekteyiz. Bu durumda Spinoza'nın "Tanrı ya da Doğa" kullanımındaki "Doğa"nın "Yaratılan Doğa"yı doğrudan ifade etmediğini, onun yerine sadece "Yaratan Doğa"yı belirttiğini görmek mümkündür. Spinoza'nın 73. Mektup'ta yer alan şu ifadeleri bu sonucun önemli bir dayanağıdır:

"[...] bazı insanlar *TTP*'nin Tanrı'nın Doğa ile bir ve aynı olduğu varsayımına dayandığını düşünürler (Doğayla belirli bir kütleyle ya da cismani maddeyle anırlar). Bu tamamen bir hatadır" (*Ep.73*, s. 467).

Spinoza burada "Doğa"yla cismani bir şey anlaşıldığı sürece Tanrı'nın Doğayla bir ve aynı olmadığını ifade etmektedir. Bu açıklama, aynı zamanda *KV* ve *Ethica*'daki "Tanrı ya da Doğa" kullanımlarına da açıklık getirmektedir. Bu sayede biz bu kullanımındaki "Doğa"nın cismani, fiziksel veya "Yaratılan Doğa" anlamında olmadığını, "kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranan" "Yaratan Doğa" olduğunu görebiliyoruz. Dolayısıyla "Tanrı ya da Doğa" ifadesindeki "Doğa", bugün "çevre" anlamında kullandığımız fiziki dünyayı, insan, hayvan, bitki, deniz, güneş vb. şeyleri ifade etmemektedir.

İkinci olarak yukarıda detayları ele alınan Spinoza'nın "birey" teorisi de bize "Tanrı ya da Doğa" ifadesindeki özdeşliğin maddi doğa anlamında olmadığını bir başka açıklamasını sunmaktadır. Bileşik cisimlerin bir araya gelerek oluşturduğu yeni cisimler ve onlardan nihai olarak meydana gelen "Sonsuz Birey" bu doğayı, yani cismani varlığın tamamını oluşturmaktadır. Dolayısıyla Spinoza'nın doğayı bir "Birey" olarak ifade ettiği açıklama, "Yaratan" ve "Yaratılan Doğa" ayrımı yapmaksızın "Tanrı ya da Doğa" özdeşliğini kuran çıkarımları geçersiz kılmaktadır. Çünkü doğa bir bireydir ve

<sup>21</sup> Bu kullanımların *Ethica*'daki Latinceleleri için bkz. *Lat.EIVPref.*, s. 230; *Lat.EIVP4Dem.*, s. 235)

<sup>22</sup> Örneğin böyle düşünenlerden biri Curley'dir bkz. (Curley, 1988, s. 33). Curley'den referansla Kober, *Deus sive Natura* kavramına eş olarak *Deus sive Physical Nature* kavramını kullanır. Ona göre "Tanrı ile Fiziki Doğa" özdeştir. Kober, Spinoza'nın *Ethica*'da "Tanrı ile Doğa" eşitliğini doğrudan türetmediğini, ancak onun farklı kullanımları sayesinde bu özdeşliği çıkarabilmemizin iyi nedenleri olduğunu söyler (Kober, 2013, s. 58). Ancak Kober bu özdeşliği "derin ekoloji" adına yapmadığı gibi "insan-merkezli" ekolojik görüş için de yapmaz (Kober, 2013, s. 58).

parçalardan oluşur; ancak Tanrı bir birey değildir, zira Tanrı parçalardan oluşmaz ve bölünemezdir (EIP13, s. 420; EIIP10S, s. 454). Bu sebeple çevrecilerin kullandığı anlamda *Deus sive Natura* kullanımındaki *Natura* maddi doğa, evren ya da çevre değildir. Bu kullanımındaki özdeşliği oluşturan *Natura* “Yaratan Doğa” anlamındadır ve ancak bu haliyle Tanrı ile Doğa bir ve aynıdır.

“Yaratan Doğa” ve “Yaratılan Doğa” ayrımı ile “birey teorisi”nin bize sunduğu açıklama sayesinde, eğer “Tanrı ya da Doğa” kullanımındaki “Doğa” fiziki dünya anlamında değilse o halde Spinoza felsefesi “derin ekoloji” için metafizik bir temel sunmaya elverişli değildir. Daha açık bir ifadeyle, her ne kadar “Tanrı ya da Doğa” özdeşliğindeki “Doğa”nın “Yaratan Doğa” anlamında Tanrı ile eşit olduğu yukarıda gerekçelendirilmiş olsa da, bu kullanım pek çok farklı gerekçelere açık, dolayısıyla çeşitli tartışmaların odağında olmuştur. O nedenle böylesi belirsiz, kaygan ve tartışmalı bir zeminin Naess tarafından başlatılan “derin ekoloji” ve bu alanda çalışanlar için tatmin edici bir açıklama sunamayacağı görülmektedir.

Önceki başlıklarda da ifade edildiği üzere Spinoza sistemi, *antroposentrik* ekolojik görüş için daha elverişli gözükmektedir. Aşağıda Lloyd’un anılan gerilimin çözümü için “hakikatin sonsuzca insandan saklandığı” tezine karşı, yukarıda da kısmen değinilen “insan bedeninin üstünlüğü” tezini öne süreceğim. Bu tez, “Doğanın bir parçası olarak insan” ile “insan-merkezli ahlak” arasındaki bağlantıyı, insanı hakikatten uzaklaştırmayan daha makul bir açıklamayla kurma iddiasına sahiptir.

Spinoza’da “insan bedeninin üstünlüğü” tezi en iyi ifadesini EIIP13S’de bulmaktadır:

Bununla birlikte, nesnelere kendileri aralarında olduğu gibi fikirlerin de kendi aralarında farklılık gösterdiğini ve tıpkı birinin nesnesinin diğerinin nesnesinden daha mükemmel olduğu ve daha fazla gerçeklik içerdiği gibi, bir fikrin diğerinden daha mükemmel olduğunu ve daha fazla gerçeklik içerdiğini reddedemeyiz. Böylece insan zihni ile diğerleri arasındaki farkın ne olduğunu ve onları nasıl aştığını belirlemek için, daha önce de söylediğimiz gibi, zihnin nesnesinin, yani insan bedeninin doğasını bilmemiz gerekir. [...] bir beden aynı anda birçok şeyi yapma veya aynı anda birçok şekilde etkilenme konusunda diğerlerinden daha yetenekli olduğu oranda, onun zihni de diğerlerine göre aynı anda birçok şeyi algılama konusunda daha yetenekli olur. Bir bedenin eylemleri ne kadar çok yalnızca kendisine bağlıysa ve eyleminde ne kadar az başka beden eşlik ediyorsa, onun zihni de o kadar çok apaçık bir anlayışa sahip olur. Bu gerçeklerden, bir zihnin diğerlerinden üstünlüğünü bilebilir, ayrıca bedenimiz hakkında niçin bu kadar çok bulanık bilgilere sahip olduğumuzu görebiliriz [...] (EIIP13S, 458).

Bu pasaj, insan bedeninin sahip olduğu karmaşıklık sayesinde elde ettiği “üstünlük” ile diğer var olanlardan ayrıldığı noktaya işaret etmektedir. Tüm doğayı bir dairesel grafik olarak düşünürsek, insan elbette bu grafiği oluşturan üçgen bir dilim olarak doğanın bir parçasıdır; ancak bu grafikte en büyük üçgen dilimi oluşturduğu için diğer var

olanlardan daha büyük (üstün) olması onu bütünü/doğanın bir parçası olmaktan alıkoyamaz.

Tüm üstünlüğüne rağmen, yukarıda da ifade edildiği üzere, insan yine de yardıma muhtaç, eksik bir varlıktır. Ancak Spinoza felsefesi insana bu acizliğini gidermesi için bir olanak sunmaktadır. Her ne kadar insan çoğunlukla edilgin duygulara ve bulanık fikirlere sahip olsa da onun rasyonel bilgiye ve aklın rehberliğinde yaşadığı süreç eylemine yön veren birtakım etkin duygulara sahip olma imkânı vardır (EIIIP40S2, s. 477, 478; EIIIP58+P59, s. 529, 530). Bu imkân, Spinoza felsefesinde insanın hakikate; yani kendisi, diğer varolanlar ve Tanrı hakkında bir bilince ulaşmasının temelidir (EVP42S, s. 616, 617). Ancak bunun için söz konusu temelin anlaşılır kılması gerekir. Bu ise öncelikle “uygun fikir”lere sahip olan bir insan zihninin etkin duygulara sahip olmasıyla mümkündür.

Etkin ve kapsayıcı duygulardan biri “yürekli” (*animosity/tenacity*) diğeri “yüce gönüllülük” (*generosity/nobility*) ve bu iki duygudan meydana gelen tüm eylemleri gerçekleştiren insanın bir üst duygusu da “karakter sağlamlığı”dır (*strength of character/fortitude*). “Yürekli” insanın kendi yararına olanı yapması anlamında “itidal” (*moderation*), “vakurluk” (*sobriety*) ve “tehlike anında soğukkanlılık” (*presence of mind in danger*) gibi başka duygulara da yol açar. “Yüce-gönüllülük” ise insanın başkasının yararına veya hayrına yönelik eylemler ortaya koymasına yol açan “nezaket” (*courtesy*) ve “merhamet” (*mercy*) gibi duyguları kapsar (EIIIP59S, s. 529, 530). Aklın rehberliği sayesinde ulaşılan bu duygular “ahlak” ile ilişkilidir.

Spinoza sisteminde “ahlak”, doğayı oluşturan diğer varlıklar arasında yalnızca insana özgüdür. Ancak insana özgü olan bu ahlak, insanın yalnızca kendi çıkarını düşündüğü, diğerlerini hesaba katmadığı bencillik ahlakı değildir. Bu ahlak diğer insanların da yararını gözetmeyi gerektirdiği için sosyal bir ahlaktır. Etkin duygulardaki “yüce-gönüllülük” diğer insanlara karşı eylemlerimizde sahip olacağımız bir duygudur; “nezaket” ve “merhamet” hep ötekiyle olan ilişkide gözetilecek duygulardır. “İyi gerçekleştirme arzusu” olarak ahlak, insanın kendisinin ve başkalarının yararına olacak iyileri istemesidir. Bu nokta diğer insanları kapsadığı için önemlidir.

Bununla birlikte söz konusu noktanın bir başka daha önemli bir yönü vardır ki, o da etkin duygulara ve ahlaka doğada var olan insan dışı diğer varlıklara karşı da sahip olmayı sürdürmemizdir. İnsan, hayvanlardan, bitkilerden güneşten, denizden ve diğer doğal varlıklardan yararlanabilir, onları kendi yararına olacak kadar kullanabilir, geriye kalanını ise hem diğer hem cinslerinin kullanımı için hem de söz konusu varlıkların kendi varlığını sürdürmesi için koruyabilir ve onlara zarar vermekten geri durabilir. İnsanın “aklın rehberliğinde içinden gerçekleşen iyiyi gerçekleştirme arzusu”nu ifade eden “ahlak”, insanın diğer varlıkların da yararına olacak iyilikler gerçekleştirmesini sağlayabilir. “Yürekli” duygusu insanın diğer varlıklardan kendi yararı için yararlanırken “itidal”li olmasına neden olabilir. Aynı üst duygu, vahşi ya da zararlı herhangi bir hayvan saldırısına maruz kalan bir insanın ona zarar vererek onu yok



etmek yerine, “tehlike anında soğukkanlılık” duygusuyla söz konusu tehlikeyi zarar vermeksizin ve görmeksizin bertaraf etmesini sağlayabilir. “Yüce-gönüllülük” üst duygusunun altında yer alan “nezaket” ve “merhamet” duyguları, diğer insanlara yönelik olduğu kadar hayvanlara, bitkilere ve diğer doğal varlıklara karşı da açığa çıkabilecek bir yetkinliği içerir. Dolayısıyla doğanın bir parçası olan insan, diğer var olanlardan kendi varlığını korumak ve geliştirmek için ihtiyacı doğrultusunda yararlanabilir. Geriye kalanına ise zarar vermeden, onları koruyabilir ve onların *conatus*una destek olabilir. Bu, Spinoza’nın hayvanlar söz konusu olunca “onların da bizim üzerimizde hakkı vardır” şeklinde ifade ettiği insani sorumluluk gereğidir. İnsanın diğer varlıklardan yararlanma ihtiyacının ölçülülüğünü ya da sınırını belirleyen kriter, insanın sahip olduğu etkin duygular ve ahlakıdır. Bu yaklaşım, Spinozacı *antroposentrik* ekolojik etiğin kapsamını göstermek açısından yeterli bir temel sağlamaktadır.

Sonuç olarak “insan doğanın bir parçasıdır” ancak diğerleriyle kıyaslandığında bedeni, dolayısıyla da zihni itibarıyla “en üstün parçası”dır. Bedenin karmaşıklığını yansıtan insan zihninin üstünlüğü, diğer varlıklarda bulunmayan “anlama yetisi” ya da “akıl” sayesinde insana hakikatin geri kalanına nüfuz etme olanağı sunar. Aynı şekilde zihnin bu üstünlüğü, insanın yine diğer varlıkların erişemeyeceği “ahlak” ve etkin duygulara ulaşmasını sağlar. Bu üstünlük ve hakikate ulaşma olanağı, zihnin doğayı oluşturan diğer varlıklarla ilişkisini, sınırını ve sorumluluğunu belirler. Lloyd, hakikatin insandan sonsuzca saklandığını söylediği için, “insan doğanın bekçisi olarak onun refahından sorumlu değildir” demektedir. Tam da buna karşıt olarak, insan, hakikate ulaşma olanağına sahip olduğu için, onun önce kendisi, sonra diğer hemcinsleri ve nihayet diğer doğal varlıkları kendi içinde, sahip oldukları mükemmellik oranınca koruma sorumluluğuna sahip olduğu açık değil midir?

## Sonuç

“Derin ekoloji” ve *antroposentrizm* açısından değerlendirildiğinde Spinoza sisteminde gerilime yol açan ikircikli fikirler vardır. Spinoza’nın *Deus sive Natura* özdeşliğindeki *Natura*’yı maddi doğayla eşit gören Naess ve onun gibi düşünenler Spinoza’yı “derin ekoloji”ye yaklaştırır. Buna karşıt Spinoza’nın “insan merkezli ahlak” görüşünden yola çıkan Lloyd tarzı bir okuma ise *antroposentrik* bir ekolojik etik görüşün Spinoza’da bulunduğunu gerekçelendirmeye çalışır.

Bu makale, ilk olarak *Deus sive Natura*’daki *Natura*’nın “Yaratılan Doğa” ya da “maddi doğa”dan ziyade “Yaratan Doğa” anlamında olduğunu savunur. İkinci olarak Spinoza’nın “birey teorisi”nden hareketle doğanın bir birey olarak parçalardan meydana geldiğini, Tanrı’nın ise parçalardan meydana gelmediğini, bölünemez olduğunu, dolayısıyla Tanrı’nın “Sonsuz Birey” olan fiziki doğayla eş ya da özdeş kabul edilemeyeceğini iddia eder. Bu iki düşünceyi hareketle, makale, Naess’e, dolayısıyla da “derin ekoloji”ye karşıt bir tavır ortaya koymaktadır. İkinci olarak makale, Spinoza’da *antroposentrik* bir ekolojik etiğin olduğunu gerekçelendiren Lloyd ile aynı

tarafıta durmaktadır. Ancak “insan Doğanın bir parçasıdır” ve “insan-merkezli ahlak” arasındaki gerilimi “hakikatin sonsuzca insandan saklandığı” tezi üzerinden çözdüğünü iddia eden Lloyd’un argümanı eleştirilmektedir. Buna karşın “insan bedeninin üstünlüğü” tezinin söz konusu gerilimin çözümlü için daha elverişli olduğu iddia edilmektedir.

Çevre etiğindeki iki ayrı görüş ile Spinoza sistemindeki iki farklı fikri bir arada değerlendirme çabasında olan makale, bu dört farklı unsurun bir kesişim kümesini sorgulamaktadır. Yorumcuların argümanlarına yönelik eleştiriler ve alternatif bir Spinoza okumasıyla, Spinoza’da itidalli ve ihtiyatlı bir *antrosopsentrik* ekolojik etiğin olduğu sonucuna varılmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Brennan, A. – Lo, N. Y. S. (2002). Environmental Ethics. Edward N. Zalta vd. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Url: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/> (Erişim 04.04. 2024).
- Cavazza, E. (2014). Environmental Ethics as a Question of Environmental Ontology: Naess' *Ecosophy T* and Buddhist Traditions. *De Ethica. A Journal of Philosophical, Theological and Applied Ethics*. 1(2). 23-48.
- Clark, J. (1999) Comment: Lloyd and Naess on Spinoza as Ecophilosopher. Ninna Witoszek-Andrew Brennan (Ed.), *Philosophical Dialogues: Arne Naess and the Progress of Eco-Philosophy* içinde (ss. 103-106). New York: Rowan-Littlefield.
- Curley, E. (1988). *Behind the Geometrical Method A Reading of Spinoza's Ethics*. New Jersey: Princeton University Press.
- Dağ, E. (2022a). Spinoza'nın Hafıza Teorisi: İmgesel Çağrışım, 'Gelişen Bellek' ve 'Kişisel-Aynılık' Problemi. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]* 22. 229-258
- Dağ, E. (2022b). Spinoza'nın Bilinç Teorisi: 'Fikrin Fikri', Bilinçte Derece Farkları ve 'Kendilik Bilinci'. *Hitit İlahiyat Dergisi* 21(2). 885-920.
- Dağ, E. (2022c). Spinoza Etiğinde Uygun Bir Fikir Olarak 'Ahlaki Farkındalık': Bilinç mi, Vicdan mı?". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26(3). 1181-1196.
- Dağ, E. (2023). Spinoza'nın 'İçsel Huzur' Teorisi: Duygusal Doyum ve Zihinsel Dinginlik. *Hitit İlahiyat Dergisi* 22(1). 229-266.
- de Jonge, E. (2016). *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*. London-New York: Routledge
- Eckersley, R. (1992). *Environmentalism and Political Theory, Toward an Ecocentric Approach*. London: UCL Press.
- Light, A. - Katz, E. (1996). Introduction. Andrew Light- Eric Katz (Ed.), *Environmental Pragmatism* içinde (ss. 1-18). London: Routledge.
- Lloyd G. (1980). Spinoza's Environmental Ethics. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 23(3). 293-311
- Kober, G. (2013). For They Do Not Agree in Nature: Spinoza and Deep Ecology. *Ethics & Environment* 18(1). 43-65.
- Merçon, J. (2011). Environmental Ethics and Spinoza's Critique of Antropocentrism. *Rio de Janeiro* 18(2). 161-173.

Naess, A. (1977). Spinoza and Ecology. Siegfried Hessing (Ed.), *Speculum Spinozanum 1677–1977* içinde (ss. 418-425). London-NewYork: Routledge.

Naess, A. (1980). Environmental Ethics and Spinoza's Ethics. Comments on Genevieve Lloyd's Article. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 23(3). 313-325.

Naess, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle*, David Rothenberg (Çev.). Cambridge: Cambridge University Press

Naess, A. (1995). The Shallow and The Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summery. George Sessions (Ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century* içinde (ss. 151-155). Boston-London: Shambala.

Naess, A. (1998). The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects. Micheal Zimmerman vd. (Ed.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology* içinde (ss. 193-211). New Jersey: Prentice Hall.

Sessions, G. (1998). Introduction. Micheal Zimmerman vd. (Ed.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology* içinde (ss. 165-182). New Jersey: Prentice Hall.

Spinoza, B. (1985-2016). *The Collected Works of Spinoza I-II*, Edwin Curley (Çev.). Princeton: Princeton University Press.

Spruit L. – Totaro P. (2011). *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica, Latin Transcription and Notes*. Leiden-Boston: Brill.

Wilson, M. D. (1999). For They Do Not Agree in Nature With Us: Spinoza on The Lower Animals. *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy* içinde (ss. 178–95). New Jersey Princeton University Press.

Witoszek, N. - Brennan, A. (Ed.). (1999). *Philosophical Dialogues: Arne Naess and the Progress of Eco-Philosophy*, New York: Rowan-Littlefield.