

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
KAMU YÖNETİMİ PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

İKLİM DEĞİŞİKLİĞİNİN ETİK BOYUTLARI
ÇERÇEVESİNDE UYUM VE UYUM ETİĞİ

Murat ARTUÇ

Danışman
Doç. Dr. Yunus Emre ÖZER

İZMİR – 2021

DOKTORA
TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : Murat ARTUÇ
Öğrenci No : 2015802107
Tez Başlığı : İklim Değişikliğinin Etik Boyutları Çerçevesinde Uyum ve Uyum Etiği

Savunma Tarihi : 31/03/2021

Danışmanı : Doç.Dr.Yunus Emre ÖZER

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>	<u>İmza</u>
Doç.Dr.Yunus Emre ÖZER	- Dokuz Eylül Üniversitesi	
Doç.Dr.İbrahim Güray YONTAR	- Dokuz Eylül Üniversitesi	
Doç.Dr.Koray DOĞAN	- Dokuz Eylül Üniversitesi	
Prof.Dr.Fatma Neval GENÇ	- Aydın Adnan Menderes Üniversitesi	
Doç.Dr. Pınar SAVAŞ YAVUZÇEHRE	- Pamukkale Üniversitesi	

Murat ARTUÇ tarafından hazırlanmış ve sunulmuş olan bu tez savunmada başarılı bulunarak oy birliği (X/ oy çokluğu () ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Asuman ALTAY
Müdür

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “İklim Değişikliğinin Etik Boyutları Çerçevesinde Uyum ve Uyum Etiği” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.../.../2021

Murat ARTUÇ

ÖZET

Doktora Tezi

İklim Değişikliğinin Etik Boyutları Çerçevesinde Uyum ve Uyum Etiği

Murat ARTUÇ

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Kamu Yönetimi Programı

Standartlar ürünlerin, süreçlerin, eylemlerin, insanların değerlendirilmesi için üretilen ölçütlerdir. Devletlerin, işletmelerin, uluslararası organizasyonların, toplumların ve bireylerin kendi standart oluşturma metotları bulunmaktadır. Yaşam ve yaşama ilişkin her alanda standartlar bulunmaktadır. Birey ve davranışı üzerine hazırlanmış en eski standartlardan birisi de etikdir. Etik, binlerce yıldır çeşitli alanlardaki düşünürler tarafından üretilmektedir.

Günümüzde etik standart belirleme çalışmaları sadece filozoflar tarafından gerçekleştirilmemektedir. STK'lar, üniversiteler, devletler ve hatta uluslararası örgütler de bu alanda çalışma yapmaktadır. İklim değişikliği gibi küresel bir problem karşısında, ekonomi ve politikanın aşamadığı duvarlar ve sorunlar olduğu bir gerçektir. Siyasetin ve ekonominin gerilimi ve mücadelecilik ruhuyla bağlı olmadığı için, etiğin sınırları aşması ve küresel bir birleşme noktası oluşturması görece daha kolaydır. İklim değişikliği ve yarattığı küresel sorunlara karşı küresel bir çözüm arayışı, insanlığı zorunlu olarak etiğe götürmektedir. Sonuçta devletleri de kapsayan ölçekte etik standartlar oluşturulduğu görülmektedir.

İklim değişikliği dünyanın hemen her noktasında farklı sonuçlar doğurmakta ve bu nedenle kazananlar ve kaybedenler yaratmaktadır. Bu durum da kendiliğinden iklim değişikliğini bir etik sorun alanı haline getirmektedir. Bununla birlikte iklim değişikliği gibi çok boyutlu bir sorunu etik açıdan ele almanın oldukça zorlayıcı bir çaba olduğu da görülmektedir. Bu tezde iklim değişikliğine etik boyutu açısından bakılmakla birlikte; başarılı bir iklim

politikası için ekonomi, sağlık, adalet, siyaset ve benzeri pek çok farklı bakış açısı ile entegre bir yaklaşım geliştirilmesi gerektiği de açıktır.

İklim değışikliği, insanlığın görmezden gelemeyeceği ve etkilerinden kaçınamayacağı bir büyüklüğe ulaşmıştır. Bu nedenle yalnızca emisyon azaltmak ve yutakları arttırmakla yetinmek olanaksızdır. İklim değışikliğinden doğan büyük çevresel sorunlara karşı uyum standartları geliştirmek, bir zorunluluk halini almıştır. İklim değışikliğine karşı nasıl uyum sağlanacağı konusunda farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte; uyumun etik standartlarının da belirlenmesi gerekmektedir.

Bu çalışmanın amacı; iklim değışikliğine uyumu etik çerçevede analiz etmektir. Çünkü iklim değışikliği; insanlığın etik geleneklerine meydan okumaktadır. Binlerce yıllık toplumsal kurumları ve yaşam tarzlarını temelden sarsmaktadır. Gündelik alışkanlıklarımızdan uluslararası ilişkilere kadar her ölçekte varlığını hissettirmektedir. Ayrıca oldukça karmaşık, çelişkili, zorlayıcı ve dönüştürücü bir süreçtir ve tüm yaşamları etkilemektedir.

Böyle bir süreci tecrübe etmek zorunda kalan insanlığın, uyum sağlamak için nasıl bir yol izleyeceğinin etik açıdan ele alınması bir zorunluluktur. Çünkü etik dikkate alınmadan böyle bir problemle yüzleşmek büyük hatalar yapılmasına neden olabilecek; istenmeyen koşullarda yaşayan insanların daha kötü duruma düşmesine, uyumsal kapasitenin boşa harcanmasına, uyum nedeniyle yapılan çalışmaların uyumsuzlukla sonuçlanmasına neden olabilecektir.

İklim değışikliğine uyumun etik bağlamda incelenmesi, ülkemiz akademik yazınında yeterince ele alınmış bir çalışma konusu değildir. Bu açıdan tez, daha önce incelenmemiş bir alana ışık tutmaktadır. Çalışmanın ayrıca, bu alanda daha sonra yapılacak olan araştırmalara kılavuzluk edeceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İklim Değışikliği, Uyum, Etik, İklim Etiği

ABSTRACT
Doctoral Thesis
Doctor of Philosophy (PhD)
Adaptation and Adaptation Ethics within the Framework of Ethical Dimensions
of Climate Change
Murat ARTUÇ

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Public Administration
Public Administration Program

Standards are the criteria constructed for the evaluation of products, processes, actions, and people. Governments, businesses, international organizations, societies, and individuals have their own standard-setting methods. There are standards on life and on all areas of life. One of the oldest standards designed for the individual and his behaviour is ethics. Ethics has been shaped by thinkers in various fields for thousands of years.

Currently, ethical standard-setting endeavours are not merely fulfilled by philosophers. NGOs, universities, states, and even international organizations are also working on this area. In the face of a global problem such as climate change, it is a fact that there are walls and difficulties that economy and politics cannot overcome. For ethics, since it is not bound by the conflicting and aggressive spirit of politics and the economy, it is relatively easier to cross borders and form a global convergence point. The search for a global solution against global climate change and the global problems it created have inevitably led humanity to ethics. Consequently, it is observed that ethical standards are established at a scale that even includes states.

Climate change has different consequences in almost every part of the world and these consequences create winners and losers. This situation makes climate change an ethical area of problem. Nevertheless, it is seen that it is a very challenging effort to ethically address a multidimensional problem such as

climate change. In this thesis, although climate change is explored in terms of its ethical dimension, for a successful climate policy, clearly an integrated approach should be developed with many different perspectives such as economy, health, justice, politics etc.

Climate change has reached such an extent that humanity cannot disregard or avoid its effects. That is why it is impossible to be content with merely reducing emissions and increasing sinks. It has become an obligation to develop adaptation standards against prime environmental problems arising from climate change. Although there are different approaches on how to adapt to climate change, ethical standards of adaptation should also be determined.

The objective of this study is to analyse adaptation to climate change within an ethical framework. Because climate change challenges the ethical traditions of humanity. It fundamentally shakes the social institutions and lifestyles of thousands of years. It makes its presence felt in every scale, from our daily habits to international relations. It is also a highly complex, contradictory, compelling, and transformative process and affects all lives.

Experiencing such a process, humanity will follow a path to adapt and that path must be examined from an ethical point of view. Because facing such a problem without considering ethics could lead to great mistakes and may cause people who are already under unfavourable conditions to become worse, to waste adaptive capacity, and even to result the adaptation efforts to become maladaptation.

Examining adaptation to climate change in an ethical context is not a subject that has been adequately addressed in the Turkish academic literature. In this respect, this thesis sheds light on a previously unexamined area. It is also thought that this study will be a guide for future research in this field.

Keywords: Climate Change, Adaptation, Ethics, Climate Ethics

İKLİM DEĞİŞİKLİĞİNİN ETİK BOYUTLARI ÇERÇEVESİNDE UYUM VE UYUM ETİĞİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xii
TABLolar LİSTESİ	xiii
ŞEKİLLER LİSTESİ	xiv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM ETİK

A. ETİĞİN ANA ÇERÇEVESİ	16
1. Etiğin Varlığı ve Kaynağı Sorunu	17
2. Etiğin Kapsamı ve İçeriği Sorunu	22
a. Evrenselcilik ve Görecilik	25
b. Evrencilik ve Göreciliğin Eleştirisi	29
3. Özsel Değer	34
B. NORMATİF ETİK	37
1. Sonuçsalcılık (Consequentialism) ve Yararcılık (Utilitarianism)	39
a. Yararcılık (Utilitarianism)	39
b. Sonuçsalcılığın/Yararcılığın Eleştirisi	44
2. Deontoloji	49
a. Kantçılık	51
b. Kant'ın Etik Düşüncesinin Eleştirisi	55
3. Erdem Etiği	58
a. David Hume ve Erdem	64
b. Erdem Etiğinin Eleştirisi	67
4. Toplumsal Sözleşme Teorisi	70

a. Egoizm	71
b. Hobbes ve Toplumsal Sözleşme Etiği (Contractarianism)	73
c. Kantçı Sözleşmecilik (Contractualism)	75
ç. Toplumsal Sözleşme Teorisinin Eleştirisi	79
C. ETİK VE ÇEVRE	83
1. İnsanmerkezcilikten Çevreye	88
2. Klasik Etik Yaklaşımlar ve Çevre	91
3. Çevre Etiği Ağacındaki Bazı Yaklaşımlar	99
a. Leopold/Yeryüzü Etiği	100
b. Schweitzer/Yaşama Saygı Etiği	102
c. Rachel Carson/Sessiz Bahar	104
ç. Arne Naess/Derin Ekoloji Akımı	105
d. Wilson/Biophilia	112
e. Potter/Küresel Biyoetik	115
f. Weiss/Gezegenin Mirası	119
g. Griffin/Panexperientializm	120
ğ. Rozzi / Biyokültürel Etik	122
4. Çevre ve Özsel Değer	125

İKİNCİ BÖLÜM

KÜRESEL İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ

A. SERA ETKİSİ VE KÜRESEL ISINMA	128
1. Küresel Isınma ve İklim Değişikliği	133
2. İklim Değişikliğinin Etkileri	138
B. İKLİM DEĞİŞİKLİĞİNE KARŞI KÜRESEL ÇALIŞMALAR	148
1. Hükümetlerarası İklim Paneli (IPCC)	150
2. Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi	151
a. Taraflar Konferansı (COP)	154
b. Kyoto Protokolü	159
c. NAPA ve NAP Süreçleri	160
ç. Paris Anlaşması	161
d. Çerçeve Sözleşme Kapsamında Faaliyet Gösteren Fonlar	164
(1) Küresel Çevre Fonu (Global Environment Facility Trust Fund)	164

(2) Yeşil İklim Fonu (Green Climate Fund)	164
(3) En Az Gelişmiş Ülkeler Fonu (Least Developed Countries Fund)	165
(4) Özel İklim Değişikliği Fonu (Special Climate Change Fund)	165
(5) Uyum Fonu (Adaptation Fund)	166
e. Hyogo ve Sendai Çerçeveleri	166
f. 2030 Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri: İklim Eylemi	167
3. İklim Değişikliğinde Son Durum	169
a. ABD ve İklim Değişikliği Karşısındaki Konumu	172
b. Çin ve İklim Değişikliği Karşısındaki Konumu	174

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ETİK BAKIŞ AÇISIYLA İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ VE UYUM

A. ETİK AÇIDAN İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ	176
B. İKLİM ETİĞİNİN ULUSLARARASILIK NİTELİĞİ	180
C. İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ, UYUM VE UYUM ETİĞİ	184
1. İklim Değişikliği ve Uyum	185
a. Uyum Yaklaşımları	187
b. Uyum ve Mücadele İkilemi	195
2. Uyum ve Etik	206
a. Sonuçsalcılık ve Uyum	208
b. Deontoloji ve Uyum	214
(1) Henry Shue	215
c. Erdem ve Uyum	222
(1) Hümanist Uyum	225
ç. Sözleşmecilik ve Uyum	229
(1) Indisia Örneği	233
d. Çevre Etikleri ve Uyum	235
3. İklim Etiği, Uyum ve UNESCO'nun Çalışmaları	245
a. Mevcut Nesillerin Gelecek Nesillere Karşı Sorumluluklarına İlişkin Bildirge	248
b. Küresel İklim Değişikliğinin Etik Sonuçları Raporu	248
c. İklim Değişikliğine Uyum İçin Etik İlkeler ve Yükümlülükler Çerçevesi	251

(1) İklim Değişikliğine İlişkin Etik İlkeler Bildirgesi Hazırlanmasının İstenebilirliğinin Değerlendirilmesi ile İlgili Konular Hakkında Bildirim	253
(2) İklim Değişikliğine Uyum İçin Etik İlkeler ve Yükümlülükler Çerçevesinin Arka Planı Raporu	254
ç. İklim Değişikliği İçin Etik İlkeler: Uyum ve Mücadele Raporu	256
d. İklim Değişikliğine İlişkin Etik İlkeler Bildirgesi	257
4. Sözleşme ve Bildirgelerin Etik Açısından Değerlendirilmesi	258
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	266
KAYNAKLAR	277



KISALTMALAR

AB	Avrupa Birliği
AIP	American Institute of Physics
BM	Birleşmiş Milletler
COMEST	The World Commission on the Ethics of Scientific Knowledge and Technology
CDM	Clean Development Mechanism
COP	Convention of the Parties
GCF	Green Climate Fund
IMF	International Monetary Fund
INC	Intergovernmental Negotiations Committee
INDC	Intended Nationally Determined Contributions
IPCC	Intergovernmental Panel on Climate Change
IPCCA	Indigenous Peoples' Biocultural Climate Change Assessment
IRENA	The International Renewable Energy Agency
IUCN	International Union for the Conservation of Nature
JIM	Joint Implementation Mechanism
LT-LEDS	Long-Term Low Greenhouse Gas Emission Development Strategies
MIT	Massachusetts Institute of Technology
NAE	National Academy of Engineering
NAFTA	North American Free Trade Agreement
NAP	National Adaptation Plans
NAPA	National Adaptation Programmes of Action
NASA	National Aeronautics and Space Administration
NBER	National Bureau of Economic Research
NDC	Nationally Determined Contributions
NRC	National Research Council
OPEC	Organization of Petroleum Exporting Countries
TDK	Türk Dil Kurumu
UCS	The Union of Concerned Scientists
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
UNFCCC	United Nations Framework Convention on Climate Change
UNSSC	United Nations System Staff College
WEF	World Economic Forum
WMO	World Meteorological Organization

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Derin Ekoloji ve Baskın Dünya Görüşü İlişkisi	108
Tablo 2. Derin Ekolojinin İlkeleri	110
Tablo 3. İklim Değişikliğinin İnsan Sağlığı Üzerine Etkileri	144
Tablo 4. İklim Değişikliğine Verilen Yanıtlar	149
Tablo 5. İklim Değişikliğine Karşı Küresel Çabalar	155
Tablo 6. İklim Değişikliği Ana Mutabakatların Karşılaştırması	162
Tablo 7. ABD ve Çin Yenilenebilir Enerji Karşılaştırması	174
Tablo 8. Ölçek Bazında Uyum Örnekleri	188
Tablo 9. Uyum Yaklaşımı Kategorileri	190

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Etiğin Evrimi	85
Şekil 2. Çevre Etiği Ağacı	88
Şekil 3. Medikal ve Ekolojik Biyoetiklerin Bileşkesi Olarak Küresel Biyoetik	118
Şekil 4. Son 800 Bin Yılım CO ₂ Seviyeleri	129
Şekil 5. Son 1000 Yıla Ait Ortalama Sıcaklıklar	130
Şekil 6. İklim Değişikliği Etkilerinin Dağılımı	147
Şekil 7. Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi Organları	152
Şekil 8. Üç Sera Gazı Yoğunluğunun 25 Yıllık Değişimi	170
Şekil 9. Uyum Faaliyetlerinin Kategorileri	192
Şekil 10. Direnç Açığı	205
Şekil 11. Hollanda’da Uyum Projeleri	262

GİRİŞ

“Şu anda küresel ölçekte insan yapısı bir felaketle karşı karşıyayız. Binlerce yıldır karşılaştığımız en büyük tehlike budur; iklim değişikliği. Eğer harekete geçmezsek, medeniyetlerimizin çöküşü ve doğal dünyanın çoğunun neslinin tükenişi ufukta görünmektedir. Birleşmiş Milletler, bütün dünyayı birleştirebilecek benzersiz bir platform sağlamaktadır ve Paris Anlaşması kanıtlamıştır ki; birlikte gerçek değişiklikler yapabiliriz.”

Sir David Attenborough

03/12/2018 Katowice (COP24)

İklim değişikliği; insanlığın karşı karşıya olduğu çağdaş küresel sorunlar içerisinde en önemli ve etkili olanlardan biri sayılmaktadır. İklim değişikliği ile mücadele ve iklim değişikliğinin etkilerine uyum konusunda özellikle BM çatısı altında pek çok uluslararası anlaşma, bildirme ve benzeri hukuki metin hazırlanmıştır. Bir açıdan iklim değişikliği konusunda ortak bir görüşün ortaya çıktığı ve insanlığın bu görüş çerçevesinde iklim politikaları üretip uygulamaya başladığı görülmektedir. Fakat diğer açıdan; iklim değişikliği bilimsel bir gerçek olarak kabul edilmiş olmasına rağmen bu konuda ortaya koyulan mücadele performansının yetersiz kaldığı da açıkça görülmektedir.

Elbette iklim değişikliği ile ilgili bilimsel verilere ve bunlardan elde edilen sonuçlara şüpheci yaklaşanlar halen bulunmaktadır. Bu şüpheciliğin başka bilim dallarına da yoneltilebileceği de kolaylıkla söylenebilir. Örneğin ekonomi yönetimiyle ilgili tahminlerde bulunan bilim insanlarını eleştirel gözle değerlendirmek ve ulaştıkları sonuçları paylaşmamak mümkün görülebilir. Fakat hemen her konuda olduğu gibi bu konuda da yapılabilecek yegâne şey; mevcut bilimsel verilere en uygun bilimsel yaklaşımı temel alacak şekilde hareket etmek olacaktır. Elbette şüphecilerin matematiksel olarak haklı çıkma ihtimali olduğu savunulabilir fakat günümüzde bu ancak teoride kalan çok küçük bir ihtimaldir. Bu nedenle iklim değişikliğini yok sayarak bilimsel veriyle mücadele etmenin günümüzde geçerliliğini yitirdiğini söylemek mümkündür.

Güney Afrika başkanı Mbeki, 9 yıllık görev süresi boyunca AIDS hastalığına bir virüsün neden olduğu konusundaki bilimsel uzlaşmayı kabul etmedi. Hastalar için

gerekli ilaçların tedarik edilmesi konusunda bir çaba sarf etmedi. Çok küçük bir “*bilim insanı*” grubunun, AIDS’in başka nedenlerle gerçekleştiğine dair düşüncelerini savundu ve bunları bir devlet politikası haline getirdi. Çevre ülkeler bir bir gerekli önlemleri almaya başlarken, Güney Afrika’nın sağlık politikalarını; bu hastalığın sarımsak, limon suyu ve pancar köküyle tedavi edilebileceğini savunan bir sağlık bakanı belirlemekteydi. AIDS konusunda hükümeti eleştirenler “*Batılı ırkçı düşünceleri desteklemekle*” suçlandı. Enfekte gebelerin gerekli ilaçları kullanamamaları sonucunda bebekleri de hasta doğdu. Sonuç olarak Mbeki’nin, AIDS konusundaki tutumu nedeniyle yaklaşık 365 bin insanın erken ölmesine neden olduğu hesaplanmaktadır. Elbette Mbeki’nin kötü niyetli olmadığı, ülkesini bir felaketle baş başa bırakmayı amaçlamadığı söylenebilir. Fakat bu örnek, kamu politikalarını belirlerken bilimsellikten uzaklaşmanın sonuçları konusunda öğretici bir nitelik taşımaktadır. Elbette bilim insanlarının asla hata yapmayacağı söylenemez. Fakat bilimsel yöntemleri bir ölüm kalım kararı alırken reddetmek en büyük hatalardan biridir. İklim değişikliği konusundaki bilimsel uzlaşmayı dikkate almayarak iklim politikalarını belirlemek, Mbeki’nin neden olduğu can kayıplarını gölgede bırakacak seviyelere ulaşabilir (Singer, 2016: 265-266).

Barbara Freese, iklim değişikliği de dahil olmak üzere sekiz önemli inkâr olayını kitaplaştırmıştır. Özel şirketler; köleliğin kaldırılmasına, insanlara damardan radyum verilmesinin sorumluluğunu üstlenmeye, otomobillerde emniyet kemerinin gerekliliğine, otomobillerde kullanılan yakıtların kurşun içermesinin zararlarına, bazı gazların ozon tabakasına zarar verdiğine, sigara benzeri tütün ürünlerinin sağlığı tehdit ettiğine, 2008 ekonomik krize yol açan emlak balonuna ve iklim değişikliğinin gerçekliğine ve zararlarına karşı birbirine çok benzeyen inkâr politikaları ile yaklaşmıştır. Bunları savunurken “*on köleden dokuzunun kölelikten memnun olduğunu*”, “*bitkiler için güneş ışığı neyse radyumun da insanlar için aynı şey olduğunu*”, “*emniyet kemerinin öyle önemli bir koruma sağlamayacağını*” söylemişler; benzinden kurşunun çıkarılması çabalarını cadı avına benzetmişler; ozon tabakasına zarar veren gazlarla ilgili önleme kampanyalarını Moskova ve KGB’nin oyunu olarak nitelemişler; sigaranın zararsız olduğunu, emlak piyasasının ticaret olduğunu ve atmosferdeki karbondioksit artışının faydalı olduğunu iddia etmişlerdir (Freese, 2020). Günümüzde iklim değişikliği ve onun etkileri nedeniyle ortaya çıkacak

olumsuzlukların doğrudan reddedilmesi ile sık karşılaşılmasa da, konuyu olduğundan daha küçük olarak takdim eden ya da çok daha büyük sorunlar yaşandığının altını önemle çizen haber ve görüşlerle karşılaşmak mümkündür.

İklim değişikliğine neden olan sanayileşme ve teknolojik gelişmeyi tümünden kötücül bir süreçler topluluğu olarak nitelenmek elbette mümkün değildir. Teknolojinin gelişmesiyle birlikte insanların yaşamı önemli ölçüde değişmiştir. Ortalama yaşam süresinin artması, dinlenmeye ayrılan sürenin artması, sanatın daha fazla takdir edilebilmesi, hastalıklar gibi önceden doğal kabul edilen pek çok zorluğun aşılması ancak bilim ve teknolojiadaki ilerlemeyle mümkün olmuştur (Attfield, 2010: 184). Bununla birlikte insanlığın büyük problemlerine çözüm olarak geliştirmeye devam ettiği teknolojinin yeni sorunlar ürettiği gerçeği de göz ardı edilemez.

Harvard Üniversitesi psikoloji profesörü Daniel Gilbert, iklim değişikliğine karşı yeterli toplumsal ve bireysel tepkinin verilmemesini dört sebebe bağlamaktadır:

Bunların birincisi; insanların öncelikle doğrudan yine insanlardan gelen tehlikeleri önemsemesidir. İnsanlar yıllık ölüm rakamının sıfır olduğu şarbondan korktukları kadar yılda çeyrek ila yarım milyon arasında insanın yaşamına mal olan gripten korkmamaktadırlar. Çünkü grip doğal bir hastalıktır. Şarbon ise insanlar tarafından silah haline getirilmiştir. İklim değişikliği bir diktatör ya da “şeytani” bir imparatorluk tarafından icat edilmiş olsaydı insanlığın başlıca problemi olurdu.

İkinci neden; iklim değişikliğinin insanların duyarlılıklarını yeterince ajite etmemesidir. İklim değişikliği insanların kanını kaynatan ya da aşağılık ve itici buldukları düşünceler doğurmaz. İnsanlar hakaret gördüklerinde ya da aşağılandıklarında buna şiddetle karşı çıkarlar. İklim değişikliği kötüdür ama bizim midemizi bulandıran, öfkeliendiren ya da hakarete uğramış hissettiren bir “kötü” değildir. İklim değişikliğine yavru kedileri yemek gibi bir eylem neden olsaydı milyonlarca insan sokaklarda gösteri yapardı.

Üçüncü olarak iklim değişikliği geleceğe yönelik bir tehdittir. İnsan beyni mevcut tehditlere karşı önlem almaya alışıktır ama gelecekteki tehlikelere karşı önlem almak yeni bir alışkanlıktır.

Dördüncü neden de iklim değişikliğinin görece yavaş bir seyir izlemesidir. Bilim insanları iklimin değişim hızını binlerce ve hatta milyonlarca yılda meydana gelen değişikliklerle karşılaştırarak çok hızlı bir değişim yaşandığını belirtmektedir ama

aslında iklim yeterince hızlı değişmemektedir. İnsanlar ışık, ses, sıcaklık, basınç, büyüklük, ağırlık ve benzeri her konuda ani değişikliklere tepki verirler. Ama bu değişiklikler zamanla olduğunda farkında olmazlar. İklim, Dünya'nın yaşına göre çok hızlı gerçekleşmekle birlikte insan ömrü açısından yavaş gelişen bir süreçtir (Gilbert, 2006).

Bendik-Keymer ise bu konuda insanların bir “*düşüncesiz yıkım*” (wanton destruction) faaliyeti içinde bulunduklarını ifade etmektedir. İnsanlar aslında cahil ya da iradeleri zayıf olduğu için iklim değişikliğine karşı kayıtsız değildir. Fakat düşüncesizce ve dünyaya karşı kayıtsız bir şekilde davranmakta oldukları da açıktır. Bu düşüncesiz davranış gerekçesizdir. İnsanlara ahlaki olarak hareket etmeleri için gerekli veriler iletilmiş olmasına rağmen eylemlerinde bu bilgilerin motivasyonu yoktur. Her düşüncesiz davranış yıkımla sonuçlanmaz elbette ama dünyaya karşı duyarsız olduğumuz takdirde eylemlerimiz yıkıcı olabilir. Dünyamız bizden başka canlılar da içermektedir. Bizim bu yaşamlara karşı ahlaki duruşumuz yaşam dünyamızı yansıtır. Diğer yaşamları ahlaki olarak düşünüp düşünmediğimiz bu şekilde ortaya çıkar. Ama düşüncesiz hareket dünyanın geri kalanını görmezden geldiği için özellikle tehlikelidir. Üstelik düzgün ve saygın insanlar da düşüncesiz eylemlerde bulunabilmektedir.

Aslında iklim değişikliği nedeniyle yeryüzünden nesli tükenerek kaybolan canlılara karşı iyi niyetle çaba göstermek eylemlerimize gerekçe bulmak için yeterlidir ama böyle bir çabaya girilmemektedir. Bu nedenle insanların niyetleriyle davranışları arasında uyumsuzluk bulunmaktadır. İnsanlara bu durum gösterildiğinde muhtemelen çok meşgul olduklarını, hayatın geri kalanıyla sürekli uğraşmak zorunda kaldıklarını söyleyeceklerdir. Ama aslında yalnızca düşüncesizce hareket etmektedirler. İnsanların düşüncesiz davranışları; günahkâr oluşları, bencil oluşları, narsist oluşları ya da insanmerkezci oluşlarına bağlanabilir. Fakat Bendik-Keymer iyi insanların da düşüncesiz hareket edebileceklerinden yola çıkarak, düşüncesiz yıkımı insanların sınırlılıklarıyla ilişkilendirmektedir. Bunlar bilişsel sınırlar, örgütsel sınırlar, politik sınırlar ve ekonomik sınırlardır (Bendik-Keymer, 2012).

İnsan psikolojisine dair bu tespitlerin yanında önemli bir tepkisizlik nedeni de iklim değişikliği mekanizmalarının ve etkilerinin yeterince bilinmemesi, kamuoyunun bu etkilerden ve sonuçlarından habersiz kalması ve iklim değişikliğinin sonuçlarının

ahlaki yükünü hissetmemesidir. İklim değişikliği gibi konularda ortaya konulan “*alternatif*” gerçekler, konunun bilimsel ve etik alandan politik alana taşınmasına ve tartışmanın özünü yitirerek tarafgirliğin ve belirsizliğin gölgesinde kalmasına neden olmakta, iklim değişikliğinden zarar gören kitlelerin zararı ve elemi bu zarara neden olanlarca yeterince paylaşılamamaktadır.

Hâlbuki iklim değişikliğinin yarattığı güçlükleri ve bunlara karşı geliştirilen yanıtları sadece bilimsel ya da politik bakış açılarıyla ele almak yeterli ve isabetli olmayacaktır. İklim değişikliğinin insanlığa ve çevreye karşı ciddi bir tehdit yarattığı konusunda geniş bir bilimsel uzlaşma bulunmaktadır. Bu tehditler ulus devletlerden, uluslararası kurumlardan, özel sektör kuruluşlarından, STK’lardan ve devlet içindeki kurumlardan acil bir karşılık beklemektedir. Bu birimlerin çoklu düzeylerde ve geleneksel sınırları aşan bir şekilde birbirilerini desteklemesi gerekmektedir. İklim değişikliği aynı zamanda etik açıdan da ele alınmak zorundadır. İklim değişikliğinin etik boyutu yalnızca onun değerlendirilmesi ve sonuçlarıyla mücadele edilmesiyle sınırlı görülemez. Ayrıca bu güçlükler nasıl yanıt vereceğimiz ve nasıl uyum sağlayacağımız konusuna da değinmek zorundadır (COMEST, 2013: 5).

Bauman, modernizmin evrensel ve temeli sağlam kurallar getirme çabasına *aporia* ile karşılık vermektedir. Aporetik olmayan bir ahlakın pratik olarak imkânsız olduğunu ve hatta etiğin; kendi içinde tutarsız ve teorik olarak da imkânsız bir kavram olduğunu söylemektedir (Bauman, 1993: 10-22). Kronlid, Bauman’ın fikirlerini ele alarak ahlaki alanda yaşamının başkalarına karşı doğru olan şeyleri yapma görevini insana yüklediğini söylemektedir. Fakat insanlar her zaman bu çabalarında başarısız olacaklarının da farkındadır. Bu nedenle ahlaken doğru tarafta bulunmak her zaman bir illüzyondur ve hatta bazı açılardan insanın her zaman yalnız kalmasıdır. Çünkü başka insanlara karşı görevlerimizi omuzlarken bazı sorumlulukların asla paylaşılmadığını da görmekteyiz. Bu nedenle insanlar estetik ve bilişsel alana sığınmaktadır. İklim değişikliğinin etik açıdan ele alınması insanları düzgün davranmaya mı itecektir; yoksa etik kaygıları bilişsel alana birer yansıma olarak dönüştürme işlevi mi görecektir? Bauman’a göre ahlaki alandan bilişsel alana kaçmak bir uyum sağlama stratejisidir. Ahlaklı varlıklar olarak her gün yüzleştığımız kaygı mermilerinden kaçınmak için buna mecburuz. Bu kaçış özgecil de değildir. Başkalarının çektiği acıları çoğaltan baskı mekanizmalarının parçaları olmaya daha

fazla dayanamadığımızda ve yalnızca basit önlemlere dayalı uyum çabalarıyla sorunların çözülemeyeceğini anladığımızda; yani ahlaki olarak başarısız olacağımızı fark ettiğimiz anda, bu ahlaki kaygıları organize etmek için bilişsel alana kaçır ve etik teorilerle uğraşmaya başlarız. Kavramları, modelleri, tipolojileri, ayrımları ve tanımları bilişsel alanda organize etmek aslında kompulsif bozukluk nedeniyle yapılan eylemlere benzemektedir. Bu nedenle ahlaki kaygının itmesiyle kendimize ancak kendi içinde tutarlı, kapsamlı ve karmaşık ahlak setleri üretiriz. Bu nedenle de etik teoriler bizi doğruyu yapmaya motive edemezler ve ahlaki eylem için yetersiz temellerdir. Çünkü bilişsel alanda yer alırlar (Kronlid, 2014: X-XI).

Jamieson'ın olgulardan destek alan görüşü ise, bu düşünce tarzına cevap niteliğindedir. Öncelikle iklim değişikliğinin bir etik sorun olarak ele alınması; tüm dünyada insanları motive edebilecek bir kaynak olmasından ötürüdür. Küresel bir soruna küresel bir yolla yanıt aranması gerekmektedir. ABD dışında, özellikle Avrupa ve gelişmiş ülkelerde iklim değişikliği bir ahlaki sorun olarak görülmektedir. ABD'nin Kyoto Protokolü'nden çekilmesine yönelik öfke ancak bu şekilde çözümlenebilir. İklim değişikliğini etik bir sorun olarak ele almak başkalarının bakış açılarını da kabul edebilmeyi getirir. Ayrıca iklim değişikliğini ahlaki alandan çıkarıp kendi çıkarlarımız etrafında onu ele almaya başlarsak bundan çözüm doğmaz. Belki bazı ilerlemeler sağlanabilir ama son kertede kendi çıkarına hareket etmek ortak hareket sorununa insanlığı kilitler ve daha kötü sonuçlar ortaya çıkar. İklim değişikliğine ahlak temelli yaklaşım; kaçınmanın zor olduğu bir düşünce tarzıdır. Çünkü iklim değişikliği sadece küresel ve soyut bir problem değildir. Aynı zamanda yerel ve yakın bir sorundur. İnsanların sorumlulukları konusunda ahlaki standartlar oluşturulduğunda neredeyse yaptığımız her şeyin ahlaken ilintili olduğunu göreceğiz. Motorlu taşıt yerine bisiklet kullanmak ya da bir küresel yardım kuruluşuna bağışta bulunmakla bile iklim değişikliğine karşı bir ahlaki yanıt vermiş olacağız (Jamieson, 2005: 239-240).

İklim değişikliğini insanlara ahlaki bir konu olarak götürmek onun politikalar üstü bir sorun alanı olduğunu ve tarafgirlik konusu yapılmaması gerektiğini söylemek olarak da görülebilir. Gerçekten iklim değişikliği ile mücadele ve uyum çabalarına karşı geliştirilen pek çok söylemin temelde politik ve ekonomik karakterli olduğunu ve ülkelerin, kurum ya da kuruluşların yerel ve kısa vadeli çıkarlarından doğduğunu söylemek haksız olmayacaktır.

Gardiner, iklim değişikliğini yalnızca ekonomik gerçekçilik açısından ele alan yaklaşımı eleştirmekte ve etiğin iklim politikalarındaki önemli yerine vurgu yapmaktadır. Gardiner’a göre, öncelikle etik iklim problemini doğru bir biçimde ele alır. Adalet, haklar, politik meşruiyet, toplum, insanlığın doğa ile ilişkisi gibi etik kaygılar iklim konusunda alınacak kararların kalbinde yer almaktadır. Etiği ihmal eden bir iklim politikası yanlış problemleri zözmeye çalışıyor olabilir. Ekonomik gerçekçiler ise iklim problemini yanlış bir biçimde ele almaktadır ve aslında bu bazı tehlikeler de doğurmaktadır. İklım değişikliğini yalnızca ortak malların trajedisi ve tutsak ikilemi bağlamında ele almak, merkezi sorunları gözden kaçırmak anlamına gelir. Bu durum özellikle gelecek kuşakları tehlikeye sokar. Böyle bir yaklaşım ayrıca yakışsız politikaları da güçlendirebilir. Örneğin en yoksul ve en kırılgan ülkelerden ABD gibi büyük emisyoncu ülkelerin emisyon azaltım maliyetlerini üstlenmesini istemek gibi “iklim haracı” olarak nitelendirilebilecek uygulamalara kapı açabilir. Ayrıca etiği dışlamak asıl sorulması gereken soruların sorulmasını ve asıl tartışılması gereken konuların tartışılmasını engelleyecektir (Gardiner, 2016: 8-9).

İklım değişikliğine karşı inkâr, çarpıtma ve ortada çevirme politikaları uygulanırken; ağözlölölğün, kayıtsızlığın ve yalancılığın mağdurları artmaya devam etmektedir (Jamieson, 2005: 240-241).

Jansen, iklim değişikliğinin 21. yüzyılın başlıca etik problemi olacağını ifade ederek onu 20. yüzyıldaki Nazizm ve 19. yüzyıldaki kölelikle karşılaştırmaktadır (Jansen, 2010). Elbette Nazizm de kölelik de büyük politik boyutları olan konulardır ve sayısız politik tartışma doğurmuşlardır. Fakat yüzyıllara damga vuran bu büyük problemlerin kaynağında büyük etik sorunlar olduğunu da kabul etmek zorundayız.

Bu nedenle iklim değişikliği ekonomik, politik ve çevresel bir problem olmanın yanında ve hatta öncesinde ve ötesinde bir etik problem olarak görülmelidir. İklım değişikliği antropojenik bir vakiadır ve önemli ahlaki sorunlar içermektedir.

İklım değişikliğini çevreleyen etik sorunlar görmezden gelinemez ve azımsanamaz. İklım değişikliğine karşı eyleme geçmekte başarısız olunması halinde elbette büyük yıkımlar ortaya çıkabilir. Fakat dikkatlice düşünmeden, konunun etik boyutlarını dikkate almadan eyleme geçmek de büyük toplulukları harap etme, yeni eşitsizlikler ve eşitsiz paylaşımlara yol açma ve hatta diğer insan yapısı politik ve ideolojik mücadelelerle perişan olmuş insanları daha da kırılgan bir hale getirme gibi

sonuçlar doğurabilir. Dahası iklim değişikliğinin yetersiz kaynakları elde etme güdüsüyle yeni çatışmalar doğuracağı bilinmektedir. Etik bir yaklaşıma duyulan ihtiyaç kaçınılmaz bir zorunluluktur (COMEST, 2010: 7).

Günümüz dünyasında etiğin kapsamı temel bir değişikliğe uğramıştır. Platon'dan Kant'a kadar klasik etik metinlerinin yazıldığı dönemlerde, insan eyleminin etkileri, neredeyse tamamen o eylemi yerine getiren kişinin etrafındakilerle sınırlıydı. Uzun dönem çıktılar ise şansa ya da tahmin edilemez yan etkenlere bağlanıyor ve erdem ya da görevle ilgili teoriler üretilirken bunlar önemli kabul edilmiyordu. Günümüzde ise teknolojinin gelişmişliği nedeniyle insan eylemlerinin etkileri biyosferin çok geniş alanlarını ve yüzyıllar boyunca gelecek nesilleri etkileyeceği kabul edilmektedir. Biyosferin geri kalanına karşı görevlerimiz yanında insan yaşamının gezegenimizdeki devamını sağlamak için geçerli koşulları korumak etik bir sorun hale gelmiştir. Bu nedenle insanların sorumluluklarının kapsamının yeniden belirlenmesi bu yeni ve radikal ortama uyum sağlayacak şekilde belirlenmesi ve bu şekilde etiğin alanının insan eylemleri ve ihmallerinin etkilerini karşılayacak şekilde genişlemesi gerekmektedir (Attfield, 2010: 183).

Gardiner, 2004 yılında yazdığı bir makalede etik filozoflarının iklim değişikliğine gerektiği ölçüde ağırlık vermediğinden yakınmaktadır. Çünkü iklim değişikliği çok disiplinli bir çalışma alanıdır ve bu alanda felsefe yapmak için ekonomi, hukuk, uluslararası ilişkiler ve doğa bilimlerine uzanan bir çerçevede bilgiye sahip olmak gerekir. Böyle bir bilgi birikimine erişmek de çok uzun bir zamana ve entelektüel uğraşa gereksinim göstermektedir (Gardiner, 2004: 556). Makaleden bu yana geçen 16 yıllık zamanda iklim değişikliği ve etik boyutları üzerine pek çok akademik çalışma yapıldığını söylemek mümkündür.

İklim değişikliği, bir etik problem olarak, yalnızca insanların insanlarla olan ilişkilerini konu edinemez. İklim değişikliğinin etkileri elbette yeryüzündeki insan varlığı için önemli tehditler doğurmaktadır. Fakat bu etkiler yalnızca insanlarla sınırlı değildir. İklim değişikliği öncelikle insan faaliyetinin çevrede, çevrenin önemli bir parçası olan iklimde bir değişikliğe neden olmasıdır. Bu değişiklik nedeniyle ortaya çıkan yeni koşullar; insanlar üzerinde olduğu kadar insanın da bir parçası olduğu canlılar üzerinde ve canlıların sürekli etkileşim halinde olduğu yeryüzü üzerinde etkilere neden olmaktadır. Dolayısıyla iklim değişikliği nedeniyle hiçbir insan yaşamı

tehlikeye düşmeyecek, hiçbir ekonomik olumsuzluk yaşanmayacak olsaydı bile; iklim değişikliğinin, diğer tüm canlılar ve yeryüzü üzerindeki etkileri nedeniyle çevre etiği bakımından ele alınması gerekirdi.

Bu bağlamda tezde öncelikle “etik” kavramı irdelenmektedir. Etiğin ne olduğu, nasıl ele alındığı ve sınıflandırıldığı gibi hususlar meta-etik kapsamında genel hatlarıyla ortaya konulmaktadır. Normatif etik kapsamında sonuçsalcılık, erdem etiği, görev etiği ve toplumsal sözleşmecilik gibi temel etik teoriler incelenmekte ve bunların çevre ve iklim etiği ile bağları kurulmaktadır. Bunlar dışında; yeryüzü etiği (Leopold), yaşama saygı etiği (Schweitzer), derin ekoloji (Naess) vb. koşut ve çağdaş etik teoriler de ele alınmaktadır.

Bunlar tezin etik tartışmasının ana kavramsal çerçevesinin birinci ayağı olup ikinci ayağını ise iklim değişikliği kavramının incelenmesi oluşturmaktadır.

İklim değişikliği çerçevesinde; yaşanan bir süreç olarak iklim değişikliğinin tanımı, özellikleri, tarihçesi, önemi ve etkileri tartışılmaktadır. İklim değişikliğinin etik boyutları üzerine yazarken elbette kavramın boyutlarını ortaya koymak önemli olmaktadır. Tezin ikinci bölümü bu bağlamda hazırlanmış olup özellikle iklim değişikliğine karşı verilen küresel yanıtlar da tezde yer almaktadır. Ayrıca iklim değişikliği konusunda dünyanın güncel konumuna da değinilmektedir.

Tezin üçüncü ve son bölümünde ise ilk bölümde yer alan normatif teoriler ve ikinci bölümde yer alan iklim değişikliği kavramları birleştirilerek iklim değişikliğine uyum çabalarının etik boyutu akademik literatür ışığında ortaya konulmaktadır. Tezin birinci bölümünde ele alınan teorilerle iklim değişikliğine uyum arasında köprüler kurularak tezin konu bütünlüğü sağlanmaktadır. Uyum etiğinin çerçevesini tüm unsurlarını derinlikli olarak inceleyerek tam olarak ortaya koymak elbette tek bir akademik çalışmanın kapasitesinin yanına yaklaşamayacağı büyüklükte bir hacme sahip olacaktır. Bununla birlikte genel çerçevenin çizilmesi ve uyumla ilgili mevcut teorilerin önermelerinin ortaya konulması açısından tezin üçüncü bölümünün bu alanda ülkemiz akademik yazınına önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

YÖK Ulusal Tez Merkezi’nde henüz iklim değişikliğinin etik boyutları bağlamında yazılmış bir tez bulunamamıştır. İklim etiğine birkaç sayfa ile değinen ve coğrafya eğitimi bilim dalında yazılmış A. Türker’e ait “Coğrafya ve Etik” başlıklı bir doktora tezi bulunmaktadır. Ayrıca B. S. Yıldırım tarafından iklim adaletine değinilen

“Yerel İklim Değişikliği Politikalarında Kentsel İklim Adaleti: Bursa, İzmir, Karşıyaka ve Nilüfer Örnekleri” başlıklı bir yüksek lisans tezi olduğu görülmektedir.

Çevre etiği alanında yazılmış kitaplar bulunmakta birlikte yine doğrudan iklim değişikliği ve etik bağlamında yazılmış bir yerli kitap da bulunamamıştır.

Bunlar dışında; Algan’ın 2007 tarihli *“İklim Güvenliği ve Etik”* başlıklı bildirisi ve 2008 tarihli *“İklim Etiği”* başlıklı makalesi bulunmaktadır. Ayrıca Kadioğlu’nun *“Küresel İklim Değişikliği ve Etik”* başlıklı bildirisi, İğci ve Çobanoğlu’nun *“İklim Değişikliğinin ve İklim Değişikliğiyle İlgili Küresel Anlaşmaların Çevre Etiği Bakımından Değerlendirilmesi”* başlıklı makalesi, Tuğaç’ın *“İklim Değişikliğiyle İlgili Birleşmiş Milletler Belgelerinin Derin Ekoloji Bağlamında Değerlendirilmesi”* başlıklı makalesi, Demirci’nin *“İklim Değişikliği ve Dağıtıcı Adalet”* ve *“İklim Etiği ve Özdeşlik Sorunu”* başlıklı makalesi ve Bilir ve Türkeş’in *“Hükümetlerarası Anlaşmalar Kapsamında İklim Değişikliğiyle Savaşım Yükümlülükleri ve İklim Etiği”* başlıklı bildirisi gibi yayınların da iklim değişikliği ve etik bağlamında konulara değindiği görülmektedir.

İklim değişikliği, uyum ve etik bağlamında hazırlanmış olan bu doktora tezi alanında ilktir. Yukarıda belirtildiği üzere iklim değişikliği ve etik bağlamında akademik bazı eserler üretilmişse de bu hacimde gerçekleştirilen bir çalışmaya rastlanmamıştır. İklim değişikliği ve etik ilişkisini yalnızca belli bazı uygulama ilkeleriyle sınırlı kalarak değil; felsefi arka planıyla birlikte alması açısından da bu tez alanındaki birçok akademik yayından farklı bir konumda yer almaktadır.

Konusunun güncelliği ve özgünlüğü yanında bu tezin kendisinden sonra yazılacak pek çok tez, makale veya projeye öncülük edeceği umulmaktadır. Çünkü hem etik güncelliğini her zaman koruyan bir çalışma alanıdır hem de bilimsel verilere göre iklim değişikliği daha yüzyıllarca insanlığın gündeminde bulunmaya devam edecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ETİK

Her insan nasıl iyi bir yaşam süreceğini düşünür ve doğru kararları nasıl vereceği, hangi koşulların ahlaken iyi bir hayata katkı yapacağı üzerine kafa yorar. Bu da doğal olarak *“İyi olmak için ne yapmalıyız? Hangi tasarılar eylemlerimizi doğru ya da yanlış yapar? Ahlaken uygun bir şekilde hareket etmek için nasıl karar almalıyız?”* gibi soruların sorulmasına neden olur (Driver, 2007: 1).

Etik ve ahlak; birbiriyle kesişmekle birlikte farklı alanları da kapsayabilen kavram kümeleridir. Etik olanın ahlaki ya da ahlaki olanın etik olup olmadığı konusunda literatürde çeşitli tanımlar yapılmıştır. Prof. Dr. Doğan Özlem’in bu konuda belirlediği ayrım, kavramların sınırlarını şu şekilde belirlemektedir:

“Ahlakın; “iyi” olduğuna yaşama deneyimiyle veya refleksiyonla (kendi üzerinde düşünme) inanılan ya da irdelemeksizin benimsenmiş veya bir otorite tarafından dayatma yoluyla benimsetilmiş bir yaşam anlayışından, bir yaşam tarzından kaynaklanan kurallar ve bu kurallara uygun eylemler bütünü olduğu söylenir.” Bu kuralların birbiriyle tutarlı olması ya da hiyerarşik bir düzeni olması beklenmez. Buna karşın dinler ya da felsefeler tutarlı ve sistematik ahlak kuralları üretmek istemiştir.

Etik kavramına gelmek istediğimizde ise söyleyebiliriz ki: *“Herhangi bir ahlak, kendi “iyi”sinin ve kendi “kötü”sünün ne olduğunu, normatif ve postüla niteliğindeki temel öncül veya öncüller halinde belirler ve “özgürlük”, “eşitlik”, “ödev”, “sorumluluk”, “yükümlülük”, “gereklilik”, “erdem” vd kavramları, normatif olarak düşünülmüş bu postülalara göre tanımlar. Ve en nihayet “doğruluk” da (ahlaksal doğruluk) postülatif/normatif olarak benimsenen “iyi” ile bu “iyi” gözetilerek yapılan eylemler (ahlaksal eylemler) arasındaki tutarlılık olarak görülür. Bu, ahlaklar çokluğu kadar “doğruluk” (ahlaksal doğruluk) olması demektir. İşte ahlak felsefesi (etik), ahlaklar çokluğu içerisinde karşımıza hep çıkan bu temel kavramlar üzerine bir yeniden irdeleme, çözümleme, eleştirme ve bu kavramların anlamlarını yeniden belirleme, çeşitli ahlakları, ahlak tiplerini gösterme, bunların özelliklerini, benzerlik ve farklılıklarını ortaya koyma girişimidir.”* (Özlem, 2004: 202-207).

Bu tanımlar ışığında ahlakın sistematikleştirilmemiş, iç tutarlılık aranmayacak, bireyleri tarafından genellikle sorgulanmadan kabul edilmiş, toplumsal bir iyi-kötü sistemi olduğunu söylemek mümkündür. Etik ise felsefenin bir dalı olarak iyi ve kötüyü sistematik, hiyerarşik bir düzen olarak ele alan bir düşünce faaliyetinin ürünüdür ve bu üretim faaliyeti öncelikle filozoflarca gerçekleştirilir. Yine bir toplumun içinde genellikle pek çok etik teori var olabilirken; bir toplumun ahlaki kuralları belli bir zamanda genelde homojenlik gösterir. Toplumlararası ahlak kuralları arasında ise büyük farklılıklar bulunmasına karşılık, etikçiler tüm zamanlar ve toplumlar için geçerli prensipler ortaya koymaya çalışırlar. Bir örnek vermek gerekirse cinselliğin; ahlaki alanda ezelden beri büyük tartışmalara konu olduğunu gördüğümüz halde, etikçiler için çok önemli görülmeyen bir konu olduğunu ve sadece iyilik ve karşılıklı saygı çerçevesinde ele alındığını söylemek mümkündür (Benn, 2003: 94).

Normatif bir etik; yasalardan da farklıdır. Çünkü en basit dille; bir eylemin yasal olması onun ahlaken iyi olduğu anlamına gelmez. Maalesef tarih ahlaki olmayan yasalarla doludur. Köleliğe izin veren, kadınların oy vermesini yasaklayan, çocuk işçilerin çalıştırılmasına göz yuman yasalar ahlaken doğru kabul edilemez (Driver, 2007: 4-5).

Yasalardan farklı olmakla birlikte ahlakın hem hukuku öncelediğini ve hem de etiğin hukuk felsefesini öncelediğini söyleyebiliriz. İnsanlar; kentleri, devletleri kurup hukuk kurallarını koymaya başlamadan çok önce ahlak kurallarına sahiptiler. Hukuk felsefesi de temel öncüllerini etikten almıştır ve hukuk normları da her zaman bir ahlaklılık taşımak zorundadır (Özlem, 2004: 210).

Etiğin politikayı beslediğini söylemek de mümkündür. Goodin'in deyişiyle politikanın etiğe yaklaşımı her zaman parazitik olmuştur. İnsanlara ne yapmaları gerektiğini söylemeye kalkışan her politik teorisinin, normatif kısmını sağlaması için bir tür etik teorisine de ihtiyacı vardır (Goodin, 1995: 4).

Bu nedenle çevre ve iklim değişikliği konusunda henüz hukuki norm inşa etme aşamasında olan insanlık; yerel, ulusal ve uluslararası hukuk normlarını hazırlarken etiğin yol göstermesine ihtiyaç duymaktadır. Bu ihtiyaç uygulanacak hukuki normların meşruiyeti için de gereklidir. Aynı şekilde çevre ve iklim politikaları da ancak etikle gerekçelendirilebilir.

Etik konusunda düşünmek, araştırmak ve yazmak için bazı kavramlara ihtiyaç duyulur. Bu kavramlar tartışmanın ortak bir zeminde yapılabilmesi için gereklidir.

Driver'a göre bu kavramlardan bazıları şu şekilde tanımlanabilir:

- **Zorunlu eylemler:** Bunlar ahlaken gereklidir ve seçim yapma şansı bulunmamaktadır. Zorunlu bir eylemi yerine getirmemek ya da aksi şekilde hareket etmek yasaklanmıştır. Örneğin doğru söylemek zorunlu bir eylemdir. Doğruyu söylemek masum bir insanın canına mal olacaksa; ancak o zaman zorunlu eylemin aksine hareket edilebilir. Yani zorunlu bir eylemi yapmamak ancak başka bir zorunlu eylem (masum yaşamı koruma) ile mümkün olabilir.
- **Doğru eylemler:** Doğru eylemler zorunlu eylemleri de içine alan bir kümedir. Bu eylemleri gerçekleştirmek ahlaki olarak doğrudur.
- **Yasak eylemler:** Bu eylemler yanlıştır. Kişinin ahlaken bunları yapmaması gerekir ve bunlar izin verilemeyen eylemlerdir. Örneğin verdiğimiz sözü yerine getirmemek yasaktır.
- **Görev üstü eylemler (Supererogatory):** Bu eylemler iyidir ama zorunlu değildir. Örneğin birisi yanan bir binaya koşup başka birinin hayatını kurtardıysa; bu eylem takdir edilesidir ama zorunlu değildir. Çünkü kişi başkasını kurtarmak için kendi yaşamını tehlikeye atmadığı için suçlanamaz. Görev üstü eylemlere pek çok örnek gösterilebilir.
- **Yasak altı eylemler (Suberogatory):** Bu tip eylemler kötüdür ama yasaklanmamıştır. Bu kategorinin tartışmalı olduğu söylenebilir. Örneğin otobüse sizden sonra binen yaşlı bir insana koltuğunuzu vermek belki bir zorunluluk değildir. Önce gelenin önce hizmet alması kuralı gereği koltuğun sizin hakkınız olduğunu söyleyebilirsiniz. Yer vermemek bir zorunluluğu ihlal etme anlamı taşımaz ama yaşlı bir insana yardım etmemek yanlış gözükmektedir.
- **İzin verilebilir eylemler:** Bu eylemler ahlaken uygun görülebilen eylemler kümesidir. Zorunlu, doğru, görev üstü ve yasak altı eylemler bu kategoriye girdiği gibi nötr eylemler de burada yer alır. Örneğin kişinin muz yerine elma yemeyi tercih etmesi nötr ve izin verilebilir bir eylemdir.

Bir eylemin iyi bir sonuç verdiğini söylenebilir. Bir etik teorisi elbette neyin iyi olduğunu da söylemelidir. Farklı değer tiplerini özsel, dışsal ve araçsal olarak nitelendirebiliriz.

- **Özsel değer:** Bir şeyin kendi başına sahip olduğu değerdir. Örneğin bazı düşünürlere göre haz özsel değere sahiptir. Çünkü hazzın iyiliği başka bir şeye dayanmaz, kendi başına iyidir ve açıklama gerekmez. (Özsel değer kavramına daha detaylı olarak değinilecektir.)
- **Dışsal değer:** Kendi dışında bir faktöre dayalı değeri olan şeylerin sahip olduğu değerdir. Güzel bir tablonun değerli olduğunu söyleyebiliriz ama bu değer ona değer veren dışsal akıllı varlıklara dayanmaktadır.
- **Araçsal değer:** Ortaya çıkardığı şeyler ya da sonuçlarıyla değerli olan şeylerdir. Bir çekicinin değeri bir şeyler üretmekte kullanıldığı için vardır (Driver, 2007: 8).

Cevizci, etiği sınıflandırırken üçlü bir bölümlendirme önermektedir. Norm bildirmeyen, kural koymayan, yalnızca insan davranışını inceleyerek ahlaki olguları ortaya koymayı amaçlayan betimleyici (descriptive) etiğin yanı sıra norm bildiren, kural koyan, iyi-kötü, doğru-yanlış ayırımına vurgu yapan, insanlara rehber olmak isteyen ve normatif etik olarak adlandırılan etik sınıflar bulunmaktadır. Bunların yanında üçüncü bir sınıf olarak; normatif etikte geçen yargıları analiz eden, kavramları inceleyen, etiğin dilini açıklayan etiğe de meta-etik denilmektedir (Cevizci, 2002: 6-9).

Etiğin çevre söz konusu olduğunda, tarihsel süreçte bir dönüşümden geçtiğini söylemek mümkündür. Algan bu dönüşümü dört aşamada tanımlamaktadır (Algan, 2008: 191-193). Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

- İnsanmerkezci etik (antroposentrik); isminden de anlaşılacağı üzere merkezinde insan bulunan etiktir. İnsanmerkezci etiğe göre özsel değere (intrinsic value) sahip olan yegâne varlık insandır. İnsan bugünkü ve gelecek kuşakların yararı için çevreyi korumalıdır.
- Canlımerkezci etik (biyosentrik) ise doğadaki tüm canlıların özsel değere sahip olduğunu savunmaktadır. Schweitzer'ın "yaşama saygı

etiği”, Lovelock’ın yeryüzünü bir canlı olarak tanımlayan GAIA varsayımı gibi yaklaşımlar canlı merkezcidir.

- Bir sonraki aşamada ekosfermerkezci etik (ekosentrik) bulunur. Bu yaklaşıma göre doğadaki tüm varlıklar özsel değere sahiptir. İnsan bu varlıklardan sadece bir tanesidir. Arne Naess’in “*derin ekoloji*” kuramını bu bağlamda zikretmek mümkündür.
- Algan dördüncü aşama olarak da çevremerkezci etikten söz etmektedir. Bu yaklaşım sadece doğayı değil; antropojenik tarihî, arkeolojik ve estetik varlıkların da özsel değere sahip olduğunu söylemektedir. Elbette bu dönüşüm basamakları dünyanın artık insanmerkezci etikten uzaklaştığı anlamına gelmemektedir. Günümüzde halen pek çok çevre politikası insanmerkezcidir ve kararların meşruiyeti insanmerkezcilikten alınmaktadır.

Frankena ise, etik teorilerin, sınıflandırıldığında sekiz farklı kategoriye ayrıldığından söz etmektedir. Bu kategoriler şu şekilde sıralanabilir:

1. Yalnızca kişiye yarar sağlayan ya da zarar veren şeyler ahlaki olarak önemlidir ve var olan her şey buna göre değerlendirilir (Egoizm).
2. Yalnızca insanlar (ya da kişi olan insanlar) ahlakın konusudur. Çevreye karşı nasıl davranacağımız sonunda bu davranışların insanları ya da kişileri nasıl etkileyeceği ile belirlenir.
3. Bütün bilinçli (ya da duyarlı) varlıklar ahlakın konusudur. Acı çekebilen ya da haz duyabilen tüm varlıklar dikkate alınarak eylemde bulunulmalıdır.
4. Bilinçli ya da bilinçsiz bütün canlılar ahlakın konusudur. Ahlaki düşünce insanların ötesinde hayvanları ve bitkileri de kapsamalıdır.
5. Var olan her şey (Tanrı hariç) ayrı ayrı ya da topluca görevlerimiz ve sorumluluklarımız kapsamında yer alır.
6. Tanrı yegâne ahlaki öznedir. İnsanın doğaya karşı eylemleri Tanrı’ya karşı görevlerini yerine getirme çerçevesi içinde değerlendirilir.
7. Yukarıdaki maddelerin üç ya da daha fazlasının kombinasyonları şeklindeki teoriler.

8. Doğanın kendisi ahlaki öznedir. İnsanın doğanın yolundan gitmesi ya da insan müdahalesi olmadan doğanın süreçlerini tamamlamasına izin vermesi gerekir (Taylor, 1981: 313 ve Akkoyunlu Ertan, 1998: 134).

Etiğin tanımını ya da kapsamını anlatan çalışmaların; etiğe yönelik bakış açılarındaki çeşitlilikler yanında etiğin inceleme alanındaki değişim ve genişlemelere de temas ettiği görülmektedir. Bu genişlemeye daha sonra detaylı bir şekilde değinilecektir.

A. ETİĞİN ANA ÇERÇEVESİ

Etiğin ve etik yaklaşımların kavramsal çerçevesini çizmeye çalışmak meta-etikin çalışma konusudur. Smart, meta-etiki “*etik kavramların mantıksal analizi*” olarak tanımlamaktadır. Meta-etik düşünürleri; sıradan etik düşüncenin eleştiriden çok analize ihtiyaç duyduğunu, meta-etikin bilimin mantığına eş olduğunu kabul eder (Smart, 1961: 1).

Analitik, eleştirel ya da meta-etik; normatif ilkeler ya da değer yargıları içermez. Ampirik ya da tarihsel sorgulamalar ve teoriler de üretmez. Neyin iyi, neyin doğru ya da zorunlu olduğu sorusuyla da ilgilenmez. Mantıksal, epistemolojik ve dilbilimsel sorularla etiği analiz eder. Doğru, iyi gibi ahlak kavramlarını inceler. Bunların nasıl gerekçelendiğini ve ahlakın doğasını araştırır. Ahlaki olanla olmayan arasındaki farka eğilir (Frankena, 1973: 4-5).

Meta-etik 20. yüzyıl Anglo-Sakson düşünce dünyasında etkili olmuş bir felsefe tarzının adıdır. Meta-etikçilere göre filozofun görevi normatif etik kurallar koymak değil; etik dilinin çözümlemesi, ahlaki yargının doğası, etik düşünmenin statüsü gibi konuları incelemektir. Bir normatif etikçi neyin iyi ve neyin kötü olduğu konusunda teoriler üretir. Hazzın iyiliği, yalan söylemenin kötülüğü gibi hükümler üretir. Meta-etikçi ise normatif etikçilerin koyduğu ahlaki prensipleri ele alır ve bunları analiz eder. Eleştirel etikçi için bir etik filozofunun insanlara belli bir görüşü dayatması, ahlaki yargılarda bulunması yanlıştır (Cevizci, 2002: 9-10).

Meta-etikçiler birer etik-bilimci gibi çalışır. Etiği bir olgu olarak ele alır ve normatif etiklerin dilini ve doğasını inceleyerek çözümler. Bu bilimsel ve bilişsel bir

faaliyettir. Bununla birlikte meta-etikçilerin de normatiflikten kaçamadığını söylemek mümkündür (Özlem, 2004: 142).

Etğin epistemolojisi olarak da adlandırılan meta-etik; etiğin diliyle, konusuyla ilgili etik yaklaşımları içerir. Meta-etik alanında yapılan belli başlı sorgulamalar ve etik yaklaşımlar getirilen bazı sınıflandırmalar aşağıda yer almaktadır.

1. Etiğin Varlığı ve Kaynağı Sorunu

Etik binlerce yıllık bir felsefi çalışma alanı olsa da etiği verili bir gerçek olarak kabul etmeyen, önemsiz ya da sahte gören yaklaşımlar mevcuttur.

Amoralizm; ahlaka karşı tamamen kayıtsız olma durumudur. Amoral kişiler ahlak kaidelerini tamamen anlamış da olsalar bu kaidelerin hiçbirini kendileri için bağlayıcı bulmazlar. Amoral bir insan aslında çok nadirdir. Çünkü toplumca kabul edilen ahlak anlayışını paylaşmamak ahlaksızlık olarak tarif edilse de aslında amoralizm sayılmaz. Bir amoral için doğru ve yanlış kavramları mevcut değildir. O nedenle amoral bir insan kendisine kötülük yapanlara karşı bir şey hissetmez ya da yargıda bulunmaz. Sevgi, bağlılık, koruma, aile gibi kavramlar insanın ister istemez ahlaki bir doğru-yanlış tablosu oluşturmasına neden olacağından amoral kişi için bunlar da mevcut değildir. Amoral olmaya yaklaşılabılır ama gerçekten amoral olmanın hayli zor olduğunu söylemek bu konuda yeterli olacaktır (Jamieson, 2008: 31-33).

Moral nihilizm; ahlaki gerçeklerin olmadığı düşüncesidir. Dünyada neyin var, neyin yok olduğunu söyleyen metafizik bir yaklaşımdır. Moral nihilizm ile ahlaki kuşkuculuk birbirinden farklıdır. Nihilizm metafizik bir yaklaşımken kuşkuculuk epistemolojiktir. Dolayısıyla kişi nihilizmi reddedilebilir fakat aynı anda kuşkucu olabilir. Bir şeyin varlığına inanmak için yeterli gerekçe olmadığını söyleyen bir kuşkucu ile bir şeyin kesinlikle var olmadığını söyleyen nihilist farklı konumlarda yer almaktadır. Nihilizm görecilikten de farklıdır. Göreciliğe inanan birisi ahlaki yargıların doğru ya da yanlış olabileceğine de inanır. Sadece bunların doğru ya da yanlışlığının göreliliğini söyler. Nihilizm ise doğru ya da yanlış kavramlarını reddeder (Driver, 2007: 170-171).

Ahlaki önermelerin gerçekliğini reddeden iki tür nihilist vardır. Birinci tür; “yanlış teorisyenleri”dir. Bunlara göre bütün ahlaki yargılar yanlıştır. Bilişselci olmayan (non-cognitivist) düşünürlere göre ise ahlaki yargılar doğru ya da yanlış olabilecek şeyler değildir.

Yanlış teorisyenlerine göre “*Masum birini öldürmek yanlıştır.*” şeklindeki ahlaki bir yargıyı doğru kabul etmek yanlıştır. Bilişselci olmayanlara göre ise böyle bir öneri doğru ya da yanlış olamaz. Onlara göre böyle bir ifade bir duygunun dile getirilmesidir. “*Masum birini mi öldürdün- yuh!*” demek gibidir. Duyguların dile getirilmesi ise doğru ya da yanlış olamaz. Bunlar ya uygundur ya da uygun değildir. Bilişselci olmayan düşünürlere göre betimleyici önermeler doğru ya da yanlış olabilir. Doğada var olan ya da olmayan bir şey hakkında bir önermede bulunulduğunda bunun doğruluk değeri var olabilir. Ama olgusal olmayan, normatif ilkelerin etik açıdan doğru ya da yanlış oldukları savunulamaz (Driver, 2007: 171-172).

Ahlak teorilerine karşı öne sürülen bir düşünce de kurguculuktur (Fictionalism). Joyce “*Ahlak Miti*” adlı eserinde üç olasılığı ele almaktadır: İnsanların hiçbir ahlaki inancının olmadığı durum, tüm ahlaki ilkelere herkesin inandığı durum ve ahlakın bir kurgu olduğu durum. Joyce yalnızca üçüncü seçeneğin pragmatik olarak diğerlerine tercih edilebilir olduğunu söylemektedir. Ahlak birbirimizle nasıl ilişki kuracağımız konusunda yaygın ve ortak bir anlayış üretir. Ahlaki inançlar pedagojik bir araç olarak insanlara nasıl davranmaları gerektiğini öğretir. Onları tamamen terk etmek karmaşa ve endişe doğuracaktır (Joyce, 2001: 214-229).

Ahlakın varlığı konusunda bahsedilmesi gereken bir düşünce de absürdizmdir. Camus, yaşamın ancak ağaçlardan bir ağaç ya da hayvanlardan bir kedi olunması halinde bir anlamı olacağını düşünmektedir. Çünkü bu halde insan dünyanın bir parçası olacaktır. Hâlbuki insan dünyanın karşısındadır ve her şeyi ancak insanların ölçüsüyle anlayabilir (Camus, 1955).

Camus, absürdizminde aşkın ve mutlak prensiplere yer vermemektedir. İnsan yegâne değer üreticisidir ve bu değerler de yalnızca yaşamakla, deneyimle ortaya çıkar. Bu nedenle de değerlerin artması insanın yaşamı ne kadar deneyimlediği ile belli olur. Yani daha çok deneyimin yer aldığı bir hayatın daha az deneyimin yer aldığı bir hayata tercih edildiği bir nicelik etiği öne sürmektedir ve bu bağlamda Camus, mutlak

değere sahip yegâne şeyi yaşamın kendisi olarak belirlemektedir (Hochberg, 1965: 93).

Nihilizme değinirken elbette Nietzsche'den de bahsetmek gereklidir. Nietzsche Hristiyanlığı eleştirmiş ve onu “*sürü ahlakı*” olmakla itham etmiştir. Bu ahlak; umutsuzca yanlış yönlendirilmiş, insanlığı vasata zorlayan bir ahlaktır. Ona göre Hristiyan kilisesi insanlığı yozlaştırmıştır. Nietzsche, Hristiyanlığın temel öğretileri ve erdemleri arasında yer alan, geleneksel ahlak tarafından yüceltilen tevazu ve zayıflara merhamet duyma gibi unsurların birer masal olduğunu savunmaktadır. Ona göre bunlar zayıflar tarafından güçlüleri suçluluk duygusuyla kontrol altında tutmak için uydurulmuştur. Geleneksel ahlak bir kusuru çarpıtmaktadır. Zayıflığı bir erdem, gücü de bir kötülük olarak göstermektedir. Zayıflar güçlülerden nefret eder. Bu nefret yüzünden zayıflığın değerleri doğmuş ve yaygınlaştırılmıştır. Bu nedenle Nietzsche bir değer sistemine inanır ama bu sisteme bir ahlaki değerler sistemi demez. Bunun bir açıklaması insanların iyi/kötü dikotomisinden kurtulması ve ahlakı aşan yeni ideale yönelmesi gerektiğidir. Bununla birlikte Nietzsche aslında ahlak açısından bir görecilik yanlısı ya da bir tür ahlaki elitist olarak da düşünülebilir. Nietzsche ahlakın gerçekliğini değişken olarak yorumlamış ve eşitlik, şefkat gibi ahlaki değerleri reddeden alternatif bir teori ortaya koymuştur. Nietzsche insanların ancak arzularını geliştirerek mükemmelleşebileceğini söyler. Buna göre en iyi insan kendini yaratan insandır. Merhamet ve şefkat gibi zayıflıklar insanlığı orta karar olmaya ve bunu yüceltmeye sevk etmiştir. Bu da insanın büyüklüğünü ve gücünü reddetmeye neden olmuştur. Dolayısıyla Nietzsche'nin nihilizmi geleneksel ahlaki kuralların sahiplenilmesinin insanın mükemmelliğini yok ettiğine inancından kaynaklanır. Bu nedenle insanların ahlak dediği şey yanlıştır ve tamamen saçmalıktır (Driver, 2007: 173-175).

Badiou da modern ve Batılı etik teorilerini eleştirmektedir. Etik diye bir şey yoktur; yalnızca Badiou tarafından belirlenen dört olgunun (aşk, sanat, siyaset ve bilim) etiği vardır. Batılı etik ve insan hakları düşüncesi “*kötü*”den beslenir. Kötüyü temel alan bir bakış açısidir bu çünkü insanları neyin iyi olduğu konusunda birleştirmek hayli zorken neyin kötü olduğu konusunda birleştirmek kolaydır. Günümüzde Batı'nın etik merakı aslında “*ideolojilerin sonu*” anlayışının bir tezahürüdür. Badiou'ya göre hakikat; mevcut durumdan bir kopuşu ifade eder. Bu da

egemen düşüncenin dışında bir konumda yer almaktır. Hâlbuki etik böyle bir konumu kabul etmez. Etik anonim durumlar üzerine insancıl gevezeliklerle fikrin yerini doldurmaya çalışır (Badiou, 2003: 40-42).

Elbette Badiou’yu da tam bir etik nihilist olarak görmek doğru olmayacaktır. Fakat onun postmodern Batılı ahlak anlayışına önemli itirazları bulunmaktadır. Badiou bu ahlakın sözde tolerans üstüne kurulu olduğu halde yalnızca Batılı değerleri benimseyen düşüncelere toleranslı olduğu görüşünü savunmaktadır. Kötü üzerine değil, iyi üzerine kurulu bir ahlak anlayışının üretilmesi gerektiğine inanmaktadır. Elbette “iyi” üzerine kurulu bir ahlak anlayışının oldukça kazuistik bir hale dönüşebileceğini söylemek de mümkündür.

Moral nihilizm, ahlakın değersiz olduğuna inanmayı gerektirmez. Bir nihilist ahlaki prensiplerin doğru ya da yanlış olamayacağını söyleyebilir ama bunların yararlı olduklarına da inanabilir. Bu şekilde düşünen nihilistler “doğru” yerine “yerinde” sıfatını kullanırlar. Bunlara göre “cinayet güzeldir” ifadesi yerinde değildir çünkü insan psikolojisine ters düşmektedir. Böyle bir eylemin yerinde olmadığını biliriz çünkü insanlar böyle eylemleri itici bulurlar, bunlardan kaçınmak isterler ve başkalarını bu eylemi yapmaktan alıkoymak isterler. Nihilizme bir yanıt olarak insanların birlikte ve mutlu yaşaması için ahlaki değerlere sahip olmaları gerektiği söylenebilir. Çünkü aksi takdirde toplumsal kaos ortaya çıkacaktır. Fakat bu açıdan örneğin Noel Baba’ya da inanmak gerekir çünkü ona inanmanın da toplumsal olumlu etkileri olabilir (Driver, 2007: 177).

İnsanların kimya, bilgisayar, aşçılık ya da bisiklet sürme gibi konularda objektif yargılara kolaylıkla inandıkları halde, etik söz konusu olduğunda önemli ölçüde çekimser kaldıkları görülebilir. Smith’e göre (2008) insanlar ahlaki konularda önemli anlaşmazlıklar içindedir. Kùltürler arasında ve hatta bir kùltürün içinde, standartlar ve uygulamalar büyük ölçüde farklılık gösterir. Birçok insan bu anlaşmazlıkların kalıcı ve değişmez gerçekler olduğunu kabul eder ve objektif ahlaki gerçeğin yokluğuna delil olarak gösterir. Ayrıca etikte haklı olduğunu ispat etmek zordur. Bir ahlaki konumun doğru olduğunu ispat etmek zor olduğundan; bazı insanlar bunun imkânsız olduğu sonucunu çıkarır ve doğru cevap olmadığına inanır. Zaten insanlar ahlaki yargıları nasıl ölçecekleri konusunda da kararsızdır. Bu nedenle etiğin ne olduğu, amacı ve işlevleri konusunda bir belirsizlik vardır. Bu belirsizlik sonucunda

ortada farklı etik kuralları ya da ahlaki önermeleri değerlendirecek net bir etik standart kalmamaktadır.

Smith'e göre etik duygusaldır ve duyarlı bir alanı işgal eder. Birbiriyle anlaşılamayan kişiler genelde hararetli bir şekilde düşüncelerine sarılır. Etiğin bu duygusal kabuğu insanların farklı ahlaki düşünceleri duyguların ifadesi gibi görmelerine yol açar. Bunun yanında etik soyut bir kavramdır. Bir şeyin iyi, kötü, doğru ya da yanlış olduğunu iddia etmek mantıksal düşüncelerin üstünde yer alır. Ama herkesin nasıl yaşaması gerektiği konusu etiğin en temel sorun alanıdır. Bunun da bilgisi; uzmanlaşmış, ileri seviyede çalışma gerektiren tıp ya da mühendislik bilgisi gibi soyut değildir. İnsanın nasıl bir yaşam sürmesi gerektiği konusu insanlara göre örneğin bir roket bilimi değildir. Son olarak ahlaki doğruları bildiğini söyleyen kişilerin güvenilirliğine duyulan şüphe de objektif doğruya olan kuşkuyu beslemektedir (Smith, 2008: 126-127).

Etiğin kaynağı konusunda bir başka yaklaşım da teizmdir. Teistler de amoraler gibi bir etik kavramını tam olarak anlamakla birlikte kabul etmezler. Çünkü onlara göre ahlak Tanrı'dan gelir. İnsanlar tarafından ahlak inşa edilemez. Bu görüşe göre tanrı yoksa her şey serbesttir çünkü ahlakın içeriği yoktur. Dolayısıyla da insanlar ahlaki olarak hareket etmeye zorlanamaz (Jamieson, 2008: 33-34).

Teolojik etikte, ölçütleri koyan, iradesine ve buyruklarına koşulsuz uyulması gereken bir tanrısal otorite vardır. Bu ölçütler ve buyrukların geçerlilikleri, doğrulukları sorgulanamaz. Bunlar ancak inanılması ve itaat edilmesi gereken emirlerdir. Hâlbuki felsefe özü itibarıyla eleştireldir. Bütün nasların tartışılması gerekir. Felsefi etik ile teolojik etik aynı konuları da ele alsın ve hatta aynı sonuçlara da ulaşsın kaynak ve metodları çok farklıdır. Bu farklılıklar yüzünden “*dini*” bir etikten söz etmek mümkün değildir. Dinlerin etiği değil ahlakı vardır. Hristiyan ahlakı, Musevi ahlakı gibi kullanımlar daha doğru olacaktır (Özlem, 2004: 29-30).

Teist ahlakın bir özelliği de tanrının emirleri konusunda bir uzlaşma olmamasıdır. Cinayet, tecavüz, işkence gibi korkunç eylemler tanrının emri olduğu sürece bir teist tarafından ahlaki bulunacaktır. Elbette iyi ve dindar insanlar bunların tanrının emri olmadığını söyler ama haçlı orduları, teröristler ya da benzeri grupların da korkunç eylemlerini tanrının buyruklarını takip ederek işlediklerini söylediklerini

biliyoruz. Üstelik hangi kesimin haklı olduğunu tespit etmek mümkün değildir (Jamieson, 2008: 37).

Elbette bu itirazın sadece teist ahlaka değil; tüm ahlak teorilerine karşı öne sürülebileceği de söylenebilir. Tezin normatif etik kısmında görüleceği üzere; toplam mutluluğu maksimize etme düşüncesinin cinayetle sonuçlanabileceği, kategorik buyrukların ise masum insanları canilere teslim etmeyi gerektirebileceği belirtilmektedir.

2. Etiğin Kapsamı ve İçeriği Sorunu

Ahlaki gerçekçilik (moral realism) varlığı ve doğası insanların doğru ya da yanlış inançlarından bağımsız olarak ahlaki gerçeklerin ve önermelerin mevcut olduğunu savunan görüştür. Gerçekçilere göre en azından bazı doğru ahlaki inançlara ve ahlaki bilgiye sahip olabiliriz. Gerçekçiler ahlaki önermelerin gerçek anlamlarıyla açıklanması gerektiğini, ahlaki gerçeklerin ve bu gerçekleri açıklayan ahlaki önermeler ve yargıların var olduğunu kabul ederler. Etik nesneldir ve bu yüzden doğru ya da yanlış olabilme özelliğine (kognitif) sahiptir. Dolayısıyla etik insanların doğru/yanlış inancına bağımlı değildir ve böyle inançlar etiğin varlığını belirlememektedir (Brink, 1989: 7-20).

Gerçekçiliğe karşı çıkan iki tür düşünce grubu vardır. Birinci grupta nihilistler, duygucular (emotivism), buyrukçular (prescriptivism) ve diğer bilişselci olmayanlar (non-cognitivism) yer almaktadır. Bunlar ahlaki gerçeklerin ya da doğrunun varlığını reddederler. Yapısalcı (constructivism) ve idealistler (idealism) ise ikinci grupta yer almaktadır. Bunlar ahlaki gerçek veya doğrunun varlığını kabul etmekle birlikte bunların insanın ahlaki inançlarından doğduğunu kabul ederler. Yapısalcılık göreciliğine göre ikiye ayrılmaktadır. Göreci olmayan yapısalcılar insanların tek bir ahlak sistemi inşa ettiğini kabul ederler (Örn. Rawls). Göreci yapısalcılar ise toplumsal gruplara göre farklı ahlak setleri inşa edilebileceğini öne sürmektedir (Brink, 1989: 19-20).

Basitçe “nesnelcilik”; etik dilin dünyaya dair gerçekleri dile getirdiğini kabul eder. Nesnelcilik doğuşundan bu yana çevre etiğinde de güçlü bir etkiye sahip olmuştur. Çevre etiği derslerinin verilmeye başlandığı 1970’lere kadar etik alanındaki

tartışmalar genelde insan onuru, kurallara uymanın önemi gibi konularda yoğunlaşmıştır. Hayvanlar ve doğanın geri kalanı neredeyse yok gibidir. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde büyük bir çevresel yıkım ve kaynak kullanma söz konusu olduğu halde etiğin çevreyle ilgilenmemesi şaşırtıcı sayılabilir. Bu dönemde etik filozoflarının çimenlere basmanın doğru ya da yanlışlığı üzerinde kafa yorarken ormanların katledilmesiyle ilgilenmediğini söyleyebiliriz. Bu koşullarda doğanın özsel değeri konusunda nesnelcilik elbette cazip gözükmiştir. Çünkü nesnelcilik doğaya karşı görevlerimiz söz konusu olduğunda sağlam bir temel sağlar. Ayrıca nesnelcilik insan davranışları için geçerli bir etik düşünce olması onun doğa için de geçerli olmasına olanak sağlayacaktır (Jamieson, 2008: 48-56).

Basit öznelcilik olarak adlandırılan görüşe göre ise normatif önermelerin gerçekliği kişiden kişiye değişir. Öznelcilik bazılarını çekici gelebilir çünkü çok müsamahalı bir görüştür. Bir kişi için doğru olan, farklı inançlara sahip olduğu için başkasına doğru gelmeyebilir. Fakat insanlar genelde bu yaklaşımı makul bulmazlar çünkü bir eylemin doğruluğu sadece bir kişinin onu doğru bulmasına göre belirlenemez. Bir kişi “*Toplu katliam bana uygun görünüyor.*” diyerek bunu doğru hale getiremez. Pek çok insan korkunç eylemlerde bulunmuş ve kendilerini bunu yapmakta haklı bulmuş olabilir. Bu nedenle bireysel doğru yanlış inancı; bir kişinin eylemlerini ahlaki olarak gerekçelemekte kullanılamaz. Bireyin dışında bir ahlaki gerekçeleme kaynağı bulunması gerekir. Bu nedenle ahlaki görecilik yanlılarının da çoğu öznelciliği cazip bulmaz. Kültürel görecilik; yani bireyin eyleminin belirli bir kültürdeki insanlara göre belirlenmesi düşüncesi öznelciliğin yerine öne sürülmektedir (Driver, 2007: 12-14).

Jamieson’a göre öznelcilik genel olarak ahlaki dilin, dünyaya dair gerçekleri değil; konuşan kişinin yaklaşımını yansıttığını kabul eder. Öznelciliğin başarısı etik yargı ile eylem arasında kurduğu bağıdır. Nesnelcilik bu konuda zayıf kalmaktadır. Öznelci yaklaşıma göre ahlaki dil inançtan çok uygulamaya yöneliktir. Özne bir şeyi uygun görüyorsa yapılmasını istiyor demektir. Uygun görmüyorsa yapılmasını istemiyor demektir.

Öznelcilik temel olarak öznenin düşüncesine olan inancıyla ilgilenir. Öznenin ahlaki önermesi bildirim içerir ve doğru ya da yanlış olabilir. Bunu da öznenin durumu belirler. Yani birbirine tamamen zıt iki düşünceyi savunan iki özne; eğer bu

düşüncelerinde samimiyseler ikisi de haklı olabilir. Bu nedenle ikisi de ahlaki olarak yanlış kabul edilemez. Çevrenin korumaya değer bir yanı olmadığı samimi olarak düşünen birine ahlaki olarak yanlış olduğunu söyleyemeyiz. Temel öznelciliğin hatası bir ahlaki önermesini doğruluğunu konuşan kişinin samimiyeti ile ölçmeye çalışmasıdır. Bu nedenle ahlaki dilin anlaşmazlıkları çözme ve iş birliğini kolaylaştırma gibi fonksiyonları ortadan kalkar (Jamieson, 2008: 56-60).

Öznelciliğin bir çeşidi de duyguculuktur (emotivism). Duyguculuğa göre ahlaki önermelerin işlevi, öznenin ahlaki duygularını ortaya koymaktır. Örneğin bir eylemi onaylayıp onaylamadıklarını insanlar bu şekilde belirtir. Ahlaki önermenin diğer bir işlevi ise diğer insanlarda da aynı duyguların uyanmasını sağlamak ve onayladıkları şekilde hareket etmelerini sağlamaktır (Hare, 1972: 50).

Duyguculuk açısından bakıldığında bir yargının doğru ya da yanlış olduğu iddia edilemez. Dolayısı ile duyguculuğa göre kimse bir ahlaki görüşü nedeniyle doğru ya da yanlış olamaz. Aynı konuda farklı düşünen kişiler birbiriyle anlaşamıyor demektir. Nesnelcilikte bu anlaşmazlığın nesne üzerinde var olduğu düşünülürken duyguculukta anlaşmazlık kişiler arasındadır. Duyguculukta ahlaki ifadeler öznenin duygularını içerir. Başkalarını yönlendirmeye ve onların dikkatini çekmeye yöneliktir. Elbette bu düşünce açık bir şekilde eleştirilebilir. Kişinin başka birinin düşüncesiyle ilgilenmesinin nedeni her zaman o kişiyle ilgilenmesi olmayabilir (Jamieson, 2008: 56-59).

Duyguculuğun önemli bir yorumu David Hume'a ait olup; tezin normatif etik bölümünde bu düşünceye daha fazla yer verilmektedir. Hume esasen tam bir duygucu sayılmamakla birlikte etik anlayışında duygulara verdiği önem ve duyguculukla olan paralellikleri nedeniyle burada ismi anılmaktadır.

Scheler; değer etiğinin önemli isimleri arasında yer alır. Ona göre insanın değer vermesi bir anlam yükleme ya da yaratmadır. Bu eylem entelektüel değil duygusal bir karakterdedir. İnsanlar iki temel duygusal eylemde bulunur. Bunlar sevgi ve nefrettir. Bu iki eylem bütün değer kavramsallaştırmalarında yer alır (Davis ve Steinbock, 2019).

Duygucu olarak adlandırılacak bir başka düşünür de Schweitzer'dır. Schweitzer tüm bakış açılarından dünya ve yaşamın kabulünün ve etiğin rasyonel olmadığını ve bunu cesurca itiraf etmemiz gerektiğini söyler. Rasyonel düşünce bir sonuca ulaşmaya çalıştığında rasyonel olmayan bir noktaya ulaşır ki bu da bir paradoks

yaratır. Değer atıflarının tümü irrasyoneldir ve duygusal bir karakteri vardır. Çünkü değerler dünyadan elde edilen bilgilerden değil; yaşama isteğimiz üzerine gerçekleştirdiğimiz düşünme deneyiminden doğar (Schweitzer, 1946: XIX-XX).

Nesnelciliğe göre ahlaki dil dünyaya dair gerçeklerle sınırlıdır ve bunları dile getirmeye çalışır. Fakat öznelcilik gerçekse ve ahlaki dil temel olarak yaklaşımları ortaya koyma aracıysa her şey mümkün demektir. Özne neyi beğeniyor ya da beğenmiyorsa ya da neyi buyuruyorsa bunlar genellikle iyi neden saydığımız şeyler ya da dünyaya ait gerçeklerle sınırlı değildir. Öznenin yaklaşımları sayılamayacak kadar değişik ve hatta saçma nedenlere bağlı olabilir. Bu nedenler özneyi motive edebilir ama bunlar ahlaki neden olarak gösterilemez.

Bu sorunu çözmeye çalışan Hare, ahlaki yargıyı diğer yargılardan ayıran özelliğinin evrenselleştirilebilirliği olduğunu söylemektedir. Bir buyruğu evrenselleştirebiliyorsak ahlaki bir yargı olarak onu kabul edebiliriz. Fakat bunun zayıf bir teori olduğu da ortadadır. Kaldırım taşlarının birleşme çizgilerine basmadan yürümek gerektiğini evrenselleştirebiliriz ama bu onu bir ahlaki buyruk yapmaz. Her şeyi özneye açıklamak ve öznenin yola çıkarak evrenselleştirme yapmak büyük sorunlar doğuracaktır (Jamieson, 2008: 61-62).

a. Evrenselcilik ve Görecilik

Etik tarihine bakıldığında ilk çağdan beri süregelen bir tartışma alanı etiğin kapsamıyla ilgilidir. Etik ile ilgili okuma yapmaya başlayan birinin ilk karşılaşacağı şey pek çok farklı ahlakın dayandığı farklı inanç, değer ve normlar topluluğudur. Böyle bir geçikle karşılaşmak kişiyi tüm zamanlar ve mekânlar için geçerli ahlak yasalarının bulunmadığı sonucuna itebilir. Bu düşünce tarzına görecilik (rölativizm) denilmektedir. Buna karşın; tüm insanları kuşatan ve bağlayan evrensel bir ahlak geliştirmeye çalışan ya da böyle bir ahlakın varlığına inanan düşünceye ise evrenselcilik (üniversalizm) denir (Özlem, 2004: 18-19).

Evrenselcilik göreciliğin aksine; kültüre göre değişmeyen, bütün zaman ve mekanlarda geçerli doğru ve yanlışların var olduğunu savunur. Bunlar en azından temel ahlaki normlar ve değerlerdir. Temel ahlaki değer diğer normları açıklayan değere denir. Örneğin bir toplum çocuk işçi çalıştırmayı ahlaken yanlış görebilir. Bu

norm aslında temel bir değerle açıklanır. O da “*Gereksiz bir acıya neden olmak yanlıştır.*” şeklinde ifade edilebilecek olan normdur. Evrenselcilere göre normların kültürlerarası çıkarımları farklı olabilir ama en azından temel bazı normlar değişmez. Dolayısıyla bir toplum çocuk işçi çalıştırmayı yanlış görürken diğeri bunu doğru kabul edebilir ama bu çıkarım farklılığı temel değerın kültürel koşullara uygulanmasından dolayı ortaya çıkar. Örneğın çocuğın çalışması bir kültürde ailenin hayatta kalması için gerekli olabilir (Driver, 2007: 17).

Evrenselcilik genel olarak üç farklı şekilde görünür. Bunlar; dini, ideolojik ve politik evrenselciliğdir. Dini evrenselcilik tek bir tanrı olduğuna göre, onun buyruklarının tüm insanlar için geçerli olacağını savunan düşüncedir. İdeolojik açıdan evrenselcilik insan mantığı üzerine kurulmuştur. Epistemoloji ve etik alanlarında özellikle son iki yüzyılda artan bir baskınlığı olan bir yaklaşımdır. Doğa bilimlerinin bilimsel metotlarla ürettiğı bilgiler gibi insan aklından kültürden bağımsız evrensel prensipler doğabileceğı düşüncesidir. Üçüncü evrenselci yaklaşım ise politik ve ekonomik güce dayanır. Yönetsel kolaylıklar ya da hegemonik dalgalar alternatif kültürel etikleri görmezden gelme ya da onları baskı altına alma eğilimi gösterir (UNESCO, 2010: 3).

BM İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi 1948 yılında insanlık için evrensel bir değerler topluluğunu belirlemek üzere hazırlanmıştır. Bu değerler ırk, din, kültür ya da ulus farkı gözetmeden her insan için uygulanması gerektiğine inanılan değerlerdir ve yine her insan tarafından kabul edildiğı varsayılır. Hâlbuki istatistik ve ampirik gözlemler, BM tarafından doğal olarak etik değer taşıdığı düşünülerek ortaya konulan bu prensiplerle önemli ölçüde uyumsuzluk bulunduğunu da ortaya koymaktadır. Ülkelerin bu prensipleri çiğnemek, yeterince uygulamamak ve bilgilendirmemek gibi eylemleri sık sık çeşitli raporlarla ortaya konulmaktadır. Çevrenin bütün insanlık için evrensel bir endişe olduğu açıktır. Paylaştığımız ihtiyaçlar ve amaçlar bütünleşik yaklaşımlara ihtiyaç göstermektedir. Bu nedenle evrensel etik prensiplere dünya genelinde bir destek olmazsa pek çok gelişmekte olan ülke toplumlarından çevre konusunda destek almak mümkün olmayacaktır. Çevresel endişelerin ve amaçların evrensel bir etik setine ve birleştirilmiş bir yaklaşıma bağlanarak kültürlerin yüz yüze geldiğimiz küresel sorunlara karşı birleştirilmesinin

bu endişeleri ortadan kaldırmak ve amaçlara ulaşmak için gerekli olduğu söylenebilir (UNESCO, 2010: 2).

Elbette evrenselciliği insan haklarına indirgemek de doğru değildir. Örneğin bir insan hem evrenselci hem de otoriterlik yanlısı olabilir. Aynı şekilde insan haklarını kabul etmeden evrenselci olmak da mümkündür (Caney, 2005: 25-26).

Ahlaki görecilik; ahlaki evrensel standartlar olmadığını ve hiçbir ahlaki “doğru”, “yanlış” kabulünün tüm zamanlar ve kültürler için geçerli olamayacağını ifade eden görüştür. Bu görüşe göre örneğin “*Masum bir insana işkence etmek yanlıştır.*” cümlesi görecelidir. Göreciliğe göre belirli bir zamanda belirli bir kültürü aşan bir doğru/yanlış düşüncesi bulunmamaktadır ve ahlaken evrensel bir gerçek bulunmamaktadır. (Driver, 2007: 5-16).

Amoralist için insan tarafından inşa edilmiş ahlak anlayışı mevcuttur. Fakat ahlakın otoritesi yoktur. Teist içinse ahlakın otoritesi vardır ama insan tarafından inşa edilen ahlak anlayışı geçersizdir. Görecilik taraflısı biri için ise hem insan tarafından inşa edilen ahlak geçerlidir ve hem de otoritesi vardır. Fakat onun için bu ahlak anlayışı zamanlar ve toplumlar tarafından kısıtlanmıştır. Görecilik farklı toplum ve tarihsel dönemlerin farklı eylemleri doğru ya da yanlış olarak gördüklerini kabul eder. Bunlar cinsel ahlak, öldürme ile ilgili hükümler, hayvanlara ve doğaya karşı davranış gibi konularda kendini gösterir (Jamieson, 2008: 38-39).

Ahlaki değerlendirme çok önemli gibi gözükmekle birlikte bazı kişilerin evrensel bir ahlaki sisteme şüpheyle yaklaştıklarını görebiliriz. Bir ahlaki değerlendirme “*görüş meselesi*” olarak ele alınabilir. Bazıları için ahlaken iyi olan şey bir anlayış ya da sözleşme meselesidir. Ahlaki yargılar estetik yargılar gibidir ve her şey mümkündür. Bu bakış açısını Herodot’a kadar götürebiliriz. Herodot ahlaki konularda büyük bir kültürel farklılık olduğunu; bazı toplumlarda yamyamlığın izin verilebilir olduğunu, bazı toplumların biftek yemeyi kabul edilebilir bazılarının kabul edilemez bulduğunu bu nedenle doğru ve yanlış konusunda evrensel bir gerçek olmadığını söylemektedir (Driver, 2007: 11-12).

Brandt, kültürel görecilik yanında felsefi görecilik olarak adlandırdığı bir türden söz etmektedir. Herhangi bir kültürel ortamda yetişmiş birisi, farklı felsefe, psikoloji, antropoloji ve benzeri düşünsel eserleri okuyarak belli bir etik kanıya varır. Bu kişi yararcı, pragmatist ya da toplumsal sözleşmecî bir etik görüşe göre

düşüncelerini düzeltebilir. İşte her insanın benzer şekilde düşünce dünyası zenginleştikçe farklı bir etik ekolüne yönelmesi mümkündür ve bunun sonucu da felsefi bir görecilik olmaktadır (Brandt, 1984: 298).

Kültürel anlamda bir göreliliğin var olup olmadığı; yaşanan etik uygulamalar hususunda gerekçeleme kaynağı olabilir. Kùltürler arası ahlaki inanç ve davranış farklarının varlığı kesin bir gerçektir. Coğrafya kadar zaman dilimi de ahlaki olarak görecilik gösterebilir. Örneğin 200 yıl önce ABD’de kadınların oy vermesinin saçmalık olarak görüleceğini söylemek mümkündür (Driver, 2007: 15).

Gerçekten kültürel görecilik etik görecilik için önemli bir gerekçe olarak sunulmaktadır. Ladd iki farklı kültürel görecilik türü olduğunu belirtmektedir. Birinci tür “*Ayrım Teorisi*” olarak adlandırılabilir. Bu teori kùltürler arası ahlak anlayışındaki ayrımlara vurgu yapar. Ahlaki konularda kapsayıcı bir uzlaş bulunmamaktadır ve bu nedenle bir kùltürde doğru olan şey başka bir kùltürde yanlış sayılmaktadır. Ayrıca bu ayrım sadece eylemlerin değerlendirilmesini değil; kanunları, prensipleri, amaçları ve kişilik değerlendirmelerini de kapsar. Kültürel göreciliğin ikinci türü ise bağıllık/görelilik teorisi olarak adlandırılabilir. Buna göre insanların ahlaki düşüncelerinin özellikleri kültürel ve sosyal faktörlerle açıklanır. Bunlar arasında dilin yapısı, ekonomik belirleyiciler, psikolojik şartlanmalar, psikoanalitik mekanizmalar, tarihsel unsurlar ve söz konusu toplumun kendine özel kùltür deseni yer almaktadır. Çağdaş göreciler genelde bu iki teoriyi birleştiriyorsa da teorileri ayrı ayrı savunmak da mümkündür. Örneğin Hume bağıllık yaklaşımını kabul eder ve ahlaki görüşlerin psikolojik bir teorisini ortaya koyar ama muhtemelen birinci teoriyi kabul etmeyecektir (Ladd, 1963: 587-588).

Özlem, normatif etiklerin birden fazla oluşunun evrensel olamayacakları anlamına geldiği düşüncesindedir. Buna göre ne kadar evrensel olduklarını iddia ederlerse etsinler, her normatif etik ancak kendisini benimseyenler için evrensel olabilir. Yararcılığın normlarını deontolojik etik, deontolojinin normlarını başkaları reddedebilir. Bu nedenle evrensellik iddiasında birden fazla normatif etik bulunması bunların hiçbirinin evrensel olmadığı anlamına gelmektedir (Özlem, 2004: 141-142).

Özlem’in bu değerlendirmesinin evrenselliği “*herkes için geçerli olan*” değil “*herkes tarafından kabul edilen*” olarak ele almasından kaynaklandığı da söylenebilir. Hâlbuki değerler dünyasının bir parçası olan etik bir yana, kütle çekimi gibi fizik

yasalarının bile herkes tarafından kabul gördüğünü söylemek mümkün olmayacaktır. Belki de söylenmesi gereken aslında pek çok evrensel etik olduğudur ve ayrıca dünyanın günümüzde evrensel bir etiğe ihtiyaç duyup duymadığının sorulması gerekmektedir.

b. Evrencilik ve Göreciliğin Eleştirisi

Caney (2005), göreciliğin evrenselciliğe yönelttiği altı temel eleştiri alanı belirlemiştir. Bu eleştirilerden birincisi; evrenselciliğin ortak insan doğası fikrine bağlı olduğu için kusurlu oluşudur. Hâlbuki ortak insan doğası diye bir şey yoktur. Evrenselciliğe göre ise bu iddia ortak özelliğin kimlikle karıştırılması, belli bir insan doğası fikrine getirilen eleştirinin tüm insan doğası düşüncesini reddetmeye dönüştürülmesi ve insan doğası düşüncesinin tarihselciliği ve kültürelliği reddettiği inancından kaynaklanmaktadır.

İkinci eleştiri, evrenselciliğin çok soyut ve bağlamsız olduğundan ve bu nedenle gerçeklerle ilgisiz bir hale geldiğini öne sürmektedir. İhtiyaç duyulan şey durumsallığa uygun, özel tarihsel koşullara göre tasarlanmış prensiplerdir. Evrenselcilere göre bu itiraz evrensel prensipleri ortadan kaldırmamaktadır çünkü evrenselcilik zaten farklı seçeneklere uygulama alanı bırakan genel prensipleri ortaya koyar. Tüm yol haritasını çıkarıp kişiye vermez. Üstelik tarihsel koşullara uygun davranışları da evrensel değerlere uygulamak mümkündür. Üçüncü itiraz, evrenselciliğin insanları doğru eylem için motive edemeyeceğidir. Buna göre ahlaki prensibin kişiyle uyum içinde olması gerekir. Bu prensipler kişiye kendilerine uyması için bir çekici güç içerir. Evrenselcilere göre ise öncelikle bu iddianın neye dayandığı belli değildir. İkinci olarak bir ahlaki prensibin ancak motive ettiği zaman geçerli olacağı şeklinde bir iddia da kabul edilemez.

Caney'nin belirlediği dördüncü eleştiri evrenselciliğin toplumsal tecrübelerin incelenmesine aykırı olmasıdır. Buna göre ahlakın mantığı toplumsal uygulamalarda aranmalıdır. Evrenselcilere göre ise bu düşünce kendi içinde çelişmektedir çünkü atıf yapılan toplumsal uygulamaların arkasındaki toplumsal düşünce, uygulamanın gerekçesini evrenselci olarak kurgulamaktadır. Toplumlar ahlaki prensiplerini *“yalnızca bizim için geçerli olmak üzere”* diye kurgulamaz. Beşinci eleştiri

evrenselciliğin ulaşılamaz ve başarılamaz oluşudur. Buna göre ahlaki değerlerimiz kendi kültürümüz tarafından şekillendirilir ve insanın bunu aşarak evrensel bir bakış açısına kavuşması imkansızdır. Bu nedenle evrenselin peşine düşmek yerine, ulaşabileceğimiz, kültürümüze ait ahlaki normların arkasında olmalıyız. Evrenselciler ise zamansız ve mekânsız bir bakış açısına sahip olduklarını zaten iddia etmediklerini söylemektedirler. Evrenselcilerin ortaya koyduğu ortak insan doğası özellikleri zaten tüm dünya insanların tecrübelerinden devşirilmektedir.

Altıncı ve son eleştiriye göre; kürtaj, kadın hakları, bireysel eşitlik, kadın sünneti gibi pek çok konuda yeryüzünde çok farklı ahlaki düşüncenin var oluşu ve bunların birbiriyle çatışıyor oluşu evrensel bir ahlaki imkânsız kılmakta olduğundan, böyle bir teorinin varlığı savunulamaz. Etik teoriler arasındaki anlaşmazlık derin ve çok yaygındır. Evrenselciler bu iddiaya karşı yanıt verirken öncelikle kültürler ne kadar farklı olursa olsun; masumları öldürmeme, tecavüz etmeme, çalmama gibi ortak ahlaki ilkelerin var olduğunu söylemektedir. Farklı etik öğretilerin ve hatta dinlerin birleştikleri ortak noktalar bulunmaktadır. Toplumlar arası uygulama farkları çoğu kez ilkelerin farklılığından değil, koşulların farklılığından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu itiraz göreciliğin aleyhine işleyen bir itirazdır. Çünkü –kürtajı ele alırsak- ahlaki tartışmanın iki tarafı da göreci değil evrenselci bir yaklaşım göstermektedir. Görecilik toplumsal tecrübeye dayanıyor olsaydı zaten hiçbir ahlaki tartışmanın yaşanmaması gerekirdi (Caney, 2005: 38-48).

Görecilik yanlısı birine göre insan sadece yapmak zorunda olduğuna inandığı şeyleri yapmak zorundadır. Bir insan ya da bir toplum için doğru olan ahlaki görüş, o insan ya da toplum tarafından benimsenmiş olan ahlaki görüştür. Bunun sonucu kimsenin ahlaki görüşünün yanlış olduğunu söylememek ve aynı konuda tamamen zıt düşüncelerin bile, bir paradoks olmasına rağmen, doğru olduğunu kabul etmektir. Görecilik ayrıca herhangi bir konuda nasıl davranması gerektiğini bilmeyen birine hiçbir öneride bulunmaz (Hare, 1972: 47-48).

Göreciliğe göre kendi ahlakını doğru görüp diğer toplumların ahlakını yanlış görmek ahlaki değerlerin göreliliğini anlayamamak demektir. Kişinin kendi toplumunun ahlaki standartlarını dile getirmesi başka; farklı toplumların ahlaki standartlarını yanlış görmesi ise daha başkadır. Bundan kötüsü de kendi ahlaki anlayışını diğerlerine dayatmaya çalışmaktır. Bununla birlikte görecilik yanlısı birini

kendi teorisinin içine sıkışmış olarak düşünebiliriz. Zira eğer bir ahlaki anlayışın içinde başka toplumlara yayılmak da varsa bunun yanlış olduğunu söyleyecek son düşünce göreciliktir. Yani bir ahlaki düşüncenin yanlıları kendi düşüncelerini dünyaya yaymak istiyor ve bunu da ahlaki düşüncelerinin gereği olarak yapıyorlarsa bu eylem görecilik yaklaşımına göre uygun değildir. Fakat bunun yanlış olduğunu söylemek de yine aynı yaklaşıma göre uygun değildir çünkü görecilik başka ahlaki anlayışlarla ilgili görüş bildirmeyi baştan reddetmektedir (Jamieson, 2008: 40).

Aslında kültürlerin göreliliği reddedilemez bir gerçektir. Bir kültürde uygun görülen bir şey başka bir kültürde uygunsuz karşılanabilir. Fakat görecilik, bir gerçeği anlatması bakımından güçlü gibi gözükse de iş kölelik ya da soykırım gibi konulara geldiğinde geniş fikirlilik bir erdem olma özelliğini kaybetmektedir. Bunun gibi konularda var olan uzlaşma ise göreciliğe önemli bir itiraz teşkil eder ve bu kadarcığı bile ahlaki bir evrensel etiğin varlığına önemli bir kanıt teşkil eder (Barry, 1998: 48-19).

Gerçekten de ahlaki yargının kalbinde; riske edilen yararlar, neden olunan zararlar, oluşacak emsallere karşı yapılacakların nedenleri vardır. Kültürel aidiyet belki bunları ele alışımızı etkileyebilir ama merkezi bir ahlaki öneme sahip değildir. Kültürü ahlakın merkezi yapmak ahlaki yargıların temelini oluşturan nedenlerden uzaklaştırır. Dolayısıyla görecilik söz konusu olduğunda en önemli sorunlardan biri de kültürün ahlaki yargının merkezi olmasının bir kültür içindeki ırkçılık, şiddet gibi unsurları eleştirilemez konuma getirmesidir. Teokrasi, kölelik ya da ataerkilliğe karşı bireylerin tam da bu özelliklere sahip bir toplumda yaşadığını düşünelim. Ahlakın içeriği eğer toplumun ahlak ölçütleri ile belirlenecekse bu kişiler açıkça bir yanlış içindedir. Toplumun ahlaki ölçütleriyle uyum içinde olan bir kişi ise bu ölçütler ne kadar feci de olsa doğru bir şey yapmaktadır. Buna göre kölelere özgürlük tanımak isteyen biri bu toplumda yanlıştır ve köle sahipleri ahlaki doğruyu temsil etmektedir (Jamieson, 2008: 42).

Evrenselciliği reddetmenin önemli bir gerekçesi başkalarına toleransla yaklaşabilmek için göreliliği savunmak zorunda olduğumuz düşüncesidir. Ahlaki görecilik; ahlaki iddiaların doğru ya da yanlış olabileceğini kabul eder elbette. Fakat bunların gerçeklik değerleri görelidir. Yani bir kültürde insanlara işkence etmekle ilgili kanaate katılmayabiliriz ama her zaman toleranslı bir bakış açısı ile söz konusu kültürü

görecilik perspektifinden ele alabiliriz. Yani “*Bana göre işkence doğru değildir ama onlar için doğrudur.*” diyebiliriz. Eğer başvuracak bir nesnel gerçek yoksa farklı kültürlerin uygulamalarını eleştirmek gerekçesiz kalacaktır. Toleranslı olmak ahlaki bir erdemdir. Elbette toleransın evrensel bir erdem olup olmadığını sormakta özgürüz. Çünkü eğer farklı etik düşüncelere karşı toleranslı olmak evrensel bir erdemse, göreceli olmayan bir ahlaki erdem var demektir (Driver, 2007: 17).

Göreciliğin bu görünüşte toleranslı yapısı aslında daha başka sonuçları da öngörmektedir. Örneğin bir toplumun diğer bir toplumu fethetmesi, o topluma boyun eğdirip insanların asimile etmesi karşısında görecilik sessiz kalmaktadır (Barry, 1998: 50). Dolayısıyla teorik düzlemde görecilik, kendi kültürünü dokunulmaz kılma adına bütün kültürleri ve uygulamaları da dokunulmaz kılmaktadır.

Evrenselcilik durumsallıkla da uyum gösterir. Örneğin bir aile ortamı ile bir pazar yerine aynı kuralların uygulanmaması söz konusu olabilir. İki yerde de farklı etik prensipler geçerli olabilir ve bunlar kendi içinde evrensel olabilir (Caney, 2005: 30).

Barry, devletlerin insan hakları ihlaliyle suçlanmaları halinde ilk başvurdukları yolun; uygulamayı bir kültürel görecilik örneği olarak sunmak olduğunu söylemektedir. İngiltere’de bile muhafazakâr kesim, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin kararlarının “*İngiliz yaşam tarzı*” ile bağdaşmadığını ve bu mahkemenin kararlarının bağlayıcılığının azaltılması gerektiğini savunmaktadır (Barry, 1998: 47).

Kişinin pantolon yerine elbise giymesi bir ahlaki problem değildir. Fakat tarih boyunca insanlar böyle konuları ahlaki sorunların içine taşımıştır. Bu durum da çoğu insanı göreciliğe yaklaştırmaktadır. Hâlbuki evrenselcilik böyle konuları ahlaki alana taşımayı yadsımaz. Evrensel normlarla çatışmadığı sürece kültürel varyasyonları hoş görür (Driver, 2007: 21).

Caney (2005), evrenselci düşüncüyü savunan düşünürlerin göreciliğe yönelttikleri eleştirileri ise dört önemli nokta ile açıklamaktadır. Bunların ilki; göreciliğin, çok itici ahlaki düşünceleri onaylamakta olduğudur. Örneğin kölelik uygulamaları bir toplumun geneli tarafından kabul görse bile ahlaki olarak doğru kabul edilemez. Görecilerin bu eleştiriye yanıtı, böyle korkunç eylemlerin ya da geleneklerin kültürün içinde de eleştirildiği ve bunların düzeltilmesi için evrensel değerlere ihtiyaç

duyulmadığıdır. Ayrıca itici görülen geleneklerin ya da ahlaki görüşlerin yeterince incelenmediği ve bunların hepsinin aslında evrenselcilerin belirttiği gibi kötü olmadıkları da söylenmektedir.

İkinci olarak evrenselciler göreciliğin kendi içinde sorunlu olduğunu söylemektedirler. Bunlara göre ya görecilik evrensel bir doğrudur -ki bu göreciliğin reddi anlamına gelir- ya da görecilik yalnızca bazı yerlerde ve zamanlarda doğrudur ve bu da evrensel değerlerin varlığını gösterir. Görecilerin bu eleştiriye yanıtı ahlaki değerlerin evrensel olarak göreci olduğu ve ahlaki yargıların ise kültüre bağlı olarak göreci olduğudur. (Bu noktada teoriler birbirine oldukça yaklaşmış görülmektedir çünkü bazı değerlerin evrensel bazı değerlerin göreci olması zaten evrenselcilerin de savunduğu bir tezdır.)

Göreciliğe üçüncü eleştiri onun kültürel değerlere yaptığı atıftır. Ahlaki normları kültüre bağlamak görecilik olarak nitelense de atıf yapılan kültürel normların çoğunun evrensel nitelikte olduğunu iddia ediyor olması göreciliğin kendi içinde bir çelişkisi olarak gösterilmektedir. Görecilik, göreci olmayan değerleri takip etmemizi istemektedir. Bu eleştiriye görecilerin yanıtı toplum tarafından paylaşılan değerlerin göreci olduğu şeklindedir. Zaten bu eleştiri evrenselciliği öne sürmek ya da evrensel değerlerin nasıl elde edileceğiyle ilgili bir öneride bulunmak değil; yalnızca göreciliği eleştirmek için kullanışlıdır.

Caney tarafından belirlenen dördüncü madde ise bazı temel önermelere dayanmaktadır. Birinci önerme bazı geçerli ahlaki önermelerin var olduğu önermesidir. Bu önermenin doğruluğu konusunda çok tartışma bulunmamaktadır. İkinci önerme; bazı ilgili ortak özellikleri paylaşan insanlar için aynı ahlaki ilkelerin geçerli olacağıdır. Bu önermeye de karşı çıkılması çok olası değildir. Zaten birinci önermeye dayalı bir mantıksal çıkarımdan ibarettir. Üçüncü önerme ise nerede yaşıyor olursa olsun, hangi kültüre ait olursa olsun dünyadaki tüm insanların ahlaken önemli bazı ortak özellikleri olduğudur. Önermeler içinde en fazla tartışılabilir olan budur ama eğer bu önerme doğruysa evrensel ahlaki değerleri varlığı konusunda kesin bir sonuca ulaşmamızı sağlar. Üçüncü önermeyi savunmak adına söylenebilir ki; tüm insanlar benzer bazı özellikler gösterir. Ortak ihtiyaçları ve zayıflıkları vardır. Fiziksel acı duymak, yaşamak için yemek ve suya ihtiyaç duymak, hastalık ve besin yetersizliğine dayanıksız olmak gibi ortak özellikleri vardır. Ayrıca yaşam, vücut

sağlığı, vücut bütünlüğü gibi herkesin sahip olduğu şeyler de vardır. Dolayısıyla söylenebilir ki tüm insanların ortak ihtiyaçları, yetenekleri ve amaçları vardır. Bu nedenle tüm insanların; ortak ve ahlaken önemli özelliklerinin var olduğu söylenebilir (Caney, 2005: 32-37). Her insanın paylaştığı bu kadar ortak nokta bulunmasına rağmen ortak bir etik prensip olmamasının kabul edilebilir bir yaklaşım olduğu söylenemez.

İklim değişikliği küresel bir sorun olup insanların tümünü olduğu kadar sayısız canlı türünü ve ekosistemi etkilemektedir. Bu noktadan hareketle iklim değişikliğiyle ilgili etik ilkelerin de küresel olduğu/olması gerektiği sonucuna ulaşmak zor olmayacaktır. Bu düşünceyi genişletmemiz halinde; geçmişte ya da gelecekte tüm insanlığı etkilemesi söz konusu olan antropojenik herhangi bir tehlike için de benzer etik ilkelerin geçerli olacağı doğru varsayılabilir. Bu nedenle tezin düşünsel çerçevesinde ve tez yazarının düşünce dünyasında görecilik betimleyici olmakla sınırlıdır ve normatif etiğin evrenselcilik peşinde olması ve normatif etik kuralların evrenselliğe uygun biçimde formüle edilmesi gerektiği kabul edilmektedir. Bütün coğrafyaları ve insanları etkileyen bir problem göreciliğin mekân ve kültür bağımlılığı ile bir araya getirilemez. Bu nedenle herhangi bir zamanda, dünyadaki her insanı etkileme potansiyeli bulunan bir tehlike için etik ilkeler geliştirmek, sorunun kapsamı nedeniyle evrenseldir. Bu ilkeler (örneğin ortak fakat farklılaştırılmış sorumluluklar ve göreceli yetkinlikler) farklı toplum ve coğrafyalarda farklı uygulamalara neden olabilir. Fakat uygulamaların topluma ve coğrafyaya özgü oluşu ilkenin evrensel oluşunu zedelememektedir. Etik teori ve ilkelerin tüm insanlar tarafından tek tek benimsenmesi ve kabul edilmesi de bir evrensellik koşulu değildir. Değil etik gibi sosyal ve kültürel pek çok değerle ilişkili bir alanın; en temel matematik kuralların bile her bir insan tarafından kabul edilmesi zaten düşünülemez.

3. Özsel Değer

Normatif etik ve meta-etik arasındaki önemli köprülerden birisi özsel değer kavramıdır. Neyin özsel değere sahip olduğu normatif etiğin önemli bir tartışma alanıdır. Meta-etik ise özsel değer kavramının normatif teorilerdeki kullanımını analiz etmektedir.

Frankena (1973), normatif kuramlarda “iyi” olarak adlandırılan değerleri öncelikle “ahlaki” ve “ahlak dışı” değerler olarak ikiye ayırmaktadır. Ahlaki değerler doğrudan ahlaki temeller üzerinde iyi olan şeylerdir. Ahlak dışı değerler ise iyi olan eylem, özellik ya da kavramın bağlı olduğu değerlerdir. Bunlar çeşitli teorilerde farklı şekillerde belirlenmiştir.

Belli bir amaç için kullanışlı olduğu için iyi olan şeyler; yarar (utility) değerleri, iyi şeylere ulaşmak için araç oldukları için iyi olan şeyler; dışsal (extrinsic) değerler, üzerinde düşünmesi bir deneyim olarak iyi ve kendi başına lütuf olan şeyler; asli (inherent) değerler, kendi başına iyi olan ya da kendi özsel özellikleri nedeniyle iyi olan şeyler; özsel (intrinsic) değerler, özsel olarak iyi bir yaşama katkıda bulunduğu ya da onun bir parçası olduğu için iyi olan şeyler; katkısız (contributory) değerler ve tümüyle (sonuçlarıyla birlikte) iyi olan şeyler ise nihai (final) değerler olarak tanımlanmaktadır (Frankena, 1973: 82).

İnsanlara herhangi bir şeyin, ilişkinin ya da eylemin niçin iyi olduğu sorulduğunda onu bir gerekçeye bağlayacaklar ve “*Şu nedenle iyi.*” şeklinde bir yanıt vereceklerdir. Bu gerekçenin, niçin iyi olduğu sorulduğunda ise daha farklı bir gerekçe ortaya koyulacaktır. Fakat bu soru ne kadar ilerlerse ilerlesin bir noktada son bulmak zorundadır. Çünkü başka bir gerekçeye bağlı olmadan iyi olan bir şeye gelindiğinde soruya verilecek bir yanıt kalmayacaktır. İşte başka bir gerekçeye bağlı olmadan, kendi başına iyi olan bu şey özsel değere sahip demektir. Özsel değer başka bir yerden elde edilmeyen, devşirilmeyen değerdir (Zimmerman, 2005: xv-xvi).

Geleneksel olarak özsel değerden söz eden birisi için, özsel değer ilişkilerden bağımsızdır. Özsel değere sahip olan bir şey yalnızca değerlidir. Yani “*benim için değerli*”, “*insanlık için değerli*”, “*kendisi için değerli*”, “*akıllı canlılar için değerli*” gibi ilişkisel unsurlar bu kavramın içinde yer almaz. Bazı şeylerin özsel olarak iyi, bazı şeylerin özsel olarak kötü ve bazı şeylerin özsel olarak başka bir şeyden daha iyi olduğunu söyleyen düşünürler bilişselciler (cognitivist) arasında yer alır. Neyin özsel değere sahip olduğu ya da nasıl sahip olduğu konusunda büyük ayrımlar bulunsa da bazı şeylerin özsel değere sahip olduğu konusunda uzlaşmaktadırlar. Özsel değer ayrıca, doğal varlıkların etik özelliklerinden ya da ilişkilerinden bağımsızdır. Bununla birlikte bir elmanın lezzetli oluşunun onun sulu, tatlı ve olgunlaşmış oluşuna bağlı olması gibi; özsel değer de etik olmayan özelliklere ve gerçeklere dayanmaktadır.

Özsel değer ayrıca öznelere arzı ya da onaylarından doğmaz. Özsel değere sahip olan şeyler bir duygu ya da bilinç içerebilirler fakat bu duygu ya da bilinç tarafından var edilmezler (Lemos, 1994: 3-6).

Bradley'e göre özsel değer söz konusu olduğunda bazı düşünürler ilişkilerin özsel değeri olduğunu savunur. Örneğin haz, bilgi, erdem, adalet gibi ilişkilerin özsel değeri vardır. Bu nedenle dünyada mümkün olduğunca çok özsel değer yaratmamız gerekir. Bazı düşünürlere göre ise insan, rasyonel varlıklar ya da duyarlı canlılar özsel değere sahiptir. Özsel değere sahip varlıklar saygıya layıktır (Bradley, 2006: 112).

Özsel değerın normatif teorilerin kalbi olduğunu söyleyebiliriz. Normatif etiğin özeğinde, iyi-kötü, doğru-yanlış ayrımının eksenini oluşturan bir değer bulunmaktadır. Bu değer haz (hedonism), yarar (utilitarianism), sevgi (agapism) olabilir. Frankena düşünce dünyasında çeşitli zamanlarda özsel değere sahip olduğu düşünülen şeylerin dökümünü yapmıştır. Bunlar arasında şunlar yer almaktadır: hayat, bilinç; sağlık, güç; hazlar ve tatminlerin bütün türleri; mutluluk, hoşnutluk; doğruluk, bilgi, anlayış ve bilgelik; güzellik, uyum; karşılıklı sevgi, dostluk, işbirliği; iyi ve kötünün adil dağıtımı; özgürlük; güç ve başarı; barış ve güvenlik vd. (Frankena, 1973: 87-88). Örneğin Kantçı yaklaşıma göre özsel değer, yaşamların ya da dünyaların değerini belirlemek için kullanılmaz. Kantçılıkta özsel değer saygı ve önem vermenin temelini oluşturur ve insanların görevlerini belirlemede işe yarar (Bradley, 2006: 124-125).

Jamieson (2008), “özsel değer” kavramının dört farklı kullanımının bulunduğunu belirtmektedir. Bu kullanımların birincisi amaçsal ve özsel değerin araçsal değerle olan ilişkisine vurgu yapar. Araçsal değerler özsel değeri ortaya çıkarma gücüyle değerlendirilir. Hazzın bir özsel değer olduğunu varsayan bir bakış açısına göre kayak yapmak değerlidir çünkü haz vermektedir. Kayak yapmanın araçsal değeri onun özsel değerle olan ilişkisine bağlıdır.

İkinci kullanım özsel değeri ahlaki dünyaya bir giriş bileti olarak görür. Özsel değere sahip olmak ahlaki olarak değerlendirilebilir olmanın şartıdır. Örneğin hissedebilmeyi bir özsel değer olarak görürsek; hissedebilen, duyarlı her şey ahlaki açıdan ilgilidir, ahlakın konusudur. Hissedebilmek ikinci kullanıma göre özsel bir değerdir. Fakat birinci kullanıma göre özsel bir değer değildir. Çünkü hissedebilmek bir amaç değildir.

Jamieson’a göre üçüncü kullanım, özsel değeri nesnenin tamamen kendi içinde yer alan bir değer olarak görür. Bu bağlamda özneye/deneyime yer yoktur. Hâlbuki nesli tükenen bir canlının ahlaki olarak değerli olmasının deneyimle ilgili olduğu öne sürülebilir. Bir anda nesli tükenen o canlıdan çok sayıda bireyin ortaya çıkması eğer onun değerinde azalmaya neden oluyorsa deneyimi denklem dışında bırakamayız.

Dördüncü kullanım ise özsel değeri değer verenlerden bağımsız gören yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre bazı şeyler kimse onlara değer vermese de değerlidir. Bu yaklaşıma göre bir nesne ya da bir ilişki özsel değere sahip olabilir. Bir ekolojik sistem ona değer veren bir canlı içermese de değerli olabilir (Jamieson, 2008: 68-75).

Özsel değer konusunda hemen her etik düşünürünün farklı yargıları bulunmaktadır. Örneğin Brentano bir şeyin özsel değere sahip “iyi” olmasını onu sevmenin doğru olmasına bağlamaktadır. Bir şeyden nefret etmek doğruysa o da özsel olarak kötüdür. Her doğru yargı özsel olarak iyidir. Aynı şekilde her doğru duygu, entelektüel dünyamızı zenginleştiren her şey özsel olarak iyi kabul edilmelidir. Haksız nefretler, hata, acı, haksız sevgiler vb. özsel olarak kötüdür (Chisholm, 2001: 158).

Frankena özsel değer konusundaki görüşünü ortaya koyarken özsel değere sahip olduğu iddia edilen listedeki her şeyin iyi olabileceğini söyler. Hatta bu listeye başka maddeler de eklenebilir. Fakat özsel değere sahip olan şey bu kavramlar değil; bunları deneyimlemektir. Yani gerçeğin özsel bir değeri yoktur. Gerçeği bilmek veya ona inanmak özsel değere sahiptir. Bu prensibi hazza, güzelliğe ya da diğer maddelere de uyarlamak mümkündür. Bunlar kendi başlarına ancak doğal (inherent) değere sahip iyilerdir. Erdem konusunda da Frankena benzer görüştedir. Aristoteles’in de dediği gibi insan uyurken bile erdemli olabilir. Bu esnada özsel bir değer söz konusu değildir. Özsel değere sahip olan şey; erdemlere uygun hareket etmek ve ahlaken iyi duyguları deneyimlemektir (Frankena, 1973: 89).

B. NORMATİF ETİK

Dostları Sokrates’e onu hapisten kaçırmayı teklif ettiğinde Sokrates bunu kabul etmemiştir. Sokrates’e göre ahlaki olan konularda duygulara yer yoktur ve insanlar akıllarıyla karar almalıdır. Eğer bir kişi hapisten kaçarsa öncelikle devleti güçsüz göstermiş olacak ve otoriteye zarar vermiş olacaktır. Hâlbuki zarar vermemek başlıca

kuraldır. Ayrıca eğer bir kişi bir ÷lkeden ayrılabilceği halde ayrılmıyorsa devletle arasında bir tür sözleşme bulunmaktadır. Bu sözleşmeyi ihlal etmek sözünde durmamak anlamına gelecektir. Ayrıca Sokrates’e göre devlet “*insanların hocası ya da babası*” konumundadır. İnsanların hocalarına ve babalarına itaat etmeleri gerekmektedir. İşte Sokrates’in yaptığı gibi etik açıdan kişinin kendisi ya da herkes için böyle kurallar koyması normatif bir çalışmayı gerektirir (Frankena, 1973: 2-4).

Normatif etik; felsefenin doğru eylemler ve ahlaki değerdendirmelerle ilgili standartlarla ilgilenen dalıdır. Böyle bir teori genel olarak doğru eylem ve onun neyin doğru yaptığı ile ilgili bilgi vermeyi amaçlar. Ahlaki teoriler ana olarak ahlaki rehberlik yapmak ve bireyin eylemlerini değerdendirmekle ilgilenir. Böyle bir süreçte “*doğru*”, “*yanlış*”, “*iyi*”, “*kötü*”, “*izin verilebilir*”, “*izin verilemez*” gibi sözcüklerin kullanılması gerekir. Normatif etik, ahlaki problemlerle karşılaşan bir bireye karar almakta yol göstermeyi amaçlar. Örneğin annesinin tedavisine devam edip etmeme konusunda ahlaki problem yaşayan birini düşünelim. Annesi hastalığından dolayı büyük acı çekmektedir fakat bunama nedeniyle kendisiyle ilgili kararı verme yetisine sahip değildir. Onun yerine kararı çocuğu vermek zorundadır. “*Gereksiz acı çekmeyi minimize etmek ahlaki bir görevdir.*” şeklinde bir prensip öne süren bir etik teori çocuğa annesinin tedavisini durdurması için bir gerekçe sunmaktadır. Çünkü annesi hem büyük bir acı çekmekte hem de tedavi onun şıfa bulmasını sağlayamamaktadır. Başka bir teori de “*Kişi insan hayatını her ne pahasına olursa olsun korumalıdır.*” şeklinde bir ilke belirleyebilir. Bu defa da çocuk annesinin tedavisine devam edilmesini istemek durumunda kalacaktır. Elbette bir etik teori yol gösterici olduğu kadar eylemlerin değerdendirilmesi için de kullanılır. Örnekteki annenin çocuğu annesine tedavi uygulanmasına karar verdiğinde; bu karar ve eylem etik teori tarafından değerdendirilir ve bir teori bu kararı olumlu bulurken başka bir teori de kararı olumsuz bularak eleştirebilir (Driver, 2007: 2-3).

Jamieson normatif etiği ahlak teorisi ve uygulamalı etik olarak ikiye ayırmanın mümkün olduğunu söyler. Ahlak teorisi hangi şeylerin iyi, hangi eylemlerin doğru olduğunu ve iyi ile doğru arasındaki ilişkileri genel olarak ele alır. Uygulamalı etik ise daha detaylı fakat dar kapsamlı olarak nesne ya da eylemlerin incelenmesidir (Jamieson, 2008: 76).

Normatif etik incelenirken bu alanda en yaygın şekilde bilinen sonuçsalcılık, deontoloji, erdem etiği ve toplumsal sözleşme teorisi üzerinde durulacaktır.

1. Sonuçsalcılık (Consequentialism) ve Yararcılık (Utilitarianism)

Sonuçsalcılık fiilleri yalnızca sonuçlarına göre ahlaki olarak doğru ya da yanlış olarak değerlendiren bir teori ailesidir. Bu bakımdan iyi sonuçlar doğuran eylemler doğrudur. Sonuçsalcılık evrensel bir teoridir. Bir eylemi; yalnızca yapan kişiyi değil o eylemden etkilenen herkesi içine alacak bir şekilde değerlendirerek ahlaki yargıya ulaşmaktadır (Jamieson, 2008: 77).

Bir eylemin sonuçlarına göre doğru ya da yanlış olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunan çok insan vardır. Birini öldürmek niçin yanlıştır? Çünkü kötü bir sonuç doğurur. İşkence niçin yanlıştır? Çünkü insanlara acı, aşağılama içerir ve kötü sonuçlar doğurur. Kötü, ahlaksız eylemler; kötü sonuçlar doğuran eylemlerdir ve iyi eylemler de iyi sonuçlar doğuran eylemlerdir. Örneğin etik egoizm sonuçsalcı bir yaklaşımdır. Kişilerin kendi öz-yararı doğrultusunda hareket etmeleri gerektiğini söyleyen düşünceye göre eylemler sadece kişiye ne kadar yarar sağladığına göre değerlendirilir (Driver, 2007: 40).

a. Yararcılık (Utilitarianism)

Sonuçsalcılık söz konusu olduğunda en bilinen ve yaygın örnek Bentham ve Mill'in yararcılık (utilitarianism) düşüncesidir. Bu nedenle bazı insanların zihninde sonuçsalcılıkla yararcılığın özdeşleştiğini söylemek bile mümkündür (Jamieson, 2008: 81).

Yararcılık, bazı eylemleri yapmanın kendi başına doğru ya da yanlış olacağını ve bu eylemleri sırf bu yüzden yapmamız ya da yapmamamız gerektiğini savunan ahlak teorilerinden ayrılmaktadır. Yararcılığa göre iyilik kavramı; doğru ya da yükümlülük gibi kavramlardan daha temel ve öncüdür. Yükümlülükler özsel değere göre belirlenir. Dolayısıyla çekirdek fikir iyinin doğasını açıklamak ve bu iyiye göre yükümlülükleri belirlemek için geniş bir alan bırakır. Klasik yararcılar genellikle insanın iyiliğinin haz veya mutluluğu deneyimlemeyi içerdiğini ya da haz veya

mutluluğun kendi başlarına arzulanabilir şeyler olduğunu kabul ederler (Donner, 1998: 256).

Ampirist epistemolojik yöntemi ahlak ve hukuk alanlarına aktarmak isteyen yararcılar; tüm insanların hazza ulaşmaya çalıştıklarının gözlenebildiğini ve bu durumun ahlaksal ve hukuksal bir değer olması gerektiğini savunmaktadır (Gürbüz, 2014: 134). Bu bağlamda yararcılık; sonuçların iyiliğini –ve sonuçları etkilediği için eylemlerin doğruluğunu- ilgili herkese sağladığı yararın derecesiyle değerlendiren ahlak teorisidir. Yararcılık ilgili herkesin yararı ve çıkarının birbirine eklenebileceği teorisine dayanır. Buna göre mümkün olduğunda, alternatif çıktılar arasından en fazla toplam faydayı getirecek olanı seçmemiz gerekir (Hardin, 1988: XV).

Yararcılık çıkış noktası açısından hazcılığa benzemektedir. Fakat antik etiklerin bireyciliğinin aksine, modern yararcılık toplum yararını esas almaktadır (Özlem, 2004: 65).

Yararcılık öğretisi çok eski olduğundan farklı dönemlerde farklı isimlerle anılmıştır. Roma Hukuku'nda kamu yararı anlamında "*Utilitas Publica*" ya da "*Utilitas Communis*" olarak adlandırılan yarar öğretisi bulunmaktadır ve Roma hukuk felsefesinden kaynağını almaktadır. Kant bu öğretiye mutluluk öğretisi adını vermiştir ve bu kavram Mill tarafından da kullanılmıştır. Bentham, Helvétius ve Hume okurken gördüğü "*kamu yararı*" kavramını "*yarar ilkesi*" olarak kullanmıştır (Vergara, 2006: 59).

Gerçekten yararcılığın kökleri çok eskiye dayanır. Batı düşüncesinde Epikür, doğu kaynaklarında MoTzu bilinen ilk yararcı düşünürlerdir. Erken filozofların çoğu bir eylemi değerlendirirken temelde o eylemi yaparsak nasıl bir sonuç doğacağına bakmamız gerektiğini söylemiştir. Bu şekilde önerilen eylemleri doğuracakları sonuçlara göre karşılaştırma imkânı doğmaktadır. Modern anlamda yararcılığın başlangıcı Bentham'a dayanır. Bentham sistematik olarak teoriyi ilk kurgulayan ve ona yararcılık ismini veren kişidir. Bentham'a göre yararcılığın temelinde yarar prensibi vardır. Bu prensip her eylemi ilgili kişilerin mutluluğunu arttırıp azaltmasına göre kabul veya reddeder. Her eylem demekten kasıt; yalnızca bireylerin değil hükümetin de eylemlerini kapsadığı anlamına gelmektedir. Yani bireysel eylemler kadar yasalar da yararcılığın gözünden değerlendirilmedir. Eğer bir yasa işe yaramaz ya da zararlıysa düzeltilmeli ya da tamamen ortadan kaldırılmalıdır. Bentham bu

bağlamda pek çok yasa, cezai sistem ve hükümet yapısına dair reform önerisinde bulunmuştur (Driver, 2007: 41-42).

Yararcılığa tam bir inançla bağlı olan Bentham diğer ahlak ve hukuk teorilerinin gereksiz kısımlarının bir yana bırakılması halinde arkada kalanın sadece yararcılık olacağını savunmaktadır (Gürbüz, 2014: 151).

Gerçekten Bentham yarar kavramına bağlılığını uç noktalara taşımıştır. Hatta öldüğünde cesedinin bilimsel bilgiyi iletirmek için kullanılmasını istemiştir. Hatta cesedinin halka açık bir şekilde sergilenmesini de vasiyet etmiştir ve bu vasiyete uyulmuştur (Driver, 2007: 44).

Bentham; onur, ödev, vicdan gibi güdüler ve soyut ilkelerin aslında derinlemesine incelendiğinde acıdan uzaklaşmak ve haz elde etmek amacına hizmet ettiğini söylemektedir. Yani bu güdüler ve ilkeler aslında yararcılığın eksik biçimleridir (Gürbüz, 2014: 152).

Duygudaşlığa sahip iyi insanlar yararcılıktan uzaklaşmış ya da yararcı etiğin prensiplerine uymamayı tercih etmişlerse; bunun nedeni ancak gelenek, batıl inançlar ya da bozuk felsefî muhakemenin etkisidir (Smart, 1961: 21).

Bentham'ın hazcılık anlayışında hazlar niteliklerine göre ayrılmaz. Bu nedenle de tüm hazlar değer olarak birbirleriyle aynıdır. Bir sanat eserinin verdiği bir hazla, iskambil oyununun verdiği haz arasında değer açısından fark yoktur. Hazlar arasında sıralama ancak nicelik açısından söz konusu olabilir. Nicelik olarak fazla ya da yüksek olan haz, değer olarak da fazla ya da yüksektir. Bentham'ın, tüm hazların nitelik olarak aynı olduklarına ilişkin görüşü onun, hazzı “*mutlak iyi*”, “*kendinden/bizatihi iyi*” olarak değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır (Gürbüz, 2014: 152).

Özsel değer açısından klasik yararcı görüş hazzı benimsemiştir ve dolayısıyla özsel olarak değersiz olan, istenmeyen şey de hazzın zıttı olan acıdır. Acı temel kötüdür. Bentham hazzın bir duygu olduğunu ve sekiz farklı açıdan ölçülebileceğini söylemiştir. Bunlar hazzın şiddeti, süresi, kesinlik ya da belirsizliği, yakınlık ya da uzaklığı, üretkenliği, saflığı ve boyutudur. Bentham'ın hazzın ölçütlerini bu şekilde belirlemesi önemlidir. Çünkü kısa süreli fiziksel hazların şiddeti yüksek de olsa uzun süreli şiddeti düşük entelektüel hazlara tercih edilmesini önlemektedir. Ayrıca üretkenlik de önemli bir kriterdir. Örneğin aşı olmak acı verir ve belki özsel olarak kötü olduğu söylenebilir. Fakat aşılarda hastalıklara ve acıya karşı koruyucudur ve ileride

özel değeri olan sonuçlar üretirler. Bu nedenle araçsal olarak iyidirler (Driver, 2007: 44-46).

Hazzın yararcılıktaki konumunu Smart'ın cümleleriyle anlatmak gerekirse; *“En hedonist okul müdürü bile, öğrencilerinin şiir ya da matematikten zevk almalarını; misket ya da şekerciden aldıkları haz için bu sanatları terk etmelerine yeğleyecektir.”*. Bedensel hazların çoğu fazla doğurgan olmadığı gibi, aslında kısırdır. Yemekten çok miktarda haz almak sonuçta şişman ve sağlıklı olmaya yol açar. Çok fazla içmek daha da kötüdür. Sıradan yaşamın çoğu durumunda, saf bir hedonist bile uygulamada yarı idealist bir yararcı olacaktır (Smart, 1961: 10).

Bentham'ın haz konusundaki düşünceleri öğrencisi J.S. Mill tarafından elden geçirilmiştir. Mill insanlara seçme şansı verilse; Sokrates'in tatminsiz hayatını mutlu bir aptalın hayatına yeğleyeceklerini düşünmektedir. Bunun ortaya koyduğu şey; bazı hazların daha iyi türden hazlar olduğudur. Dolayısıyla haz nicelik olarak ölçüldüğü gibi nitelik olarak da ölçülmeli ve karşılaştırılmalıdır. Mill'e göre eğer aptal birisi bu karşılaştırmaya karşı çıkıyorsa bunun da tek nedeni yalnızca olayın kendi tarafını bilebilmesindendir. Daha değerli hazların bulunduğu düşüncesi Mill'i hayvanların da ahlaki olarak bir konumu bulunduğu; fakat bu konumun daha değerli hazları deneyimleyebilecek olan insan ile aynı seviyede olamayacağına götürmüştür. Bu önermenin dayandığı nokta daha çok haz duyabilenin daha üstün olduğu düşüncesidir ve bu düşünce insan ve hayvan karşılaştırmasında kullanışlı gibi gözüküyorsa da insanlar arasında bir karşılaştırma yapıldığı durumda hiç de eşitlikçi olmayan yorumlara kapı açabileceği söylenebilir. Bununla birlikte Mill tarafından benimsenen yararcılık toplumun mümkün olduğunca geniş kesimlerine düşünce ve entelektüel kapasiteyi arttırıcı bir eğitim verilmesi gerektiği düşüncesini desteklemektedir (Driver, 2007: 47-51).

Mill, hazcılığın derin ve karmaşık bir sürümünü ortaya koymaya çalışıyor gibi görünse de aslında onun teorisini sadece hazları sınıflandırma ve sıralama çabası olarak görmek yanlıştır. Mill'in asıl amacı insanların öz-gelişimlerini sağlamak ve anlamlı yaşamlar sürmelerine yol açmaktır (Donner, 1998: 259).

Yararcı düşüncenin önemli isimlerinden Moore (George Edward), özel değere sadece hazzın sahip olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre örneğin güzellik de özel değere sahiptir. Güzel bir şey uyandıracığı hazdan bağımsız olarak özel değere sahip

olmalıdır. Kırklarda yetişen bir çiçek için de aynı durum geçerlidir. İnsanlar güzel bir şeye bakarken, güzel bir müziği dinlerken haz duyabilirler ama Moore’a göre bunların değeri insanlara bağlı değildir. Moore hazzı da sorgulamıştır. Örneğin sadistçe bir hazzın kötü olduğu hatta özsel olarak kötü olduğu söylenebilir. O zaman haz nasıl tek başına özsel değere sahip bir iyi olabilir? Eğer yalnızca zararsız hazzın ya da sadistçe olmayan hazzın iyi olduğunu söylersek o zaman da iyi için bir sınır ve tanım koymuş oluruz. Bu da ahlaken doğru olan hazzın ahlaken doğru olduğunu söylemek gibi bir totoloji olacaktır (Driver, 2007: 52-53).

Bu düşüncenin Bentham ya da Mill tarafından kabul göreceği şüphelidir. Bentham da Mill de yararcılığın her olaya her fırsatta uygulanması gereken bir genel kural olduğunu söylemiş değildir. Onlara göre yararcılık sağduyulu bir teoridir. Bentham’a göre doğru yararcı karar verme süreci; karardan en çok etkilenen kişiyi ele almakla başlar. Sonra bu kişinin deneyimleyeceği acı ve haz değerlendirilir. Bireysel bazda bu karar verme süreci daha sonra karardan etkilenen diğer kişiler için de tekrarlanır. Bentham bu sürecin her ahlaki karar, her yasal ya da yargısal uygulamada takip edilmesini beklememektedir. Fakat her zaman dikkate alınabilir ve bir uygulama ne kadar bu sürece yaklaşırsa o kadar yararcı bir uygulama olacaktır. Bentham etkinliğe inanmaktadır ve bu yüzden etkinliği artırıcı pek çok yasal düzenleme teklifi hazırlamıştır. Bu sayede insan mutluluğunu sağlamak için harcanabilecek kaynakların israf edilmesinin önüne geçmeyi amaçlamıştır (Driver, 2007: 53-54).

Mill de durmaksızın hesaplama yapmamamız gerektiğini söyler. Çoğu zaman insanlar nasıl doğru hareket edeceklerini bilirler çünkü tarih zaten bize rehberlik eder. Örneğin “Çalma!” ya da “Öldürme!” gibi emirler genelde iyiyi maksimize eder. Fakat bu kurallar aşılabılır. Bunlar mutlak kurallar değildir. Bu düşünce bazılarını rahatsız edebilir. Bu kişilere göre çalma eyleminin kötülüğü neden olduğu optimal olmayan sonuçlardan dolayı değil; özsel değer niteliği olarak kötü olduğundandır. Sonuçsalıcı bir düşünür ise buna karşı çıkar. Ona göre ancak çalmaya izin vermenin sonuçları hem birey hem de toplum için kötü olacaktır (Driver, 2007: 54).

Bentham’ın hayvanları etiğin içine sokması gibi Mill de zamanına göre gelişmeyi savunan bir etik düşünürüdür. Mill yararcı düşüncüyü farklı konulara uygulamıştır. Bu nedenle kadınların oy verme, mülk edinme ve kendi maddi kaynaklarını kontrol etme haklarının yüksek sesli bir savunucusu olmuştur. Devlet

gücünü sınırlama gibi liberal düşüncelerin savunucusu olmuştur. Mill'e göre devletin bireysel özgürlüklere müdahalesi ancak başka birine zarar vermesini engellemek amacıyla mümkün olabilir. Bunun dışında devletin bireysel özgürlüklere müdahalesi mutluluğu ve hazzı azaltıcı olacaktır. Devlet hata ve hatta kasıtlı hata yapabilir. Bunun ötesinde devlet çarpık bir mantıkla faşizme kayabilir. Mill'e göre kişinin devlet tarafından müdahale edilerek iyiye yönlendirilmesinden yanlışı yaparak kendi yanlışlarından doğruyu bulması daha uygundur (Driver, 2007: 55).

Sonuçsalcılıkta bir özsel değer ve eylemin ahlaki değerini bu özsel değere göre belirleme metodu bulunmaktadır. Özsel değer haz, mutluluk, arzuların tatmini, idealler, mükemmellik gibi pek çok şey olabilir. Sonuçsalcı düşünce bu değeri maksimize etmekle ilgilendiği gibi minimal düzeyde bulunmasıyla yetinebilir de. Bu nedenle Sonuçsalcılığın kavramsal uzayı çok geniştir. Makuliyet açısından sonuçsalcılık varyasyonları arasında büyük farklar olabilir. Tüm sonuçsalcı teorilere karşı çıkabilecek düşünceler çok nadirdir (Jamieson, 2018: 80).

Yararcılığın klasik formülasyonu günümüzde yaygın olarak kabul görmese de çağdaş yararcılık daha karmaşık formlara dönüşmüş durumdadır ve Mill ve Bentham'ın etkisi tartışılmaz (Driver, 2007: 59).

b. Sonuçsalcılığın/Yararcılığın Eleştirisi

Bentham'ın teorisi kendi döneminde büyük eleştirilere neden olmuştur. Bunun temel sebebi hazlar konusunda aşırı eşitlikçi bulunmasıdır. Öyle ki tüm hazların özsel değer olarak aynı türden olduğunu söylemek ve herkesin hazzını eşit görmek sakıncalı bulunmuştur. Hatta bir tür “domuz ahlakı” olarak nitelendirilmiştir çünkü bu düşünceye göre miktar olarak hangi haz daha büyükse onu tercih etmemiz gereklidir. Bu hazlar yemek, içmek ve benzeri diğer basit hazlar da olabilir. Hatta bu düşünceye göre hayvanların da ahlaki bir konumu vardır çünkü onlar da haz ve acı duyarlar. Gerçekten Bentham'a göre hayvanların hazları insanlarınkine benzer ve insanlarla aynı ahlaki konumda bulunurlar. Bentham düşüncesine göre derisinin rengi insanın ahlaki konumunu değiştirmiyorsa, bacaklarının sayısı da değiştirmemelidir (Driver, 2007: 46-47).

Jamieson’a göre sonuçsalcılığın önündeki pürüzler eylemin doğası ve eylem ile sonuç arasındaki ilişkidir. Eylemlerin kendisinin de neden oldukları şeyler gibi birer sonuç sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır. Yani yalan bir söz söylemek, yalan söylemenin bir sonucudur. Bu nedenle sonuçsalcı buna da bir değer atfedebilir ve fiillerin kendisi de bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Yalnızca yalan söylenen kişiyi etkileyecek beyaz bir yalanı söylemek sonuçsalcı açısından doğrudur. Fakat yalan söylemenin kendisi yanlışsa sonuçsalcılık kendi içinde bir paradoksa düşmektedir. Sonuçsalcılıkta ayrıca eylemin doğru ya da yanlış olduğu eylem tüm sonuçlarıyla ortaya çıkana dek bilinemeyebilir. Bir eylemin muhtemel, öngörülebilir ve amaçlanan sonucu iyi de olsa kötü sonuçlar da ortaya çıkarabilir (Jamieson, 2008: 78).

Klasik yararcılar da çağdaş yararcılar da tekil yararların toplanarak toplam yararın maksimize edilmesi gerektiğine inanmaktadır. Hâlbuki üyeleri “*az bir farkla yaşamaya degecek*” yaşamlar süren çok geniş topluluklar toplam yararı maksimize edebilir. Yine yararcılık ne kadar çok yararın dağıtıldığı ile değil; toplandığı ile ilgilendiğinden küçük yarar farkları nedeniyle büyük eşitsizlikleri onaylayabilir. Ayrıca örneğin Kant’a göre haksız yere acı çekmek elbette kötüdür fakat bir suçun karşılığı olarak uygun ölçüde acı iyidir (Temkin, 2001: 19-20).

Yararcılık dağıtımsal adaletle de bağdaşmaz. Bir doğal kaynağın iki kişi arasında eşit bölündüğünü ya da birinin kaynak üzerinden tam bir hâkimiyet sağladığını düşünelim. Bu iki durum yararcılığa göre karşılaştırılır ve eğer tekel sağlayan daha fazla yarar üretecekse o yol daha ahlaki olarak kabul edilir. Hâlbuki bu eşitliğe ve dağıtımsal adalet prensibine aykırıdır. Bu bağlamda tarafsızlık ilkesi bir adaletsizliğe neden olmuş demektir (Jamieson, 2008: 83).

Bu eleştiriye bir yanıt olarak marjinal yararın kaybolması teorisi ortaya konulmuştur. Buna göre bir kişinin en temel ihtiyaçları; en temel ihtiyaçlarını gidermiş birinin marjinal ihtiyaçlarından çok daha önemlidir. Bu nedenle kaynakların dağılımında bir yararcı en alt tabakadakileri yeğlemeyi tercih eder (Driver, 2007: 62).

Yararcılığın adaletle sınanmasına bir başka örnek de toplum yararı için bireysel yararın feda edilmesi esnasında büyük haksızlıkların gerçekleşebileceğidir. Örneğin faili bilinmeyen bir cinayetin masum bir insanın üzerine kaldığını ve yakın topluluğun bu masum kişiyi linç etmek istediğini varsayalım. Kasabanın şerifi bu masum kişi hakkında en küçük bir delil olmadığını bilmektedir ve korumaya almıştır. Söz konusu

topluluk karakolun etrafını sarıp masum kişinin kendilerine teslim edilmesini istediğinde Şerif ya ayaklanmanın ilerlemesi ve belki de pek çok kişinin ölmesini ya da suçlanan kişinin linç edilmesini tercih edecektir. Yararcı düşünceye göre ahlaki olarak yapılması gereken suçlanan kişinin feda edilmesidir. Ama bu kesinlikle adaletle bağdaşmayacaktır. Yararcılığı eleştirenlere göre bir ahlaki teori böyle adaletsiz bir şeyi savunuyorsa doğru olamaz (Driver, 2007: 63-64).

Sonuşalcılığa getirilen bir eleştiri “aşırı talepkârlık” olarak adlandırılmaktadır. Bu eleştiriye göre sonuçsalcılık bireyi eylemlerinin tüm sonuçlarını bilmek mecburiyetinde bırakmaktadır. Bir eylemi hayata geçirmeden önce onun doğru veya yanlış olduğunu tüm sonuçlarıyla bilmek zorunda olmak aşırı bir talep olarak görülmektedir. Bir eylemin öngörülebilir, muhtemel ve amaçlanan sonucundan çok daha farklı sonuçlar ortaya çıkarabileceği de düşünüldüğünde bu itiraz daha da güçlenmektedir. Bununla birlikte sonuçsalcılığın formülasyonu bu itiraza yer kalmayacak şekilde de yapılabilir. Örneğin bir eylemin “hazzı maksimuma çıkarması” değil de “en az seviyede de olsa bir miktar haz içermesi” doğru olması için yeterli sayılabilir (Jamieson, 2008: 80).

Başkalarına karşı sorumluluklarımız konusunda yararcılık aynı anda hem çok gevşek hem de çok sıkı bulunmaktadır. Yararcılık bir yandan başkalarına verdiğimiz sözü tutmamamız tutmamıza göre daha çok yarar sağlıyorsa verdiğimiz sözü tutmamamız gerektiğini söylemekle itham edilmektedir. Bu açıdan yararcılık gevşek bir etik teori olarak görülmektedir. Diğer yandan tarafsız bir şekilde herkesin iyiliği için hareket etme felsefesi sürekli bir iyilik ve fedakârlık gerektirmektedir (Brink, 1989: 264-265).

Yararcılık toplam faydayı maksimize etmeyi amaçladığı için de aşırı talepkâr bulunabilir. Örneğin Singer, yararcı bakış açısı ile lüks tüketimi ciddi şekilde eleştirmekte ve milyonlarca çocuğun temiz suya ya da uyurken üzerine örtecek bir sinekliğe sahip olmadığı bir dünyada insanların pahalı eşyalara para harcamalarını ahlak dışı bulmaktadır. Singer herkesin küçük zevkleri olabileceğini ve her lüksün içsel olarak kötü olmayabileceğini kabul etmekle birlikte gündelik eşyalarına bile binlerce dolar harcayan kişilerin ancak ya dünyanın geri kalanı hakkında inanılmaz derecede cahil ya da bunları umursamayacak kadar bencil olabileceklerini savunmakta ve lüks tüketime giden harcamaların toplam mutluluğu arttıracak şekilde harcanması

ve en önce acı çekenlerin acısının azaltılması için kullanılması gerektiğini savunmaktadır (Singer, 2013: 310-312).

Singer'ın yaklaşımı güçlü bir argümandır. Buna göre bağış yapmak “*görevüstü*” bir eylem değil; ahlaki bir gerekliliktir. Fakat birçok insan için bu durum aşırı talepkâr gözükmemektedir ve vermek güzel bir davranış da olsa vermemek ahlaki bir zaafı göstermemelidir. Fakat Singer'ın tespitlerinin yanlış olduğu da söylenemez. Çünkü yeryüzünde gerçekten de yetersiz beslenen, hijyenik olmayan ve yaşama elverişsiz ortamlarda yaşayan yüz milyonlarca insan vardır. Bu kişilerin yetersiz bakımdan dolayı sağlıklı oldukları da söylenebilir. Diğer yandan özellikle Batı'da; bütçelerinin önemli kısmını eğlence ve lükse ayıran insanlar bulunmaktadır. Bu kişilerin pek çoğu eğlenceye ayırdıkları paraları yaşam kurtarmaya harcayabilir. Peki, bunu yapmak zorundalar mıdır? Yararcı görüşe göre zorundadırlar. Buna karşı bir insanın eğlenceye harcama yapmayı bırakıp parasını bir yardım kuruluşuna göndermesinin güzel bir eylem olduğu ama birinin bunu yapmamasının yanlış sayılamayacağı söylenebilir. Yani yararcılık eğer bunu yanlış sayıyorsa; yararcılık yanlıştır sonucuna varılabilir. Fakat talepkârlık problemi aslında yararcılık savunucuları tarafından gerçekten bir problem olarak görülmemektedir. Çünkü bu problemin kaynağında dünyada pek çok insanın acı çekiyor oluşu yatmaktadır. İnsanların yardıma ihtiyacı vardır. İnsanların kendilerine kolay gelen ahlaki ilkeler ve teoriler araması ve bunun için de yararcılıkta çelişki aramaları teorisinin bir kusuru değildir. Çünkü zaten bu talepkârlık yararcılık teorisinden değil; dünyanın içinde bulunduğu acı gerçekten ileri gelmektedir (Driver, 2007: 66-71).

Sonuçsalcılığa getirilen bir diğer itiraz özel ilişkiler eleştirisidir. Sonuçsalcılık evrensel bir doktrindir ve tam bir tarafsızlığa bağlıdır. Fakat ahlakın çoğu, görevler ve zorunluluklardan oluşur ve bunlar taraflıdır. Görevlerimiz bazı insanları diğerlerinden daha fazla düşünmeyi gerektirir. Ebeveynler kendilerini, çocuklarına karşı olan görevleri diğer çocuklara karşı yapmak zorunda hissetmezler. Avukatların müvekkillerine karşı görevleri vardır. Arkadaşlık bile özel bir ilişki sayılır. Ahlaki olarak kişinin tarafsız davranmasını imkânsız kılar (Jamieson, 2008: 82).

Sonuçsalcılık değeri desteklememiz gerektiğini söyler. Bu destek kişiden bağımsız olmalıdır. Tartışmalı da olsa sonuçsalcılığın standart olarak kişiden bağımsız bir şekilde değeri maksimize etme düşüncesi olduğu söylenebilir. Yararcılık bizim

iyiyi tarafsız bir şekilde maksimize etmemizi ister. Bu nedenle bir hediye kişiyi kendi çocuğuna değil; o hediye alınca en fazla mutlu olacak kişiye vermelidir. Bu da kulağa çok mantıksız gelmektedir. Kişinin kendi çocuğuna özel bir ilgi göstermesi onun görevidir ve anne/baba olmak ahlakla çelişmemelidir. Yararcı görüşe göre arkadaşlık gibi yakın ilişkiler araçsal değere sahiptir. Bu nedenle arkadaşlık ancak haz yarattığı sürece geçerlidir. Bu yaklaşım arkadaşlarımızı ve arkadaşlığı ele alışımızdan hayli farklıdır. Arkadaşlarımıza değer veririz. Bunu da bize sağladıkları hazzla bağlamayız. Bir arkadaşlığın temelinde hazdan çok acı bile olsa ona değer verebiliriz (Driver, 2007: 76- 77).

Sonuşalcılar bu eleştirilere özel sorumluluklarla yanıt vermektedir. Bu görevler sonuçsalcılıkla çelişmez çünkü kişiden bağımsız bir değer yüceltilmesini gerektirmez. Özel ilişkilerin varlığının iyi olduğu ve bu nedenle özel ilişkiye ayrı bir önem vermenin genel anlamda iyi olacağını savunanlar da mevcuttur. Bunlara göre dünya özel ilişkilerle daha iyi bir yer haline gelmektedir ve herkesin böyle özel ilişkileri olmalıdır. Yani çoğunluğun iyiliği için her zaman çoğunluğun iyiliğini düşünmemek gerekir (Driver, 2007: 77).

Elbette bunlar tün sonuçsalcı düşünce türlerine yöneltilebilecek itirazlar değildir. Bunlar ancak yararcılığın en yaygın bilinen Mill ve Benthamcı düşüncesine yönelik getirilebilecek eleştirilerdir. Jamieson'a göre sonuçsalcılığın bu eleştirilere cevapları da önemlidir:

Cevaplardan biri eleştiriye haklı gören yaklaşımdır. Yani gerçekten yararcılıkta özel ilişkiye yer yoktur, gerçekten o şerif suçlanan masum kişiyi teslim etmelidir ve dağıtımsal adaleti düşünmemize gerek yoktur. Bu düşüncenin temelinde sağlam, felsefi bir düşünceyi insanlara özgü kusurlar nedeniyle reddetmenin yanlış olduğu gelmektedir. Bu nedenle inançlarımızı yeniden sorgulamalıyız; teoriyi değil (Jamieson, 2008: 83).

Bir başka cevap yararcılığın bu eylemleri meşru gördüğü düşüncesine karşı çıkar. Yani ebeveynlerin çocuklarına özel ilgi göstermesi en fazla yararı getirir. Uzun vadede masum bir insanın mahkûm edilmesi çok daha zararlı sonuçlar doğuracağından suçun onun üstüne atılması yanlıştır. Kaynakların adil dağıtılması konusunda ise insanların eşit dağıtımla daha mutlu olacağını söylemek doğrudur. Bu yaklaşım yararcılığa getirilen eleştirilerin içerdiği sonuçları yanlışlamaktadır. Bu yaklaşıma –

doğrudan sonuçsalcılık yerine- dolaylı sonuçsalcılık da denilmektedir. Dolaylı sonuçsalcılık; bir gerekçeleme teorisi olan sonuçsalcılıkla bir motivasyon teorisi olan sonuçsalcılığı ayırmaktadır. Sonuçsalcılık doğru bile olsa -sonuçsalci perspektife göre- insanların sonuçsalci olarak yaşaması kötü olabilir. En iyiyi yapmaya çalıştığımızda bile toplum tarafından paylaşılan ahlaki normlara uymaya göre daha kötü sonuçlara ulaşma riski bulunmaktadır (Jamieson, 2008: 84). Bu açıdan örneğin yararcılık, yararcılığa bağlı kalmanın en iyi sonucu ortaya koymayacağı bir durumda yararcılıktan uzaklaşılmasını olumlu karşılıyor demektir.

Gerçekten Parfit'in belirttiği üzere sonuçsalcılık çok esnek bir teoridir ve ilgilendiği şey sadece en iyi sonucu ortaya çıkarmaktır. Parfit buna "*Sonuçsalcılık Kriteri*" demektedir. Bu kriter sadece eyleme uygulanmaz. Kurallara, kanunlara, geleneklere, arzulara, duygulara, inançlara, refahın dağılımına, atmosferin durumuna kısaca bir şeylerin iyiye ya da kötüye gitmesine neden olacak her şeye uygulanabilir. (Parfit, 2011: 374).

2. Deontoloji

Ahlaki değerlendirme yaparken kullanılan bir yol da bir eylemin sonuçlarını ya da o eylemi yerine getiren kişinin karakterini değil; eylemin kendisini ve eyleme neden olan güdünün saflığını değerlendirmektir. Deontoloji denildiğinde ilk akla gelen isim Kant olmakla birlikte Ross, Scanlon gibi isimlerin de deontoloji altında sayılması mümkündür. Ayrıca dini öğretiler de deontoloji ile benzerlik gösterebilmektedir.

McNaughton ve Rawling (2006) deontolojiyi sonuçsalcılıktan ayıran dört temel özelliği şu şekilde belirlemektedir:

- Deontolojide bazı kısıtlamalar bulunmaktadır. Deontolojide genel olarak başka insanlara zarar verilmemesi gerektiği savunulmaktadır. Yalan söylemek, masum birini öldürmek ya da birine işkence etmek yanlıştır. Bu yasaklamalar ne yaparsa yapsın, hangi değeri çoğaltmak isterse istesin insanları kısıtlamaktadır. Elbette deontoloji düşünürleri bu kısıtların miktarı ve gücü konusunda farklılaşır. Bazı kısıtlar ise mutlak olarak görülür. Örneğin Roma Katolik Kilisesi masum bir insanın öldürmeyi tamamen ve kesinlikle yasaklamaktadır. Kant'ın

koşulsuz buyrukları da benzer şekilde yapılanmıştır. Deontolojiyi savunan bazı düşünürler bir felaket karşısında bu kısıtların aşılabileceğini kabul ederler. Fakat öz itibarıyla deontoloji bireyin her zaman iyiyi maksimize etmesi gerekmediğini düşünmektedir.

- Özel ilişkilere bağlı görevler de deontolojinin iyiyi maksimize etmeyi hedefleyen sonuçsalcılıktan ayrıldığı bir alandır. İnsanların özel ilişkilerine bağlı görevleri vardır. Örneğin yalnızca bir kişiye yardım etme kapasitesine sahip biri; daha önceden yardım etmeye söz verdiği kişiyi bir kenara bırakarak yardıma daha fazla ihtiyacı olan kişiyi tercih edemez. Çünkü verilen söz, iki kişi arasında özel bir ilişki kurmakta ve kişinin verdiği sözden cayması doğru bulunmamaktadır. Özel ilişkilerin hepsi bu şekilde seçilmiş de değildir. Kişinin anne babasına, ailesine karşı görevleri de yine her zaman iyiyi maksimize etme prensibiyle uyum göstermeyebilir.
- Önceki bölümde değinildiği üzere sonuçsalcılık aşırı talepkâr bulunabilmektedir. Yeryüzündeki gelir dağılımı farklılıkları nedeniyle toplam mutluluğu artırma çabası bireyin üzerindeki büyük bir fedakârlık talebi oluşturmaktadır. Bu açıdan deontolojiye göre başkalarına karşı görevlerimizin sınırlı olduğu söylenebilir. Yerini belirlemek zor da olsa bir noktada artık bireyin ahlaki görevlerini yerine getirdiğini kabul etmek gerekir. Bu noktada artık daha fazlasını yapmayı reddetme seçeneği ortaya çıkmaktadır. Aşırı fedakârlık yapanları takdir edebiliriz ama bunlar “görev üstü” olarak nitelendirilmektedir ve ahlaken gerekli oldukları söylenemez. Deontolojik prensiplere bağlı kalmak için çok fazla fedakârlık yapmamız gerekebilir ama iyiliği maksimize etmek için yapılacak fedakarlığın bir sınırı olmalıdır.
- Özneye ilişkisi açısından da deontoloji farklılaşmaktadır. Geleneksel olarak sonuçsalcılığa göre iyi olan doğruyu belirlemektedir. Bir eylem sonucu üretilen iyilik eylemin doğruluğunu ölçmenin yolunu göstermektedir. Deontolojiye göre ise eylemin doğruluğu onun iyiliğini belirlemektedir. Bu bağlamda geleneksel sonuçsalcılık öznenin bağımsız

bir şekilde her bireyin ayrı ayrı toplam iyiliği arttırma amacında olması gerektiğini söylemektedir. Toplam iyiliğin artması için bireysel yararlarından fedakârlık yapılmaktadır. Ama deontoloji önceki maddelerde de belirtildiği üzere öznenin kısıtlarını, özel ilişkilerini ve seçeneklerini dikkate almaktadır. Bu nedenle özneye bağlı unsurlar teorinin içine girmektedir ve örneğin herkese kendi ailesinin ihtiyaçlarını giderme görevi yüklenmektedir. Deontoloji herkese kendi yararlarını takip etme imkânı da vermektedir (McNaught ve Rawling, 2006: 425-427).

Deontolojik yaklaşımların en yaygın ve bilinen formu Kant tarafından ortaya atılmış olup, bu başlık altında Kant'ın görüşlerine ve teorisine yer verilmektedir.

a. Kantçılık

Etik tarihine baktığımızda, düşünürlerin eylem ve özne üzerinde durduklarını görürüz. “*Nasıl bir insan olmak gerekir?*”, “*Ne yapmak gerekir?*” biçimindeki sorulara verilen yanıt etikçiler arasında farklı yorumlarla yanıtlanır. Birinci soru “*olma*”ya ilişkin iken, ikinci soru “*yapma*”ya ilişkindir. İlki Aristoteles’in etiğinde soru konusu edilir ve “*iyi yaşama nerededir ve nasıl elde edilir?*” biçiminde de dile getirilebilir. “*Ne yapmak gerekir?*” biçiminde dile getirilmiş olan ikinci soru ise, sadece insanın nasıl eyleyeceği ya da neyi isteyeceği değil, ne tarzda isteyeceği biçiminde anlaşılabilir. Etiğin bir yanı eylemse diğer yanı ise eylemin arkasındaki istemdir ve Kant etiğinde söz konusu olan da: bu istemdir. Kant’a göre aynı eylem farklı kişilerce yapılabilir. Ama bu eylemler dayandıkları ilke bakımından taban tabana zıt olabilir ve etik açıdan önemli olan bu ilkelerdir (Kılıç, 2015: 94).

Kantçı etikte sonuçsalıcı unsurlar bulunmaz. Kantçı etik bu bağlamda eylemin doğruluğu ile sonuçları arasında bağ kurmaz. Bir eyleme izin verilip verilmeyeceği o eylemin ahlak yasalarına yani koşulsuz buyruğa uygun olup olmadığı ile anlaşılmaktadır. Ahlak yasası uygulandığında kötü sonuçlar doğacaksa bile görevimiz bu buyruğa uymaktır. Bu açıdan Kantçı ahlakın çekici bir yanı da özneyi ahlakî şanstın korumasıdır. Sonuçsalıcı biri şansın rehinesi sayılabilir. Çünkü eylemin sonuçları her zaman beklediği gibi ortaya çıkmayabilir. Birinin yaşamını kurtarmak isteyen birisi

sonuçta ona zarar da verebilir. Böyle bir durumda Kantçı ahlaka göre yine de doğru hareket edilmiş demektir (Driver, 2007: 80-97).

Kant'a göre bizler mantıklı özneler olarak diğer mantıklı öznelerle dolu bir dünyada yaşamaktayız. Ahlakın temelinde mantıklı öznelerin kendileriyle ve diğer öznelerle ilişkileri bulunur. Mantıklı özne olmak bizden koşulsuz taleplerde bulunur ve bunlar kendini buyruklar halinde hissettirir (Categorical Imperative). Bu buyruklar; arzuları, çıkarları, amaçları, rolleri ya da ilişkileri ne olursa olsun tüm mantıklı öznelerle uygulanabilir. Koşulsuz buyruklar varsayımsal ya da koşullu buyruklardan farklıdır. Çünkü bunlar bir amaca yöneliktir. Koşulsuz buyruk ise yalnızca mantıklı özneler olduğumuz için bizim için geçerlidir (Jamieson, 2008: 92).

Kant'ın formülasyonuna göre insan hangi ahlak prensiplerine göre hareket edeceğine karar verme aşamasında kendini ideal bir toplumda düşünmelidir. Bu toplumun bireyleri ahlakla güdülenmiştir ve doğru eylemi sadece doğru olduğu için yapmak istemektedirler. Böyle bir toplumda, bu ideal öznelerin hangi prensipleri kabul edip kurallaştıracığını belirlemek gerekmektedir (Freeman, 2007: 5).

Kant'ın etik düşüncelerinin temelinde şu düşünceler bulunmaktadır: Görev herhangi bir sonuçla ilişiksiz olarak mevcut ve bağımsız prensiplere dayanmaktadır. Ahlaki mantık diğer bütün mantıkların üstündedir. Görev tüm rasyonel özneleri kapsar (Freeman, 2001: 391).

Kant'ın etik teorisi önemli ölçüde David Hume'a karşı geliştirilmiştir. Hume'a göre ahlak akla değil duyguya bağlıdır. Buna karşın Kant akıllı önsel (a priori) olarak ele almıştır. Ona göre ahlakı incelerken yalnızca akla bakılmalıdır. Ahlak tüm akıllı varlıklar için geçerlidir. Ahlak yasası bu nedenle önsel olmalıdır. Kant'a göre akıl ahlaklı olmanın ilk şartıdır. Hayvanlar akılla değil içgüdüyle hareket ettiğinden ahlaki eylemde bulunamazlar. Bu nedenle ahlakı insan doğasının bir uzantısı olarak gören Hume yanılıyor olmalıdır. Yine Hume'a göre; akıl duyguların emrindedir. Aklın sadece araçsal bir rolü vardır. Bizim hedeflerimizi arzularımız belirler ve akıl da bu hedeflere ulaşmamız için gerekli araçları seçmemize yarar. Akıl arzu tarafından belirlenen amaçlara hizmet etmektedir. Ahlakın temeli de insan doğasında bulunur ve özellikle empati kabiliyetimizle ilgilidir. Kant bu önermelerin ikisini de reddeder. Ona göre amaçları akıl belirler ve arzularımızdan bağımsız ahlaki hedefleri belirlemek için aklın varlığı şarttır. Gerçekten ahlaki ödev kavramı arzudan bağımsız olarak

anlaşılmalıdır. Verdiğimiz bir sözü- istesek de istemesek de- yerine getirmek ödevimizdir. Gerçek ahlaki ödevler kategoriktir ve bu nedenle koşulsuzdur. Bunun ötesinde ahlaki otoritenin kaynağı insan doğasında bulunmaz. Örneğin ahlaki ödev koşulsuz bir ödevse; onun otoritesi bizim doğamıza –örneğin kaypak ve güvenilmez olan duygularımıza, bağlı değildir. Ahlakın temeli saf akılda bulunur. Hayvanlar akıllı olmadıkları için ahlaki ödev ve zorunluluklara tabi değildir (Driver, 2007: 81-83)

Kantçı etik özellikle uygulamalı etikte büyük karşılık bulmuştur. Etiğin yasal kurallara dönüştüğü bir duruma, yararcılıktaki esnekliğin fazla geleceği söylenebilir.

Örneğin tıp etiğinde Kant'ın bireyin otonomisine verdiği önem ve sonuçsalcılığa karşı çıkması önemli yer tutar. Hastaya yalan söylemek, hastaları terapi ve deneysel uygulamalar konusunda yanlış yönlendirmek gibi uygulamalar; hastanın iyiliği için bile olsa izin verilemez davranışlardır. Kant'ın bireysel otonomiye saygı üzerinde önemle durması; yani sadece hastanın iyiliği ve mutluluğu yönünde hareket etmenin yetersiz oluşunun vurgulanması uygulanan politikalarda da görülmektedir. Bireyin sadece iyi niyetle değil, saygıyla tedavi görmeye hakkı vardır (Driver, 2007: 81-82).

Daha sonra değinileceği üzere Erdem Etiği açısından, erdemli kişinin ruhundaki arzu ve muhakeme bölümlerinin uyumlu olması gerekir. Bir şeyin iyi olduğuna hükmetmişsek onu arzularız. Bu özelliğe sahip olmayan kişiler kusurludur. Kötüyü arzuladığı halde iyi şeyler yapan kişiler orta düzeyde bir kalitede “iyi”dirler. Fakat kendini iyi bir şey yapmaya zorlamasına gerek kalmasa çok daha iyi olacaktır. Kant'a göre ise doğru bir eylemi, sadece doğru bir eğilim sonucunda yerine getirdiğimizde; bu eylemin ahlaki bir değeri yoktur. Hayvanlar da neticede eğilimleriyle hareket etmektedir. Bizi onlardan ayıran şey aklımızı kullanmak ve yapmamız gereken şeylerle ilgili mantıklı kararlar verebilmektir. Kişi psikolojik olarak çatışma da yaşasa ahlaki değer ortaya koyabilir. Kant'a göre yardıma ihtiyaç duyan kişilere karşı içinde hiçbir sempati ya da acıma duygusu hissetmemesine rağmen aklını ve mantığını kullanarak ödev duygusuyla onlara yardım eden bir kişi gerçekten ahlaken değerli bir eylemde bulunmuştur. Kant elbette kişinin ancak eğilimlerine karşı çıkarak ahlaklı davranacağını söylememektedir. Onun görüşü insan sevgisinden mahrum bir kişinin de insan sevgisi olan bir kişi kadar ahlaken değerli bir eylemde bulunabileceğini belirtmektedir. Ona göre eğilimimiz ne yöne olursa olsun;

ahlaki değere sahip bir eylem için mantıklı bir ödev düşüncesi gerekmektedir. Çünkü Kant’a göre eğilimlerimiz aslında bizi bir yöne iten arzularımızdır ve bu arzular ahlaki eylemin kaynağı olmak için çok zayıftır. Arzularımızın içeriği değişkendir ama aklın buyrukları öyle değildir. Bu nedenle akıl ahlaki motivasyonu sağlar ve ahlak da doğası gereği koşulsuz olduğundan arzularımıza dayanmamalıdır. Kant ahlaken önemli olan sevginin bile ödev olarak yerine getirilen sevgi olduğunu söylemektedir. Çünkü Kant’a göre duyguların sadece amaçsal değeri vardır. Ona göre duygular ahlaki eyleme yardımcı olabildiği gibi engel de olabilir. Bu nedenle sevgi gibi duygular onun için özsel değere sahip değildir (Driver, 2007: 83-87).

Jamieson’a göre Kant tek bir koşulsuz buyruğu kabul etmektedir. O buyruk da *“öyle bir ilkeye (maxim) göre hareket et ki; o eylem evrensel bir kanun haline gelebilsin”* şeklinde çevrilebilir. Dolayısıyla bir eylem konusunda karar vermek durumunda kaldığında özne yapmak istediği eylem için bir ilke formüle etmeli ve bu ilkenin evrensel bir kanun olup olamayacağına bakmalıdır. Eğer olamıyorsa eyleme izin verilmiyor demektir. Örneğin bir öznenin diğerinden borç istediğini varsayalım. Özne borç isterken bir sonraki cuma günü geri ödeyeceğini beyan etmektedir. Fakat aslında parayı alınca şehri terk etme niyetindedir. Bu eylemi bir ilkeye dönüştürürsek; *“Çıkarlarına uyduğu takdirde sözünde durma niyetin olmadığı halde söz ver.”* olacaktır. Bu ilkeyi dünyadaki herkese uygularsak söz verme eylemi ortadan kalkar. Dolayısıyla böyle bir ilke evrenselleştirilemez ve bu eyleme izin verilemez.

İkinci bir örnek de doğru söylemektir. Dünyaya olumlu bir sonuç getirmek için yalan söylemeyi Kant kesinlikle doğru bulmaz. Çünkü herkesin yalan söylediği bir dünyada kimsenin doğru söyleyeceğini varsayamayız. Hatta Kant bir katile kurbanının yerini söylememek için bile yalan söylemeyi doğru bulmaz ve bu konuda çok kesindir. Kant’ın bu görüşü Kantçılığın eleştirildiği önemli bir alandır (Jamieson, 2008: 93-94).

Jamieson ikinci formülasyonu; *“İnsanlığa karşı davranışlarında, kendin de olsan başkası da olsa, her zaman bir amaç olarak yaklaş ve asla insanları yalnızca bir araç olarak görme.”* olarak açıklamaktadır. Bu ilke insanların birbirini manipüle etmesine, kendi amaçları için kullanmasına ya da saygısızlık yapmasına karşı geliştirilmiştir. Kant’a göre bu görev yalnızca mantıklı öznelere için geçerlidir. Hayvanlar bu kapsamda değildir. Hayvanlara karşı görevlerimiz aslında dolaylı olarak insanlığa karşı olan görevlerdir. Bu görüş çok sık da gelse Kant’ın eserlerinde derin

bir hayvan sevgisi olduğu söylenebilir. Ona göre hayvanlar asla spor amaçlı öldürülemez, hayvanlar üzerinde yalnızca merak gidermek için ya da başka yollarla aynı amaca ulaşılabiliyorsa deney yapılamaz. Hatta Kant bir yazısında Leibniz'in bir ağaç kurdunu inceledikten sonra tekrar yaprağına bırakmasını övgüyle karşılamıştır. Kant'ın Almanya'da hayvan hakları kanunlarının gelişiminde etkili olduğu bile iddia edilmiştir (Jamieson, 2008: 95-96).

Kant ödevleri kusurlu ve kusursuz ödevler olarak ikiye ayırmaktadır. Yalan söylememe gibi ödevler kusursuz ödevlerdir. Fakat zorluk çeken birine yardım etmek gibi bir durumda kalan kişinin durumunu Kant farklı bir şekilde ele alır. Bazı ödevler evrenselleştiğinde mantıksal bir çelişki doğarken; bazılarının evrenselleşmesini hiçbir mantıklı insan istemez. Bunların birincisi kusursuz ödev iken ikincisi kusurlu ödevdir. Doğru söyleme ödevi kusursuzdur. Her zaman doğru söylememiz gerekir. Yalan söylemeye hiçbir zaman izin verilemez. Yardım yapmak ise kusurlu bir ödevdir. Her zaman, her defasında yardım yapmayabiliriz. Bu görevler daha serbesttir. Yardımın zamanını ve yöntemini kendimiz belirleriz. Bir çeşit yardım yaptığımız sürece kusurlu iyilik yapma görevi yerine gelmiş demektir (Driver, 2007: 91-92).

Kişinin yardım yapmak görevi iken bunu ne zaman ve nasıl yapacağını kendisinin seçebilmesi eleştirilmiştir. Çünkü kimin ne kadar yardım yapacağını bir ölçüsü yoktur. Ne kadar yardımın yeterli olduğunun bir belirleyicisi bulunmamaktadır. Kant da buna değinmemiştir. Ayrıca Kant kusursuz görevlerin kusurlu görevlerden üstün olduğuna inanmaktadır. Hâlbuki çaresiz durumdaki bir insana yardım etmek kütüphaneden ödünç aldığımız bir kitabı iade etmeye göre çok daha önemli bir ödevdir (Driver, 2007: 93).

b. Kant'ın Etik Düşüncesinin Eleştirisi

Kant'a yöneltilen eleştiriler arasında en belirgin olanı; etik anlayışının içinin boş olduğu ve bir formülasyondan ibaret olduğudur. Bu itiraza göre Kantçılık herhangi bir şeyi evrenselleştirmekte kullanılabilir ve bu nedenle kötüdür. Buna karşı Kant'ın özellikle ampirizmden kaçındığını söylemek mümkündür. Daha önce de belirtildiği üzere Kant'ın teorileri bir ölçüde Hume'un ampirizmine karşı geliştirilmiştir. Kant mutluluk ve haz gibi unsurları etikten çıkarmayı amaçlamıştır (Riley, 1973: 460:461).

Kusursuz ödevlerin katılığı Kant'ın bazı sağduyuya aykırı görüşleri savunmasına yol açmıştır. Örneğin Kant yalan söylemeyi her zaman yanlış görmektedir. Çünkü başka birini manipüle etmek evrenselleştirilemez. Başka bir insana yalan söyleyerek saygısızlık yapmak, onun otonomisine saygı göstermemek kabul edilemez. Fakat kişinin kendi çıkarı için değil; başkalarının yararına yalan söylemek istediğini düşünelim. Felaket doğuracak bir sonuçtan ancak yalan söyleyerek kaçınabileceğini varsayalım. Kant böyle bir durumu kendisi de ele almakta ve bu durumda bile yalan söylenmemesi gerektiğini savunmaktadır (Driver, 2007: 93).

Örneğin kişi evine sığınan masum bir dostunu öldürmek isteyen birine de yalan söylemeyecek midir? Kant böyle bir durumda bile cevap vermekten kaçınmıyorsa doğru söylememiz gerektiğini söyler. Bu pek çok insana oldukça saçma gelecektir.

Fakat Kant'ın yorumu negatif sorumluluktan kişiyi kurtarmaktadır. Negatif sorumluluk kişiyi engel olabileceği bir kötülüğe engel olmaktan da sorumlu tutmaktadır. Kant'ı asıl vurgulamak istediği kişinin yalan söylemek zorunda olmadığı, doğru söylediği durumda ahlaka aykırı bir eylemde bulunmuş olmayacağıdır. Suçlu eve saklanan masumu öldürmek isteyen kişidir (Driver, 2007: 94-95).

Zimmerman'a göre Kantçı etik özneye bağlı bir değerlendirme dünyası yaratmaktadır. Öznenin bağımsız bir dünyada, öznenin gerektiğinde yalnızca bir tane koşulsuz buyruğu ihlal etmesinin daha doğru olduğunu söyleyebiliriz. Ama Kantçı birine göre öznenin sorumluluklarını belirlemek önemlidir ve öznenin dünyasında koşulsuz buyruğa aykırı eylemde bulunmamak doğrudur (Zimmerman, 1996: 29).

Kant'ın hiçbir koşulda yalan söylenemeyeceği düşüncesine bir açılım da Paton tarafından getirilmiştir. Paton'a göre bütün filozoflar içinde Kant kadar dostları ve kendisini eleştirenler tarafından kendisine saçma sapan doktrinler atfedilen bir isim bulunmamaktadır (Paton, 1954: 190).

1797 yılında Kant'ın *“Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen”* adlı makalesi yayımlanmıştır. Bu makalede Kant; yalan söylemeye karşı kesinlikle esnemez bir katılıkta istisna kabul etmeyen ahlaki görüşünü ortaya koymuştur. Bu makalenin yayımlandığı koşullar sıra dışıdır. Bu makale yazılmadan önce bir Fransız devlet adamı ve yazar olan Benjamin Constant, konuyla ilgili bir yazı yayımlamıştır ve Kant da bunu doğrudan kendisine yapılan bir saldırı olarak algılamıştır. Aslında Constant'ın makalesinde Kant'ın ismi geçmemektedir. Constant

bu makalede Kant'tan ismini vermeden “... bir Alman filozof” diyerek bahsetmiş ve onun bir katile öldürmek için evimize saklanmış bir arkadaşımızın yerini sorduğunda bile yalan söylemememiz gerektiğini söylediğini iddia etmiştir. Aslında başka bir Alman filozof bu minvalde ifadelerde bulunmuşsa da Kant'ın bu anlama gelecek bir yayını o tarihte bulunmamaktadır. Hâlbuki Constant yazısının Almanca tercümesinin yayıncısına aklındaki filozofun Kant olduğunu söylemiş ve yayıncı da bunu makaleye dipnot olarak geçmiştir. Kant ise böyle bir sözü nerede söylediğini unuttuğunu fakat söylemiş olduğunu hatırladığını söylemektedir. Belirtmek gerekir ki bu esnada Kant 73 yaşını geçmiş ve şöhretinin zirvesinde ihtiyar bir filozoftur. Kant'ın 1797 yılındaki yanıtında; biraz incinmiş olmanın, hücumu uğramış hissetmenin ve özellikle ismi bile yazılmadan kendisinden “bir Alman filozof” diye bahsedilmesinin verdiği rahatsızlığın pay sahibi olduğu söylenebilir. Hatta belki Alman felsefesine karşı bir lekeleme olarak gördüğü yazıya karşı yurtseverce bir öfke de duymuş olabilir. Sonuçta Kant cevabî nitelikteki makalesinde Constant'tan hep “Fransız filozof” şeklinde bahsetmiş ve bu bağlamda felsefî bir tartışmanın uluslararası bir futbol müsabakasına dönüşebildiğini de göstermiş bulunmaktadır (Paton, 1954: 193-194).

Deontolojik etiğin katı görünümü yanında söylemek mümkündür ki; deontolojik bir yaklaşım, istisnalarını da etik kuralların içine yerleştirebilir. Bu şekilde deontoloji teorisyenleri korkunç sonuçlarla karşı karşıya kalmaktan kaçınmış olurlar. Fakat bunu yaparken sonuçsalcılar gibi eylemin sonucuna odaklanmak yerine prensibin kendisine odaklanırlar (Freeman, 2001: 392).

MacIntyre, Kant'ın insan aklının doğasını ele alarak bundan her akıllı varlığın uyması gereken prensipler ve kavramlar çıkardığını söyler. Hâlbuki Kant'ın insan aklına dair evrensel ve gerekli gördüğü prensipler belli bir zaman dilimine, mekâna ve insan eylemlerinin belli aşamalarına aittir. Kant'ın doğa biliminin hipotezleri ve prensipleri gibi gördüğü prensipler aslında Newton fiziğine ait hipotezler ve prensiplerdir. Kant'ın ahlak konusunda ortaya koyduğu prensipler ve hipotezler aslında Protestanlığın seküler bir versiyonundan ibarettir. Bu versiyon modern liberal bireyciliğe kaynak sağlamıştır (MacIntyre, 2007: 266).

Ayrıca söylenebilir ki; her etik görüş ne yapmamız gerektiği kadar eylemlerimizin sonucunda karşımıza ne çıkacağını da içermek zorundadır. Bunların birincisi neyin doğru olduğunu dikkate alırken, ikincisi de neyin iyi olduğunu göz

önüne almaktadır. Deontolojik düşünceler sıklıkla bu iyiye ve ortaya koydukları prensiplerin uygulanmasının sonuçlarına kayıtsız kalmakla suçlanmıştır. Hâlbuki bu başta Kant olmak üzere çağdaş Kantçıların yanlış anlaşılmasından başka bir şey değildir. Prensiplerini formüle ederken sonuçları da dikkate almayan bir deontolojik teori ciddiye alınmaya bile değmez (Freeman, 2007: 53).

3. Erdem Etiği

Sonuçsalcılık ve görev etiğine bir alternatif olarak erdem etiğinin son yüzyılda yeniden keşfedildiği görülmektedir. Aslında Erdem Etiği o kadar farklıdır ki; aynı sorulara cevap veren bir alternatif olmaktan çok tamamen farklı sorulara cevap veren bir teori olarak görülmesi daha doğru olacaktır. Aristoteles ile anılmasına karşın erdem etiğinin aslında çok geniş bir coğrafyada, çok farklı kültürler tarafından paylaşılan bir yaklaşım olduğunu da söylemek gerekir. Hangi eylemin doğru ya da yanlış olduğunu araştırmak yerine erdem etiği nasıl bir insan olmak gerektiği üzerinde durmaktadır. Erdemli bir insan; cesur, alçakgönüllü, dürüst, eşitlikçi ve bilgedir. Erdem etiği için doğru eylemi tarif eden kurallar seti ikinci sırada gelir. Bunlar pratik bilgeliğe sahip, erdemli insanın eylemleri olacaktır (Zwolinski ve Schmidtz, 2013: 221).

Erdem etiğinin kökleri sonuçsalcılık gibi antik çağa uzanır. Aristoteles, oğlu için iyi bir yaşamın basamaklarını sıralamıştır. İyi bir insan, insan karakterinin sahip olabileceği bütün mükemmel erdemleri kendinde toplayan insandır. Elbette diğer etik ekollerinde de erdemlerin değerlendirilmesi için yollar vardır. Fakat erdem etiğinde erdemlerin değerlendirilmesi önceliklidir ve erdem doğru eyleme göre değil doğru eylem erdeme göre tanımlanır (Driver, 2007: 137).

Sonuçsalcılara göre erdem; eylemlerin ve eğilimlerin en iyi sonuçlar veren davranışlarından oluşur. Erdem etiğinde ise bu ilişki ters yönlüdür. Erdem ahlakın merkezinde yer alır. Erdem sonuçlardan ya da başka bir yerden elde edilmez; aksine başka her şey erdemden elde edilir. Bu nedenle erdem etiğinde “*erdem*” kavramının daha zengin anlamları bulunmaktadır. Erdem; yalnızca bir eyleme yönelim eğiliminden ibaret değildir. Bunun yanında erdem; erdemin uygulanacağı durumları belirlemek, uygun duygu ve yaklaşımlara sahip olmak, doğru nedenlerle harekete geçmek gibi unsurları da içerir. Olaylara ölçülü yaklaşılmaya meyilli biri olaylara ölçülü

yaklaşıyorsa sonuçsalcıya göre ölçülülük erdemine sahiptir. Erdem etiğine göre ise bu kişi; doğru nedenlerle, uygun duygusal tepkileri vererek ve ölçülülüğün hangi durumlara uygulanabilir olduğunu belirleyerek aşırılıktan kaçınmalıdır (Jamieson, 2008: 86).

1925 yılında yayımlanmaya başlayan “*Philosophy*” dergisinin bugüne dek en çok atıf yapılan makalesinde Anscombe (1958), modern ahlak felsefesini eleştirerek onun tarihsel kökünden ne kadar uzaklaştığını anlatmaktadır. Hem Aristoteles hem de modern etik okuyan birisi aradaki büyük uçurumu rahatlıkla görebilir. Modern etik teorilerde yer alan ve üzerinde önemle durulan konular Aristoteles için çok gerilerde ve arka planda yer almaktadır. Bir şeyin doğru ya da yanlış olduğu, bir eylemi yerine getirenlerin ahlaken suçlanıp suçlanmayacağı, ahlaki zorunluluklar, yükümlülükler, görevler vb. kavramların üzerinde erdem etiğinde önemle durulmamaktadır. Modern teorilerde ise yapmalı, etmeli gibi yardımcı fiiller kişinin tamamen zorunluluğunu, mecburiyetini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bir anlamda sanki yasal bir zorunluluk olduğunu göstermektedir. Bu dönüşüm Hristiyanlık ve onun ahlakı kanun olarak yerleştiren yapısından ileri gelmektedir. Hristiyanlığın baskın olduğu asırlar boyunca zorunluluklar dile ve düşünceye yerleşmiştir. Elbette böyle bir kavramsallaşma için bir yasa koyucu (Tanrı) gerekmektedir. Böyle bir kavramsallaştırma yüzyıllarca devam ettikten sonra bu yasa koyucudan vaz geçildiğinde bile aynı kavramlar kullanılmaya devam etmektedir ama aslında köklerini kaybetmiştir. Bu nedenle farklı bir yasa koyucu arayışına giren filozoflar da bulunmaktadır. İnsanların vicdanının ya da toplumsal normların yasa koyucu olabileceğini öne sürenler bulunmaktadır. Fakat bu öneriler yeterince etkileyici değildir. Kişilerin kendi kendilerine yasa koymasını fikri de ortaya atılmıştır (Kant) fakat bu fikir Anscombe’a göre saçmadır. Kişiler kendi kendilerine kural koyabilirler ama bu kurallar yasa koymak anlamına gelmez. Doğa kanunlarını temel alarak normlar üretmek isteyenler de vardır ama zayıfı yemek gibi doğa kanunları evreni bir yasa koyucu olarak görmeyi zorlaştırmaktadır (Anscombe, 1958).

Aristoteles kendisinden önceki ahlak öğretilerini sistematik bir şekilde ele alıp eleştirmiş ve kendi etik anlayışını savunmuş bir düşünür olarak etiğin kurucusu olarak nitelendirilebilir (Özlem, 2004: 49-50).

Aristoteles'e göre erdem, insanı "*eudaimonia*"ya (iyi/mutlu insan olmaya) götüren niteliktir. Eudaimonia çevrilmesi çok zor bir kavramdır. Kutsanmışlık, mutluluk, refah gibi çevirileri yapılmaktadır. Kişinin iyi olması, iyi oluşu içinde iyi yapması, ilahi olanla ilişkisi açısından kişinin kendini iyi olarak değerlendirmesi gibi açıklanabilir. Erdemlerden yoksun insan bu telosa (eudaimonia) ulaşamaz (MacIntyre, 2007: 148).

Aristoteles iki tür erdem belirlemiştir: Entelektüel ve ahlaki erdemler. Entelektüel erdemler bazı bilgilere sahip olmak anlamına gelir. Bunlar teorik bilgelik ve pratik bilgelik. Pratik bilgelik (sağgörü ya da *phronesis*) ahlaki erdem için gereklidir. Çünkü kişiyi ahlaklı hareket etmeye götüren şey sağgörüdür (Driver, 2007: 138).

Sağgörü (*phronesis*) entelektüel bir erdem olmasına rağmen ahlaki erdemlerin kazanılabilmesi için gerekli bir ön şarttır. Ahlaki erdemler sağgörüye sahip bir kişinin var olmasını gerektirmektedir (Zagzebski, 1996: 211-212).

Aristoteles iki tür akıldan söz etmektedir. Birinci akıl teorik akıldır. Bu akıl kendisine değişmez nesneleri konu olarak alır ve varlığın ve bilginin ilkelerini düşünür. İkinci akıl türü pratik akıldır. Pratik akıl insanın gündelik işlerini, bedensel arzularını yöneten ve denetleyen akıldır. Teorik aklıyla insan felsefi bilgeliğe ulaşır. Pratik akılla ise "*phronesis*"e ulaşılmaktadır. Pratik bilgelik; insanlar için iyi ya da kötü olan şeyleri ayırt etme ve doğru eylemde bulunma yeterliliğidir (Özlem, 2004: 51).

Aristoteles'e göre insanın üç farklı kapasitesi vardır. Teorik akıl (*sophia*), pratik akıl (*phronesis*) ve ahlaki erdemler bu üç kapasiteyi oluşturur. Bu üçünde kendisini geliştiren kişi mutlu bir yaşam sürer (Cooper, 2003: 16).

"*Erdem*" kelimesini etimolojik olarak inceleyen Santas erdem etiğinin aslında bir mükemmellik etiği olduğunu vurgulamaktadır. Aristoteles'in mükemmellik etiği üç ilgi alanına ayrılabilir. Bunların birincisi karakter gelişiminde mükemmelliktir ve ahlaki erdem olarak belirlenmektedir. İkinci mükemmellik, entelektüel gelişimde (teorik-sophia ve pratik-phronesis) bilgelik anlamına gelmektedir. İnsan ilişkilerinde mükemmellik (erdemli arkadaşlık) ise Aristoteles'in mükemmellik anlayışının üçüncü basamağını oluşturmaktadır (Santas, 2014: 99).

Erdem etiği antik Yunan felsefesine ve geleneksel Hristiyan düşüncesine dayanmaktadır. Temel soru “*Kişi nasıl yaşamalıdır?*” cümlesidir. İnsanın gelişmesi ve olgunlaşması için erdemli bir şekilde yaşaması gerekir. Sokrates ve Aristoteles’e göre kişinin mantıklı bir hayat sürmesi gerekir. Aristoteles, mantığın yerine kişinin kendisinden beklenen fonksiyonları yerine getirebileceği arzulanabilir bir hayata erişmesini koymuştur. Aquinalı Thomas ise inanç, ümit, yardımseverlik gibi dini erdemler belirlemiştir. Ona göre insanın gelişip olgunlaşması Tanrı’yı düşünmekle bağlantılıdır (Jamieson, 2008: 86).

Aristoteles’e göre etik kesin ve net bir bilim değildir ve bu nedenle bir bilim gibi ondan kesin sonuçlar beklenmemelidir. Erdem iki uç arasındaki orta yol da olsa; bu orta yol, erdemli yol sağgörüye sahip kişi tarafından belirlenen yoldur (Zagzebski, 1996: 219-220).

Bu bakış açısını anlamada önemli bir kavram; “*erdemli özne*” olarak çevrilebilecek kavramdır. Erdemleri tek tek ele almak mümkündür elbette ama erdemli özne; hayatı bütün erdemleri ortaya koyan kişidir. Dolayısıyla örneğin cesaretli ama mütevazı olmayan bir kişi erdemli özne olmamaktadır. Sokrates ve Platon bilgelik ve bilgiyi yegâne erdem olarak görürler. Diğer erdemler hep bu bilgeliğin uygulanmasıyla ilgilidir. Aristoteles’e göre ise birçok erdem vardır ama pratik bilgelik erdemine sahip olmadan bunlara sahip olunamaz. Sağgörüye sahip olan kişi ise hepsine sahip demektir. Bu nedenle Aristoteles’in de Platon’un da erdemlerin birbirinden ayrılmayacağı düşüncesine sahip olduklarını söyleyebiliriz (Jamieson, 2008: 87).

Driver’e göre (2007) erdem etiği, eylemlerin değerlendirilmesi fikrine soğuk bakmaz. Yalnızca eylemlerin değerlendirmesini karakter değerlendirmesi olarak yapar. Erdem başlıca değerlendirme tarzıdır. Diğer tarzların hepsi erdem açısından anlaşılır ve değerlendirilir. Bir eylem yalnızca aynı şartlarda erdemli bir insan o eylemi yapacaksa doğrudur. Bu nedenle teorinin büyük kısmı erdem ne olduğu ile ilgilidir. Doğru eylemi bulmak için erdemli öznenin ne yapacağını bilmemiz gerekir. Erdemli özne, erdemi ve erdemli eylemi yapmayı seçen kişidir. Erdemli özne seçim yaparken sağgörüye dayanmaktadır. Yaptığı şeyin doğru olduğunu bildiğini ortaya koyar. Bu nedenle erdemli kişi cehaletten hareket edemez çünkü bu durumda gerçekten bir seçim yapmış değildir ve sağgörü ortaya koymamıştır. Erdemli özne yaptığı seçimlerin doğasının farkında olmalıdır. Yalnızca iyi bir insan olduğu için iyilik yapan birisi

Aristoteles'e göre iyi bir kişiliğe sahiptir ama erdemli bir kişi değildir. Böyle bir kişi kaza eseri iyilik yapmış demektir. Erdemli kişi iyi bir eylemde bulunmayı sağgörsünü kullanarak seçmelidir. Aklını kullanarak erdemi ve erdemlilik yolunu tercih etmelidir. Yalnızca iyi huylu olduğu için iyilik yapan bir kişi içgüdüleriyle bunu yapmaktadır ve akıl devrede olmadığı için böyle birisi tehlikelidir çünkü gözleri kapalı hareket eden birisi düşecektir (Driver, 2007: 138-139).

Aristoteles'e göre iyi insan olmak için iyi şeyleri biliyor olmak yetmez. Sağlıklı olmak için gerekli şeyleri bilmek insanı sağlıklı yapmaz. Onları uygulamak da gerekir. Zengin olmak için pek çok mala sahip olmak gerekir. Bunlar gibi iyi insan olmak için de iyi şeyleri yapmak gerekir ve gerçek mutluluk budur (Aristoteles, 2009: 2410).

Gerçekten Aristoteles'e göre erdem uygulamayı da içerir. Bu nedenle teorik bilgelik ile pratik bilgeliği birbirinden ayırmıştır. Soyut problemleri anlamak ve çözmek ya da birileri tarafından yazılmış ifadeleri kavramak için kullanılan teorik bilgelikten ziyade Aristo eylemle ilgili olan pratik bilgeliğe başvurmaktadır. Cesur insan fevrlilik ve korkaklık arasındaki yolu takip eder. Yalnızca belli bir durumda ne yapmamız gerektiğini söylemekle yetinmez. Aksi takdirde zayıf iradeli, ne yapması gerektiğini bildiği halde yapmakta başarısız olan kişileri de erdemli saymamız gerekirdi (Driver, 2007: 140).

Erdem etiğinin modern dönemdeki başlıca savunucularından MacIntyre, bir “uygulama” tanımı yapmaktadır. Buna göre uygulama (practice); toplumsal olarak inşa edilmiş, iş birliğine dayanan, tutarlı ve karmaşık insan eylemi formudur. Bu eylemle o forma uygun ve o formu kısmen tarif eden mükemmellik standartlarına ulaşmaya çalışırken, forma ait içkin iyilikler hayata geçirilmiş olur. Bu açıdan bir topu fırlatmak “uygulama” değildir ama futbol oyunu uygulamadır. Aynı şekilde bir sebze dikmek değil, tarım yapmak uygulamadır. Ya da duvar örmek değil ama mimarlık bir uygulamadır. Yani sanat, bilim, oyunlar, politika gibi pek çok örnek uygulamalar içinde yer almaktadır. Bu uygulamaların her birinin, mükemmel bir şekilde yerine getirilmesi için içkin iyilikleri vardır. Örneğin bir çocuğa karşılığında şeker vadederek satranç oynamayı öğretebiliriz. Ama satranç oyununa ait içkin iyilikler; yani yüksek bir analitik yetenek, stratejik düşünme ve plan yapma, yarışmacı bir derinlik gibi özellikleri keşfettikçe artık satranç oynamak için yeni nedenler ortaya çıkacaktır. Bunlar satranca özgü ve ait iyiliklerdir (MacIntyre, 2007: 187-188).

İşte MacIntyre hemen tüm uygulamaların mükemmel bir şekilde yerine getirilmesi için bunlara içkin olan iyilikler bulunduğunu belirtir. Bu iyiliklere ulaşmak için ise yine hemen tüm uygulamalar için geçerli olan erdemler vardır ki bunlar cesaret, dürüstlük ve adalettir (Keulartz ve Swart, 2012: 126).

Aristoteles'e göre erdem ortalama bir durumdur. Bunun anlamı erdemin iki aşırı kötülüğün ortasında bulunmasıdır. Örneğin cesaret, korkaklıkla delice pervasızlık arasındadır. Fakat her erdemi böyle ele almanın kolay olduğu söylenemez. Örneğin dürüstlüğün yokluğu yalancılık olarak adlandırılır. Ama dürüstlüğün çokluğundan söz etmek kolay değildir. Çok doğru, çok dürüst olmak gibi bir kötülük yoktur. Bununla birlikte ortalama yaklaşımı daha çok duygularla ilgilidir. Aristoteles doğru şeyi yapmakla yetinmez. Bunları doğru şekilde de yapmamız gerekir; yani doğru duygusal ve psikolojik durumda olmamız gereklidir. Duygularımız da aşırı ya da yetersiz olabilir. Savaşa giren ama korkan bir kişi tam olarak erdemli değildir. Tam olarak erdemli kişi hislerini kontrol edebilir ve doğru şekilde hareket edebilir (Driver, 2007: 140-141).

Aristoteles'e göre aşk, nefret, tutku gibi bütün duygular bir yöneticiye ihtiyaç duyarlar. Aristoteles hazzı küçümser. Ona göre haz sınırlı bir doyumdur ve geçicidir. Hazzın iyi, acının kötü olması ancak hayvanlar için geçerlidir. Haz hiçbir zaman tek başına iyi ya da kötü olamaz. Aristoteles'e göre önemli olan mutluluktur. Akılla kazanılan mutluluk sürekli ve kalıcıdır. Mutluluk insanlığın ulaşmak istediği nihai amaçtır. Mutluluk insanların her şeyden çok peşine düştükleri bir hedeftir. Mutluluk, mutlak anlamda bir bütündür ve başka bir şey için araç değildir. Ayrıca mutluluğa erişen kişinin mutluluğu başka bir şeyle artmaz, ya da zenginleşmez. Mutluluk değerlenmek için başka bir şeye ihtiyaç duymaz (Özlem, 2004: 51-52.)

Aristoteles erdemli kişinin bir harmoni içinde hareket ettiğini söylemektedir. Onun arzuları ve duyguları doğru bildiği şeyle çatışmaz, uyum içindedir. Bu nedenle iyi bir şey yapan ama bu konuda kötü hisseden kişi erdemli değildir. Mükemmel insan çatışma içinde değildir. İç kargaşa yoktur ve mantığı ile tutkuları arasında mücadele yoktur (Driver, 2007: 141).

Tarihsel açıdan Aristoteles'in düşünceleri kendi döneminin önyargılarıyla kısıtlıdır. Örneğin köleler ve kadınlar aklını yeterince kullanamaz ve tam olarak erdemli olamaz. Erdemin kusurlu formlarına sahip olabilirlerse de mükemmel insan

olamazlar. Elbette yeni Aristocular bu düşünceleri kabul etmezler. Irk, ulus, cinsiyet gibi nedenlerle bazı insanların diğerlerinden daha aşağı konumda olması fikrini reddederler. Herkesin iyiliğe eşit derecede kabiliyeti vardır ve belki sadece yetiştikleri çevre ve çocuklukta aldıkları ahlak eğitimi ile kısıtlıdır. Fakat bunlara göre Aristoteles'in düşünceleri geniş perspektiften doğrudur. Kusursuz bir akla sahip olmak eudaimoniya ve ahlaki erdeme ulaşmak için gereklidir. Bu bağlamda Aristoteles ile Mill arasında bir bağlantı kurulabilir. Aristoteles için de insanın gerçek potansiyelini ortaya çıkarması için eğitime, kendini entelektüel olarak geliştirmeye ihtiyacı vardır. Bunlar iyi şeylerdir. Çünkü bizi daha iyi insanlar yapar. Mill ise daha önce belirtildiği üzere eğitimi ve entelektüel gelişimi daha iyi türde hazlara giden birer kapı olarak görmüştür (Driver, 2007: 142).

Çağdaş erdem etiğinin gün yüzüne çıkması 1958 yılında Anscombe ile gerçekleşmiştir. Anscombe erdem etiğini diğer teorilere bir rakip olarak görmemiştir. Ona göre erdem etiği etik teorisine tamamen farklı bir bakış açısıdır. Anscombe modern felsefenin etik teorisini tutarsız bulur. Ona göre ahlak kavramı bir tür hukuk gibi ele alınmaktadır. Hâlbuki bu hukukun bir yapıcısı yoktur. Anscombe görev, haklar, zorunluluklar gibi kavramların terk edilerek yerine karakter, erdem, olgunlaşma gibi kavramların gelmesi taraftarıdır. Bu düşüncenin takipçi bulmadığı söylenebilir (Jamieson, 2008: 87).

Günümüz erdem etikçileri onu diğer etik teorilerinin rakibi olarak görmektedir. Hursthouse, *“bir eylemi; ancak ve ancak erdemli bir öznenin tipik olarak ve aynı şartlarda yapacağı bir eylem olduğu takdirde”* doğru kabul etmektedir (Jamieson, 2008: 87).

a. David Hume ve Erdem

Hume düşünce tarihinin çarpıcı isimlerinden biridir. Hume'un düşüncelerini belli bir düşünce okulunun altına yazmak hiç de kolay değildir. Örneğin bu tezde görüşleri erdem yaklaşımı altında incelenen Hume; yararcılığın kurucuları arasında gösterilmektedir (Güriz, 1963, 18). Hume insanlardaki değer yargılarının rasyonel süreçler sonucu değil, istek ve tutkularından kaynaklandığını öne sürmüştür. İnsan doğası adalet *a priori* olarak sahip değildir. Çevresel koşulların belirleyici etkisinden

bağımsız bir adalet duygusu yerine Hume duyusal deneyimlere bağlı bir adalet anlayışını kabul etmiştir. Hume’a göre adalet insanların içinde bulundukları çevreye göre farklılaşır ve bizim için doğurduğu yararlı sonuçlardan türetilir (Türkan & Aşkın, 2013: 26-28).

Hume “olan”dan ya da olgudan “olması gereken”in türetilmeyeceğini söylemektedir. Bu açıdan Hume bir eylemin belli bir türden oluşunun onun iyi olmasına yol açacağı düşüncesini reddetmektedir (Hare, 1972: 46). Ahlaki olmayan durumlar ve ilişkilerden ahlaki sonuçlar çıkarılamaz. Örneğin Epikürcü bir hazzının; hazzın bütün insanlar tarafından arzulanan bir şey olduğu, her insan tarafından arzulanan bir şeyin de iyi olduğu ve bu nedenle hazzın iyi olduğu şeklindeki bir çıkarımı Hume Kanunu olarak da bilinen yukarıdaki prensibe uymamaktadır (Frankena, 1939: 3-4).

Hume’a göre insanlar birbirlerine karşı anlayışla hareket eden ve bu arada kendi yararlarını da gözetken yaratıklardır. Erdemlilik için bilgelik ya da akıl gerekmez. Bunların kendileri zaten birer erdemdir. Hume için erdem, kişide bulunan hoş bir özelliktir. Hume, Hobbes’ın insan doğası üzerine önermelerinin çoğunu reddeder. Hume insanların kendi yararları için hareket ettiklerini kabul eder ama insanlar sevgi ve başkalarının iyiliği yönünde de hareket eder. Başka birinin acı çekmesi kötüdür ve bunu gördüğünde insanlar aynı acıyı hisseder. Hume’a göre insanları ahlaki açıdan değerlendirirken en çok onları güdüleyen şeylere bakarız. Birinin eylemleri onun güdülerini konusunda bize bilgi verir. Dolayısıyla ahlakın değerlendirilmesinde, öznenin iç durumuna ve erdemle olan ilişkisine bakılır. İyi güdüler erdemlidir. Hume’a göre başkalarının duygularını paylaşamıyorsa hiçbir erdemimiz yok demektir (Driver, 2007: 148).

Gerçekten Hume’a göre eylemin erdemli sayılabilmesi için öncelikle duygudaşlıkla, diğerkâmlıkla yerine getirilmesi gerekir. Kişinin kendi çıkarları için yaptığı eylemler erdemli sayılmaz. Eylemin ahlakiliği, öznenin güdüsüne bağlıdır. Bu güdü de duygudaşlık, diğerkâmlık olmalıdır. Hume’a göre eylemler zaten nötrdür. Öznenin benmerkezci eyleminden başkaları bir parça faydalanyor bile olsa bu onu erdemli kılmaz. Erdemli eylem başkalarının yararına yapılan, duygudaşlıkla güdülenen eylemdir (Norton, 20019: 293-294).

Hume insanların eylemlerini sadece acı, haz, duygu ve eğilim gibi psişik etkenlerin yönlendirdiğini savunmaktadır. İnsanların eylemlerinin iyi ya da kötü oluşu da psişik yönden değerlendirilmeleri sonucunda belirlenir (Özlem, 2004: 174).

Hume'a göre insan doğası iyilik yanlısı olduğuna göre ve ahlaki yargılarımızı da buna göre yaptığımıza göre başkalarıyla ilgilenmemiz de doğamızın bir parçasıdır (Driver, 2007: 149).

Hume ahlakın başlangıç noktasına insanın doğası ve onu güdüleyen şeylerin farklılığını koymaktadır. Bu ifade ahlakî açıdan insan doğasının; açıklamaların ötesine ulaşmadığı bir “temel unsur”, bir nihai gerçek olduğunu söylemektedir. İnsan doğasını anlamak için elbette kontrollü deneyler yapmak değil; insan yaşamını ve davranışını incelemek gerekir. Felsefe, edebiyat, tarih ve siyaset insan doğasını anlamak için kullanılacaktır. Ayrıca Hume'a göre erdemlilik ya da kötülüğü bir eyleme ilişkin özelliklerde bulamayız. Erdemlilik veya kötülük ancak izlenim ve duyumlama ile anlaşılır. Erdemli dediğimiz şey; bizde onaylayabileceğimiz bir duygu, bir haz izlenimi yaratır. Kötü dediğimiz şeyler ise bizde onaylamayacağımız izlenimler, hisler ya da acı yaratır. Ama elbette haz getiren her şey ahlaken iyi olmadığı gibi acı getiren her şey de kötü sayılamaz. Önemli olan güdüdür. Güdüler, karakter ve niyetler ahlaki yargıları doğurur. Eylemler kendi başlarına erdemli ya da kötü değildir. Sadece onları yapanların erdemliliğine ya da kötülüğüne işaret ederler (Norton, 2009: 284-289).

Doğru ahlaki yargı için başkalarına karşı duygusal yanıtlarımız önemlidir ama bu yanıtların güvenilir bir yargıya varabilmemiz için düzeltilmesi gerekir. Bu düzeltme de değerlendirdiğimiz özelliklerin kendi özel durumumuza göre değil genel bir bakış açısıyla ele alınması sürecinde gerçekleşir. İnsan düşmanının ne kadar cesur olduğunu görüp üzülebilir ve bundan rahatsız olabilir ama genel bir bakış açısıyla ve kendi çıkarlarından soyutlanmış bir düşünceyle kişi düşmanının bile cesaretini takdir edilebilir bulabilir (Driver, 2007: 149).

Hume erdemleri doğal ve yapay olarak ikiye ayırır. Doğal erdemler insan doğasının ayrılmaz özellikleridir ve insanı erdemli eylemler yapmaya güdülerler. Cömertlik, insanlık, çocukları sevmek, şefkat, minnet, arkadaşlık gibi duygular olumlu eylemleri güdüler ve izleyen kişide erdemli oldukları izlenimini uyandırır. Yapay erdemlerse insan doğasından türememiştir ve insanların kaba, doğal durumunda bilinmeyen erdemlerdir. Bunlar insanların birlikte yaşamaları nedeniyle ürettikleri, bir

sözleşmeyle kararlaştırdıkları, ihtiyaçlar ve şartlarla belirlenen erdemlerdir. Toplum yararı için türetilen bu erdemlere insanların doğa durumunda zaten gerek de bulunmamaktadır. Toplumlar büyüyüp genişledikçe, anlaşmazlıklar baş gösterdikçe, doğal erdemlerin çözemediği sorunlar yapay erdemlerle çözülmeye çalışılmıştır. Bunun sonucunda da mülkiyet, sözleşme ve sonunda devletler kurulmuştur (Norton, 20019: 91-92).

Bununla birlikte Hume ahlaki davranış için bir formülasyon bırakmamıştır. O sadece erdemlerimizi açıklamıştır. Rasyonel bir etik karar alma metodu geliştirmeye çalışmamıştır (Schneewind, 2003: 88). Zaten kendisinin temel eserinin ismini de *“İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme: Deneysel Akılyürütme Yönteminin Ahlaki Konulara Uygulanması Yönünde Bir Deneme”* şeklinde belirlemiştir. Onun amacı ampirik bir yolla ahlakın ele alınmasıdır (Cevizci, 2002: 134).

Her ne kadar Hume bir etik formülasyon bırakmamışsa da onun salt bir duygucu (emotivist) gibi etik yargıları ele almadığını da belirtmek gerekir. Hume’a göre insanların her elinde beş parmak bulunması nasıl normalse tüm insanların da aynı ahlaki yargılara sahip olması normaldir. Buradan hareketle *“Cinayet yanlış ve kötüdür.”* şeklinde bir yargının doğaya bakarak doğrulanması mümkün olmasa da insan psikolojisinin normal durumuna bakarak doğrulanabilir. Yine nasıl bazı insanlarda beş tane parmak yoksa bazı insanlar da normal insan duygularını hissetmezler. Böyle insanlar ahlaken canavarlık derecesine ulaşabilecek ölçüde anormaldir. Bu tip, seri katiller gibi insanlara genellikle canavar denmektedir. Bu nedenle Hume’a göre ahlaki normların insan psikolojisinden kaynaklandığını söyleyebiliriz (Callicott ve Frodeman, 2009: xxxiv).

b. Erdem Etiğinin Eleştirisi

Erdem etiğine getirilebilecek ilk eleştiri meta-etik kapsamına girmektedir. *“Erdemli Özne”*nin kaldırım taşlarının birleşme yerlerine basmadan yürümeye çalıştığını düşünelim. Bu eylem erdemli özne tarafından yapılıyor diye ahlaki olmak zorunda değildir. Bazen bir eylem yalnızca bir eylemdir. Doğru ya da yanlış olarak değerlendirmek gereksizdir. Jamieson’a göre eylemlerin sonuçları hesaba katılmadan yalnızca erdemli özne kıstas alınarak değerlendirilmesi ve yerine getirilmesi kabul

etmesi zor bir şeydir. Neyin etik kapsamına girdiği ve neyin etik kapsamına girmediği konusu erdem etiğinde yeterince açık değildir. Bununla birlikte erdemlerin sıralandığı bir erdemlilik teorisinde, bu erdemlere ilişkin olmayan eylemlerin etik dışında tutulduğu sonucuna da varılabilir. Örneğin erdem tablosuna bilgelik, adalet, cesaret, ölçülülük gibi erdemleri sıralayan bir düşünürün; kaldırım taşlarının birleşme yerlerine basmamayı bu erdemlerle ilişkilendirmeyeceği ve dolayısıyla böyle bir eylemin kim tarafından yapılırsa yapılsın o düşünür nezdinde nötr olarak değerlendirileceği de söylenebilir. Neyin etik kapsamına girdiği ve neyin girmediği hususunu eylemlere bakarak belirlemek, erdem etiği açısından uygun görülmemektedir (Jamieson, 2008: 88).

Erdem etiğine yönelik en yeni eleştirilerden birisi, insanların davranışının ortama göre değişmesini öne sürerek konuyu ele almaktadır. Örneğin bir fırına yakın konumda insanlar kendilerine yöneltilen para bozma isteğini daha fazla kabul etmektedir. Buna karşın kuru ve kokusuz bir mağazada bu işe daha az gönüllü olmaktadır. Dolayısıyla insanlar iyilik içeren bir eylemi yalnızca ortam farklılığından dolayı yerine getirip getirmemeyi seçebiliyorsa erdem etiği için bu önemli bir sorun olacaktır. Çünkü bu kişilerin davranışları için erdem değil, çevresel faktörler daha belirleyici gözükmemektedir. Eğer davranışı açıklamak için erdeme başvuramıyorsak etik konusunda çok fazla bir işlevi kalmamaktadır. Erdem etiği açısından ise gerçekten erdemli bir insan olmasa bile erdem etiği söz konusudur. Örneğin hayali kahramanlar ya da Yunan mitolojisindeki tanrılar gerçek birer insan olmayabilir ama eylemlerimize kılavuzluk edecek paradigmaları bize sağlayabilirler (Driver, 2007: 150-151).

Erdem etiğinin bir başka eleştirisi de göreciliğe açık olmasıdır. Erdem etiği çok eski bir düşüncedir ve farklı kültürler farklı erdem listeleri hazırlamıştır. Örneğin Hristiyanlık sonrası düşünürler dini değerleri öne sürmüşlerdir. Doğru söyleme, merhamet ve yardımseverlik gibi Hristiyan erdemleri orijinal antik Yunan erdemler tablosunda –en azından bildiğimiz anlamlarıyla- yer almamaktadır. İnsanın gelişmesi ve olgunlaşmasıyla ilgili her kültürün farklı anlayışları olabilir. Örneğin İspanyol istilacılarla; karşılaştıkları Amerikan yerlilerinin erdem listesi çok farklı olabilir (Jamieson, 2008: 89).

“*Erdemli Özne*”nin kurgusal bir karaktere dönüşmesi şüphesiz metafizik bir insan kurgusuna yönelmeye neden olur. Erdemli olmanın asla ulaşılamayacak, insanüstü bir nitelikler birliği haline gelmesinin bazı insanları erdemli olmaya itebileceği gibi bazı insanları da erdemlilikten uzaklaştırabileceği söylenebilir.

Bir başka eleştiri erdem etiğinin bir eylem rehberi sunmamasıdır. İyi olmak hangi koşullar altında iyi olacağımızı belirleyen bir talep değildir. Bu nedenle eylemlerimizin gerekçelemesinde başka nedenler olduğunu gösterir. Erdem etikçileri buna karşı kendi teorilerinin nasıl uygulamaya geçirileceğini uzun uzun anlatmıştır. Bazılarına göre kişinin eylemlerini belirleyen güdüler eylemin ahlaki niteliğini belirler. Bazıları ise “*dürüst ol*”, “*nazik ol*” gibi erdemler listesi yapmaktadır (Driver, 2007: 151-152).

Jamieson bir ikilemde kalındığında karar verme sürecinde de erdem etiğinin yetersiz olduğuna inanmaktadır. Sartre’ın hasta annesine bakmak ve Nazilere karşı direnişe katılmak konusunda karşı karşıya kaldığı ikilem gibi durumlarda erdemli öznenin ne yapacağını bilmek mümkün değildir. Ya da kişinin masum bir yalan söylemesi gerektiğini düşünelim. Bu yalan birine fayda sağlayacaktır. Kuralcı ya da sonuçsalcı kişiler böyle bir durumda ne yapmaları gerektiğini bilirler (birbirine zıt da olsa). Fakat erdem etiğine göre merhamet erdemiyle doğruluk erdemi karşı karşıya geldiğinde ne yapılacağı belirsizdir (Jamieson, 2008: 90). Çünkü erdem etiği, erdemlerin çatıştığı durumlarda bize ne yapacağımızı söylemez. Bazen dürüst olmak ve nazik olmak birbiriyle çatışır. Fakat erdem etikçilerine göre bu durum normaldir. Çünkü ahlak böyle bir şeydir. Karmaşıktır. Bir durum için birden fazla doğru cevap olabilir. Düzgün ve düzenli bir ahlak teorisinin yanıltıcı bir berraklık sunduğunu söylerler (Driver, 2007: 152).

Erdem etiği teorilerinin önemli bir sorunu da ahlakın konusu olan alanlarda erdemli kişinin doğru algıya sahip olması gerektiği iddiasıdır. Bunun sonucu bizimle farklı ahlaki sonuca varan kişilerin sadece yanıldıklarına değil, erdemsiz olduklarına da inanmamızdır. Hâlbuki heterojen toplumlarda böyle bir teori önemli sosyal problemlerde anlaşılamayan insanların birbirine saygısını yitirmesine neden olur. Günümüz toplumuna böyle bir yaklaşım çok yabancıdır. İki insanın bir konuda anlaşamaması ve aynı zamanda erdemli olmaları gayet mümkündür. Tamamen doğru algı erdemlilik için şartsa, gerçekten erdemli bir insanın varlığı da sorgulanabilir.

Acaba Aristoteles'in kendisi erdemli miydi? Kendisi kadınlar hakkında yanlış ve itici yargılara sahipti ama buna rağmen Aristoteles'in hiçbir erdemi olmadığını söylemek garip olacaktır. Elbette belirtmek gerekir ki; Hume'un teorisi bu eleştirilerden çoğuna karşı bağışiktır. Hume'a göre erdemler sadece doğru bakış açısıyla olumlu bulunan zihinsel niteliklerdir. Bu nedenle erdemli kişilerin psikolojik gerekliliklerle sınanmasına gerek bulunmamaktadır (Driver, 2007: 152).

4. Toplumsal Sözleşme Teorisi

Toplumsal sözleşme kavramı incelendiğinde; az sayıda çıkarımı olduğu, farklı nedenlerle kullanıldığı ve birbirine zıt sonuçlar ortaya koyabildiğini görmek mümkündür. Bu bağlamda toplumsal sözleşmenin; toplum yaratmak, sivil toplum, egemenlik, adalet süreçleri ya da ahlak gibi konularda kullanıldığını söyleyebiliriz. Sürekli bağlayıcı bir sözleşme kadar, her nesilde yenilenen sözleşmelerden de söz edilebilir. Sözleşme; tarihsel, düşünsel ya da varsayımsal olabilir. Sözleşmeyi yapanlar birbirleriyle, egemenle ya da Tanrı'yla sözleşme yapıyor olabilir. Sözleşme ile aile/kabile reisleri kendi aralarında iş birliği yapabilir ya da şirketler veya kentler daha üst bir makama bağlanabilir. Ya da insanlar bir vücut olarak yöneticilerine ya da krallarına bağlanabilir. Sözleşmeyi gerekli kılan şey dini görev, kişisel güvenlik, ekonomik refah ya da ahlak olabilir. Bu nedenle tek bir toplumsal sözleşme türü bulunmamaktadır ve farklı ekoller sözleşmeyi kendi amaçları için kullanmaktadır (Boucher ve Kelly, 2005: 2).

Freeman sözleşme teorilerini “*çıkar temelli*” ve “*doğru temelli*” sözleşme teorileri olarak ikiye ayırmaktadır. Çıkar temelli sözleşmeler Hobbes ve sonrasında Gauthier, Buchanan (İki düşünür de laissez-faire tür bir kapitalizmi savunmaktadır.) gibi düşünürlerdir. Bunlara göre sözleşmenin doğuşunda ahlaki unsurlar yer almaz. Ahlak alt seviyede bir nosyondur. Her bireyin temel arzuları ya da çıkarları ahlaki nosyonlara atıf yapmadan tarif edilmektedir. Taraf olan herkesin çıkarına olacak bir iş birliği yaratılması sözleşmenin amacı ve fonksiyonudur.

Doğru temelli toplumsal sözleşme teorileri ise Locke, Rousseau, Kant ve sonrasında Rawls ve Scanlon gibi düşünürlerce savunulmuştur. Bunların özelliği ise doğru ve adil olanın belli ahlaki nosyonlara başvurmadan ortaya çıkarılamayacağını

savunmalarıdır. Herkesin çıkarı ahlaki terimlerle açıklanmaktadır. Sosyal ilişkiler de çatışan çıkarların ilişkisinden doğmaz (Freeman, 2007: 18-19).

Etik açıdan Toplumsal Sözleşme Teorisi genel olarak ahlaki kuralların akıllı bireyler arasındaki bir anlaşmadan doğduğunu söylemektedir. Bu anlaşma ahlak kurallarının otoritesinin kaynağıdır. Dolayısıyla ahlakın kaynağı bir tür sözleşmedir (Driver, 2007: 102).

Sözleşmecilere göre etiğin kaynağı bir toplumsal sözleşmedir ama elbette bu sözleşmenin gerçekten var olması, bir yere yazılıp imzalanması gerekmez. İnsanların çıkarları çatıştığında, bu çatışmayı sona erdirecek kurallar üzerinde herkesin anlaşması rasyonel olacaktır. Bu nedenle birbirimize rasyonel olarak kabul ettiğimiz bu prensiplere göre davranmalıyız (Parfit, 2011: 344).

Dolayısıyla sözleşmeciliğe göre bir eylemin doğru ya da yanlış oluşu en geniş anlamıyla bir iş birliğinin kurallarıyla belirlenmiştir. Bu nedenle sözleşmeciliğe göre doğru olan şey; herkesin çıkarına olan ve herkesin kabul edeceği ahlaki kurallara bağlıdır (Darwall, 2003: 3-4).

Sözleşmeci düşüncenin önemli ismi Hobbes'a geçmeden önce kısaca egoizme değinilecektir.

a. Egoizm

Egoizmin bakış açısı her bir şeyi kişinin kendi yararı açısından açıklar ve değerlendirir. Örneğin psikolojik egoizm her insan davranışının öz-yarardan kaynaklandığını savunur. Etik egoizm ise normatif bir yaklaşımla her eylemin kaynağının öz-yarar olması gerektiğini söylemektedir. Rasyonel egoizm bir eylemin ancak kişinin öz-yararını maksimize ettiği takdirde rasyonel olabileceği anlamına gelir. Tüm insan davranışını öz-yarara bağlama düşüncesi özgecil davranışı tümüyle reddetmektedir. Psikolojik egoist özgeci bir eylemin varlığını reddeder. Buna göre özgeci görünen bir eylemde bile kişinin öz-yararı söz konusudur (Driver, 2007: 31-32).

Psikolojik egoizmin temel varsayımı özetle insanın eylemlerini güdüleyen yegâne şeyin kendi arzuları olduğu ve bu arzuların insanın çıkarlarını tatmin etmeye yönelik olduğudur. Özgecil davranışlar bile kişinin kendi yararınadır. Örneğin hasta

babasını doktora götüren bir kişinin eylemi söz konusu olduğunda egoistler bunun o kişinin yararına olduğunu söylerler. Ya babasının sağ kalmasında bir çıkarı vardır ya da babasının ölümü nedeniyle çok fazla acı çekeceği için bunu yapmaktadır. Fakat her halde kişi babasıyla ilgileniyorsa, onun başına bir şey geldiğinde üzülecekse bu durum ancak kişinin babasına karşı samimi bir ilgi duyduğu anlamına gelir. Öyleyse kişiyi güdüleyen, kendi çıkarlarını tatmin eden arzular dışında arzuları da bulunmaktadır (Benn, 2003: 101-102).

Etik egoizm; psikolojik egoizmin betimleyici özelliğini göstermez. Etik egoizm normatiftir ve her bireyin kendi öz-yararı için eylemde bulunması gerektiğini söyler. Buna göre kişi özgecil güdülerle hareket edebilir ama bu yanlıştır ve öz-yararını düşünerek hareket etmelidir. Çünkü doğru eylem kişinin öz-yararını arttıran eylemdir (Driver, 2007: 35).

Mandeville toplumsal yaşamdan elde etmek istediğimiz şeylerin çoğunun öz yarardan doğduğunu söyler. Helvetius gibi bazı aydınlanmacılar tüm eylemlerin tek güdüsünün öz yarar olduğunu ve bu nedenle toplumun buna göre düzenlenmesi gerektiğini söylerler. İnsanların çoğu ne mutlu ne de erdemlidir. İnsanları gerçek çıkarlarının nerede olduğu konusunda eğitirsek, çıkarlarının peşine düşmeleri için özgür bırakırsak yeni ve daha iyi bir dünya kuracaklardır. Egoistlerin elinde öz-yarar tanrısal ya da toplumsal yasalarla kontrol altına alınması gereken bir doğal özellik olmaktan çıkmış; bizim gibi herkesin iyiliğine çalışmamızı sağlayan bir hal almıştır (Schneewind, 2003: 85-86).

Bir etik egoist kendisini gerçekçi olarak niteler. İnsanın etrafı tümüyle egoist insanlar tarafından çevrilmiştir. Böyle bir dünyanın kaotik olması şart da değildir. Daha sonra değinileceği üzerine iş birliği yapmak herkesin egoist çıkarlarına uygun olabilir. Fakat bu teorideki insan doğası aşırılıklar içermektedir. İnsanı öz-çıkartı başlıca güdüsü olsa bile yegâne güdüsü değildir. İnsan çevresine baktığında başkalarının iyiliği için çalışan ve herhangi bir karşılık beklemeyen pek çok insan görebilir. Hatta dünya tamamen egoistlerle dolu bile olsa bu egoizmin ahlaken doğru olduğu anlamına gelmez. İnsanlar çoğu kez başkalarının yararlarıyla kendi yararları arasında kaldıklarında kendi yararlarını seçerler ama etik egoizm her durumda bireyin yalnızca kendi yararını düşünmesi gerektiğini söylemektedir. Ayrıca insanlar etik egoizmi savunurken ne kadar hararetle olursa olsun; uygulamada aynı düşünceyi

sürdüremezler. Şüphesiz insanın kendi yararı için başkalarının yararını ele geçirmesi cazip gelebilir. Fakat gerçek bir etik egoist tüm insanların aynı şekilde davranması gerektiğini söyler. Bu açıdan başka bir insan gelip de bizim yararımıza el koyduğunda bunu gayet normal bir şey gibi kabullenmek hiç de kolay değildir (Benn, 2003: 103-104).

Elbette herkesin kendi öz-yararı için hareket etmesinin toplumun yararına olacağı da söylenebilir. Ama bu düşünce tarzı etik egoizm değildir. Çünkü egoizme egoist olmayan bir gerekçe bulunmaktadır (Driver, 2007: 38).

b. Hobbes ve Toplumsal Sözleşme Etiği (Contractarianism)

Hobbes ahlaki toplumsal olarak ele almaktadır. Hobbes’a göre insanların doğal durumu herkesin herkese karşı olduğu *-bellum omnium contra omnes-* bir savaş durumudur. Bu durumun sona ermesi ve barışın gelmesi; insanları belli ahlaki ilkeler çerçevesinde yaşatacak bir siyasi gücün egemen olmasına bağlıdır (Özlem, 2004: 66).

Hobbes herkesin kendi çıkarı tarafından güdülendiğini söylediği için psikolojik egoist sayılmaktadır. Ahlaki olarak ise Hobbes sözleşmecidir. Sözleşmeciliğin bazı yönleri etik egoizmle bağdaşmaz. Herkes kendi yararını düşündüğü için sözleşme yapılmıştır. Böyle bir anlaşmaya karşı çıkmak toplumsal bir kaosa neden olur ve herkesin çıkarının tehlikeye atar. Yasalar akıllı insanların arasındaki bir anlaşmadır ve davranışlarımızı yönetir. Hobbes’ın bunu ahlaka doğru genişlettiğine dair kanıtlar bulunmaktadır (Driver, 2007: 102).

Hampton; Hobbes’ı bir “*sonuçsalcı sözleşmeci*” olarak tanımlar. Çünkü aslında Hobbes da bir eylemi, güdüyü, karakter özelliğini veya sosyal kurumları tamamen sonuçlarına göre değerlendirmektedir. Fakat onun “*iyi*” kavramı diğerlerinden çok farklıdır. Sonuçsalcı ya da yararcıların tarafsızlığı Hobbes’ta bulunmaz. Hobbes’a göre önemli olan yalnızca bir insanın neyi iyi, neyi kötü kabul ettiğidir. Hobbes’a göre öznellik diğer ahlak teorilerine sirayet etmiş bir metafizik saçmalığın üstünü çizer. Hobbes hiçbir şeyin yalnızca akılla iyi olarak tanımlanamayacağını da söyler. Nesneler, ilişkiler ya da eylemler onları arzularımız onayladığı için değerlidir ve dolayısıyla herhangi bir özellikleri bunları değerli kılmaz.

Hobbes'ın düşüncesi yararcılık gibi nesnel teorileri de reddetmektedir (Hampton, 1997: 67-68).

Hobbes doğa durumu dediği kaotik bir durumdan hareket etmektedir. Doğa durumunda yasalar yoktur ve dolayısı ile doğru ya da yanlış da yoktur. Adalet ya da adaletsizliğin olmadığı bu durumda bir kişi başkalarının güç kullanmasına karşı koyamaz. Öldürülebilir ya da sahip olduğu şeyler elinden alınabilir. Böyle bir ortamda ölüm korkusu insanları birlikte hareket etmeye zorlamıştır. Herkes kendi çıkarı için hareket ettiğinden, birlikte barış içinde uzun bir yaşam sürmek; kaotik, kavgacı ve kısa bir yaşam sürmekten iyi görülmektedir. Bu düşüncenin güzel yanı insanların kurallara niçin uymaları gerektiğini açıkladığı gibi, bu davranışların gerekçelemesini de yapmasıdır. İnsanlar kurallara uymalıdır çünkü bu kurallar toplumda düzeni korumaktadır. Doğa durumundan kaçınmak için kurallar vardır (Driver, 2007: 103-104).

Hobbes'ın ahlak anlayışını anlamada önemli olan bir husus da şudur: Eğer arzularımız doğal olarak iş birliğine veya öncelikli olarak başkalarını önemsemeye uygun olsaydı; ahlaki davranışı açıklamak ve gerekçelemek için kolaylıkla onun insanlar tarafından erdemleri nedeniyle arzulandığını söyleyebilirdik. Ancak Hobbes, insan arzularının, çoğunlukla başkalarını önemsemediğini iddia ettiğinden; başkalarını önemseyerek hareket etmeyecek olan insanları, yine de bu şekilde davranmaya ikna edecek bir teori geliştirmek zorunda kalmıştır (Hampton, 1997: 69).

Hobbes'a göre ahlaki davranışı açıklamak için insanları iyi kalpli ya da fedakâr olduğunu düşünmemize gerek yoktur. İnsanlar sadece kendi çıkarlarını düşünür ve doğa durumundan kurtulmak ister. Dolayısıyla mantıksal (prudential) doğru ile ahlaki doğru aynı şeydir. Kendi çıkarlarımızı takip ettiğimiz gibi ahlaklı da olmalıyız. Mantıklılık bir gizem değildir. Eğer ahlaklılık ve mantıklılık aynı şeyse o zaman ahlaki güdünün kaynağı da bir gizem değildir (Driver, 2007: 104).

Hobbes insanların kabaca güç ve zihinsel kapasitelerinin eşit olduğunu söyler. Fakat eşitlik yoksa güçlü olan tarafın daha fazla pay alması da mümkündür. Dolayısıyla “*adil*” bir paylaşım herkesin kendi gücüne oranla pay aldığı bir sistemdir. Günümüz toplumunda böyle bir paylaşım adaletin doğasına pek de uygun bulunmayacaktır ama Hobbes bu paylaşımın kişisel olarak belirlenmiş iyi sonuçlar kavramına uygun tek paylaşım olduğunda ısrarcı olacaktır (Hampton, 1997: 73).

David Gauthier modern bir sözleşmecidir ve akıllı kişinin davranışlarını ahlak prensiplerine uydurmayı seçeceğini söylemektedir. Gauthier kişinin yararını doğrusal maksimizasyon ve sınırlı maksimizasyon şeklinde iki seçeneğe bağlamaktadır. Aptal kişi doğrusal maksimizasyonu seçer. Yalnızca kendi yararına olan tercihlerde bulunur. Ortak yarara, toplum yararına dikkat etmez. Sınırlı maksimizasyonda ise kişi başkalarıyla iş birliği içinde kendi yararını maksimize etmeyi planlar. Bu nedenle sınırlı maksimizasyona inanan kişi ancak iş birliği ile elde edilebilecek yararlarla da erişir. Doğrusal yoldan da bazı durumlarda bu yararlarla bir süreliğine erişmek mümkün olabilir. Ama sonuçta doğrusal maksimizasyon çabesindeki kişi dışlanacaktır ve iş birliği ile ortaya çıkan yararlar ondan esirgenecektir. Akıllı insanlar doğrusal düşünen kişinin isteksizliğini tespit edecektir (Driver, 2007: 111).

Gauthier'i gerçek anlamda Hobbes'ın takipçisi olan bir sözleşmeci olarak kabul edebiliriz. Sözleşme teorisinin toplumsal eşitsizlikleri besleyeceği itirazına Gauthier'in yanıtı ahlakın ortak yarar için var olduğu ve yararsız insanlara zarar vermenin ahlaksız görülemeyeceğidir. Bu düşüncenin bir örneği; Avrupalıların Kuzey Amerika'da kolonileştikleri dönemde yerlileri öldürmelerinin ahlaki bir sorun teşkil etmeyeceğidir. Aynı şekilde doğuştan engelli kişilerin bakımı gibi konularda ahlaki bir sorumluluk ortaya çıkmamaktadır. Gauthier bu konularda getirilen eleştirileri reddeder ve ahlaki teorilerin bunlarla ilgilenmemesi gerektiğini söyler (Parfit, 2011: 346).

c. Kantçı Sözleşmecilik (Contractualism)

Contractualist olarak değerlendirilen bazı sözleşmeciler Rousseau ve Kant'ı temel almaktadır. (Tezde “sözleşmeci” kavramı kullanılmaya devam edilecektir.) Rousseau, toplumsal sözleşme kuramına Hobbes'a göre farklı bir bakış açısı getirmesiyle bilinmektedir. Kant'ın eleştirel etiği de bu sözleşmeciler tarafından kullanılmaktadır.

Hobbes, insanların savaştan kaçınmak için tek çarelerinin; kendilerini koruma dışındaki bütün haklarını Leviathan dediği egemen güce devretmeleri olduğunu söylemektedir. Burada insanlar hayatlarını ve bir nebze özgürlüğü kazanabilmek için kılıca boyun eğmeye razı olmaktadır. Rousseau ise bir alışveriş

öngörmemiştir. Kaybeden yoktur. İnsanlar kendi kendilerini yönetecek bir toplum inşa ettikleri takdirde hem özgürlüğe hem de hukuka sahip olarak yalnızca kazanmaktadır. Bu açıdan Rousseau'nun sözleşmeciliği bir itaat sözleşmesi değil bir ortaklık sözleşmesidir. Hobbes için sözleşme toplumsal barış ve ortak yaşam amacıyla kurulur. Rousseau ise sözleşmeyi insanların özgürlük ve ahlaki gelişmelerinden taviz vermeden birleşmelerinin bir yolu olarak görmektedir Rousseau insanların her türlü fikir altında bir sözleşmeyle birleşebilecekleri düşüncesine karşı çıkmaktadır. Ona göre kölelik, despotluk gibi kurumlar sözleşmeyle gerekçelendirilemez. Rousseau'ya göre özgürlüğünü kaybeden; insanlığını da kaybetmiş sayılır (Jennings, 2005: 119-121).

Kant'a göre gerçek bir cumhuriyet, ideal bir devlet mutlaka toplumsal sözleşme fikriyle uyumlu olmalıdır. İnsanların bir parçası olacağı bu egemenliğin meşruiyetini toplumsal sözleşme sağlamaktadır. Kant da sözleşmeyi ampirik bir gerçekten ziyade, bir idea olarak görmektedir (Riley, 1973: 450).

Kant'ın sözleşme anlayışı Hobbes'a da yakınlık gösterir. Fakat Kant, Hobbes'ın bakış açısına ilaveler ve düzeltmeler getirmiştir. Hobbes gibi Kant da doğa durumunu bir savaş durumu olarak ele almıştır. Ahlaki açıdan doğa durumu ilkel bir durumdur ve aşılması gerekir. İnsanlar fikişel bir sözleşme ile bir otoriteye bağlanırlar ve yasaları oluştururlar. Hukuki bir otorite; ancak ahlak yasalarını uyguladığı için hukukidir. Bu otoriteye insanlar -olduğu gibi- tamamen itaate mecbur değildir. İnsanlar, yöneticilerin otoriteyi kullanırken yaptıkları hataları dile getirebilirler. Bu bağlamda sözleşme insanların hareketlerini belirlediği kadar egemenlerin de hareketlerini belirlemektedir (Williams, 2005: 136).

Kant, Rousseau'nun sözleşme sonunda genel iradenin oynadığı role ilişkin düşüncesine katılmakla birlikte ondan önemli ölçüde ayrılmaktadır. Rousseau'ya göre insanlar doğaları gereği masumdurlar ve toplum tarafından yozlaştırılırlar. Kant'a göre ise insanlar hem iyi hem de kötü olabilirler. Doğa tarafından yoldan çıkarılıp kötülük de işleyebiliriz; irademizi ve aklımızı kullanarak iyilik de yapabiliriz. Kant'a göre insan hem doğası tarafından hem de aklı ve iradesi tarafından yönetilir (Williams, 2005: 137).

Kant'a göre ahlaki kanuna tabi her özne aynı zamanda kanun yapıyor gibi de kabul edilmelidir. Ancak bu şekilde ahlaki kanunlar özgür ahlaki öznelerden oluşan bir toplum için ortak kanunlar haline gelir. Özneler kendi kanunlarını kendileri

yapmaktadır. Bu bakış açısı Rousseau'nun meşru yasal toplum düşüncesine benzemektedir. Herkesin birleşmesi ve bu esnada aslında yalnızca kendisine itaat etmesi düşüncesi Rousseau'ya aittir. Ona göre özgür eşitlerden oluşan bir toplum ancak “*ortak irade*” tarafından yasaların belirlenmesiyle mümkündür. Bu irade her özgür ve eşit üyenin iradesidir. Kant da ahlak yasasının her ahlaki özne tarafından yasalaşması gerektiğini söylemektedir. Fakat Hobbes'ın yaklaşımından farklı olarak Kant'ın dünyasında ahlak yasalarının doğruluğu bireylerin kendi bireysel bakış açıları ve kendi çıkarları için yaptıkları pazarlıkla belirlenmez. Doğru olan şeyler bireylerin ortak bir bakış açısından özgür ve eşit bireyler olarak belirledikleri kurallardır (Darwall, 2003: 5).

Kant'a göre (Rousseau ve Hobbes'ın aksine) sözleşmeden doğan bir siyasi zorunluluk yoktur. Evrensel ahlak yasası en üstün yasadır. Politika ahlak yasasının yerine getirileceği ortamı oluşturmakla görevlidir. Kant'ın sözleşmecilik anlayışı Rousseau'ya benzemekle birlikte; Kant devlet kanunlarının egemen insanların genel iradesine uygun olarak hazırlanması gerektiğini söylediğinde bunun doğal hukuk çerçevesinde anlaşılması gerekmektedir. Doğal hukuk da *a priori* olarak akıl yoluyla anlaşılabilen zorunluluklardır. Kant'a göre zamanla ahlak ve siyaset birbirine yaklaşacak ve sonunda siyasetçiler insanlardan ahlakça reddedilen taleplerde bulunmayacaktır (Riley, 1973: 454-455).

Williams (2005), Kant'ın sözleşmeciliğinin dört unsuru bulunduğunu söylemektedir. Öncelikle Kant sosyal sözleşmenin ampirik bir gerçek olmadığının bilincindedir. Sosyal sözleşmeyi entelektüel bir yapı olarak görür. İkinci olarak, Kant'a göre ancak belli bir politik sistem sosyal sözleşme fikri ile uyumludur. Rasyonel varlıklar olarak barışçıl yollarla bu sistemi var etmek görevimizdir. Bu nedenle sosyal sözleşme kavramı bir reform programına bağlıdır.

Üçüncü olarak, Kant'a göre sosyal sözleşme ulus devletlerle sınırlı değildir. Altında toplumsal sözleşme yatan bir devlet fikrinin uluslararası sonuçları olacağını da düşünmektedir. Son olarak Williams, Kant'ın toplumsal sözleşme teorisinin geleceğe yönelik olduğunu belirtmektedir. Kant kendi zamanını aşmak istemiş ve bir anlamda kendinden sonraki dönemlerde toplumsal sözleşme teorisinde gelişmeler yaşanacağını düşünmüştür. Bu açıdan Kant'ın John Rawls gibi düşünürlerin ortaya çıkacağını öngördüğünü söylemek mümkündür (Williams, 2005: 135).

İşte Kant'ın toplumsal sözleşmeye ilişkin düşüncelerini temel alarak çalışma yapan Rawls, topluma kılavuzluk edecek adalet prensiplerinin belirlenmesi, kişilerin bu toplum içinde nasıl yaşayacakları ya da devletlerin fayda ve ödevleri nasıl paylaştıracakları gibi konularda görüşler ortaya koymuştur (Driver, 2007: 112).

John Rawls 20. yüzyılın en etkili düşünürleri arasında yer almaktadır. Sözleşme teorilerine yönelik ölümcül eleştirilere karşı koyacak ve baskın yararcı gelenekten daha üstün niteliğe sahip bir sözleşme teorisi ortaya koymayı amaçlamıştır. Rawls, yararcılığın özgürlük ve eşitlikle uyumsuz olduğu, demokratik toplumun temel adalet değerleriyle bağdaşmadığı görüşündedir (Freeman, 2007: 3-4).

Rawls'ın yaklaşımı bir başlangıç pozisyonu (original position) kavramını içerir. Bu pozisyonda insanlar tarih, psikoloji, ekonomi gibi genel bilgilerden haberdardır ama Rawls'ın tabiriyle bir cehalet perdesi (veil of ignorance) arkasında yer almaktadırlar. Dolayısıyla kendilerinin hangi cinsiyet, ırk, sosyal ya da ekonomik pozisyonda yer alacaklarını bilmemektedirler. Toplumun tasarımı, işlevleri ve temel kurumları ortaya çıktığında kendilerinin bir dâhi mi yoksa zihinsel engelli mi olacağından da habersizdirler. Bu perde onların tarafsız bir şekilde hakları ve görevleri topluma tanımlamalarını sağlayacaktır (VanDeVeer, 1983: 152).

Rawls dört aşamalı bir adalet sistemi öngörmektedir. Birinci aşama başlangıç pozisyonudur. Başlangıç pozisyonunda genel adalet ilkeleri belirlendikten sonra taraflar anayasal sözleşmeye geçerler. Bu aşamada adil politik yapılar belirlenir ve bir anayasa yapılır. Bu anayasa daha önce belirlenen ilkelerle bağlıdır ve cehalet perdesi biraz aralanmıştır. İnsanlar kendilerinin hangi konumda olduğunu bilmese de toplum yapısı ve kurumları hakkında bilgi sahibi olmuşlardır. Üçüncü aşama yasama aşamasıdır. Teklif edilen kanunlar vekiller tarafından değerlendirilir. Bu vekiller kendileriyle ilgili detayları bilmezler. Artık yasalar sadece ahlak ilkelerini değil anayasayı da dikkate almak zorundadır. Toplumsal ve ekonomik politikalar en dezavantajlıların uzun dönem beklentilerini maksimize etmeyi amaçlar. Son aşama ise özel durumlara kuralları uygulama aşamasıdır ve hakimler, idareciler ve kurallara uyan bireyler tarafından yerine getirilir. Bu aşamada artık herkes tüm bilgilere sahiptir ve cehalet perdesi ortadan kalkmıştır (Rawls, 1999b: 172-175).

Rawls adil ilkeleri ancak adil koşullarda belirleyebileceğimizi söylemiştir. Bu koşullar tarafsız bir karar alma sürecini bozacak etmenlerin ortadan kalkmasını ya da

en aza indirilmesini içerir. Yanlılık ve önyargının türlü çeşitleri adil bir yargıya ulaşmayı engeller. Bu nedenle karar verecek kişilerin adil olması için bunlardan sıyrılmış olması gerekir. Örneğin ırk ya da din gibi bağların adalet prensiplerini etkilememesi gerekir. Bu nedenle ortaya çıkacak sonuç şu üç ilkeyi içerecektir:

1. Her birey herkes için geçerli olan özgürlük sistemine benzer ve uygun şekilde ve eşit temel özgürlükleri içeren en geniş sistemde yaşama konusunda eşit hakka sahip olacaktır.

2. Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler;

a. Hem en dezavantajlı gruplara en çok yarar sağlayacak şekilde adil tasarruf ilkesiyle uyumlu bir şekilde düzenlenmelidir ve

b. Hem de bütün makam ve mevkilere bağlı olarak herkese açık, adil fırsat eşitliği koşullarında bulunmalıdır (Driver, 2007: 112-113).

Rawls'a göre özgürlük mümkün olduğunca geniş ve başkalarının özgürlüğü ile uyumlu olmalıdır. Adil bir toplumda kaynaklar eşitsiz dağılır ama sistemin en kötü durumdakilerin menfaatine işlemesi gerekir. Yani zenginliğin dağılımında bir eşitsizlik olabilir ama sistem en fakirlerin yararına çalışmalıdır. Örneğin vergilendirme varlığı yeniden dağıtmak ve temel hizmetleri, onlara ulaşmaya bile gücü yetmeyecek olanlara götürmek için kullanılmalıdır. Hak temelli bir yaklaşım olarak herkesin başkasının birincil yararına dokunmadan özgürlüğünü kullanabilmesi gerekir. Herkes istediği tanrıya inanabilir ya da inanmayabilir. Ama kimse dini başka birinin hakkını ihlal etmekte kullanamaz. Herkesin kapasitesini geliştirebilmesi için yoksulluğun ve cehaletin ortadan kaldırılması gerekir. Bu sayede herkes özsaygıya sahip olma ve düzgün bir yaşam sürme için gerekli şeylere sahip olur (Driver, 2007: 114).

ç. Toplumsal Sözleşme Teorisinin Eleştirisi

Toplumsal sözleşmeciliğin en güçlü yanı; insanların neden ahlaklı olduğunu mistik/metafizik gerekçelere başvurmada açıklamasıdır. İnsanlar ahlakı inşa eder çünkü buna ihtiyaçları vardır. Bu cevap epistemolojik ve metafizik açıdan diğer ahlak teorilerine göre çok yalındır (Fellenz, 2007: 105).

Hardin, sözleşme teorilerinin ilk çıktığı döneme atıfta bulunmaktadır. Reform döneminden sonra din devletinin çöktüğü ve devlet yapısının Tanrı'nın arzusu olduğu

inancının kaybolduğu dönemde siyasi yükümlülüklerin ve itaatin yeni bir kaynağını bulma çabasıdan toplumsal sözleşme teorileri çıkmıştır. “*Toplumsal Sözleşme*” terimi bir hükümet altında toplumsal olarak katılıma gönüllüğü ima etmektedir. Söz gelimi yasal sözleşme ile kendisini yükümlülük altına alan kişi bu yükümlülükten kaçmak istediğinde; buna engel olacak şey hukuk olacaktır. İnsanların politik anlaşmalara razı olduğunu göstermek; onların bu anlaşmalara uymak zorunda olduğunu da göstermek anlamına gelmektedir. Çağdaş sözleşme teorileri ise yükümlülüklerden çok haklarla ilgilenmektedir. İnsanların razı geldiğini ya da razı geleceğini göstermek ilgili anlaşmaların adil, doğru ve hatta iyi olacağını göstermek anlamına gelmektedir (Hardin, 1990: 36).

Toplumsal Sözleşme teorisi -daha önce de belirtildiği üzere, farklı amaçlarla kullanılabilir ve birbirine zıt çıkarımlar bu teoriye göre üretilebilir. Toplumsal Sözleşme Teorisine getirilen eleştirilerden birisi Marx’a aittir.

Marx’a göre sözleşme teorisi üç yönden eleştiriye açıktır. Öncelikle insanın doğa durumu, sözleşmecilerin varsaydığı gibi durağan değildir. İkinci olarak, toplumsal sözleşmeye göre gerekçelendirilen her türlü siyasi düzenleme; yalnızca kapitalist üretim modelinden doğan güç dengesizliğini yansıtacaktır. Bu nedenle Kantçı toplumsal sözleşme türleri de gereksizdir. Son olarak Marx’a göre mevcut politik düzen üretim şekillerine göre belirlendiği için; insanların kurtuluşunu isteyen samimi her girişim kapitalizmin devrimle indirilmesini içermek zorundadır (Boucher ve Kelly, 2005: 24).

Parfit’e göre toplumsal sözleşme etiğinin prensiplerini gerekçelemek için herkesin ahlak prensipleri üzerinde anlaştığını savunmak gerekmektedir. Gauthier “*Rasyonel Sözleşme Formülü*”nü “*taraf olan herkes ilk önerisini yaptıktan sonra bir oturumda anlaşmaya varılması*” şeklinde kurgular. Sınırlı kaynakların paylaşıldığı bir anlaşmada herkesin “*eşit paylaşılma*” yolunu seçeceğini varsayabiliriz. Fakat başka ahlaki prensipler söz konusu olduğunda anlaşacak bir orta nokta bulmak hiç de kolay olmayacaktır.

Parfit ayrıca toplumsal sözleşme teorisinin, toplumun bazı kesimleri için daha avantajlı sonuçlar doğuracağını belirtmektedir. Daha zengin, daha güçlü kesimler sözleşmeden daha kârlı çıkacak ve kaynaklardan daha fazla yararlanacaktır. Üstelik bu kişilerin sözleşmeye ihtiyacı daha az olduğundan pazarlık için elleri daha güçlü

olacaktır. Bu kişiler mevcut statülerin korunmasının ve toplumdaki eşitsizliklerin devam etmesinin sözleşmede yer almasını isteyecektir. Hatta bunlar bir toplumsal sözleşmenin varlığına karşı da çıkabilir (Parfit: 2011: 345-346).

Hobbes'ın bakış açısına göre ahlaka aykırı davranışların mantıksız olması gerekir. Hâlbuki insanların çok kötü eylemleri gayet mantıklı bir şekilde işleyebildiklerini söyleyebiliriz. Hobbes'ın teorisindeki önemli bir sorun; yükümlülüklerimizin, kişisel çıkarlarımıza ters düştüğü durumlarda nasıl bağlayıcı olacağıdır. Görünüşe göre zeki bir insan kurallara sadece işine yaradığı sürece bağlı kalacaktır. Hâlbuki ahlak kuralları bizim için maksimum kârı bırakmadığı zamanlarda da takip edilmelidir. Hobbes bu itiraz kabul etmez. Ona göre bu bir aptallıktır ve ancak aptallar böyle düşünür. Aptallar ise dışlanırlar. Diğer insanlar yanlışlık dışında onlarla ilişki kurmaz. O nedenle kendi çıkarlarını maksimize etmek isteyen kişinin her zaman kurallara uyması gerekir (Driver, 2007: 105-107).

Hardin, sözleşmeciliği ele aldığı makalesinde dört eleştiri açısı ortaya koymuştur. Öncelikle ahlak ve politika teorisi sözleşmeciliğe göre çok daha geniş bir alana sahiptir. İkinci olarak sözleşmenin hak yaratma kabiliyeti yoktur. Üçüncüsü, nedensellik bağlamında uyulması gereken sözleşme, ilgili güdülerle ilişkilendirilemez. Son olarak gerçek sözleşmecilik çıkarlar ya da isteklerle ilgili değerli bilgiler vermektedir. Hipotetik ya da rasyonel sözleşmecilik ise bu bilgilerin daha başlamadan elde olmasını gerektirir (Hardin, 1990: 51).

Hobbes'ın teorisine bir itiraz sözleşmenin bağlayıcılığıdır. Gerçekten insanların bir araya gelip bir toplumsal sözleşme imzaladıklarına inansak bile bu sözleşmenin sonraki nesilleri niçin bağlayacağını bir yanıtı yoktur. Sözleşme ancak kendi taraflarını bağlar. Elbette buna içinde yaşadığımız toplumda bulunmayı seçerek bu kuralları zımnen kabul ettiğimiz düşüncesiyle cevap verilebilir. Ama günümüz dünyasında devlet gücünden bağımsız bir şekilde yaşamak neredeyse imkansızdır. Dolayısıyla seçme şansımız bulunmamaktadır. Ayrıca eğer sözleşmeden önce ahlaki normlar yoksa sözleşmeyle gelen ahlaki normlar keyfidir. Temel insan haklarına tamamen aykırı bir sözleşmeye göre kurulmuş bir toplumda yaşıyor olsaydık; bu toplumun kurallarına göre hareket etmeyi toplumun geneli kabul etse de bu ahlaka uygun değildir (Driver, 2007: 108).

Rawls'ın sözleşme teorisi de önemli eleştiriler almıştır. Örneğin Nozick, Rawls'ın adalet teorisinin özgürlük olmadığını çünkü zenginliğin yeniden paylaştırılmasını içerdiğini söylemektedir. Zenginliğin yeniden paylaştırılması; bazı kişilerin elinden alınarak başkasına verilmesidir ki bir liberteryan için bu hırsızlık demektir. Zengin biri fakir birine para vermek isterse bunda bir sorun yoktur. Fakat devlet tarafından vermeye zorlanmamalıdır. Bu adil değildir. Nozick'e göre yeniden dağıtım bir yardım faaliyetidir ve adalet meselesi değildir. Zenginlikteki büyük farklılıklar toplumdaki en zayıflara faydası olsa da olmasa da adaletsiz değildir. Nozick'e göre önemli olan zenginliğin nasıl elde edildiğidir. Bir sahtekarlık ya da zorlama yoksa zenginlik adil bir şekilde elde edilmiştir (Driver, 2007: 115).

Eşitsizliklerin; ancak toplumun en zayıflarının faydasına olduğu takdirde adil sayılacağını öne sürmek; zayıfların toplumsal düzenin bir ürünü olarak zayıf olduklarını kabul etmek anlamına gelecektir. Ya da en azından toplumsal düzenin fakir ya da zayıfların var oluşunda bir etkisinin bulunduğunu kabullenmeden böyle bir fikri savunmak mümkün değildir. Elbette böyle bir kabulün de liberteryan düşünceyle bağdaşması kolay olmayacaktır.

Hardin, Rawls'ın teorisini eleştirirken her rasyonel öznenin “iyi” olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir. Hatta Rawls'ın düşüncesinde aslında bir sözleşmeye gerek bile yoktur. “*Cehalet Perdesi*”nin arkasında, “*Başlangıç Pozisyonu*”nda herkesi temsilen bir kişi olsa yeter. O kişi toplum yapısına, adalet prensiplerine tek başına karar verebilir (Hardin, 1990: 41).

Hardin'in bu eleştirisi zayıf kalmaktadır. Rawls'ın teorisinde sözleşme toplumsal adaletin sağlanması için gereklidir. Doğru temelli bir sözleşmeci olarak Rawls zaten sözleşme öncesi bir ahlak yasasının varlığını kabul etmektedir.

Sözleşme teorisinin bir içerme problemi olduğu söylenmektedir. Çünkü sözleşmeye taraf olmayanlar, sözleşmenin dışında bırakılmıştır. Kantçı sözleşme ekolünden gelenler ise; anlaşmanın akıllı bireyler arasında yapıldığını veya bütün akıllı kişilerce kabul edileceğini söylemektedir ve karşılıklı saygı temelli bu öğretiyi içerme sorunu barındırmamaktadır. Bununla birlikte bu düşünce de daha farklı bir içerme problemi yaşar; örneğin hayvanlar sözleşme dâhilinde değildir. Hayvanlara karşı ahlaki görevimiz bulunmamaktadır. Hâlbuki sezgilerimiz bize hayvanların da insanların sözleşmesinden bağımsız ahlaki bir konumu olduğunu söylemektedir.

Kantçı sözleşmeciler dar ve kısıtlı bir ahlak teorisi ortaya koyduklarını ve tüm ahlaki coğrafyayı ele almadıklarını söyleyebilirler. Onların teorisi bir adalet teorisidir ve sadece bununla sınırlıdır (Driver, 2007: 118). Sözleşme teorilerinin içerme probleminin aşılması konusunda teorinin genişlemesi söz konusudur. Bu genişlemeye Etik ve Çevre bölümünde değinilmektedir.

Sözleşme teorisinin bir problemi de göreciliktir. Görecilikten kaçınmak için sözleşmeyi kabul eden insanları idealize ederiz. Onları idealize ettikçe de teorinin sözleşmeci özelliği azalır. Örneğin Rawls'ın teorisinde başlangıç pozisyonunda ve cehalet perdesi arkasındaki akıllı insan örneği öyle bir noktadadır ki; ahlakın ve adaletin temelinde sözleşme yer almaz bile. Ahlakı teoriye ulaşmak için sözleşme bir işlev görmemektedir. Buna karşın ahlakı tamamen sözleşmeye bırakmak ise göreliliğe yakalanmakla sonuçlanacaktır (Driver, 2007: 119-120).

Hobbes ekolünden gelen sözleşmeciliğin göreci olduğu kuşkusuzdur. Kantçı sözleşmecilik ise tam aksine evrenselci bir yaklaşım ortaya koymak istemektedir.

C. ETİK VE ÇEVRE

“*Etik*” kelimesinin kökü olan Antik Yunancanın “*ethos*” kelimesi; aslında bir mekânı tarif etmek için kullanılmıştır. Bu mekân bir canlının yaşam alanı, evi, yuvasıdır. Daha sonraki bir kullanımlar bu kavramı davranışlara atfetmektedir. Bu ilk iki kullanım şekli hem insanlar hem de hayvanlar için geçerlidir. Fakat kelimenin bu anlamlarda kullanılması özellikle Aristoteles'in çalışmalarından itibaren ortadan kaybolmuştur. Aristoteles, *ethos* kelimesini yalnızca insanlar için kullanmakta ve insanlar dışındaki canlıları ve habitatları dikkate almamaktadır (Rozzi, 2013b: 20-21).

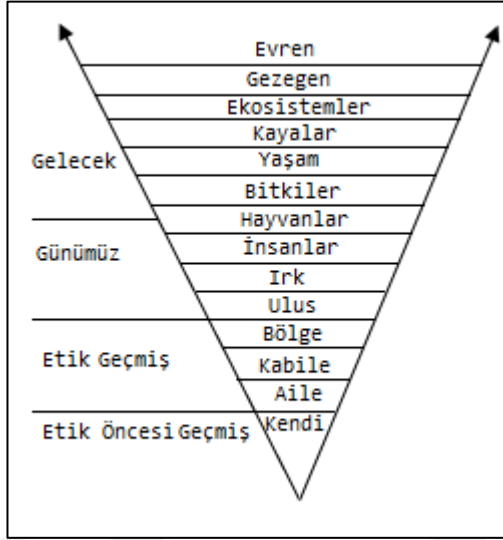
Bir insanın çevreyle ilgili bir etiğin var olması gerektiğinden kuşku duyması ancak hiçbir etiğe inanmaması halinde mümkün olabilir. İnsanlar çevresel koşullardan hem fayda hem de zarar görmektedir. İnsanların yaşam kalitesi için tek başına yeterli olmasa da çevrenin kalitesi gerekli bir unsurdur. İnsanların dünyasında toprak, hava, su, fotosentez ve iklim gibi ekolojik kaynaklar; yaşam ve ölüm meselesidir. Neyimiz varsa aslında doğada yetişmiş ya da doğadan elde edilmiştir. Kültür ve doğa iç içe girmiştir ve birbirinden ayrılamaz. Bu nedenle etiğin çevreye de uygulanması gerekir.

Elbette sadece insan etiğini çevresel ilişkilere uygulamak istenen bir şey değildir. Çevre etiği ne kaynakların kullanımı, ne fayda ve maliyetin adil dağıtımı ve ne de riskler, kirlenme düzeyleri, haklar ve cezalar, gelecek nesillerin ihtiyaçları gibi şeylere indirgenebilir. Fakat bunların hepsinin çevre etiğinin içinde yer bulduğunu söyleyebiliriz. Bunlar tek başına alındığında çevre etiği insanların çıkarlarının yanında ikincil kalmaktadır. Hâlbuki çevre etiği birincil olmalıdır (Rolston, 1988: 1-2).

İnsanların çevreye etkileri nedeniyle şartlar kötüleşmese ve hatta iyiye bile gitse; eğer bu etkiler yüzünden tek bir kişi bile gereksiz yere ölmüşse bunun etik bir yansıması olmalıdır. Dünyanın gerçekten insan etkilerine karşı dirençli olduğunu varsaysak bile çevresel sorunları ciddiye almak zorundayız. Çünkü türlerin çeşitliliği, hayat kalitesi, su kaynakları, tarımsal çıktı ve benzeri değerlerden kayıplarımız olacaktır. Dolayısıyla insan etkisiyle doğadaki temel sistemler tamamen sona ermesine de ortaya çıkan yıkım bu riski göze almamayı gerektirecek seviyede olacaktır. Çevresel sorunlar ölçek, etki ve verecekleri zarar açısından çeşitlidir. Yerel, bölgesel ya da küresel olabilirler. İnsanların yararlarında gerilemeye neden olabilir ya da diğer yaratıklara, türlere ya da doğal sistemlere zarar verebilirler (Jamieson, 2008: 8).

Gerçekten teknoloji ilerledikçe insanlar doğadan uzaklaşmış fakat bir yandan da doğanın işleyişi ile ilgili bilgileri artmış ve sonunda doğayı ve çevreyi etik açıdan görme zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Çevre etiği, etiği çevreye uygular. İş, tıp, mühendislik, hukuk ya da teknoloji etiği olduğu gibi çevre etiği de bir uygulama etiğidir ama diğerleri büyük oranda insanlara odaklanmışken çevre etiği daha radikal, daha kapsayıcıdır. Çevre etiği ya yok olan çevrenin değeriyle ya da tehlikeye giren insanlar için gerekli kaynaklar nedeniyle çevreyi ele almaktadır. İnsanlar doğayı etiğe dahil etmek zorunda oldukları gibi kendilerini de çevreye dahil etmek zorundadır (Rolston, 2000: 1047).

Şekil 1. Etiğin Evrimi



Kaynak: Nash: 1989: 5 (Taraftmdan Türkçeleştirilmiştir).

Nash, etiğin geçirdiği evrimi ve gelecekte geçireceği dönüşümleri ele alarak kişinin kendisinden evrenin tamamına uzanan bir gelişim öngörmektedir. Şekilde de görüleceği üzere etiğin kapsamı gittikçe genişlemektedir ve daha da genişlemesi beklenmektedir (Nash, 1989: 5).

Çevresel sorunlar ekonomik açıdan az bulunan kaynaklar ve yutaklar etrafında şekillenir. Kaynaklar tüketilirken yutaklar tüketilen kaynaklar sonucu ortaya çıkan zararları toplar. En ciddi çevresel sorunlar ise kaynak ve yutağın özdeş olduğu durumlarda ortaya çıkmaktadır. Örneğin nehirde elde edilen suyun kaynak olması kadar, nehre dökülen atıklarla nehrin bir yutak olarak kullanılması çevresel sorunu daha ciddi hale getirmektedir. Atmosfere de nefes almak için ihtiyaç duymaktayız. Diğer yandan kirli gazları havaya salarak onu bir yutak olarak da kullanıyoruz. Çevrenin hem kaynak hem de yutak olarak kullanılması onun işlevini kaybetmesine yol açar. Bu nedenle çevrenin az bulunan bir kaynak olarak değerlendirilmesi gerekir (Jamieson, 2008: 14).

Çevresel sorunlar çok boyutludur. Çevresel sorunlarının kaynağı teknolojik, ekonomik vb. olabilir. Fakat bunların aynı zamanda bir etik boyutu olduğu unutulmamalıdır (Jamieson, 2008: 24-25). Zaten çevresel sorunlar olmasa bile çevre hakkında etik düşünceler var olurdu. Fakat günümüzde biyologlar tarafından hayatın başlangıcından bu yana yaşanan 6. büyük soyu tükenme olayı ile karşılaştığımızı ifade

edilmektedir. Bunların ilk beşi doğa olayı olmasına karşın; önümüzde duran kriz insan eliyle gerçekleşen bir durumdur (Jamieson, 2008: 6).

Leopold'a göre felsefi anlamda etik; sosyal ve anti-sosyal davranışların birbirinden ayırt edilmesidir. Ekolojik açıdan ise etik; var olma mücadelesi içinde eylemde bulunma özgürlüğü üzerinde bir kısıtlamadır (Leopold, 1949: 202).

Etikle ilgili düşün tarihi ne kadar eskiyse çevre etiğinin geçmişi de o kadar yenidir. Çevre etiği; felsefenin bir alt disiplini olarak çevrenin korunmasıyla ilgili problemleri etik açıdan ele almaktadır (Yang, 2006: 23).

Çevre etiği kavramının modern akademik düşünce tarihine tam olarak girişi 1973 yılında gerçekleşmiştir. Bununla beraber Leopold'un "*Yeryüzü etiği*" gibi yaklaşımların çevre ve etik ilişkisini daha geriye götürdüğü de söylenebilir.

Leopold'dan önce çevreye ilgi duyan düşünürler; doğayı karmaşıklığı ve içinde güzel bir varlık olarak ele almış ve insan kullanımı nedeniyle zarara uğradığını tespit etmiştir. Henry Thoreau, George Marsh ve John Muir gibi düşünürlerden esinlenen Leopold bir koruma etiği ve sonrasında yeryüzü etiğini ortaya koyan ilk düşünürdür. Leopold sonrası Schweitzer "*yaşama saygı*" etiğini öne sürmüş ve insanların tüm yaşamlara yardım etmek istediğini söylemiştir. Rachel Carson insanların yalnızca diğer insanlarla ilişkilerini ele almanın yetersiz olduğunu söylemektedir ve insanların tüm yaşamlarla ilişkisi üzerinde durmuştur. 1970'lerde Naess, Derin Ekoloji düşüncesiyle insan merkezli bir bakış açısını reddetmiştir. Sonraki çeyrek asırda insanmerkezci bakış açısından uzaklaşma devam etmiştir. Bunlara örnek olarak Potter'ın biyoetik ve küresel biyoetiği, Griffin'in postmodern etiği verilebilir (Leopold, 2004: 152).

Yang, bu bağlamda çevre etiğinin beş özelliği bulunduğunu belirtmektedir:

Öncelikle çevre etiğinin genişletilmiş olması; onun kapsam olarak tarihsel süreçte hemen hemen tamamen insan ilişkilerini ele alan etik düşüncenin ötesine geçerek; etiğin kapsamını genişletmiş olması anlamına gelmektedir.

İkinci olarak çevre etiği disiplinlerarasıdır. Çünkü çevre ile ilgilenen politika, ekonomi, doğa bilimleri ve edebiyat gibi birçok disiplin, çevre etiğini disiplinlerarası kılmaktadır. Çevre etiği bu alanları etkilediği kadar bu alanlardan etkilenmektedir.

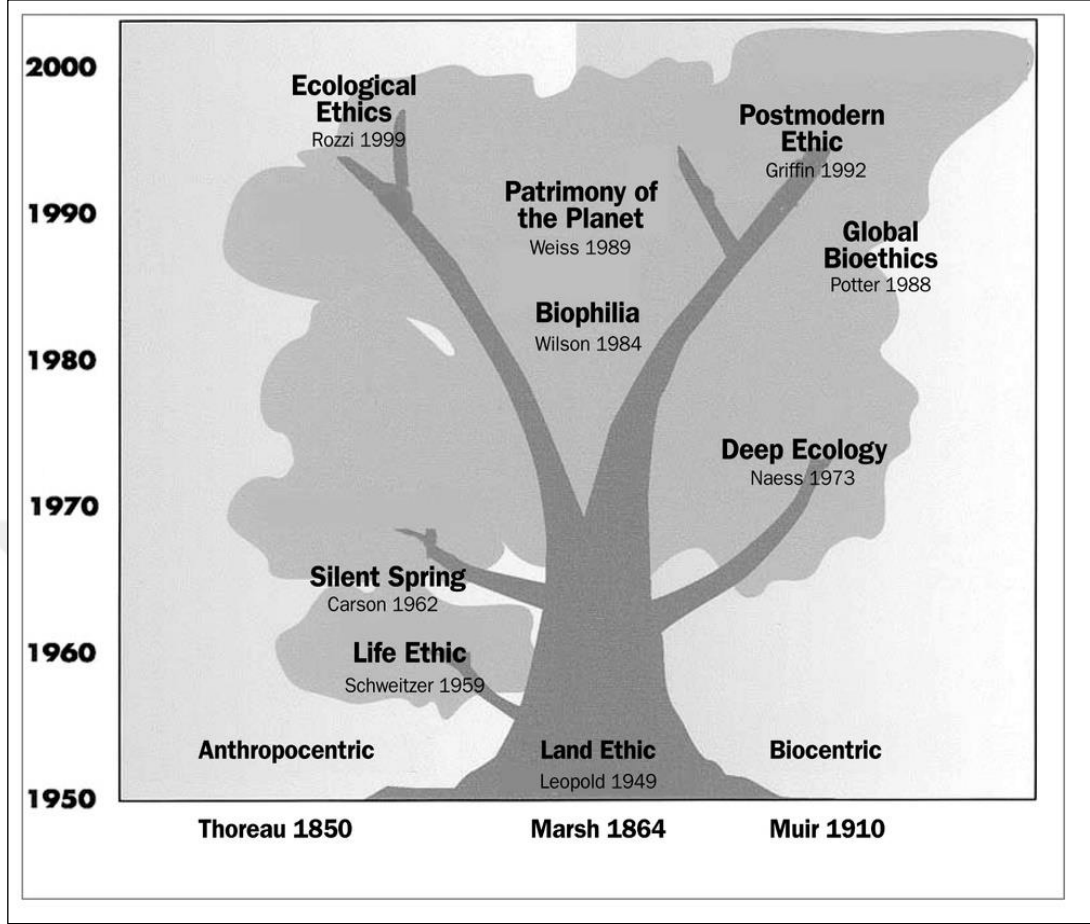
Çevre etiği birden fazladır. Çevre etiğinin doğuşundan itibaren birbiriyle yarışan farklı düşüncelerin tartışma alanı olmuştur. İnsanmerkezcilik

(anthropocentrism), hayvan hakları, canlımerkezcilik (biocentrism) ve doğamerkezcilik (ecocentrism) gibi düşünceler çevrenin korunması için birbirinden farklı etik gerekçelemeler sunmaktadır. Bunların yaklaşımları farklı bile olsa amaçları ortaktır. Bu amaç da herkesin çevreyi korumayı bir görev olarak kabul etmesidir.

Dördüncü olarak; çevre etiği küreseldir. Çevresel sorunlar ulusal sınırları tanımamaktadır. Bunun yanında hiçbir ülke de tek başına çevre sorunlarıyla baş edemez. Küresel çevresel sorunlarla baş edebilmek için insanların iş birliği ve uzlaşma içinde hareket etmeleri zorunludur. Bu nedenle bir çevre etiği de küresel bir perspektife sahip, küresel bir etik olmalıdır.

Son olarak çevre etiği reformcudur. Düşünce planınca çevre etiği; kökleri derine inen baskın insanmerkezci etik teorilere karşı çıkmakta ve etiğin kapsamını bütün varlıklara ve sonraki nesillere kadar genişletmektedir. Uygulama seviyesinde ise çevre etiği modern kapitalizme eşlik eden maddeci, hazcı ve tüketici toplum yapısını ve yaşam tarzını eleştirmekte; bunların yerine doğayla uyumlu bir yeşil yaşam tarzını savunmaktadır (Yang, 2006: 23-25).

Şekil 2. Çevre Etiği Ağacı



Kaynak: Leopold, 2004: 152

Şekil 2’de yer alan ve çevre etiğinin dönüm noktaları ve öncü isimleri arasında yer alan bazı düşünürler tezde kendilerine ait başlıklar altında incelenmiştir.

1. İnsanmerkezcilikten Çevreye

Kısaca insanmerkezcilik (anthropocentrism); çevrenin insanın maddi ihtiyaçlarını karşılamak için var olduğunu kabul eden görüştür. Bu görüşe göre doğanın özsel bir değeri bulunmamaktadır ve insanların ya da hayvanların yok edilmesi; bu eylem insanlara zarar vermedikçe yanlış sayılmaz. Günümüzde baskın Batı geleneği doğal dünyanın insanın faydalanması için var olduğu görüşü üzerine kurulmuştur. İnsan besin çemberinin en üstünde yer almaktadır ve bu dünyanın öneme sahip üyeleri yalnızca insanlardır (Taback ve Ramanan, 2014: 38-39).

Schuyler'a göre insanmerkezcilik ve insanbiçimcilik insanlık tarihinin en büyük yanılsamasıdır. İnsan neredeyse var olduğu günden bu yana, kendisi ve diğer şeylerle arasındaki ilişki üzerinde düşünebilmeye başladığından beri, fiziksel dünyada merkezi bir konum işgal ettiğini ve hatta insan olmayan nesnelerin ve varlıkların insana benzeyen niteliklere sahip olduğunu kabul etmiştir. İlkel insanların her nesne ya da varlıkta (denizlerde, ağaçlarda) insansı ruhlar olduğu sonucuna varması (animizm) bu şekilde doğmuştur. İnsanlar, bu evrende önemsiz oldukları düşüncesine katlanamazlar. Dünya merkezli evrenbilim teorileri de elbette insanmerkezciliğin bir örneği olarak gösterilebilir. Kutsal varlıklar tarafından mükemmel çemberler halinde sarılmış bir şekilde, düzenli ve iyi organize edilmiş bir evrenin merkezindeki hareketsiz bir gezegende, onurlu ve nezaketli bir yaşam sürmeyi amaç edinmiş atalarına göre modern insanın konumu epey aşağıda yer almaktadır. Bir zamanlar yaratılmışların efendileri olan bizler; sayısız arkadaşları içinden bir tane galaksinin içindeki milyarlarca benzeri arasında önemsiz bir yıldızın etrafındaki küçük bir gezegende yaşayan parazitler haline gelmiş bulunmaktayız (Schuyler, 1947: 46-47).

White, çevresel sorunların ruhani ve dini bir temeli olduğunu söylemektedir. Çevresel krizin merkezinde Hristiyanlığın insan merkezli oluşu bulunmaktadır. Elbette çevresel problemler bütün dünyada, Hristiyan olmayan bölgelerde de meydana gelir. Fakat Hristiyanlık çevresel krizin başlıca sorumlusudur. White'a göre Hristiyanlığın Batılı formu, dinler arasında en insanmerkezcisi olandır çünkü insan Tanrı'nın doğa üzerindeki üstünlüğünü paylaşmaktadır. Hristiyanlık yalnızca insan ve doğa arasında bir düalizm ortaya koymamış aynı zamanda insanın doğayı sömürmesini Tanrı'nın iradesi olarak nitelemiştir. Pagan inançlarda canlıların hatta cansız varlıkların tanrısal bir yanı vardır. Bir hayvanın, ağacın ve hatta bir dağın bile kendine ait ruhu olabilir. Herkesin kendi içindeki tanrısalılığı keşfetmesi amaçlanır. Hristiyanlığın aksine bu geleneklerin hepsi insanmerkezciliği reddeder. Modern bilim ve teknolojinin gelişmesini sağlayan unsur Hristiyanlıktaki bu insanmerkezciliktir ve bir çevresel krize dönüşmüştür. Çevresel krizler, bu anlayıştan uzaklaşmadığı sürece daha da kötüleşmeye devam edecektir (White, 1967: 1204-1206).

Böyle bir yaklaşımda önemli bir gerçeklik payı bulunduğunu söylemek mümkün olsa da gerçeği tamamen ortaya koyduğunu söylemek mümkün değildir.

Örneğin Steiner, antik çağda Yunanların resim ve heykellerinde tanrılarını insan sureti vermelerinin onların insanmerkezciliğine bir kanıt niteliği taşıdığını belirtmektedir. İnsanlar birincildir ve her şeyin düzeninin merkezindedir. Batı filozofları insanları hayvanlarla tanrısallık arasında bir yerde konumlandırmıştır. Bütün canlılar içinde tanrılara en yakın olanlar insanlardır. Bu statü insana hayvanlara ve diğer yaratılmışlara efendilik etme hakkı verir. Bir teist için dünya tanrı merkezli bile olsa, Tanrı'yı insan suretinde düşünmek insanmerkezciliğin etkisini göstermektedir. İnsanmerkezcili düşüncülerin çoğu Tanrı'nın hayvanları yalnızca insanlar için yarattığı görüşündedir. Ancak ve yalnızca insan ahlaki alanın öznesi olabilir çünkü insanlar akıllıdır ve konuşabilirler. Bu nedenle sadece insanlar bilince, iradeye, ahlaki sorumluluğa sahiptir (Steiner, 2010: 2-3). Bu nedenle dinlerin tanrı merkezli olmasının; o dinlerin inanlılarının, insanı kısmen tanrılaştırmadıkları ya da tanrıyı kısmen insanlaştırmadıkları anlamına gelmediği söylenebilir.

Schweitzer kendi dönemine dek bütün etik sistemlerin en büyük zayıflığının; yalnızca insanların insanlarla olan ilişkileriyle ilgilenmek olduğu söylemektedir. Gerçekte sorulması gereken ise evrene ve onun beslediği tüm şeylere karşı tavrımızın ne olacağıdır. Bir insanın etik olması; ancak bitkilerin, hayvanların ve diğer insanların yaşamları onun için kutsal olduğu ve kendini yardıma muhtaç tüm yaşamlara yardım etmeye adanmış olduğu takdirde mümkün olabilir. İnsanların birbiriyle ilişkileri üzerine ortaya konulan etik ise ancak evrensel etiğin bir parçası olabilir (Schweitzer, 1998: 157-158).

İnsan ve çevre arasındaki bu geleneksel ilişkinin “doğal” karşılanması gerektiğini de düşünmek mümkündür. Carson doğayı “*Dünya'nın insanın yapmadığı kısımları*” olarak tanımlar. İnsan ağaçların tepelerinde, mağaraların derinliklerinde gizlenip dünyayı paylaştığı vahşi canlılardan korkan bir tür olarak uzun asırlar boyunca yaşamıştır (Carson, 1962b: 422). İnsanın dünyayı gerçek anlamda değiştirme ve kalıcı şekilde dönüştürme gücüne erişmesi aslında çok yeni bir husustur. Antik çağlardaki düşüncülerin bu konuya yeterince eğilmemeleri bu nedenle olağan karşılanabilir.

Bununla birlikte Carson, Hiroşima günlerine, yani atom bombasının atıldığı günlere atıf yapmaktadır. İnsanın doğaya yaklaşımı günümüzde çok önemlidir çünkü artık onu yok edecek güce erişilmiştir. Carson, önceki zamanlarda da doğanın insandan korunması gerekip gerekmediği üzerine düşünmektedir. Fakat artık bu konuda

şüpheye yer yoktur. Denizler, denizlerden bulutlara suyun çevrimi ve onun yeniden veryüzüne ulaşması belki eskiden insanın erişemeyeceği kadar uzaktaydı. Göçmen kuşlar ne olursa olsun yollarına devam ediyorlardı. Fakat artık bunların dokunulmazlığı kalmamıştır. Hatta insanın yok edici gücünü çoktan tattıkları bile söylenebilir. Bu nedenle doğanın insandan korunması gerekmektedir. Fakat aynı zamanda insanın da insan eylemlerinden korunması gerekmektedir zira insan yaşayan dünyanın bir parçasıdır. İnsanın doğaya karşı savaşı aslında kendisiyle olan bir savaştır. Günümüz dünyası insanların her şeyi nasıl yapacakları konusunda rehberler hazırladıkları bir dünyadır. Hâlbuki insanların durup, nasıl yapacaklarından önce gerçekten yapmak zorunda olup olmadıklarını düşünmeleri gerekmektedir (Carson, 1962b: 422-426).

2. Klasik Etik Yaklaşımlar ve Çevre

Descartes, Bacon ve Galileo'dan Newton'a kadar Avrupa'nın bilim yapışı; birkaç yüzyıllık bir barbarlık olarak nitelendirilebilir. Hiçbir şey kutsal değilmiş, hiçbir şey kendiliğinden saygıya layık değilmiş ya da hiçbir şey kendi başına bir değere ya da onura sahip değilmiş gibi doğaya karşı çok katı bir şekilde yaklaşıyor olmak; bilimsel araştırmalar için büyük bir avantaj sağlamış ve modern doğa bilimlerinde harika sonuçlar vermiştir. Fakat doğayı istismar ederken gösterilen bu katı ve barbarca tavır; hem çevresel yıkımların büyüklüğüne karşı duyarlılığı hem de daha derin nedenlerle ilgilenme kapasitesini azaltmıştır. Sonuçta bu tavır insanın gerçekliği kavrayışını olumsuz etkilemiştir (Naess, 1989: 185).

Daha önce de belirtildiği üzere çevrenin etik alana girişi çok yenidir. Bu nedenle antik çağda da sonraki dönemlerde de doğrudan bir çevre etiği düşünürü gösterme imkânı bulunmamaktadır. Çevrenin ahlaki konumu felsefeye o kadar uzaktır ki; ABD Anayasası üzerinde büyük etkisi olduğu kabul edilen John Locke bile işlenmemiş araziye israf olarak görmüş ve değersiz kabul etmiştir (Jamieson, 2008: 17).

Bu nedenle çevre konusunda klasik düşünürlerden çok; onların çağdaş takipçilerinin düşünce ürettiğini ve klasik teorileri genişletme çabası içinde oldukları söylenebilir.

Bu bağlamda belirtmek gerekir ki; çevre etikçileri genelde sonuçsalcılığa şüpheyile bakmaktadır. Bunun önemli bir nedeni; sonuçsalcılığın, genelde en bilinen versiyonu olan yararcılıkla özdeşleşmiş gibi algılanmasıdır. Yararcılık genelde yararı daha önemli şeylerin üstünde tutmakla itham edilmiştir. Sonucun araçları meşrulaştıracağı düşüncesi kabul edilemez bulunmuştur. Müteahhitlerin veya devlet kurumlarının çevresel kaynakları sömürücü politikaları genellikle yararcı olarak adlandırılır. Buna karşılık çevre politikaları korumacı olmalıdır. Bununla birlikte bu indirgeyici düşüncedeki sonuçsalcılığın, bir karikatür olduğunu da söylemek gerekir. Sonuçsalcılık içinde pek çok farklı varyasyon barındırır. Tarihsel olarak sonuçsalcılar cinsiyetçilik, ırkçılık ya da çevre düşmanlığının yanında değil; ahlaki gelişimin yanındadır. Hayvanların ahlaki durumu gibi konularda sonuçsalcılar en önde yer almaktadır (Jamieson, 2008: 85).

Çünkü sonuçsalcılık içinde önemli bir güç barındırır. O da teorinin merkezinde dünyaya en iyi getirmenin yer almasıdır. Optimal sonuçtan daha düşük bir sonuç ortaya koyan her türlü karar ya da politika yararcılığa uygun olmayan bir ilkeye dayanmış demektir (Jamieson, 2010: 317).

Wolff, yararcı etiğin çevreyle ilişkisini ve çağdaş çevre etiklerini ele aldığı makalesinde yararcılığı savunmaktadır. Wolff'a göre de çevre etikçilerinin karşı çıktığı yararcılık; yararcılığın karikatürize edilmiş bir şeklidir. Yararcılık diğer etiklerden çok önce hayvanlar ve diğer duyarlı canlıları etik kapsama almıştır. Bu bağlamda yararcılık insanmerkezci değildir. İnsan dışındaki duyarsız canlıların ve ekosistemlerin özsel değere sahip oluşu ise kanıtlanması gereken bir iddiadır. Henüz böyle bir şeyin kanıtlandığı söylenemez. Yararcılığın çevreye yıkıcı etki yapan politikaları gerekçelediği de söylenemez. Çevresel yıkım uygulamaları savunulurken bunlardan elde edilecek yarar her zaman abartıldığı gibi, gelecekteki sonuçları ve gelecek kuşaklar üzerindeki etkisi de her zaman hafife alınmaktadır. Böyle politikaların yararcılık açısından uygun olmadığı gösterilebilir.

Wolff modern çevre etiklerinin bütüncül yaklaşımını ve doğanın özsel değere sahip oluşunu kabul etmemektedir. Yararcılıkta özsel değere sahip olan şey mutluluktur. Mutluluk da bireyler tarafından deneyimlenebilir. Bu bağlamda insanmerkezci olmayan bir yararcılık kurgulanabilir ama bireyci olmayan bir yararcılık kurgulanamaz. Wolff ayrıca insanlarla diğer canlıları özsel değer

bakımından ayırmayan ve bir tutan bir etiğin insanlar tarafından kabul görmeyeceğine inanmaktadır. Çevre etiği öğretilen derslerde ve çevre etiğini ele alan akademik yazında yararcılık ve diğer geleneksel etikler pejoratif bir dille ele alınırken derin ekoloji gibi etikler yüceltilmektedir. Hâlbuki çevre etikleri akademik ve teoriktir. Bunları siyasa yapıcılar, ekonomistler ve diğer mesleklerdeki insanlar tarafından dikkate alındıklarını söylemek zordur (Wolff, 2008).

Makaleye bakıldığında Wolff'un çevre etiği savunucularını yararcılığın karikatür bir versiyonunu eleştirmekle suçlarken, çevre etiklerinin yine karikatür bir versiyonunu ele alıp eleştirdiğini söylemek mümkündür. İnsan olmasa bile işkence gören bir canlı ile beslenip bakımı yapılan bir canlı arasında mutluluk açısından bir fark olmadığını söylemeyi gözlemlerle desteklemek pek mümkün olmayacaktır.

Çevre ve etik söz konusu olduğunda erdem etiği savunucuların da aktif olduğunu söylemek mümkündür. Erdem, çevre etiğine özel bir yerden bakmaktadır.

Henry David Thoreau gelişip olgunlaşmak ve iyi yaşamak için Walden Gölü'ne gidişini anlatır. John Muir doğanın bedene ve ruha güç verdiğini söyler. Rachel Carson *“Güzelliklerini derince düşünerek tekrar dünyaya yönel ki onun harikalarını ve alçakgönüllülüğü öğrenesin.”* demektedir. Aldo Leopold ise doğayı sevmiyorsak onu korumayacağımızı belirtir. Çevreciler iyilik kadar kötülüğü de tarif etmekten çekinmezler. Genellikle çevresel problemlerin kaynağında asıl açgözlülük, bencillik, duyarsızlık ve diğer yetersizliklerin yattığını söylemektedirler (Jamieson, 2008: 90-91).

Thomas Hill Jr. 1983 tarihli makalesinde, evinin etrafındaki çimenlerin üstüne asfalt döküp, evinin daha fazla güneş alması için ağaçları kesen bir kişiyi örnek olarak vermektedir. Sonuçsalcı ya da deontolojik olarak bu kişinin eylemini yanlış ya da doğru olarak nitelendirmek kolay olmayacaktır. İstmeden de olsa bu kişinin yalnızca kendisine faydası dokunan ve başka kimseye zarar vermeyen bir eylemde bulunduğunu kabul edebiliriz. Fakat ne olursa olsun bu kişinin eylemlerinde bizi rahatsız eden bir şey vardır. Bu rahatsızlığı bulmanın yolu da *“Nasıl bir insan böyle bir şey yapabilir?”* sorusunu sormak olacaktır (Hill, 1983: 104-106)

Erdem etiğinin çevresel problemlerle ilgili sağlam bir dayanak noktası teşkil ettiğini söylemek mümkün görülebilir. Fakat aslında çevresel sorunların pek çoğu aslında tek kişinin ahlak dışı bir eyleminden değil; sıradan ve ortak eylemlerle

meydana gelen bir yapıya sahiptir. Büyük problemlere pek çok insanın yaptığı küçük katkılarla çevresel problemler meydana gelir. Bir annenin otomobiliyle çocuklarını okula, spora ya da müzik dersine götürmesi iklimi değiştirme amacı taşımaz ama çok küçük bir oranda da olsa yaptığı tam olarak da budur (Jamieson, 2008: 91).

Bir insanın sadece deniz manzarasını kapattığı için bir ağacı kestiğini ve buna karşılık başka bir yere iki tane yeni ağaç diktiğini düşünelim. Yararcılık ya da deontoloji açısından böyle bir eylem takdir bile edilebilir. Fakat ağaçlar canlı varlıklardır ve bir canlının yaşamına son vermeyi içermesi nedeniyle yine de böyle bir eylemin tamamen etik olduğu söylenemez. Kendi görsel zevki için bir canlının yaşamına son veren bir kişi için “*Nasıl bir insan böyle bir şey yapar?*” sorusu sorulacaktır.

Erdem etiği ve çevre ilişkisi üzerine Wilson’ın *biophilia* teorisini Aristocu bir yaklaşımla genişleten Santas’a daha sonra değinilecektir.

Çevre söz konusu olduğunda genişlemeye uygun klasik teorilerden birinin deontoloji olduğunu söyleyebiliriz.

Kant’a göre hayvanlara duyulan merhamet insanlara yönelik olarak transfer edilir. Kant, İngiltere’de kasap, cerrah ve doktorların 12 kişilik mahkeme jürisinde görev almadıklarını söylemektedir. Çünkü bunlar ölüme fazla alışmıştır. Kant’a göre hayvanlara karşı davranış şeklimizle insanlara karşı davranış şeklimiz arasında bağlantı vardır. Ne kadar cazip olursa olsun Kant’ın bu düşünceleri eleştirilebilir. Hepsinden önce bir insan bir hayvana işkence ettiği zaman; yapılan yanlış bir insana ya da insanlığa değil herkesten önce işkence edilen hayvana yapılmıştır. Kantçı çevre etiğinin temel problemi, Kant’a göre yalnızca akıllı öznelere ahlaki alanda yer almasıdır. Hayvanlara ya da doğaya karşı yapılan kötü muamelenin dolaylı olarak değerlendirilmesi çok çok kısmi bir başarı getirebilir. Kantçı perspektiften; birçok hayvanın mantıklı olduğu öne sürülerek bunları ahlaki özne konumuna getirme yolu denenebilir. Fakat Kant’a göre mantıklı bir öznenin koşulsuz buyruğu kavrayabilmesi gerekir. Dolayısıyla bazı hayvanları sınırlı bir mantıkla hareket ediyor olması onları Kantçı bir mantıklı özne haline getirmez (Jamieson, 2008: 97-98).

Aslında Kant da hayvanlara karşı muamelenin kendi ahlaki sistemindeki sorunlu yerinin farkındadır. Kant’a göre hayvanlara karşı doğrudan görevimiz yoktur ve onlar araçtır. Amaç ise insandır. Dolayısıyla hayvanlara karşı ödevlerimiz;

insanlara karşı ödevlerimizin bir görüntüsüdür. Hayvanlara kötü davranan bir kişinin bu davranışı insanlara karşı davranışlarına da yansıyacaktır. Hayvanlara karşı bir ödevimiz yoktur ama yine de onlara iyi davranmalıyız çünkü hayvanlara karşı davranışımız insanlara karşı davranışımızı etkileyecektir. Bu bakış açısı çoklarına göre doğru olamaz. Bir hayvana işkence yapmak; bizzat eylemin kendisi kötü olduğu için kötüdür. Bazı günümüz Kantçı düşünürleri, Kant'ın bu konuda yanıldığını söylemektedir. Fakat hayvanlar konusunda yanılmış olması Kant'ın her konuda yanıldığı anlamına gelmemektedir. Korsgaard, Kantçı teoriyi genişleterek; hayvan doğasının insan doğası ile benzerlik gösterdiğini ve doğalarında iyilik olduğunu söylemektedir. İnsanın özerk yanı değil, hayvani yanını amaç olarak ele almak gerektiğini söyler. Bazı Kantçılar hayvanların da insanlar gibi hakları olduğunu söylemektedir. Bu da genel sağduyuya uymamaktadır. Çünkü insanlar, hayvanların hakları olduğunu kabul etmekle birlikte bunun insanlarla eşit olduğunu kabul etmezler (Driver, 2007: 97-99).

Korsgaard “*değer*”in kaynağı ve içeriği konusunda ayrıma gitmiştir. Mantıklı özneler değerın kaynağı olmakla birlikte değerin tamamını tüketmezler. Ona göre mantıklı özneler değerlidir çünkü kendilerini değerli atfederler. Koşulsuz buyruğa olan ihtiyaç dolayısıyla mantıklı özneler evrensel değerler oluştururlar. Yani mantıklı özneler değeri yasalaştırırlar. Değer vardır çünkü kendi kendine değerli olan mantıklı özneler vardır. Çevre etiğinin başlıca sorusu; “*Mantıksal olarak diğer hayvanlar ve doğayı korumakla ilgili yasalar oluşturmalı mıyız?*” sorusudur. Korsgaard buna evet yanıtını verir ve iki neden gösterir:

Öncelikle insanlar yalnızca mantıklı özne değil aynı zamanda hayvandır. Bu nedenle hayvani bir doğamız da vardır. Hayvansal yanımız; yeme, içme ve cinsellik ve oyunu sevmek, merak, basit bedensel zevklere sahip olmak, yaralanmaya karşı koymak, bedensel bütünlüğü bozulmasından, ağrıdan ve kontrolü kaybetmekten korkmak gibi unsurları içerir. Hayvani doğamız mantıklı özne olarak bizim iyi işlev görmemizi sağlar. Bu nedenle yalnızca mantıklı doğamıza değil hayvani doğamıza da değer veririz. Kendi hayvani doğamıza değer verdiğimiz zaman; bu özellikler nerede olursa olsun onlara da değer vermiş oluruz. Bu canlılar mantıklı özne olsa da olmasa da.

İkinci olaraksa; Korsgaard tamamen insana özgü bir varlığa değer vermeyi yasalaştırırken dahi diğer hayvanlara değer veren bir prensip bahsettiğimizi söylemektedir. Çünkü yasalaştırdığımız şey; tüm o diğer canlıların deneyimlediği ve sürdürmek istediği doğal faydalardır (Jamieson, 2008: 98-99).

Bu iki düşünceyi bir araya getirirsek; Korsgaard'ın düşüncesine göre hayvani yanlarımızdan kaynaklanan faydaları değerli görmek demek bu faydalara sahip olan tüm canlılara da değer atfetmek anlamına gelir. Ayrıca diğer canlıların değer verdiği faydalara biz de değer vermekteyiz; bu faydalara kendimiz için değer vermesek de bu durum geçerlidir. Bu nedenle yemek ve cinsellikten hoşlanıyorsak bir filin de yemek ve cinsellikten hoşlanmasına değer vermek zorundayız. Kendimizin sanata bakışımıza değer veriyorsak bir maymunun da onun için sanat sayılabilecek ağaçlardan sallanmasına değer veriyoruz demektir.

Bu düşünce tarzının sürdürülmesi bitkileri ve hatta cansız eşyaları bile içine alan bir ahlak anlayışına dönüşebilir. Ağaçlar ve ormanlar kendi yararları olan varlıklar olarak görülebilir. Yapay yaşam ilerledikçe ve yapay zekâ yaygınlaştıkça eşya ile canlı arasındaki ayrım ortadan kalkabilir. Kısacası bir canlı için yararlı olan şeylerin değerli olacağı şeklindeki anlayış kabul edilirse mantıklı bir şekilde bitkilerin, hayvanların ve ekosistemlerin değeri savunulabilir.

Korsgaard'ın bu yaklaşımı ciddi eleştiriler almıştır. Öncelikle “*yarar*” kavramı sonuçsalcılığı andırdığı için Kantçı düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Hâlbuki bir sonuçsalıcı için yararın karşısı zarardır ve ancak hissedebilen varlıkların zarar gördüğünden söz edilebilir. O nedenle bir bitki ya da ekosistemin sonuçsalıcı açıdan zarar gördüğünü savunmak kolay değildir. Hâlbuki Korsgaard için yanlış ve zarar farklı şeylerdir ve ağaç kesmek zarar vermese de yanlıştır. Ayrıca sonuçsalcılık içinde değiş tokuş düşüncesi önemli yer tutar. Yani farklı eylemler arasında seçim yapmak durumunda kaldığında sonuçsalıcı toplam yarar ve zararı hesaplar. Hâlbuki Kantçı bakış açısında değiş tokuş kavramına yer yoktur (Jamieson, 2008: 99-100).

Kant'ın etik anlayışını genişletme çabalarından bir tanesi de Gillroy'a aittir. Gillroy, Kantçı bakış açısını genişleterek çevreye uygulamıştır ve iki açıdan çevre etiğine katkıda bulunduğunu söylemektedir. Kantçılık bireysel ve bütüncül yaklaşımlar arasındaki çelişkiyi aşarak insanları otonom ve ahlaklı varlıklar ve doğayı da işlevsel bütünlerin bir birleşimi olarak ele almıştır. Ayrıca Kantçılık, korumacılık

(conservationism) ve muhafazacılık (preservationism) arasındaki açığı ortadan kaldırmıştır. Korumacılığın doğayı insanın yararına kullanılacak bir kaynak olarak görme eğilimini düzeltmiş ve doğanın insanın otonomisi için bir ön şart ve gerekli bir parça olduğunu belirtmiştir. Muhafazacılığı ise insana ahlaklı bir özne olmakla doğanın işlevsel bütünlüğünü muhafaza etmeyi uyumlulaştırma görevini yükleyerek yerine getirmiştir. İnsanlık ve doğa; Kantçı ekosistem diyebileceğimiz iki tekil ve aynı derecede önemli unsurdan oluşan bir varlığı meydana getirmektedir (Gillroy, 1998: 131).

Gillroy; doğa ve hayvan hakları kavramlarını ele alır. İnsanlar hayvan haklarından söz etmektedir ama bu esnada hayvan türleri yok olmaktadır. Yaşlı ormanların ruhsal karakterinden bahsederken bir yandan bu ormanlar yok edilmektedir. Doğanın hakları, çıkarları ya da talepleri insanlar bunlara saygı duymayı görev olarak kabul etmedikçe bir anlam ifade etmeyecektir. Ahlak bir insan özelliğidir ve eylemsel mantığımızdaki bir yatkınlıktır. Ahlaki buyruğu eyleme uyguladığımızda; kendimize ve doğaya karşı olan görevlerimizi tanımlar ve dünya görüşümüzü ortaya koyarız. Sonuçta insanlık doğayı kendileri ya da diğer insanlar için yaşamsal olarak görmedikleri sürece doğayı korumak için gerekli politikalar üretilmeyeceği gibi çevresel haklar da boş laftan ibaret olacaktır. İnsan ya doğadaki hayvanlardan sadece biridir ya üstün bir tür olarak doğanın diğer parçalarından tamamen bağımsızdır, ya da insanlık doğanın bir parçası olmakla birlikte ahlaki yetenekleri ve kendini ve doğayı şekillendirme kabiliyeti nedeniyle doğayı aşkın bir yana da sahiptir (Gillroy, 1998: 134).

Gillroy, Kantçı etiğin insanmerkezci özelliğini kabul etmektedir. Bu açıdan yalnızca insan özsel değere sahiptir. Fakat Gillroy doğanın “*araçsal*” değere sahip oluşunun Kantçı dizgede farklı bir şekilde anlaşıldığını söylemektedir. Kant için gerçekten yalnızca insanlar etik olabilir çünkü yalnızca insanlar ahlaki bir eylemde bulunabilir ya da bir eylemi ahlaki açıdan değerlendirebilir. Fakat ahlaklı olmakla bir ahlaki görevin konusu olmak farklı şeylerdir. Doğa ahlaklı bir özne olamaz ama bir ahlaki görevin konusu olabilir. Kant için araçsal değer sonuçsal değildir. Araçsal değer bu bakış açısı içinde çok özgün bir şekilde kullanılır. Doğanın araçsal değeri olsa da insan yine de doğayı istediği amaca ulaşmak için bir araç olarak kullanamaz. Kant’ın bireyi kategorik buyruk içinde hareket etmek zorundadır ve hem kendi hayvani

doğasına ve hem de kendi karakterine karşı bir ahlaklı varlık olarak görevleri bulunmaktadır. Doğa; insanın güzelliği görme, iyilikseverlik, adil davranma kapasitesinin gelişmesinde rol oynar. Doğanın araçsallığı; kişinin kendisi için mükemmellik ve toplum için adalet arayışı için gerekli maksim içindeki ahlaki değeri ile kendisini bulur. Bu araçsallık sonuçsalıcı değil deontolojiktir. Burada söz konusu olan insanların tercihi, ekonomik etkinlik, bireyin mutluluğunun artması değil; ahlaki otonominin güçlenmesidir. Bunun da sonucu kaynakların kullanımının tüm dünyada gelecek nesiller için de var olabilecek şekilde planlanması gereğidir (Gillroy, 1998: 135-138).

Jamieson Kantçılığın çevreyi yeterince ele alamamasını iki nedene bağlamaktadır: Bireycilik ve iç dünya vurgusu. Bazı Kantçılar bunların üzerine eğilmiştir ama bu kavramlar Kantçılığın çok içinde ve merkezinde yer almaktadır. Kant eylemleri ortaya çıkardıkları şeyler açısından ele almamıştır. Hâlbuki küresel çevresel bir değişim karşısında insanların dünyaya verdikleri şeyleri ele alan bir etik teorisine ihtiyaç duyulmaktadır. Sadece iradenin saflığıyla ilgilenen bir düşünce tarzı yetersiz olacaktır (Jamieson, 2010: 315-316).

Sözleşmeciler içinde de yine Kantçı sözleşmecilik olarak adlandırılabilen sistemin bir devamı olarak VanDeVeer teoriiyi genişletmek istemiştir.

VanDeVeer, Rawls'ın teorisini geliştirmeyi önermektedir. Teorinin orijinal halinde insanlar toplum düzeni kurulduğunda (ırk, cinsiyet, statü gibi bilgilerden mahrum olsalar da) insan olacaklarını ve hayatta olacaklarını bilmektedir. VanDeVeer başlangıç pozisyonundaki katılımcıların insan olup olmayacaklarını da bilmediklerini, yalnızca duyarlı bir canlı olacaklarını bildiklerini varsaymamızı ister. Dolayısıyla katılımcılar toplum düzeni kurulduğunda bir insan ya da bir inek vb. haz/acı hissedebilen bir hayvan olabilecektir. Rawls'ın orijinal teorisi katılımcıların keyfi bir şekilde kendi çıkarlarına olan prensipleri seçmelerini engelleyeceği gibi, VanDeVeer'in önerisi insanların duyarlı canlıların çıkarlarına da önem vermeleri sonucunu doğurabilir (VanDeVeer, 1983: 154-155).

Aslında sözleşmeciler adalet, iyi, kötü gibi kavramların; akıllı, kendi çıkarlarını gözetken öznelerin üzerinde uzlaştığı sözleşmelerden doğduğunu kabul ederler. Elbette –örneğin- hayvanlar böyle bir sözleşmenin tarafı olamayacaktır. Evcil hayvanlarımıza şefkat duyabiliriz ama bunlara karşı sorumluluklarımızı hayvanlarla insanlar

arasındaki bir sözleşmeye bağlamak hayli güç olacaktır. Dolayısıyla sözleşmeci bir etikten, hayvanlarla ilgili doğrudan bir ahlaki statü belirlemesinin nasıl bekleneceği açık değildir. Sözleşmenin çiğnenmesinden doğan bir eylem sonucunda hayvanlar ya da insan olmayan bir canlı zarar görmüş olsa, bu eylem yalnızca sözleşmeye taraf olanların çıkarlarına da zarar verdiği zaman yanlış olabilir (Fellenz, 207: 104-105). Örneğin ülkemizde sahipli bir hayvanı öldüren, iş göremeyecek hale getiren ya da değerinin azalmasına sebep olan kişilere ancak “*mala zarar verme*” suçundan dava açılmaktadır.

Jamieson sözleşmecilerin üç nedenle çevreyi yeterince ele alamayacaklarını savunmaktadır. Öncelikle sözleşmecilik çok geniş katılımlı iş birliği gereken problemleri ele almadan başarısızdır. İkinci olarak sözleşmecilik negatif dışsallıklar söz konusu olduğunda yetersiz bir teoridir. Sözleşme taraflarının üzerinde anlaştığı bir eylem üçüncü taraflara zarar verdiğinde (örneğin iklim değişikliği) sözleşmeye ne olacağı belli değildir. Sözleşmenin çekirdeğini değiştirerek bu konuda ayarlamalar yapılabilse de sözleşme teorisinin en temel sorunlarından biri olan üçüncü sorun; sözleşmeye taraf olmayanların ahlaki statüsündeki boşluktur ve ortada durmaktadır. Çevre söz konusu olduğunda ilgili tarafların büyük çoğunluğu (gelecek nesiller, uzak yerlerdeki insanlar, bebekler, hayvanlar vb.) sözleşmeye taraf değildir (Jamieson, 2010: 316).

Jamieson’ın bu tespitinin yerinde olduğu söylenebilir. Sözleşmeciliğin Hobbes tarafından formüle edilen versiyonu insanların bile tamamını kapsamakta yetersiz kalmışken; diğer canlıları ve doğayı içermesi için bu teoriyi genişletmek hiç de kolay olmayacaktır.

3. Çevre Etiği Ağacındaki Bazı Yaklaşımlar

Aldo Carl Leopold, 2004 yılında yazdığı makalesinde biyoetik alandaki çalışmaları ile yirminci yüzyılda önemli yer etmiş düşünürlerin çalışmalarından kısaca bahsederek yaptıkları katkılardan söz etmektedir. Böyle bir çalışmalar zenginliği babası Aldo Leopold’dan sonra alanın ilerlemesi ve gelişmesi adına büyük önem arz etmektedir (Leopold, 2004). Bu bölümde görüşleri aktarılacak olan bu düşünürlerin,

eserleriyle ve çalışmalarıyla çevre etiğinin gelişmesini ve müstakil bir çalışma alanı haline gelmesini sağladığı söylenebilir.

a. Leopold/Yeryüzü Etiği

Aldo Leopold birçok defa bir kâhin olarak nitelendirilmiştir (Nash, 1967; Frese, 2003). Bunun iki nedeni vardır: Leopold, İncil üzerinde çalışmış ve onun edebi tarzını incelemiştir. Bu nedenle yazılarını okurken İncilvâri bir hava hissedilir. İkinci neden ise, Leopold'un zamanının çok ötesinde düşünmesi ve entelektüel gelişmeleri önceden sezmiş olmasıdır. Çevre felsefesi diye bir şey tarih sahnesine çıkmadan önce Leopold bir çevre filozofudur. Leopold, yirminci yüzyılın ilk yarısında yaşamasına rağmen, canlı bilimlerindeki ahlaki içeriği keşfetmeye çalışmıştır ve bu nedenle 21. yüzyıla ait bir düşünürdür (Callicott, 1999: 7).

Leopold, etiğin başlangıçta insanlar arasındaki ilişkileri ele aldığını söyler. Musa peygamberin yaydığı On Emir de bunun bir örneği olarak gösterilebilir. Daha sonra etik, insanın toplumla ilişkisini düzenlemeye başlamıştır. Leopold buna da örnek olarak altın kuralı (golden rule) vermektedir. Bununla birlikte insanlık halen yeryüzü ve onun üzerindeki hayvanlar ve bitkilerle insanlar arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir etik kuram geliştirmemiştir. Aslında toprakla ilgili çok eski düşünceler vardır ama bunlar sistemli değildir ve genel kabul de görmemiştir. Toprak ancak bir mülk olarak görülmektedir ve yalnızca ekonomik özelliklidir. İnsanların ayrıcalıklarını belirtmekte fakat sorumluluklar getirmemektedir (Leopold, 1949: 202-203).

Leopold etiğin genişleyerek bu üçüncü unsuru da içine almasını “*Belirtileri doğru okuduysam evrimsel bir olasılık ve ekolojik bir zorunluluktur.*” sözleriyle ifade etmektedir. Böyle bir etik yalnızca insanları değil; toprakları, suları, bitkileri ve hayvanları da içerecektir. Yeryüzü etiği, insanın “*yeryüzü toplumunun fatihi*” konumunu değiştirerek onu bu toplumun bir vatandaşı haline getirmektedir. İnsanlık tarihi; bu fetihçi rolün sonunda kendi kendini yok edeceğini göstermektedir (Leopold, 1949: 203-204).

Eğitim sistemi kısaca insanlara; kanunlara uymayı, oy vermeyi, birtakım organizasyonlara katılmayı ve toprağı için hangi uygulama kârlıysa o türde bir koruma sağlamasını ve gerisini devlete bırakmasını öğütlemektedir. Bu formül kayda değer bir

başarı sağlamak için çok basit ve kolaydır. Bir doğru ya da yanlış tanımlaması yapmaz, yükümlülük getirmez, fedakârlık istemez, mevcut değerler felsefesinde bir değişiklik istemez (Leopold, 1949: 207-208).

Leopold toplumsal açıdan toprak kullanımının tamamen ekonomik kişisel yarar eksenli olarak ele alınmasından da hoşnut değildir. Eğimli arazideki ağaçları kesip ineklerini ağaçlık alanda otlatan, akarsuyu kirleten bir çiftçi hala toplumun saygın bir üyesi olarak yaşamını sürdürebilmektedir. İnsanların entelektüel vurgularında, bağlılıklarında, arzularında ya da kanaatlerinde içsel bir değişiklik olmadan; etikte de önemli bir değişiklik meydana gelmez. Davranışın bu temellerinde henüz çevre koruma bilinci olmamasını henüz din ve felsefenin bu konudan habersiz oluşuna bağlayabiliriz (Leopold, 1949: 209-210)

Leopold ekonomik değere dayalı bir koruma düşüncesinin zayıf noktasını açıklarken; yeryüzü topluluğunun pek çoğunun ekonomik bir değeri olmadığını belirtmektedir. Yaban çiçekleri, ötücü kuşlar ve pek çok bitki türü ve hayvanın ancak çok düşük bir yüzdesinin ekonomik anlamda bir değeri vardır. Ama bu canlıların tamamı canlılar toplumunun üyeleridir ve bu toplumunun kararlılığı da bütünlüğüne bağlıdır. İnsanlık ekonomik değeri olmayan canlılar tehdit altına düştüğünde bunlara ekonomik değerler uydurmaktadır. Örneğin yaban kuşları ortadan kaybolmaya başlayınca bilim insanları bu kuşların ortadan kalkması halinde böceklerin hepimizi yiyip bitireceğini söylemiştir. Leopold'a göre henüz bir yeryüzü etiğine sahip olmasak da kuşların varlığını sürdürmesinin, ekonomik faydası olsun ya da olmasın, bir canlı hakkı olduğunu kabul etmeye yakın olduğumuzu ifade etmektedir (Leopold, 1949: 210-211).

Leopold yalnızca ekonomik yarara dayalı bir koruma sisteminin dengesiz olduğunu söylemektedir. Bu yaklaşımın sonucu canlı topluluğunun ekonomik olarak değersiz ama topluluğun sağlıklı fonksiyon görebilmesi için gerekli parçalarının yok olmasıdır. Bu yaklaşım canlı topluluğunun ekonomik kısımlarının ekonomik olmayan kısımlar olmasa da işlev görmeye devam edebileceğini varsaymaktadır ki bu varsayım yanlıştır (Leopold, 1949: 214).

Leopold'dan önce çevre konusunda yazan Henry Thoreau, George Marsh ve John Muir gibi isimler genel olarak doğayı karmaşıklığı içinde bir güzellik olarak ele almış ve insanın sömürüsü nedeniyle zarar gördüğünü belirtmişlerdir. İnsanların

doğaya karşı etik bir sorumluluğu olduğu kavramını geliştiren Aldo Leopold'dur. Koruma etiği ve sonrasında yeryüzü etiği hakkında ilk yazan odur (Leopold, 2004: 152).

Leopold terkedilmiş bir çiftliği satın almış ve burayı ailesiyle birlikte “sağlığına” kavuşturmuştur. Bu esnada tecrübelerini de kaleme alan Leopold, yeryüzü etiği düşüncesinin de temellerini atmıştır (Frese, 2003: 99).

Nash, Leopold'un doğayla ilgili düşüncelerini bir bilim insanının mantığıyla bir romantğin etik ve estetik duyarlılığının sentezi olarak tanımlamaktadır (Nash, 1967: 1982).

b. Schweitzer/Yaşama Saygı Etiği

Schweitzer “*Out of My Life and Thought*” adlı eserinde şöyle yazmaktadır: “*Yaşama Saygı nedir ve içimizde nasıl gelişir? İnsan kendisi ve dünya ile ilişkisi konusunda net bir fikre sahip olmak isterse, mantığı ve bilgisi tarafından yaratılmış çeşitli kavramlara sırt çevirmeli ve en temel ve en yakındaki kendi bilincini yansıtmalıdır. Ancak bu verili gerçekten hareket ederse insan ince bir kavrayışa ulaşabilir.*” (Schweitzer, 1998: 155-156).

Schweitzer (1998), (Descartes'in ifadesi ile) insanın düşündüğü için var olduğu sonucuna ulaşmasını soyut bulmaktadır. İnsan düşünüyorsa bu öncelikle onun bir şeyler düşündüğü anlamına gelir. Bilincin ilk eyleminin bir içeriği olmalıdır. Bu içerik insanın “*Ben; yaşamak isteyen yaşamların ortasında, yaşamak isteyen bir yaşamım.*” sonucuna ulaşmasıdır. İnsan kendisi ve etrafındaki dünya üzerinde düşünmeye devam ettiği her an kendisini yaratmaktadır. Yaşama isteği, büyük bir yaşamı sürdürme arzusunu da içerdiği gibi; adına mutluluk denilen gizemli bir yaşamı iyileştirme, yükseltme arzusu da içerir. Yok olma korkusu yanında da yaşama isteğine zarar veren ve adına acı denen gizemli bir unsur bulunmaktadır. Bu yaşama isteği insanın içinde olduğu kadar çevresindekilerin içinde de bulunmaktadır.

Kişinin yaşama isteğinin varlığını reddetmesi yapaydır ve çelişkiler barındırır. Fakat yaşama isteğini kabul eden bir insan doğal ve samimi hareket eder. Yaşamı kabul eden kişi düşüncesizce yaşamaya son verir ve kendisini yaşama gerçek değerini verecek bir saygıya adamaya başlar. Yaşamı kabul etmek; onda derinleşmek, içe

yönelmek ve yaşama isteğini yüceltmektir. Düşünen bir canlı haline gelen insan kendi yaşama isteğine duyduğu saygının aynısını diğer tüm yaşama isteklerine karşı da hisseder. Diğer yaşamları da kendisininmiş gibi deneyimler. Yaşamı korumayı, iyileştirmeyi, gelişebilecek tüm yaşamları mümkün olan en üst değere kadar geliştirmeyi “iyi” olarak kabul eder. Etiğin de en temel prensibi ve düşüncenin en temel postülası budur (Schweitzer, 1998: 156-157).

“*Veneratio Vitae*”, Schweitzer’a göre yaşama isteğinin en düz ve aynı zamanda en derin başarısıdır. Yaşama saygı, bilgiyi tecrübeye dönüştürür. İnsan kendi yaşamına değer verdiği gibi kendisini çevreleyen tüm yaşama isteklerine de değer verir ve bu sayede değer üretir. Etik de köklerini buradan alır ve “iyi” kavramı yaşamı sürdürmek, geliştirmek ve zenginleştirmeyi içerir. Yaşamı yok eden, ona zarar veren ya da onu kısıtlayan şeyler ise kötüdür. İnsan içsel bir gereklilikten dolayı kendini değer üretmeye zorlar ve etiği uygular (Schweitzer, 1946: XVII-XVIII).

Schweitzer, etik düşüncesini açıklarken öncelikle ampirik yaklaşımdan uzaklaşmayı önermektedir. Ona göre insan dünyada ne eylemlerine anlam kazandıracak bir şey bulabilir ne de dünyada işleyen süreçlerde etik bir şey keşfedebilir. Bilginin keşfedebileceği son gerçek; dünyanın bir dışavurum olduğudur. Bu karmaşık dışavurum evrensel yaşam isteğini göstermektedir (Schweitzer, 1946: XIV-XV).

Schweitzer’ın etik düşünceleri fazla romantize olmuş gibi görülebilir. Fakat kendisinin dünyanın ve insanlığın geçirdiği süreçlerden ve içinde bulunduğu durumdan haberdar bir düşünür olduğu söylenebilir.

İnsanlık karmaşık ve korkunç bir hukuk içinde yaşamaktadır. Bu hukuk kişinin başkalarının yaşamı bedeline yaşaması zorunluluğunu dayatmakta, yaşama zarar verme ya da onu yok etme suçlarını işletmektedir. Fakat etik bir insan, bilgili ve merhametli olduğu için her fırsatta ve gücünün yettiği ölçüde bu koşullardan kaçmak ve kaçınmak için çaba sarf eder. Yaşama saygı etiği; sevgi, adanma, acı çekenlere şefkat duyma, mutluluğu ve ortak çabaları paylaşmayı kapsamaktadır (Schweitzer, 1998: 158).

Wellman, Schweitzer’ın tek bir ilkeyi tekrarladığını ve yaşamaya saygıyı yegâne etik ilke olarak gördüğünü belirtmektedir. Fakat bu etiketi bir etik ilke olarak açmak istediğinde ise verdiği formülasyonlar yetersiz ve eksik gözükmekte; hatta yer

yer tutarsız ya da belirsiz kalmaktadır. Schweitzer aslında bilge, özgün ve içgörüsü derin bir filozoftur ama felsefe geleneğinde yetişmediği için görüşlerini net bir şekilde ortaya koyamamıştır. Neyin iyi, neyin doğru olduğu ya da ne yapmamız ve neyi amaçlamamız gerektiği konularında açık bir teori ortaya koymamıştır. Bununla birlikte Schweitzer'ın eserlerinden üç temel sonuç çıkmaktadır: Birinci olarak iyi olan yaşamdır. Yaşam ve yalnızca yaşam içsel olarak iyidir. Bu yaşam, sadece hayatta kalmak ya da ölmek değildir. Bunun ötesinde iyi yaşamak, büyümek, gelişmektir ve hayatın zenginleşmesidir. İkinci olarak insan her zaman yaşamı korumak ve geliştirmekle yükümlüdür. “Öldürmeme” olarak özetlenebilecek basit negatif ilkeyi Schweitzer genişletmiş, zenginleştirmiş ve pozitif bir ilke haline getirmiştir. İlkeye ayrıca yaralamamayı, zarar vermemeyi ve acı çektirmemeyi de eklemiştir ve tüm yaşamlara hem negatif hem de pozitif anlamda saygı duymayı salıqlamaktadır. Üçüncü olaraksa Schweitzer'a göre tüm canlıların refahına adanmış bir yaşama saygı, en önemli erdemdir. Bu erdem aslında tüm insanları sevmek, kardeşlik ilkesinin genişletilmiş ve genelleştirilmiş bir şeklidir. Tüm canlılar kardeşimizdir ve erdemli kişi yaşayan tüm organizmaları sevmektedir. Bu sevgi insanın kendi yaşam sevgisinden doğmaktadır. Bir anlamda Schweitzer, Hobbes'ın bencilliğini Hristiyan alturizmi ile birleştirerek tüm canlılara genellemiş olmaktadır (Wellman, 1977: 46-48).

c. Rachel Carson/Sessiz Bahar

Carson'ın 1962 tarihli “*Silent Spring*” adlı eseri alanında öncü bir eserdir. Carson'ın eseri; insanlığın pestisitlerle mücadele ederken çevrede neden oldukları yıkım üzerine yazılmıştır (Carson, 1962a).

Sessions, “*Ekoloji Çağı*” denilebilecek olan dönemin genel bir kabul olarak Carson'ın bu eseri ile başladığını belirtir (Sessions, 1987: 105). Bununla birlikte Carson'ın Schweitzer'dan önemli ölçüde etkilendiği şüphe götürmez. Carson başyapıtını annesinden öğrendiği (Lytle, 2007: 147) Schweitzer'a adanmış ve kitabına ondan bir alıntı ile başlamıştır (Carson, 1962a).

Devrim niteliğindeki bu eser, ekoloji temelli çevresel hareketlerin ve hatta çevresel etki analizinin kurumsallaşmasının başlangıcı olmuştur. Kitap büyük bir hızla

endüstriyel ülkelerde geçerli dillere çevrilmiş ve 1967 yılında kitapta büyük yer tutan DDT'nin yasaklanması için yasal çalışmalar başlamıştır (Hynes, 1989: 3).

Carson, insanmerkezci doğa algısına da karşı çıkmaktadır. “*Doğayı kontrol etme*” fikrini küstahça bulur ve bunun biyoloji ve felsefenin neandertal döneminde icat edilmiş, doğanın insanın yararı için var olduğunu savunan bir düşünce olduğunu belirtir (Carson, 1962a: 297).

Ekoloji devrimcidir çünkü her şeyin merkezine insanı koyan bir düşünce yerine doğayı merkeze almaktadır. Carson, yalnızca pestisitlerle mücadele eden, çevre duyarlılığına sahip bir bilim insanı değildi. Kendisi ayrıca düşünsel bir devrim yapmak istiyordu. İnsanlarla doğa arasındaki ilişkiyi değiştirmek, yeryüzünü insanmerkezci olarak ele alan temel değerler yerine insanlarla doğanın birlikte uyum içinde yaşadığı canlımerkezci bir dünya görüşü yerleştirmek istiyordu (Lytle, 2007: 237).

Carson modern çevreciliğin doğumunu sağlayan düşünür olarak tanımlanmakta olduğu kadar derin ekoloji hareketinin de “*annesi*” olarak görülmektedir (Sessions, 2014: 106). Naess de derin ekolojinin başlangıcını Rachel Carson’ın Sessiz Bahar’ına dayandırmaktadır (Naess, 1995: 445).

ç. Arne Naess/Derin Ekoloji Akımı

Derin ekoloji denildiğinde elbette ilk akla gelen isim Arne Naess olacaktır. Aslında Sigmund Kvaløj, Warwick Fox, David Rothenberg ve George Sessions gibi isimler de bu düşünce ve akıma katkıda bulunmuştur. Fakat 1973 yılında yazdığı makale ile Naess akımın isim babalığını yapmıştır ve derin ekoloji üzerine daha sonra da birçok çalışma yapmıştır (Baard, 2015: 26; Keller, 2009: 206).

Arne Naess’in düşünceleri iki temele dayanmaktadır. Bunlar kendini gerçekleştirme (self-realization) ve canlımerkezli eşitliktir (biocentric equality) (Devall ve Sessions, 1985: 66).

İlişkisel kavramsallaştırmayı ekolojik olarak değerlendirdiğimizde, Naess’e göre insanlar bedensel sınırlarının ötesine geçmektedir. Dış dünya ile ilişki kurmamız o dünyanın bizim bir parçamız olduğu anlamına gelir. Naess’in ekolojik benlik dediği kişi; doğal çevreye bağlılığının farkında olan, onu önemseyen ve onunla kendini tanımlayan bir kişidir. İnsan kendini gerçekleştirmek istediğinde bunun başkalarının

da kendini gerçekleştirmesine bağlı olduğunu görür. Bu da yaşayan varlıkların çeşitliliği, karmaşıklığı ve karşı bağımlılığı ile desteklenir (Brennan ve Lo, 2010: 99-100).

Görüleceği üzere Naess'in kendini gerçekleştiren insanı; Batı düşüncesinde yer alan, ya hedonistik tatmin peşinde koşan ya da bu yaşam veya sonraki yaşamda dar bir kurtuluş arayan izole bir ego değildir. İnsanlık kendine özgü ruhsal/biyolojik kişiliğini kaybetmiştir. Ruhsal gelişme; kendimizi izole olmuş egolar olarak görmeyi bırakıp başkalarıyla, diğer insanlarla ve türlerle birlikte tanımlamakla başlar. Derin ekolojinin arzuladığı kişilik ise daha ileri bir olgunluk ve büyüme ister. İnsanlığın ötesinde, insan olmayan dünyayı da kapsama dahil eder. Dar ve çağdaş kültürel önyargılarımızın ve değerlerimizin ötesini görmemizi gerekir. Ancak besleyici ve özgürleştirici bir toplum insanın bir bütün hale gelmesini sağlayabilir. Bu sayede *“hepimiz kurtulmadıkça hiçbirimiz kurtulamayacağı”* anlayışına ulaşabiliriz. Böylece, birey kelimesi yalnızca bir kişiyi değil; bütün insanları, balinaları, yağmur ormanlarını, ekosistemleri, dağları, nehirleri ve topraktaki en küçük mikroskobik canlıyı da içerecektir (Devall ve Sessions, 1985: 66-67).

1973 yılında Arne Naess *“The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary”* başlıklı makalesini yayımladı. Başlıktan da anlaşılacağı üzere Naess düşüncelerinin yalnızca felsefi bir çalışma olmasını değil aynı zamanda bir akım haline gelmesini de umuyordu.

Söz konusu kısa makalede Naess sekiz tespitte bulunmaktadır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

- *“Sığ ekoloji”* akımı kirlilikle ve kaynakların yok olmasına karşı mücadele eder. Bu yaklaşımın asıl amacı gelişmiş ülkelerdeki insanların sağlığı ve refahını korumaktır.
- Derin ekoloji akımı ise doğadaki mevcut insan imajını reddeder. İlişkisel, bütüncül bir resmi esas alır. Biyosferik ya da özsel ilişkiler ağında organizmalar düğümler olarak bulunur. İki şey arasındaki özsel ilişki; bu ilişki olmadığında o iki şeyin aynı kalamayacağı bir ilişkiyi anlatır.
- Biyosferik eşitlik; ekoloji alanında çalışan kişinin ulaştığı derin saygı ve anlayışı ifade eder. Başkaları bu duyguları yalnızca diğer insanlar ya

da kısıtlı bir yaşam kümesine yönelik hissederken; ekoloji alanında çalışan kişi için eşit yaşam ve gelişim hakkı sezgisel olarak nettir. Bu eşitliğin yalnızca insanlarla kısıtlı olması bir insanmerkezciliktir ve insanların kendi yaşamları için de olumsuz sonuçları bulunmaktadır.

- Çeşitlilik, hayatta kalma kapasitesini artırır. “*En güçlüünün hayatta kalması*” prensibi; birlikte var olabilme kabiliyeti ve karmaşık ilişkiler ağı içinde iş birliği yapabilme olarak anlaşılmalıdır. En güçlüünün hayatta kalması öldürme, sömürme ve ezme anlamına gelmez. Ekolojiden beslenen yaklaşımlar askeri olduğu kadar ekonomik ve kültürel işgal ve hâkimiyeti reddeder ve insan klanlarını ya da kültürlerini yok etmek kadar fokları ya da balinaları yok etmeye de karşı çıkar.
- İnsanların yaşam şekillerinin çeşitliliği kısmen bir bölüm insanın diğer bir bölümü sömürmesi ve baskılamasının sonucudur. Sömürenler, sömürülenlerden farklı yaşar ama kendini gerçekleştirme anlamında bu durumdan iki taraf da olumsuz etkilenir. Ekolojik eşitlik ve karşı bağımlılık da aynı sınıfsız tavrı destekler.
- Ekolojistler sıg değil, derin ekolojik akıma hizmet etmelidir. Kirliliğe ve kaynakların yok olmasına odaklanıp diğer noktaların gözden kaçırılmaması gerekir. Bazen kirliliği azaltan projeler diğer kötülöklere kapı açabilir. Bir toplumun yeri doldurulamaz bilgi sağlayıcıları ekolojistlerdir. İyi organize olurlarsa; kısıtlı ekonomik perspektife sahip kurumlar ya da planlayıcıların sağlayacağı işleri reddetme olanağı edinebilirler. Günümüzde ekolojistler bazen geniş bakış açılarını kasıtlı olarak görmezden gelen efendilere hizmet etmektedirler.
- Ekosistemlerin teorisi birleştirici prensipleri, olmayan bir karışıklıkla karmaşıklık arasındaki farkı da içerir. Organizmalar, yaşam tarzları ve biyosferdeki karşılıklı eylemler; ekolojistlerin görüşünü boyayan inanılmaz derecede yüksek bir karmaşıklık gösterirler. Böyle bir karmaşıklık geniş sistemler bazında düşünmeyi kaçınılmaz kılar. Bunu insanlara uyguladığımızda ise ilke; işlerin parçalanmasını değil iş bölümünü destekleyecektir. Benzer şekilde kişinin sadece tepkisel

olarak kalmayacağı, tamamen aktif olacağı bütünleşmiş eylemleri tercih edecektir. Birbiriyle bütünleşmiş çeşitli geçim türlerinin yer aldığı karmaşık ekonomiler yeğlenecektir. Bu yüzyılda ekolojik olarak sorumlu politikalar, sürekli artan bir teknik beceri ve keşfetme büyüklüğü gerektirir. Fakat bu büyüme ulus devletlerin araştırma kurumlarınca günümüzde desteklenen hedeflerle uyumlu değildir; yeni yönlemlere doğru ilerlemelidir.

- Bir hayat formunun kırılabilirliği; onun içinde ekolojik dengeye kavuştuğu yerel bölgesinin dışından gelen etkilerin ağırlığıyla orantılıdır. Bu da yerel özerk yönetimleri ve maddi ve zihinsel kendine yeterliği güçlendirme çabalarımızı desteklemiştir. Kirlilik açısından denilebilir ki; yerel özerkliğin arttırılması –diğer faktörler sabit iken- enerji tüketimini azaltır. Kendi kendine yeten bir yerel topluluk elbette gıda, inşaat malzemesi, yakıt ve hatta işçi ithal eden bir topluluğa göre çok daha az enerji harcayacaktır. Yerel özerklik; hiyerarşik karar zincirindeki halkaların sayısı azaldıkça artar. Çünkü her aşamada çoğunluğun görüşü esas alınsa bile pek çok yerel çıkar, karar süreçlerinde kaybolur (Naess, 1973: 95-98).

Naess'in bu ilkeleri belirlerken ekolojik bilgiyi yönetsel uygulamalarla eşleştirdiği ve buradan yerel özerkliğin farklı bir formunun ekolojik olarak tercih edilebileceği sonucuna çıktığı görülmektedir. Naess'in tarif ettiği yerel özerklik; kendi kendine yetebilmeyi de içeren bir özerkliktir ve amacının dengede olan bir sisteme dışarıdan yapılacak -iyi ya da kötü- her müdahaleyi en aza indirmek olduğu söylenebilir.

Tablo 1. Derin Ekoloji ve Baskın Dünya Görüşü İlişkisi

Baskın Dünya Görüşü	Derin Ekoloji
Doğa üzerinde hâkimiyet	Doğa ile uyum
İnsanlar için bir kaynak olarak doğal çevre	Tüm doğanın özsel değere sahip olması / canlı türlerinin eşitliği
Büyüyen insan nüfusu için maddi/ekonomik büyüme	İncelikli bir şekilde basit maddi ihtiyaçlar (maddi amaçlar daha önemli bir hedef olan kendini gerçekleştirmeye hizmet eder)

Bol kaynak rezervlerinin varlığına inanmak	Yerkürenin arz edebilecekleri sınırlıdır.
Yüksek teknolojik gelişme ve çözümler	Uygun teknoloji, hakimiyet kurmayan bilim
Tüketimcilik	Yeteri kadarla idare etmek / geri dönüşüm
Ulusal/merkezileşmiş toplum	Azınlık geleneği/biyo-bölgecilik

Kaynak: Devall ve Sessions, 1985: 69 (Tarafımdan Türkçeleştirilmiştir)

Tablo 1’de derin ekoloji ile modern dünyadaki baskın yaşam felsefesi arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Baskın dünya görüşü olarak nitelendirilen özelliklere bakıldığında serbest piyasacı, siyasi sınırlara bağlı, ekonomik büyümeyi esas alan bir dünya görüşü tablosunun çizildiği görülmektedir. Derin ekoloji ise bu görüşün alternatifini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Naess 1977 yılında yazdığı bir makalede; ille “*haklar*” kavramı kullanılacaksa her varlığın gücünün yettiği şeyi yapmaya hakkı olduğunu söyleyebileceğimizi belirtir. Bir canlının kendi doğasını ortaya koyması onun hakkıdır. İnsanların diğer canlıları öldürmeye ya da onlara zarar vermeye hakları yoktur çünkü doğa onlara ait değildir (Naess, 1977: 49-50).

Naess’in sonraki yıllarda bu görüşlerinden bazılarını değiştirdiğini ve özellikle biyosferik eşitlik fikrini kısmen düzelttiğini söyleyebiliriz (Brennan ve Lo, 2010: 93).

Canlımerkezli eşitlik kendini gerçekleştirme fikriyle yakından ilgilidir. Yani doğanın geri kalanına zarar verdiğimizde aslında kendimize zarar vermiş oluruz demektir. Sınır diye bir şey yoktur ve her şey birbiriyle bağlantılıdır. Arne Naess ve George Sessions 1984 yılında 15 yıllık derin ekoloji düşüncesinin özetini çıkardılar. 8 maddelik bu özet ve düşünürlerin yorumları aşağıdaki tabloda yer almaktadır. İlkelerin ve açıklamaların anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla yazarların görüşleri tablolastırılmıştır.

Tablo 2. Derin Ekolojinin İlkeleri

İlke	Açıklama
Yeryüzündeki insan ve insan olmayan yaşamların sağlığı ve gelişmesi kendinden değerlidir (özel değer ya da kendinde değer). Bu değerler insani amaçlara yönelik insan harici dünyanın yararlılığından bağımsızdır.	Bu formülasyon biyosfere; daha doğrusu ekosfere atıf yapmaktadır. Bireyler, türler, nüfuslar, habitat, insanlar ve insanların dışındaki kültürler kapsam içindedir. Yaşam denildiğinde ise yalnızca biyologlar tarafından “canlı” denilen varlıklar değil; ırmaklar, topraklar ve ekosistemler de kastedilmektedir.
Canlı formlarının zenginliği ve çeşitliliği bu değerlerin gerçekleştirilmesine katkı sağlar ve aynı zamanda kendileri de değerdir.	Ekolojik bakış açısına göre karmaşıklık ve karşılıklı bağımlılık çeşitliliği maksimize etmektedir. Basit, alt seviyede ya da ilkel denilen bitkiler ve hayvanlar yaşamın zenginliğine ve çeşitliliğine katkı sağlamaktadır. Kendileri de değere sahiptir.
İnsanların bu zenginlik ve çeşitliliği hayatî ihtiyaçları dışında azaltmaya hakkı yoktur.	Hayatî ihtiyaç kavramı burada özellikle net bir şekilde tanımlanmamıştır. Çünkü iklim ve ilgili koşullar toplumsal yapıdaki farklılıklarla birlikte dikkate alınmalıdır. Maddi açıdan zengin ülkelerin insan olmayan dünyaya aşırı müdahaleci yaşam tarzlarını bir gecede azaltmaları beklenemez. İnsan nüfusunun azalması ve stabil hale gelmesi zaman alacaktır. Ama gecikmenin bahanesi de yoktur çünkü geciktikçe alınması gereken önlemler ağırlaşmaktadır.
İnsan yaşamının ve kültürlerinin gelişmesi insan nüfusunun önemli ölçüde azalmasına bağlıdır. İnsan dışı yaşamın gelişmesi de böyle bir azalmayı gerekli kılmaktadır.	Nüfus artışı genel olarak dünyadaki yaşam kalitesini düşürmektedir. Özellikle gelişmiş ülkelerde nüfusun kontrol altına alınması gerekmektedir. Bu ülkelerin korkunç tüketim oranları ve atık üretimleri kişi başına düşünüldüğünde ikinci, üçüncü dünya ülkelerindeki insanlara göre çok daha fazladır.
Günümüzde insan olmayan dünyaya yönelik insan etkisi aşırıdır ve durum hızlı bir şekilde kötüye gitmektedir.	İnsanlar dünyaya müdahale edip değiştirmiştir ve bunu yapmaya devam edecektir. Burada söz konusu olan bu müdahalenin doğası ve boyutudur. Yaban alanların ve yabana yakın alanların muhafaza edilmesi

	devam etmeli ve bu alanların ekolojik işlevlerinin korunmasına odaklanılmalıdır.
Bu nedenle politikalar değiştirilmelidir. Bu politikalar temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkilemektedir. Sonuçta ortaya çıkacak olan durum şimdikinden önemli ölçüde farklı olacaktır.	Günümüzde anlaşıldığı ve uygulandığı şekliyle ekonomik büyüme; buradaki 1 ile 5 arasındaki prensiplerle uyumamaktadır. İdeal sürdürülebilir ekonomik büyüme şekilleriyle mevcut endüstriyel toplumlardaki politikalar arasında çok az bir ortaklık vardır. Üstelik burada sürdürülebilirlik hala insanlarla ilişkisine göre anlaşılmaktadır. Mevcut ideoloji şeylere nadir bulundukları ve emtia değerine sahip oldukları için değer vermektedir. Büyük ölçekli tüketim ve atıkta bir prestij bulunmaktadır. Kendi kaderini tayin, yerel topluluk ve küresel düşünüp yerel hareket etmek insan toplumlarının ekolojisi anlamında anahtar terimler olacaktır. Üçüncü dünya ülkelerinin çoğu derin ekolojik konulara karşı ilgisizdir. Gelişmiş ülkeler buralarda ekolojik önlemler almak istediklerinde başarısız olmaktadır. Bu nedenle hükümet dışı uluslararası örgütlerin küresel eyleme geçmeleri artan bir öneme sahip olmaktadır.
İdeolojik değişim genel olarak gittikçe artan bir yaşam standardının peşine düşmeye değil; (kendinde değerle ilgili durumlarda yer alan) yaşam kalitesini kabul etmeye bağlıdır.	Yaşam kalitesi kavramını eleştirenler genelde nicelik olarak belirsiz olduğu için eleştirmektedir. Hâlbuki zaten bu kavram niteliği anlatmaktadır. Nicelik olarak ölçülmesi gerekmez.
Yukarıdaki amaçları onaylayan kişilerin doğrudan ya da dolaylı olarak gerekli değişimleri uygulama yükümlülüğü bulunmaktadır.	Burada öncelikler konusunda farklı görüşler için geniş bir yer vardır. “Ne yapmalı?”, “Acil olan nedir?” gibi sorulara yanıt aranmalıdır.

Kaynak: Devall ve Sessions, 1985: 69-73.

Naess, aynı zamanda görüşlerini zamanla genişletmiş bir düşünürdür. Bir bilim dalı olarak ekolojinin yeterli olmayacağını; insanlığın felsefenin bilgeliğine de ihtiyacı olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle “ecology” ve “philosophy” kelimelerini birleştirerek “ecosophy” kelimesini türetmiştir. Kendi ecosophy türünü de Ecosophy-T olarak adlandırmaktadır. İnsanlığın sorumlu politikalar üretmesi için; sadece ekosistemlere dayanmak zorunda olduğunu bilmesi yeterli olmayacaktır. Yaşamın içinde yaşamla etkileşim halinde olmamız yeryüzünü yeniden canlandırmamız için gereklidir (Naess, 1989: 185).

Naess aynı zamanda kesin hatlarla çizilmiş bir felsefi teori de üretmemiştir. Aksine herkesin felsefi sorular sorarak kendi çevre felsefesini üretebileceği bir örnek olmak istemiştir. Naess’e göre derin ekoloji zaten normatif bir felsefe de değildir. Aksine derin ekoloji betimleyicidir ve insanların doğa ile doğrudan ilişki kurmaları halinde ulaşacağı ilkelerin bir dökümü olarak görülmelidir (Keller, 2009: 206-208).

d. Wilson/Biophilia

Her ne kadar terimi ilk kullanan bilim insanı olmasa da “*Biyoçeşitliliğin Babası*” olarak bilinen ve dünyanın en önemli mirmekologlarının başında gelen Edward O. Wilson, “*Biophilia*” kavramını aynı adlı eserinin hemen girişinde; “*yaşam ve yaşam benzeri süreçlere yönelik içkin bir odaklanma eğilimi*” olarak tanımlamaktadır (Wilson, 1984: 1).

Wilson; insanların istedikleri zaman bilinmeyen bir coğrafyanın ötesine yolculuk yapabildikleri, halen dipsiz vadiler ya da sınırsız seller gibi uç bölgelere gidebildikleri zamanlardan söz eder. Ormanların buz çağlarında koruyucu bir çarşaf gibi herkesin üstünü örttüğü dönemlerden bahseder. Daha sonra meydana gelen bir trajedi bu imgeyi neredeyse tamamen silmiştir ve bu resim günümüzde görünmez hale gelmiştir. Dünyanın el değmemiş yaban hayatı kereste kontratı boyutlarına küçülmüş ve doğal rezervleri tehdit altına gitmiştir. Doğal dünya ruhun kaçış yeridir. Uzak, durgun ve insanların hayal gücünün ötesinde bir yerdir. Fakat bu cennette onu parçalamayan makine olmadan var olamayız. Dolayısıyla insanlar olarak sevdiğimiz şeyi öldürmekteyiz (Wilson, 1984: 11-12).

Şu anda bizim için iyi olan bir şey 10 yıl sonra kötüye gidebilir. Şimdi ideal gözükken bir şey ileriki yıllarda gelecek nesilleri tehlikeye atabilir. Bu nedenle her etik düşünce uzak geleceği de kapsamak zorundadır. İnsan zihni ve ekoloji arasındaki ilişkileri sadece sezgiyle, sağduyuyla ya da 18 yaşında kazanılan ön yargılarla anlayabilmek imkansızdır. Peki, insan gelecek nesillere ne borçludur? Wilson’a göre bu sorunun yanıtı “hiçbir şey” olmalıdır. İnsanlığın tüm yaşam süreçleri türümüzü ve kişisel genlerimizi korumaya yönelikse; gelecek nesiller için hazırlık yapmak insanların ortaya koyabileceği en yüksek ahlakıdır. Eğer küresel bir nükleer savaş olmazsa; insanlığın gelecekte karşılaşabileceği en büyük felaket enerji kıtlığı, ekonomik çöküş, normal savaşlar ya da totaliter rejimlerin çoğalması değildir. Bu tip tehlikeler ve felaketler birkaç nesil sonra düzelir. Fakat genetiğin ve türlerin kaybolması, doğal habitatların yok olması felaketlerini düzeltmek milyonlarca yıl sürecektir. Bizden sonraki nesiller bizi her konuda affedebilir ama bu konuda affetmeleri çok zor olacaktır (Wilson, 1984: 119-121).

Wilson’ın etiğe etkisi aslında doğayı felsefi bir süreçten çok bilimsel bir yolla ele almasıdır. Doğayı korumanın genetik bir yatkınlık olduğunu ileri sürmesi nedeniyle aslında tartışmayı doğru / yanlış ekseninden çıkardığını ve bilimsel bir açıklamayla doğayı korumanın insanın bir parçası olduğunu ileri sürdüğünü söylemek mümkündür.

Joye ve De Block; bu bilimsel sonuçlarla ilgili şüpheli bir yaklaşım göstermektedir. İnsan ve canlı doğa arasındaki ilişki çok geniş ve çeşitli bir araştırma alanı içinde incelenmektedir. Gerçekten bilimsel araştırmalardan elde edilen verilere göre insanlar; canlılar ve canlı benzeri süreçlere (hayvanlar, peyzajlar, yeşil alanlar vd.) sevgi duymakta ve bunlardan bir anlam, keyif ve sağlık devşirmektedir. Bu olumlu hislerin çevre korumaya katkı sağlayacağı da kuşku götürmez. Fakat *biophilia* teorisi insanların yaşam ve yaşam benzeri süreçlere yönelik olumlu hislerini evrimsel psikolojinin dar çerçevesine hapsetmektedir. Teori bu hislerin evrimsel kökenini abartmaktadır. Evrimsel psikolojinin bulguları yaşam ve yaşam benzeri süreçlere yönelik evrimleşmiş ihtiyaçlar ve tercihlerin yönünü net bir şekilde ortaya koymamaktadır (Joye & De Block, 2011: 208).

Biophilianın felsefenin ve etiğin bir parçası olarak ele alma çabalarından birisi Santas’a aittir. Santas (2014) biophilianın erdem etiği ile açıklamasını yapmaya

çalışmıştır. Aristocu bir yaklaşımla kavramı ele alan Santas, öncelikle “*philia*” kelimesini incelemiştir. Aristoteles’in kullandığı anlamıyla “*philia*”; arkadaşları olduğu kadar ülkeleri ve toplumu bir arada tutan duyguya verilen isimdir. İnsanları bir arada tutan üç tür “*philia*” vardır. Bunlardan birincisi çıkar temelli olan yarara dayanan arkadaşlıklardır. İkincisi ise memnuniyet temelli olan ve hazza dayalı olan arkadaşlıklardır. Üçüncü ve son tür ise mükemmeliyet temelli olup erdeme dayalı olan arkadaşlıklar olarak sıralanabilir. Dolayısıyla insanlar birbirleriyle ya çıkarları gereği ya birlikte olmaktan hoşlandıkları ya da birbirlerindeki erdemleri takdir ettikleri için arkadaş olurlar. Aristoteles, bunlardan ilk ikisini kararsız ve geçici bulmaktadır.

Santas, buradan hareketle türler arası ilişkilere temel bulmak istemektedir. Kendisi de türler arası ilişkileri; simbiyotik (çıkara dayalı), hedonistik (hazza dayalı) ve kalondistik (mükemmelliğe dayalı) olarak sınıflandırmaktadır. Santas’a göre Aristoteles, hayvanlarla ilgili yaptığı gözlemler sonucunda bunların bazı eylemlerini insan davranışının bir devamı gibi kavramsallaştırmış ve sınıflandırmıştır. Wilson ve Naess gibi düşünürler de etik düşüncelerini ortaya koyarken kalondistik bir yaklaşım göstermiş olabilirler. Bu bağlamda;

- Tüm canlılar barışçıl bir şekilde birlikte var olma kapasitesine sahiptir (simbiyotik). Simbiyotik ilişkiler ve karşılıklılık, taraflara birbirlerine karşılıklı fayda sağlama yükümlülüğü getirmektedir. Bu karşılıklılık olmazsa ilişki devam etmez.
- Tüm duyarlı canlılar diğerleriyle türlerinin ötesinde ilgili bir ilişki kurabilir (hedonistik). Haz temelli ilişkilerde karşılıklılık, bir yükümlülük olmamakla birlikte ilişkinin devamı için gereklidir.
- Pek çok duyarlı canlı saygı ve takdir (ya da bu duygulara benzer) temelli ilişki (kalondistik) kurabilmektedir. Takdir ve saygı çerçevesindeki ilişkilerde ise yükümlülük olmasa da karşılıklılık kendiliğinden bulunmaktadır (Santas: 2014).

İnsanın genetik faktörler nedeniyle ya da takdir ve saygı çerçevesinde doğaya karşı bir sevgi duyması bilimsel ve felsefi açıdan önemli bir tespittir. Bununla özellikle yeryüzü etiği ya da derin ekoloji gibi “*ekoloji temelli*” etiklerin bütüncül (holistik) ve çevre merkezli yaklaşımları yerine; yeniden insan merkezli ve bireysel bir teori kurulmuş olmaktadır.

e. Potter/Küresel Biyoetik

Potter, Aldo Leopold'a ithaf ettiği eserinde etiğin geçmişte sadece insan dünyasına ait kabul edildiğini ve mantık, estetik ve metafizik gibi felsefenin bir kolu olarak ele alındığını söyleyerek başlamaktadır. Buna göre etik yalnızca insan değerlerini, ideal insan karakterini, ahlaki yargıları, eylemleri ve amaçları içerir. Bütün bunların ötesinde ise etik bazı ahlaki standartlara göre eylemlere gönderme yapmaktadır. Günümüzde insanlığın karşı karşıya kaldığı durum; ekolojinin gerçekçi bir şekilde anlaşılmasından ayrı tutulamaz. İnsanlık bir yeryüzü etiğine, bir vahşi yaşam etiğine, bir nüfus etiğine, bir tüketim etiğine, bir kent etiğine, bir uluslararası etiğe, bir yaşlı etiğine ve benzeri diğer etik kodlara ihtiyaç duymaktadır. Bu problemlerin hepsi de değerlere ve biyolojik gerçeklere dayanan eylemlere ihtiyaç duymaktadır. Bunların hepsi de biyoetik içerir ve değerler sistemini test eden; tüm ekosistemin hayatta kalması olmaktadır (Potter, 1971, vii-viii).

İnsanlığın karşı karşıya bulunduğu altı problem şu şekilde sıralanabilir; nüfus (population), barış (peace), kirlilik (pollution), yoksulluk (poverty), politika (politics) ve ilerleme (progress). Potter'a göre insanlık ilk beş problemi unutmuş ve sadece ilerlemeye odaklanmıştır. Hâlbuki ilk beş problem insanlığın devamı için çözülmesi gerekli olan sorunlardır (Potter, 1971: 149).

Potter'a göre biyoetik; biyolojik bilgi ve insani değerlerin bir araya gelmesiyle erişilen yeni bir bilgeliktir. Potter bilimin bilgi olduğunu söyler. Bilim bilgidir ama bilgelik değildir. Bilgelik; bilimi nasıl kullanacağını ve diğer bilgilerle onu nasıl dengeleyeceğini bilmektir (Potter, 1971: 49).

Biyoetik terimi genellikle yalnızca tıp alanındaki bir uygulamalı etik dalını adlandırmak için kullanılmaktadır. Terimi ilk defa kullanan kişi olması dolayısıyla Potter bu indirgemeyi eleştirmektedir. Kendisi Aldo Leopold'un izinde genel bir etik teorisi ortaya koymak istemişken; ürettiği terim yalnızca bireyler arası bir etiğe odaklanmış şekilde kullanılmakta ve bir "*biyomedikal*" etiğe dönüşmektedir. Potter buna karşı medikal biyoetik yanında küresel bir biyoetik kavramsallaştırması önermektedir. Medikal biyoetiğin bireysel bakış açısını değiştirerek barış ve ekosistemin korunmasını destekleyen bir küresel (ekolojik) biyoetikten söz

etmektedir. Bu bağlamda insan türünün, diğer canlı türlerinin ve ekosistemin yaşamını sürdürmesi ile bireylerin hakları arasında sorumluluğa dayalı bir denge olması gerekmektedir. Medikal ve ekolojik biyoetikler birbiri ile çakışmaz çünkü medikal biyoetik doktor ve hasta arasındaki organ nakli, deneysel kemoterapi gibi konuların ele alındığı kısa vadeli bir uygulamalı etik alanıdır. Ekolojik etik ise insan türünün devamı için ekolojiyi baz alan, uzun vadeli bir yaklaşımdır (Potter, 1987).

Potter kendi yaklaşımının geleneksel anlamda bir felsefi süreç olmadığını bilincindedir. Bunu 1996 yılındaki bir makalesinde net bir şekilde kendisi de ortaya koymaktadır. Potter'a göre çevre etiği filozoflar tarafından, felsefe disiplininin katı kuralları dâhilinde icra edilmektedir. Geleneksel etiğin saf aklı ile çevresel etik üzerinde kafa yorulmuştur. Gerçek biyoetikler ise geleceğe bir köprü kurmaya yardım etme konusunda sezgiye sahip gerçekçi bilim insanları, ilgili biyologlar ve doktorlar tarafından üretilir. Bu insanlar profesyonel etikçi değildir. Ama gerçekçidirler ve insan türünün kurtuluşu ve refahı için gerekli olan şeyleri görmektedirler. Uzun vadeli bir bakış açısı ile ortak iyiye yönelmiş uygar bir toplumu oluşturacak örgütsel ahlakın farkındadırlar. Gerçek biyoetik ne canlımerkezli ne de insanmerkezlidir. Esasen gerçek biyoetik canlımerkezcilikle insanlığın ihtiyaçları, çıkarları ve refahı ile ilgilenen bir hümanizmin idealist bir karışımıdır. Özetle insan türünün varlığını devam ettirmesinde canlıkürenin oynadığı merkezi rolü idrak etmiş, aydınlanmış ve gerçekçi bir insanmerkezcilikten söz etmek mümkündür (Potter; 1996: 177).

Potter'ın nüfusla ve nüfus artışı ile ilgili görüşleri de aşağıdaki şekilde de görüleceği üzere küresel biyoetiğin önemli bir parçasıdır. Potter olası senaryonun etaplarını şu şekilde resmetmektedir:

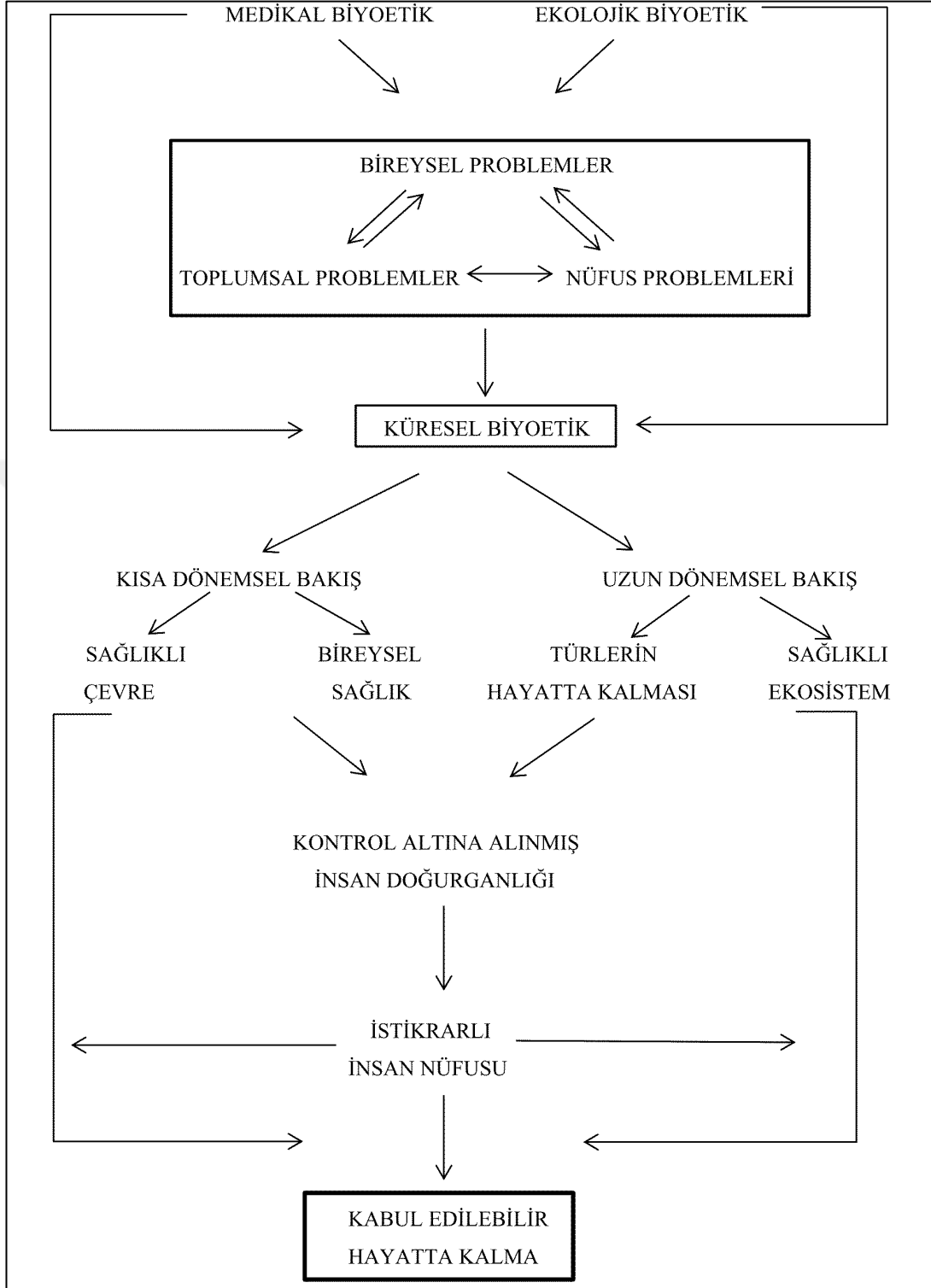
- Doğanın taşıma kapasitesinin teknoloji ile artmasına karşılık tıp ve çevre teknolojisi ile nüfusun artması.
- Hükümetlerin ve özel çok uluslu şirketlerin dağıtım ve adaletle ilgili etik problemleri yönetememesi. Birbiriyle mücadele eden etnik ve dini gruplar arasında politik çalkantının tırmanması.
- Bilim ve teknolojinin kullanılması ve bunlara el konulması ile askeri çözümler aranması. Bunun devamında askeri ihtiyaçlar nedeniyle bilim ve teknolojiyi kamu yararı için geliştirme düşüncesinin zayıflaması.

- Ekolojik taşıma kapasitesinin insan ihtiyaçlarına oranla artık çöküş aşamasına girmesi.
- Yaşam döngüsünün geniş ölçekte azalması ve hayatta kalma seviyesinin içler acısı bir hale dönüşmesi (Potter, 1988: 130).

Potter'ın bu yaklaşımının tam olarak orijinal olduğu söylenemez. Ondan yüz yıl önce Malthus gıda üretiminin ve nüfusun artışının bir karşılaştırmasını yaparak nüfus artışının azaltılması gerektiğini ifade etmektedir. Potter'ın gıda üretimi yerine doğanın taşıma kapasitesini koyduğu ve hemen hemen aynı sonuca ulaştığı söylenebilir. Potter'ın küresel biyoetik formülasyonu Şekil 3'te gösterilmektedir.

Potter, Ptolemy'nin Dünya merkezli evren tasavvuru ile Kopernik'in Güneş merkezli evren tasavvuru arasındaki ilişkiyi insanmerkezci ve canlımerkezci etikleri açıklamak için bir benzetme olarak kullandıktan sonra insanlığın ihtiyacı olan etiğin Einstein'ın görüşlerine daha uygun bir evren tasavvuru; yani ne Güneş'in ne de Dünya'nın merkezde olmadığı bir evren tasavvuruna benzemesi gerektiğini belirtir. Bu etikte ne insan ne de canlıküre merkezde değildir. Elbette canlıküre – Güneş'in gezegenlerin ortasında olması gibi- varlığımız için başlıca gerekli olan etmendir ama insan türünün kendi varlığının devamı için canlıküreyi koruma ve canlandırma konusunda merkezi bir sorumluluğu da bulunmaktadır. İnsanlar ahlaken ve pragmatik olarak sorumludur ve bu nedenle gerçek biyoetiğe ihtiyaç duymaktadır (Potter, 1996: 179).

Şekil 3. Medikal ve Ekolojik Biyoetiklerin Bileşkesi Olarak Küresel Biyoetik



Kaynak: Potter, 1988: 72. (Taraflımdan Türkçeleştirilmiştir.)

Şekil 3'te de görüldüğü üzere Potter için nüfusun kontrol altına alınması büyük önem taşımaktadır. Whitehouse, Potter'ın otomobilinin plakasında bile “YES ZPG”

(Yes Zero Population Growth anlamında) yazdığını ifade etmektedir (Whitehouse, 2001: 12).

Günümüzde yaşam kalitesini dikkate almadan sadece yaşamı sürdürmek için yapılan tıbbi araştırmalar incelemeye alınmalıdır. Bazı insanların yaşamı anlamsız bir şekilde uzatılıp dururken, bunlar için harcanan çabadan çok daha fazlası toplumsal sağlık önlemlerine ayrılarak her yerdeki insanlar için verimli, sağlıklı ve işlevsel yaşamlar sağlanmalıdır. Bu amaca bireysel otonomiye birincil öncelik olarak gören bir etikte ulaşılamaz. Özellikle de sorumluluk ya da toplumsal sınırlamalar olmadan istediği gibi çoğalmayı öngören ya da doğum kontrolünü veya kürtajı yasaklayan bir etikte ulaşılamaz. Potter'a göre nüfus artışı küresel bir problemdir ve dünya liderleri bu konuda ortak bir paydada buluşmadığı sürece dünya bir ekolojik felakete doğru ilerlemektedir (Potter, 1988: 131-137).

f. Weiss/Gezeğin Mirası

Edith Brown Weiss'a göre üzerinde yaşadığımız narin Dünya gezegenini ve onun insan kültür mirasını gelecek kuşaklar için korumak insanlığın en önemli görevidir. Bizim kuşağımız; Dünya'nın gelecek kuşaklar için eskisinden daha iyi bir yer olacağı konusunda önceden beri var olan inanca karşı şüphe duymaya başlamıştır. Artık insanların Dünya'yı geri dönüşü olmayacak bir şekilde değiştirme gücü olduğunu fark etmiş bulunuyoruz. İnsanlığın günümüzde doğaya olan etkileri gelecek kuşakların refahını doğrudan etkileme gücüne sahiptir. Her kuşak atalarından doğal ve kültürel bir mirası devralır ve her kuşak kendisinden sonrakilere bu doğa ve kültürü aktarma konusunda güven duyar. Bu güven her kuşağa çevreyi, doğal ve kültürel kaynakları gelecek kuşaklara aktarma sorumluluğunu yükler. Aynı zamanda bu güven her kuşağa atalarından gelen doğal ve kültürel mirastan faydalanma hakkını tanır. Gezegenel haklar ve sorumluluklar da denilebilecek olan bu haklar ve sorumluluklar; uluslararası hukuka girmesi önerilen kuşaklararası adalet doktrininin bedenini oluşturmaktadır. Bunların uygulanabilmesi için gezegenel hakların ve sorumlulukların uluslararası, ulusal ve yerel hukukun bir parçası olması ve yeni siyasa ve kurumlarda yer alması gerekmektedir.

Weiss devamla gelecek kuşakların nasıl ele alınacağı konusunda ekonomik ve felsefi yazında tartışmalar mevcut olmakla birlikte bu konuyu normatif bir çerçevede ele alma girişiminde bulunulmadığını ifade etmektedir. Hâlbuki böyle bir çerçeveye siyasa yapıcılara, özel kuruluşlara ve bireylere rehberlik etmesi açısından büyük ihtiyaç vardır (Weiss, 1990: 7-8).

g. Griffin/Panexperientializm

Postmodern bir düşünür olan Griffin; “*modern*” teriminin yakın geçmişe kadar “*çağdaş*” kelimesiyle eşanlamlı olarak kullanıldığını ve bir övgü ifadesi olduğunu belirtir. Fakat artık modernite, insanlar olarak kendimizi ve gezegen üzerindeki yaşamın büyük çoğunluğunu yok etmek istemiyorsak; geride bırakmamız gereken biri kavram haline gelmiştir. Modernite artık insan toplumlarının tarih boyunca ulaşmayı amaçladığı bir norm değil; bir sapma olarak görülmektedir. Geleneksel toplumların binlerce yıldır ayakta kalan bilgeliğine yönelik yeni bir saygı ortaya çıkmıştır. Buna karşılık modern medeniyetin bir yüz yıl daha var olma ihtimali gittikçe daha az olası gözükmeye başlamaktadır. Modern dünya görüşü gittikçe görecilikle ele alınmakta ve pek çok görüş içinde yalnızca bir tanesi olarak kabul edilmektedir.

Griffin; Derrida, Foucault gibi düşünürlerin içinde yer aldığı yapı sökümcü, göreci ya da dışlayıcı postmodernizmi ele almakta ve ucu nihilizme uzanan bu düşünceyi modernizmin bir devamı olarak nitelendirerek ultramodernizm olarak adlandırmaktadır. Kendisinin de bir parçası olduğu postmodernizmi ise yeniden yapılandırmacı (reconstructivist) bir düşünce olarak görmektedir. Yeniden yapılandırmacı postmodernizm; modern dünya görüşünü aşarak ve modern ve geleneksel kavramları yeniden değerlendirerek, kaçınılmaz ön varsayımların da ışığında bir postmodern dünya görüşü inşa etmektir. Bu tür bir postmodernizm inşası bilimsel, etik, estetik ve dinsel sezilerin yeni bir birliğine ihtiyaç duymaktadır. Bu bakış modern bilimin verilerini eleştirmekle birlikte onu reddetmez. Fakat kamusal dünya görüşünün inşasında yalnızca modern doğa bilimlerinin katkısına izin veren bilimciliği (scientism) de kabul etmez.

Böyle postmodern bir dünya; modern dünyanın bireycilik, insanmerkezcilik, ataerkillik, ekonomizm, tüketimcilik, ulusçuluk, militarizm gibi özelliklerini aşacak ve

etnik, ekolojik, feminist, barışçıl ve günümüzün diğer özgürleştirici akımlarına destek sağlayacaktır. Kapsayıcı bir özgürlük ancak modernitenin yıkıcı özelliklerinden kurtulmakla sağlanabilir (Griffin, 2003).

Griffin'in (1997) başka bir katkısı da zihin-beden problemine getirdiği panexperientalist açılamdır. Panexperientalizm doğada var olan her şey için bilincin temel ve mevcut olduğu görüşüdür. Griffine göre özbilinç, öleceğinin farkında olma gibi bilinç durumları insan türüne hastır. Ahlaki deneyim biraz daha geniş bir canlı kümesine aittir. Estetik söz konusu olduğunda ise daha da geniş bir çerçeveden söz ediyoruz demektir. Bilinç seçenekler arasında bir tercih yapılmasını içerir. Bu açıdan ancak sınırlı sayıda birey türü bilinçli tercih yapacaktır. Duyarlılık ise elbette sadece duyarlılık organlarına sahip olan canlılara genellenebilir. Buna karşılık tamamen doğal bir varlık olan insanın tüm bireylere genellenebilecek bir deneyimi bulunmalıdır.

Bilimsel gelişmeler de tüm varlıkların istemlilik (spontaneity) ve deneyim gösterdiğini desteklemektedir. Descartes deneyimi yalnızca insanlara has bir şey olarak görmekteyken; bilim insanları hayvanların da deneyim yaşadıklarını söylemektedir. Günümüzde tek hücreli canlıların ve hatta bakteriler gibi çekirdeksiz tek hücrelilerin bile çok ilkel bir bilince sahip oldukları ve bu nedenle deneyim yaşadıkları söylenmektedir. Bunların ötesinde DNA molekülleri ve hatta kuantum teorisine göre doğanın elementsel birimlerinin bile insanın zihinselliğine benzeterek açıklanan davranışları bulunmaktadır (Griffin, 1997: 255-256).

Dolayısıyla Griffin yeni bir birim tanımlaması yapmaktadır. Mekanist bakış açısına göre doğanın en basit temel birimi duyarsız madde parçalarıdır. Hâlbuki Griffin'in öne sürdüğü postmodern düşünceye göre doğanın en basit temel birimleri deneyimsel olaylardır. Bunlara "*olay*" demesinin nedeni geçici olmalarıdır. "*Deneyimsel*" demesinin nedeni ise bunların içsel bir gerçekliği olmasıdır. Bu gerçeklik insanların da bilinçli farkındalık dediği içsel gerçeklikten yalnızca derece olarak farklıdır. Elektronlar ve protonlar anlık olaylar yaşayan sürekli yapılardır. İnsan zihni de böyle anlık deneyimlerden oluşmaktadır. Bu açıdan bir insan ve bir proton tür olarak birbiriyle tamamen aynıdır. Fakat derece olarak birbirinden büyük ölçüde ayrılmaktadır (Griffin, 1989: 63-64).

Griffin'in (1989) postmodern teorisi bir hiyerarşi de ortaya koymaktadır. Kendisi bu hiyerarşinin Schweitzer'ın ya da derin ekoloji düşünürlerinin teorilerinde

eksik olduğuna inanmaktadır. Buna göre insanmerkezciliği reddeden bu görüşler zorunlu seçimlere bir kılavuzluk yapamamaktadır. Postmodern düşünce ekolojik eşitliğe ve dengeye büyük saygı duymakla birlikte üç noktanın altını çizmektedir.

Öncelikle her bir yaratık özsel değere sahiptir ve kendi başına değerlidir. Yüksek seviye formlar yüksek seviye deneyim formları gösterdiği için daha fazla özsel değere sahiptir. İkinci olarak her birey ekosistem için pozitif ya da negatif bir ekolojik değere sahiptir. Genel olarak bireyin özsel değeri ne kadar düşükse o türün ekosistem için ekolojik değeri de o kadar büyüktür. Örneğin yeryüzü ekosistemi insansız devam edebilir ama planktonlar ya da toprak solucanları olmadan devam edemez. Son olarak her formun toplam değerini ele alırken yalnızca kendisi için olan değerini ve diğer sonlu varlıklar için olan değerini değil; tanrısal deneyimini de dikkate almak gerekir. Bu tamamen kapsayıcı deneyimin; özsel değeri gerçekleştirmeyi sağlayan tüm olumlu ekolojik değerleri kabul edeceğini ve tüm özsel değerleri de yine kabul edeceğini varsayabiliriz.

Bu üçlü sistem sayesinde hem insanmerkezciliğin hem de misantropinin ve hatta ekolojik eşitliğin önüne geçilmiş olur (Griffin, 1989: 149-150).

Griffin'e göre modernitenin, deneyimleyen aktif insana karşı deneyimlemeyen pasif doğa şeklinde kurguladığı düalizm; Yahudi-Hristiyan geleneğinden daha fazla insanmerkezci bir etik doğurmuştur. Postmodern bakışa göre her birey kendi deneyimsel değerine sahiptir ve bu değere saygı gösterilmelidir. Böyle bir etik "*Yaşama Saygı*" üzerine kurulabilirse de ayrımcı yargılarda bulunmaktan da kaçınmaz. Bazı deneyim formları özsel olarak diğerlerinden daha önemli kabul edilir. Örneğin bir insanın deneyimi bir kedininkinden ve bir kedininki de bir mikrobunkinden daha değerli kabul edilebilir (Griffin, 1989: 47).

ğ. Rozzi / Biyokültürel Etik

Griffin, Potter ve benzeri düşünürler gibi Rozzi de bilim ve felsefe arasında bir köprü kurmak istemektedir. Rozzi'ye (1999) göre ekolojistler bir kültürün daha sağlam hale gelmesine ya da dönüşmesine katkı sağlayabilir. Ekolojistler toplumun doğaya karşı tavrını belirlemede merkezi bir rol üstlenir. Bilimsel teoriler ve çevresel etik arasındaki uyum üzerine eleştirel düşünceler getirmek küresel çevresel krize karşı

mücadeleye katkı sağlar. Bilim ve etik arasındaki içsel ilişkiyi de içeren bir yaklaşım; baskın ekonomik ve araçsal paradigmaya bağlı kalmaktan da kaçınılmasını sağlar. Günümüzde piyasa ekonomisi küreselleşmekteyse de aslında yalnızca bilmek ve yaşamakla ilgili sonsuz olası paradigmalardan bir tanesidir. Ekolojik ve etik unsurları birlikte değerlendirebilen bir yaklaşım ekolojistler ve felsefecilerin birlikte analiz yapabilmelerini sağlar.

Ekolojistlerin teorilerini belli etik değerleri dikkate alarak kurdukları ve etikçilerin de doğaya belli bilimsel teoriler ışığında değer verdikleri birleştirici perspektifte objektif bilgi ve sübjektif ahlak arasındaki bölünme aşılabılır ve bu sayede teori ve uygulama arasındaki bağlantı ile doğa hakkında bilgi sahibi olma ve doğal dünyada yaşamının yolları arasındaki bağlantı yeniden kurulabilir (Rozzi, 1999: 919-920).

Rozzi'nin biyokültürel etik teorisi; kendisinin 3H olarak adlandırdığı, davranışlar (habits) ve habitat ve habitattaki diğer sakinlerin (co-in-Habitants) esenliği ve kimliği arasında bağ kurma ve bu yolla küreselleşmenin sosyal ve ekolojik sonuçlarını değerlendirme ve onlara yeni bir yön vermeyi içerir. Elbette bu etiğin biyofizik, sembolik, dilbilimsel ve kurumsal-sosyoekonomik, teknolojik bölümleri olacaktır. Ayrıca biyokültürel etik Sokrates öncesi ve diğer ana akım olmayan Batı düşüncesi, Amerikan yerlisi ve Batılı olmayan diğer ekolojik dünya görüşleri ve çağdaş ekolojik-evrimsel bilimler üzerine temellendirilmiştir (Rozzi, 2013a: 3-4).

Rozzi (2013b) Biyokültürel etiğin, mevcut etik anlayışı dönüştüren yeni paradigmayı şu nedenlere bağlamaktadır:

- Deontolojik ve yararcı etiklerin insanmerkezciliği yerine biyokültürel etik insan yaşamı ile varlıkların çeşitliliğini birbirine bağlar. Bu çeşitlilik; insanların kimliklerini ve esenliklerini birlikte inşa ettikleri sakinleri ifade eder. Biyokültürel etik; yararcılığın ya da deontolojik etiğin hayvanları, bitkileri ya da diğer canlıları içermek için genişletilmesi ve bunları ahlaken ilgili varlıklar olarak içermeye çalışması çabası değildir. Biyokültürel etik; geleneksel Batı etiğinin *“İnsan dünyaya nasıl yerleşmeli?”* sorusunu insanların diğer canlılarla *birlikte dünyaya nasıl yerleşmesi gerektiği* sorusu ile değiştirir.

- Biyokültürel etik Leopold'un yeryüzü etiğiyle de farklılık gösterir. Leopold'a göre insanın rolü değişmiş ve yeryüzü toplumunun sade bir üyesi ve vatandaşı haline gelmiştir. Hâlbuki Biyokültürel etik göstermektedir ki; pek çok kültürün ekolojik dünya görüşü insanın, bitkilerin, suların ve diğer varlıkların yeryüzünün birlikte sakinleridir. Bu nedenle biyokültürel etik kültürler arası diyalog istemektedir. Yeni küresel çevresel değişme belli unsurların (sosyal gruplar, şirketler, bireyler) etkisiyle gerçekleşmiştir. Bu sonuç bütün türe yani tüm insanlara genellenemez. İnsan ve insan olmayan varlıkların yaşamına zarar veren sürdürülemez uygulamalar yasaklanmalı ve sonuçları giderilmelidir. Bunu tamamlayıcı olarak; küresel sosyal ve çevresel değişim bağlamında, dünya görüşleri, bilgi formları, değerler ve kültürlerin sürdürülebilir ekolojik uygulamalarına saygı duyulmalı ve kültürlerarası değişimle bunlar diğer kültürlerle uyarlmalıdır.
- Ana akım modern etiğin habitatı dikkate almadan insan davranışına odaklanmış bakış açısının aksine; biyokültürel etik insan davranışını habitatı ve habitatteki diğer canlı topluluklarını birbiriyle eşleştirir. Bu unsurlar biyofizik, sembolik-dilbilimsel ve kurumsal, sosyo-politik ve teknolojik alanları içerir. Her bir alan içinde güç ve çevresel sorunların çözümü için farklılaştırılmış sorumlulukların ilişkisi dikkate alınmalıdır. Bunlar sadece betimleyici ifadeler değildir; aksine pratik gerçeğe arzuyu da içeren normatif ifadelerdir. Biyokültürel etik; biyolojik ve kültürel çeşitliliği koruyarak eko-sosyal adaletle katkı sağlamayı amaçlar (Rozzi, 2013b: 10-11).

Rozzi "*biyokültürel türdeşleşme (biocultural homogenization)*" olarak tanımladığı bir olguyu eleştirmektedir. Biyokültürel türdeşleşme; bitki örtüsü, dil ve felsefe gibi alanlarda tek tipleşme ve türdeşleşmedir. Dünyanın en ücra kentlerinde bile kentsel alanda palmiye ağaçları bulunmakta, Yedi bine yakın dil arasından sadece yedi tanesi yaygın olarak konuşulmakta ve okullarda Avrupamerkezci bir felsefe öğretilmektedir. Bu türdeşleşme aslında neoliberal düşüncenin biyoçeşitliliği bir "*tabii kaynak*" olarak gören anlayışını türdeşleştirmektedir. Hâlbuki bu anlayışın dev ekonomik projeleri (büyük madenler, hidroelektrik santraller) biyolojik ve kültürel

çeşitliliğin büyük ölçeklerde kaybına neden olmakta ve aynı zamanda sosyal ve çevresel adaletsizliğe yol açmaktadır. İşte biyokültürel etik bu trende karşı bazı bölgesel habitatlarının ve yaşam tarzlarının korunmasının insanlar ve diğer ortak sakinlerin esenliği ve kimliği için çok önemli olduğunu anlayan bir ekolojik, felsefi ve kavramsal çerçeve ile ortaya çıkmaktadır (Rozzi, 2013b: 12-19).

Habitat ve insan davranışı arasındaki karşılıklı ilişki anlayışının düzeltilmesi pek çok felsefeci için açık bir konu değildir. Çünkü modern deontolojik ve yararçı etik; etik konuları evrensel terimlerle ele alır. Biyokültürel etik baskın modern etiklerden farklı olduğu kadar mevcut çevre etiklerinden de ayrılır. Bu yaklaşım post-Leopoldcu olarak adlandırılabilir, kültürel çeşitliliğin önemini anlayan bir paradigma önermektedir. Leopold etik için Batı tarihi boyunca ilerleyen çizgisel bir gelişim süreci tanımlamaktadır. Hâlbuki biyokültürel etik tarihin çizgisel olmadığına vurgu yapar çünkü çoklu biyokültürel dünya görüşleri ve etikleri Batı medeniyetinin ötesinde, geçmişte ya da günümüzde, aynı anda farklı gruplarda bulunabilir (Rozzi, 2013b: 19).

4. Çevre ve Özsel Değer

Routley, “son insan” kavramını ele alırken altın kuralı örnek olarak vermektedir. Altın kuralın bir versiyonu olarak öncelikle “*İnsan şu iki koşula bağlı olarak istediği her şey yapabilir; A) Başkalarına zarar vermemek, B) Kendisine kalıcı bir şekilde zarar vermemek.*” prensibini belirler. Routley daha sonra bu prensibi “*insan şovenizmi*” olarak nitelemektedir. Çünkü bu kurala göre insanlar ilk sırada gelmekte ve diğer her şey sonuncu sırada yer almaktadır. Bu prensibe bazen özgürlük prensibi de denmektedir çünkü insana geniş bir hareket alanı tanımaktadır. Bu alan yalnızca başka insanlara zarar vermemekle sınırlıdır. Hâlbuki doğaya ve doğal varlıklara zarar vermek kuralın hiçbir yerinde yer almaz.

Routley verdiği “son adam” örneğinde teorik bir insanı ele alır. Bu insan yeryüzündeki son insandır ve elinde yeryüzündeki tüm canlıları acı çektiirmeden bir anda yok etme gücü vardır. Bu insanın, böyle bir eylemde bulunması ahlaki midir? İnsan şovenizmine göre böyle bir eylemde sakınca yoktur çünkü başka bir insana zarar verme ihtimali bulunmamaktadır. Hâlbuki çevresel bir etiğe göre böyle bir eylem kesinlikle yapılmamalıdır (Routley, 1973, 207).

Routley'nin bu ifadelerinde açık ve net bir şekilde tüm yaşamların özsel bir değeri olduğuna atıf yaptığından söz etmek mümkün değildir. Fakat “*son adam*”ın eyleminin kötülüğünü de yani tüm yaşamı yok etmesini de insanlar açısından araçsal bir değere bağlamadığı da görülmektedir (Lamb, 2018: 518).

Lemos; haz, bilgi, anlayış, özsel olarak sevilmesi gerekenleri sevmek de dahil olmak üzere ahlaken iyi duygulara sahip olma gibi özsel değere sahip olan şeyleri sıraladıktan sonra bunlar için bilince sahip olmanın gerekli olduğunu söyler. Bilinçlilik tezi bir şeyin ancak bilinçli ise özsel değere sahip ilişkileri elde edebileceğini ifade etmektedir. Eğer bu tez doğruysa güzellik, var olmak, ya da bir meşe ağacının büyüyüp gelişmesi gibi büyüyüp gelişmeler özsel değere sahip olmayacaktır. Hâlbuki duyarlı olmayan bir canlının büyüyüp gelişmesi konusunda birkaç farklı konumda bulunulabilir. Kişi bu ilişkileri iyi bulabilir, nötr kalabilir ya da kötü olarak değerlendirebilir. Çağdaş düşünürlerden hemen hiçbirinin böyle bir durumu “*kötü*” bulmayacağını düşünürsek aslında duyarlı olmayan bir canlının büyüyüp gelişmesi ya özsel değere sahiptir ya da nötrdür. Lemos en azından bazı duyarlı olmayan canlıların büyüyüp gelişmesinin özsel değere sahip olduğu düşüncesindedir (Lemos, 1994: 93-96).

O'Neill'a göre herhangi bir çevre etiğine sahip olmak, insan olmayan varlıklar ve doğal dünyadaki ilişkilerin özsel değeri olduğu düşüncesine sahip olmayı gerektirir. (O'Neill, 1992: 119).

Leopold yeryüzünün topraktan ibaret olmadığını söylemektedir. Yeryüzü toprakların, bitkilerin ve hayvanların oluşturduğu bir çemberin içinde akan bir enerji kaynağıdır. Besin zincirleri enerjiyi yukarı doğru taşıırken, ölüm ve çürüme tekrar toprağa geri verir. Bu döngü kapalı değildir. Enerjinin birazı havadan elde edilir. Bazıları toprakta ve ormanlarda depolanır. Ama sürdürülebilir bir döngüdür. Erozyonla biraz enerji kaybedilir ama bunlar da okyanusta birikerek bir müddet sonra yükselerek yeni döngüler oluşturur (Leopold, 1949: 216).

Leopold'a göre özsel değere sahip olan şeyin yeryüzü olduğunu söylemek mümkündür. Leopold yeryüzünün işlevini sağlıklı bir şekilde yerine getirebilmesi gerektiğini söyler. Leopold'un etiği, bir koruma etiği olduğu kadar bir iyileştirme etiğidir. Kendisi de tarımsal vasfını kaybetmiş bir toprak parçasını iyileştirmek için uzun zaman harcamış ve en ünlü eserini bu esnada kaleme almıştır. Leopold'un

yeryüzü kavramında insana düşen rol; yeryüzünü oluşturan unsurlardan biri olmaktır. İnsan yeryüzü etiğini benimseyerek doğayı korumak ve iyileştirmekle yükümlüdür. İnsan ancak gördüğü, hissettiği, anladığı, sevdiği ve inandığı şeyler hakkında etik olabilir. Yeryüzü etiğine sahip olabilmek için yeryüzünü görmek, hissetmek, anlamak, sevmek ve ona inanmak gerekir.

Önceki bölümlerde temas edildiği üzere; Naess ve derin ekolojiye göre insan ve insan olmayan çevrenin sağlığı ve gelişmesi özsel değere sahiptir. Canlı formların zenginliği ve çeşitliliği de buna katkı sağladığı için değere sahiptir (Devall ve Sessions, 1985: 70).

Çevrenin özsel değeri söz konusu olduğunda Callicott ve Rolston sıklıkla isimleri geçen düşünürlerdir.

Callicott değer ancak değer veren bir öznenin varlığı halinde var olabileceğini savunur. Fakat bunun anlamı doğanın yalnızca insanlar tarafından değer verildiği için değerli olduğu değildir. İnsanlar özsel olarak doğaya değer veriyorsa; yani doğaya bir araç olarak değil de amaç olarak değer veriyorsa doğanın özsel değere sahip olduğu söylenebilir. Rolston ise bu düşünceyi aşırı insanmerkezci görmektedir. Ona göre değer varlığı için değer verici özne gereklidir ama değer verme eylemi; değeri hem değer verene hem de değer verilene bahşeder. Rolston'a göre değer; biyolojik olarak tanımlanmış amaçlara ulaşmak anlamına geldiğinden, her organizma değer verici özne olabilir. Bu da değeri insana tahsis etmenin önüne geçmiş olur. (McShane, 2009: 410).

Gerçekten Rolston, başka türlü değersiz olacak bir doğanın yalnızca ona değer veren bir özne sayesinde değerli hale gelmesini çevreye saygı duyan kişilerin yeterli bulmayacağından emindir. Doğal sistemin kendisi değerlidir ve değerleri o üretir. Değer veren özne de bu ürünlerden biridir. Bazı değerler öznelliğe ihtiyaç duyabilir ama tüm değerler bu ekosistem piramidi içinde üretilmektedir. Rolston'ın bütünsel yaklaşımı değer içinde üretildiği ağdan kopup bağımsız ve tekil bir şekilde algılanmasını kabul etmemektedir. Özsel değere sahip bir birey öldükten sonra araçsal değere sahip olmaktadır. Bu şekilde sistem özsel ve araçsal değerleri sürekli birbirine dönüştürmektedir (Rolston, 1991: 93-95).

İKİNCİ BÖLÜM

KÜRESEL İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ

İklim değışikliğı doğrudan veya dolaylı olarak insan etkisi ile ilişkilendirilebilen nedenlerle iklimde meydana gelen değışmeler olarak nitelendirilebilir. İnsan etkisinin küresel atmosferin bileşimini değıştirerek karşılaştırılabilir periyotlarda iklimde değışmelere neden olduğu gözlenmektedir. Bu bileşim değışikliğı sonucunda Dünya'nın gittikçe ısınmasına sera etkisi neden olmaktadır. Aslında sera gazları atmosferde çok düşük yoğunlukta bulunmaktadır ama bu miktar bile sera etkisi oluşturmaya yetmektedir. İklim değışikliğı sadece sıcaklık artışıyla değil -örneğin- yağış rejimlerindeki değışimlerden de anlaşılmaktadır (Özer, 2013: 355).

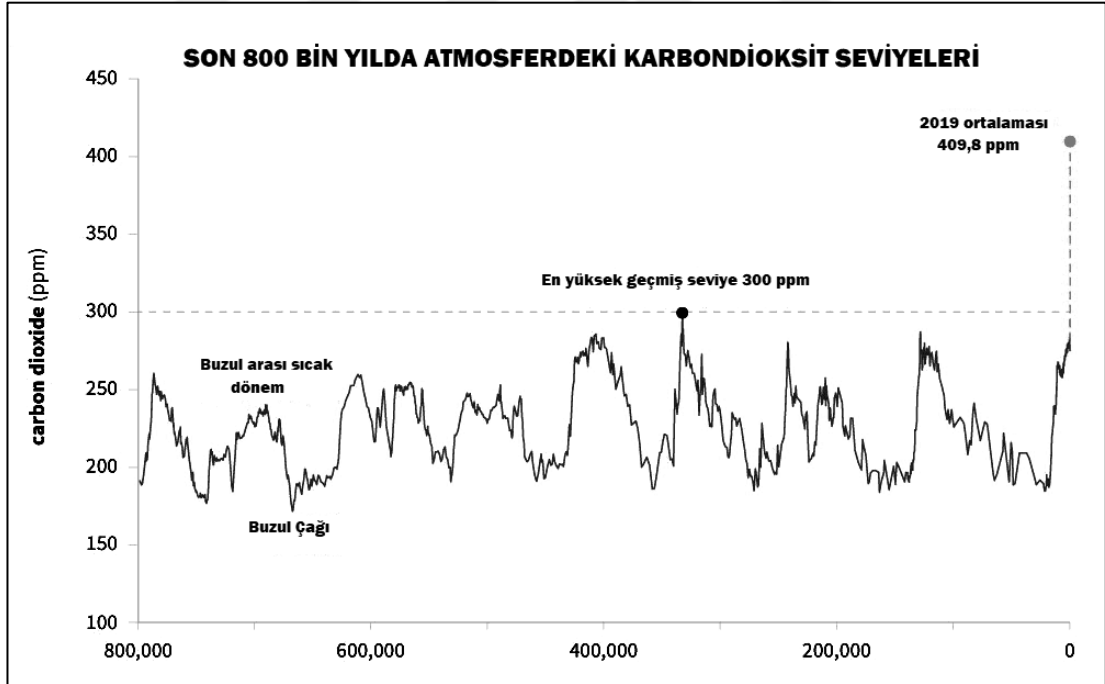
A. SERA ETKİSİ VE KÜRESEL ISINMA

Jean-Baptiste Joseph Fourier, 1824 yılında yeryüzündeki iklimin Güneş'ten gelen radyasyon ile Dünya'dan ayrılan radyasyon arasındaki dengeye göre belirlendiğı savını ortaya atan bilim insanıdır. Bu fikir, atmosferin Dünya'dan giden radyasyonun bir kısmını soğurarak ısındığını ve bu sayede yeryüzünün olması gerektiğinden daha sıcak kaldığını öngörmektedir. 1865 yılında John Tyndall, karbondioksit ve su buharı gibi gazların ısıyı soğurmasını ölçmüş ve bunların yeryüzünde iklimin devamı için önemi üstünde durmuştur. Bunların oranlarındaki değışimlerin geçmişteki iklim değışikliklerini açıklayabileceğini düşünmüştür. Bu bağlamda Tyndall günümüzde “Sera Etkisi” denilen kavramı tarif etmiş olmaktadır. Arrhenius, 1896 yılında karbondioksit ve su buharının güneşten gelen radyasyona hemen hemen hiçbir etkileri olmadığı halde Dünya'dan ayrılan radyasyonu soğurduklarını tespit etmiştir. Arrhenius ayrıca antropojenik sera etkisini de ele almıştır. O dönemde dünyada kömür tüketiminden dolayı yıllık karbon emisyonu 400 milyon ton civarındaydı. Arrhenius bunun önemli bölümünün, yutak olarak işlev görmesi nedeniyle denizlerde çözüleceğini düşünüyordu. Hatta atmosferde ancak %15 gibi bir miktarının kalacağını hesaplamıştı. Fakat dikkate almadığı şey, bu sürecin çok yavaş olduğuydu. Sürecin tamamlanması yaklaşık 1000 yıl sürmekteydi. Sanayi devriminden bu yana atmosfere

salınan karbonun ancak %20'si denizde çözünmüştür. Arrhenius ayrıca fosil yakıtların tüketiminin son derece hızlı bir artış (20. yüzyılda 15 kat artmıştır.) göstereceğini de bilmiyordu. Bu nedenle gerçekleşeceğine inanmamakla birlikte böyle bir sera etkisini olumlu görmüş ve gelecek nesillerin daha yumuşak iklime sahip bir yeryüzünde yaşayacakları umudunu ifade etmiştir (Bolin, 2007: 3-7).

İklim değişikliğine daha önce de belirtildiği üzere sera gazlarının atmosferin bileşimini değiştirmesi neden olmaktadır. Sera gazları Kyoto Protokolü Ek-A'da (Annex A) sayılmaktadır. Bunlar; karbondioksit (CO₂), metan (CH₄), nitroz oksit ya da azot protoksit (N₂O), hidroflorokarbonlar (HFCs), perflorokarbonlar (PFCs) ve kükürt hekzaflorür (SF₆) olarak listelenmiştir (BM, 1997: 19). Bu gazların atmosferde bulunması ve yoğunluklarının artması sera etkisine neden olmaktadır. Aşağıdaki şekilde atmosferdeki CO₂ yoğunluğunun son 800 bin yıllık seviyeleri görülmektedir. Sanayi devriminden bu yana bu seviyenin ne kadar hızlı bir şekilde yükseldiği de yine şekilden anlaşılmaktadır.

Şekil 4. Son 800 Bin Yılın CO₂ Seviyeleri

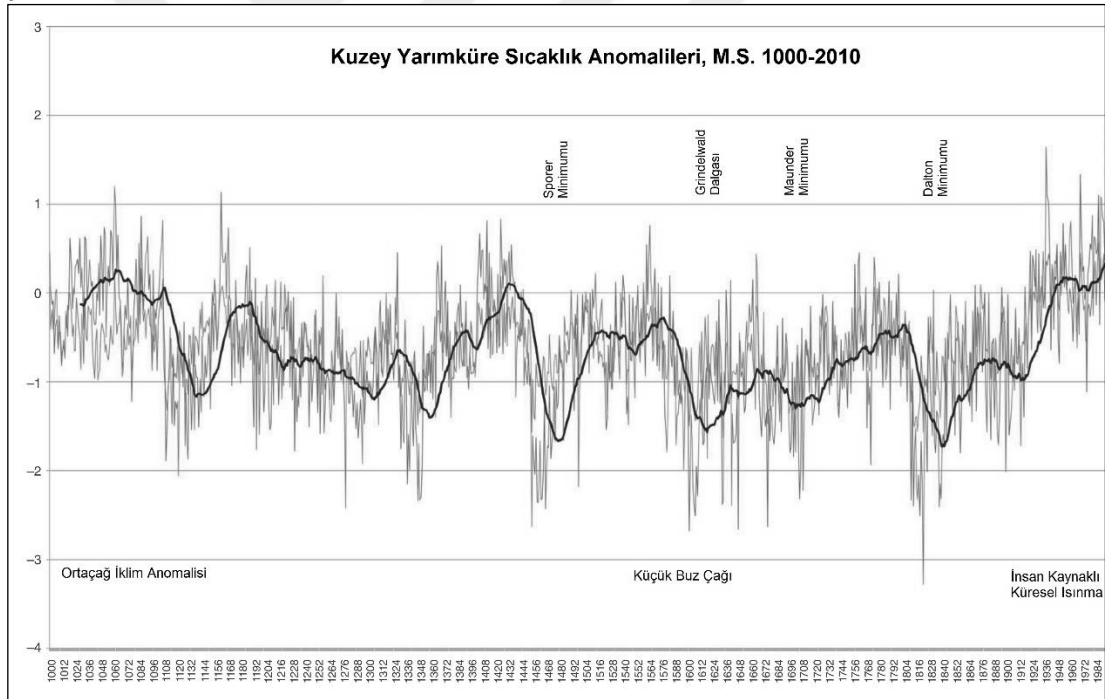


Kaynak: <https://www.climate.gov/news-features/understanding-climate/climate-change-atmospheric-carbon-dioxide> (Erişim: 01/12/2020 – Tarafımdan Türkçeleştirilmiştir.)

“Yeryüzünün herhangi bir yerinde hava olaylarına bağlı olarak gerçekleşen etkilerin uzun yılların ortalamasına dayanan durumu” olarak tanımlanan (TDK, 2019)

iklimin değişken olduğu, bilimsel çalışmalarla ortaya konulmuştur. Geçmişte solar aktivitenin azalması veya volkanik patlamalar gibi etkenlerle iklimin ortalama sıcaklığının düştüğü dönemler bulunmaktadır. 1440-1530 yılları arasında Spörer Minimumu, 1645-1720 yılları arasında Maunder Minimumu ve 1780-1820 yılları arasında Dalton Minimumu olarak adlandırılan soğuk dönemler güneş faaliyetlerindeki azalma neticesinde yaşanmıştır. Bunlara ilave olarak Grindelwald Dalgası (Fluctuation) olarak adlandırılan dönem ise 1560-1630 yılları arasında nispeten yüksek güneş aktivitesine rağmen 1595 yılındaki Nevado del Ruiz ve 1600 yılındaki Huaynaputina gibi peş peşe gelen volkanik patlamalar neticesinde meydana gelmiştir (Degroot, 2018: 2-3). Örneğin “*insanın nefesinin ağzında donduğunun*” söylendiği ve İstanbul Boğazı’nın donduğu (Peçevi, 1982: 350) 1621 kışı da Grindelwald Dalgası döneminde yer almaktadır.

Şekil 5. Son 1000 Yıla Ait Ortalama Sıcaklıklar



Kaynak: Degroot, 2018: 2. (Taraftmdan Türkçeleştirilmiştir.)

Şekil 5’te görüleceği üzere son 1000 yılda güneş aktivitesine bağlı dönemsel soğumalar olmuştur. Bu soğumaların 1-1,5 °C civarında olduğu da görülmektedir. Fakat insan etkisiyle atmosferin yapısında meydana gelen değişim nedeniyle özellikle son 100 yılda neredeyse kesintisiz bir yükseliş eğilimi tespit edilmiştir. Bu nedenle

sanayi devrimi öncesine göre önemli bir artışın söz konusu olduğu ve hatta son 1000 yılda görülmemiş bir ortalama sıcaklığa ulaşıldığı gözlemlenebilmektedir.

Elbette antropojenik küresel ısınmanın metafizik bir kesinliğe sahip olduğunu söylemek bilimsel bir yaklaşım olmayacaktır. İklim değişikliğinin tespiti ve tanımlanmasındaki araştırmalar iki temel soruyu ele almaktadır: Birinci soru tespit sorunu olup, iklimin olağandan daha fazla değişip değişmediğini konu eder. İkincisi ise bir atıf sorunudur ve tespit edilen değişikliği spesifik bir dış etkene (insan etkisi gibi) veya etkenlerin bileşimine bağlamayı içerir. Burada önemli bir engel; gerçek dünyada iklim değişikliğini yalnızca bir kez gözlemleyebilmemiz; yani yeryüzünde kontrol edilebilir, tekrarlanabilir bir iklim değişikliği deneyinin etik dışı olduğu kadar olanaksız olmasıdır. Bu yüzden tespit ve atıf soruları; iklimde olan bitenin istatistikî bir resmini oluşturmak için gözlemlenen değişim modelleri ve çoklu model simülasyonlarının ayrıntılı olarak karşılaştırılmasını içerir. İklim değişikliğini bir nedene bağlamak elbette her zaman matematiksel bir belirsizlik seviyesine tabi olacaktır. Bilimsel iklim değişikliği araştırmalarında da amaç; nicel olarak belirsizlik seviyesini belirleme ve mümkün olduğunca azaltmak olmaktadır (Allen, 2002: 278).

Bununla birlikte artık bilimsel literatürde antropojenik küresel ısınma ve iklim değişikliği konusunda bir uzlaşının var olduğu kolaylıkla söylenebilir. Oreskes (2007) 1993-2003 yılları arasında hakem sürecinden geçerek yayımlanmış 928 bilimsel yayını incelemiş ve bunlar arasında *“küresel bir iklim değişikliğinin yaşandığını”* ve *“insanların bu değişiklikte bir rolü bulunduğunu”* reddeden tek bir bilimsel çalışma bulunmadığını ifade etmiştir (Oreskes, 2007’den aktaran; Edwards, 2010: 403-404). Cook vd. 1991-2011 arasındaki 20 yıllık süreçte yayımlanmış 11.944 akademik yayın özetini incelemiş, daha sonra yayınların yazarlarını görüş belirtmeye çağırmıştır. İnsan etkisi konusunda görüş belirten bilim insanlarının %97’si iklim değişikliğine insan etkisinin neden olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca antropojenik iklim değişikliğini kabul etmeyen yayınların oranının günümüze yaklaştıkça azaldığı da görülmektedir (Cook vd., 2013: 1-6).

Elbette bilimsel uzlaşî bütün soruların çözümlendiği anlamına gelmemektedir. Özellikle ısınma eğiliminin kesin büyüklüğü ve etkileri konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Isınmaya doğanın ve insanların ne ölçüde katkı yaptığı da tartışmaya açıktır. Fakat Paul N. Edwards’ın 2010 yılında yayımlanan ödüllü kitabı *“A Vast*

Machine” adlı eserinde ifade edildiği üzere; bilim insanlarının büyük çoğunluğu, ısınmanın gerçekleşmediğini ya da yerkürenin soğuduğunu söylememekte; ısınmanın tamamının yalnızca doğal nedenlerle açıklanabileceğini de iddia etmemektedir. Dolayısıyla Dünya ısınmaktadır ve buna insanlar neden olmaktadır (Edwards, 2010: 404). Bu bağlamda Williston tarafından “*Antroposen*” olarak adlandırılan çağa girdiğimiz ve milyonlarca yıllık geçmişimizde benzerine rastlanmayan bir dönüşümü yaşadığımızı kabul etmek zorundayız (Williston, 2015: 24). Biyoçeşitlilik açısından Wilson bu geri dönüşü olmayan dönemi; yani yalnızca insan türünün önemli olduğu ve diğer türlerin ikinci planda kaldığı çağı “*Eremosen*” -Yalnızlık Çağı- olarak adlandırmaktadır (Wilson; 2014: 94).

1988 yılında kurulan IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change- Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli) tarafından hazırlanan ve 1990 yılında yayımlanan 1. IPCC Raporu’nun önsözünü bitirirken, Dr. John Houghton, iklim değişikliğini “*potansiyel olarak insanlığa yönelik en büyük küresel çevresel tehdit*” olarak nitelendirmektedir (IPCC, 1990: vi).

Bu raporun üzerinden geçen 30 yıllık sürede iklim değişikliği konusunda sayısız bilimsel çalışma yapılmış, uluslararası ve ulusal düzenlemeler hazırlanmış ve pek çok aşama kat edilmişse de bu tezin girişinde yer aldığı üzere iklim değişikliği halen insanlığın karşılaştığı en büyük tehlike olarak kabul edilmektedir. Dünya Ekonomik Forumu (WEF) tarafından yayımlanan 2019 Küresel Risk Raporu’na göre meydana gelme ihtimali ve etkisi en büyük risk; aşırı meteorolojik olaylar ve iklim değişikliğiyle mücadele ve uyum konusunda başarısız olunmasıdır (Dünya Ekonomik Forumu, 2019: 5).

Antropojenik küresel ısınma ve iklim değişikliğinin; doğa bilimlerinden başlayarak yaşam bilimleri, sosyal bilimler ve formel bilimler gibi hemen tüm bilim türleriyle ilgili, çok disiplinli bir çalışma alanı olduğu kuşku götürmez. Bu nedenle küresel ölçekte çok farklı disiplinlerde yer alan bilim insanları bu alanda araştırma yapmaktadır. Sosyal bilimler perspektifinden hazırlanan bu tezde, doğrudan doğa ve yaşam bilimlerinin inceleme alanına giren hususlara detaylı bir şekilde yer verilmesinin ölçek ve kapsam açısından yerinde olmayacağı düşünülerek; tezin konusuna da uygun olarak beşerî, felsefî ve tarihsel alanlarda hareket edilmesi zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Sera etkisinin fiziksel ve kimyasal

mekanizmalarından başlayarak iklim değişikliğinin doğa bilimleri tarafından incelenen boyutlarına ilişkin detaylı bilgiler; ilgili alanlarda yapılan çalışmalara ve araştırma yapan bilim insanlarına bırakılmaktadır.

1. Küresel Isınma ve İklim Değişikliği

İklim değişikliği Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi'nde (UNFCCC); *“karşılaştırılabilir zaman dilimlerinde gözlenen doğal iklim değişikliğine ek olarak, doğrudan veya dolaylı olarak küresel atmosferin bileşimini bozan ve insan faaliyetleri sonucunda iklimde oluşan bir değişiklik”* olarak tanımlanmaktadır (BM, 1992). Kapsamlı bir tanım olan bu ifadede vurgulanan unsurlar; insan etkisi, atmosferin bileşiminin bozulması ve bu nedenle iklimde değişiklik oluşmasıdır.

İklim değişikliği literatüründe kullanılan bazı kavramların tanımları kısaca şu şekilde listelenebilir¹:

- **İklim (Climate):** Havanın (aylardan milenyumlara kadar çeşitlenebilen) belli bir zaman periyodunda; istatistiksel ortalama ve değişkenlik değerleridir. Dünya Meteoroloji Örgütü genel olarak 30 yıllık bir periyodu esas almaktadır. İklimle ilgili nicel değerler; genellikle sıcaklık, yağış ve rüzgârların değerleridir.
- **Endüstri Devrimi (Industrial Revolution):** 18. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere’de başlayıp oradan Avrupa’ya ve Amerika’ya yayılan, derin sosyal ve ekonomik etkileri olan, hızlı endüstriyel büyüme periyodudur. Fosil yakıtların tüketiminin önemli ölçüde artmasının endüstri devrimi ile başladığı kabul edilmektedir.
- **Sera Gazları (Greenhouse Gasses):** Güneş’ten gelen radyasyonun Dünya’ya ulaşmasına önemli bir etkide bulunmayan fakat Dünya’dan yansıyan radyasyonu soğuran gazlardır. Bu nedenle atmosferde ısınmaya neden olurlar.

¹ Liste hazırlanırken başvurulmuş kaynaklar: Kadioğlu (2012), Özer (2013), IPCC (2014a), IPCC (2014b), IPCC (2014c), Encyclopedia Britannica (2019).

- **Emisyon (Emissions):** Sera gazlarının veya bunlara kaynaklık eden öncül maddelerin atmosfere salınmasıdır.
- **İklim Değişikliği (Climate Change):** İklimin özelliklerindeki ortalama ya da değişkenlik durumunda meydana gelen, uzun bir dönem (on yıllar veya daha fazla) boyunca kalıcı olan ve alet ölçümleri yanında istatistiksel testler gibi metotlarla tespit edilebilen değişikliklere verilen isimdir. İklim değişikliği, doğal içsel süreçlerle meydana gelebileceği gibi solar döngüler ya da kalıcı antropojenik nedenlerle atmosferin bileşiminin değişmesi gibi dışsal etkilerle de meydana gelebilir.
- **İklim Sistemi (Climate System):** Yeryüzündeki atmosfer, hidrosfer, kriyosfer, litosfer ve biyosferden ve bunların birbirleriyle ilişkilerinden oluşan karmaşık bir sistemdir. İklim sistemi kendi iç dinamikleri ve dış etkenlerle zaman içinde değişimler gösterebilir.
- **Aşırı Hava Olayları (Extreme Weather Events):** Etkisi yüksek, uzun bir geri dönüş süresi olan, mevcut kayıtlarda bulunmayan, görülmemiş hava olaylarıdır. Aşırı hava olayları gerçekleştikleri zaman diliminde ve coğrafyada nadir olarak görülürler. Aşırı hava olayları hortumlar gibi kısa süreli ve lokal olabileceği gibi kuraklıklar gibi uzun süreli ve geniş çaplı da olabilmektedir.
- **Tehlike (Hazard):** İklim değişikliğinin insan yaşamının yitirilmesi, insanların yaralanması ya da başka bir sağlık sorununa yol açmasının yanı sıra; mal, altyapı, geçim kaynakları, hizmet sunumu, ekosistemler ve çevresel kaynakların zarar görmesi ve kaybına neden olma potansiyelidir.
- **Maruz Kalma (Exposure):** İnsanların, geçim kaynaklarının, türlerin ya da ekosistemlerin, çevresel işlevlerin, hizmetlerin ve kaynakların, altyapının, ekonomik, sosyal ya da kültürel varlıkların iklim değişikliğinden olumsuz etkilenebilecekleri mekanlar ya da ortamlarda bulunmasıdır.
- **Kırılganlık (Vulnerability):** Olumsuz etkilene eğilimi veya hassaslığıdır. Kırılganlık, zarara duyarlılık ve korunmasızlık yanında; zararla başa çıkma ve ona uyum sağlama yeterliliğinin olmaması gibi

çeşitli kavram ve unsurları kapsar. Kırılganlık toplumların uğrayabileceği ölüm, yaralanma ve yıkım gibi tüm zarar ve hasarların bir derecesidir.

- **Etkiler (Impacts):** İklim değişikliğinin doğa ve insan sistemleri üzerindeki sonuçlarıdır. Etkiler genellikle, belirli bir zaman diliminde meydana gelen iklim değişikliği veya tehlikeli iklim olaylarının etkileşimi ve bunlara maruz kalan bir toplumun veya sistemin kırılganlığına bağlı olarak; yaşamlar, geçim kaynakları, sağlık, ekosistemler, ekonomiler, toplumlar, kültürler, hizmetler ve altyapı üzerindeki etkileri ifade eder. İklim değişikliğinin, taşkınlar, kuraklıklar ve deniz seviyesinin yükselmesi de dahil olmak üzere jeofizik sistemler üzerindeki etkileri bulunmaktadır.
- **Risk (Risk):** Meydana geldiği takdirde katlanarak artan tehlikeli olay ya da eğilimlerin gerçekleşme ihtimalidir. İklim değişikliğinde risk; kırılganlık, maruz kalma ve tehlikenin etkileşiminden doğar.
- **Gıda Güvencesi (Food Security):** İnsanların yeterli miktarda, güvenli ve besleyici gıdaya kalıcı bir süre erişebilme durumudur.
- **Mücadele (Mitigation):** İnsan müdahalesiyle sera gazlarının kaynaklarını azaltmak ve yutaklarını çoğaltmaktır.
- **Yük Paylaşımı (Burden Sharing):** Sera gazlarının kaynaklarının azaltılması ya da yutaklarının çoğaltılması çabalarının paylaşılmasıdır. Aynı zamanda iklim değişikliğiyle mücadelenin maliyetinin de ülkeler arasında paylaşılması anlamına gelmektedir.
- **Uyum (Adaptation):** Gerçekleşen ya da beklenen iklime ve etkilerine uygun hale gelme sürecidir. İnsan sistemlerinde uyum; zararı idare etmek ya da ondan kaçınmak ve yarar getirecek fırsatları değerlendirmeyi amaçlar.
- **Uyum Açığı (Adaptation Deficit):** Bir sistemin mevcut durumu ile iklim koşulları ve değişikliklerinden doğacak zararı en aza indiren durumu arasındaki mesafedir.

- **Uyum Kapasitesi (Adaptive Capacity):** Sistemler, kurumlar, insanlar ve diğer organizmaların potansiyel zararlara uyum sağlama, fırsatları değerlendirme ve sonuçlara yanıt verebilme becerisi, potansiyelidir.
- **Dönüşüm (Transformation):** Doğa ve insan sistemlerinin temel özelliklerinde bir değişiklik yapılmasıdır. İklim değişikliğine karşı dönüşüm; yoksulluğun azaltılması da dahil olmak üzere sürdürülebilir kalkınma için uyumu sağlayacak güçlendirilmiş, değiştirilmiş ya da ayarlanmış paradigmlar, hedefler ve değerleri ifade eder. Dönüşüm kapsamında mevzuat, bürokratik yapı, mali kurumlar, teknoloji gibi sistemin öz niteliklerinde değişimler yaşanır.
- **Jeomühendislik (Geoengineering):** İklim değişikliğinin etkilerini ortadan kaldırmak için iklim sisteminde bilinçli olarak yapılan değişimlerin teknolojileri ve metotlarıdır. Jeomühendislik metotları karbon emisyonunu azaltmak ya da yutaklarını arttırmak amacını güder. Atmosfer, kara ya da okyanusları değiştirme yöntemlerinin küresel ve bölgesel etkileri konusunda endişeler bulunmaktadır.
- **Direnç (Resilience):** Sosyal, ekonomik ve çevresel sistemlerin tehlikeli bir olay, eğilim veya rahatsızlıkla başa çıkma; temel işlevlerini, kimliklerini ve yapılarını korurken bunlara cevap verme veya yeniden yapılanma ve aynı anda uyum, öğrenme ve dönüşüm yeterliliklerini de sürdürme kapasitesidir.
- **AOSIS (The Alliance of Small Island States):** 44 küçük ada ülkesinin bir araya gelerek oluşturduğu hükümetlerarası bir kurumdur. AOSIS ülkeleri iklim değişikliğinin en fazla etkilediği ve etkileyeceği ülkeler arasında yer almaktadır.
- **Yutak (Sink):** Atmosferdeki karbondioksiti azaltan süreç, eylem ya da mekanizmalardır. Yeryüzündeki en büyük yutaklar okyanuslar ve ormanlardır.
- **PPM (Parts Per Million):** Atmosferdeki CO₂ miktarını göstermek için kullanılan birimdir. Her 1 milyon partiküle düşen miktarı ifade eder.
- **Keeling Eğrisi (Keeling Curve):** Atmosferdeki CO₂ konsantrasyonunun yıllara göre değişimini gösteren eğridir. 1958

yılından bu yana ölçümler yapılmaktadır. Günümüzde bu ölçümler günlük olarak yapılmakta ve yayımlanmaktadır². IPCC raporları küresel ısınmanın 2°C'yi aşmaması için atmosferdeki CO₂ konsantrasyonunun 450 ppm sınırını geçmemesi gerektiğini söylemektedir. 1 Ocak 2021 tarihinde bu değer 415,43 ppm olarak yayımlanmıştır.³

IPCC tarafından 2018 yılında hazırlanıp, 2019 yılı ocak ayında revize edilen özel rapora göre;

- 2018 yılına dek antropojenik küresel ısınma nedeniyle, sanayi devrimi öncesi döneme göre, 1 °C civarında sıcaklık artışı yaşanmıştır. Küresel ısınmanın artış hızında değişme olmazsa; 2030-2050 yılları arasında 1,5 °C'ye ulaşması beklenmektedir. Atmosferde şu anda mevcut sera gazları –üzerlerine ilave yapılmadığı takdirde- 0,5 °C'den fazla bir ek ısınmaya neden olmayacaktır.
- İnsan etkisiyle oluşan küresel ısınma sonucunda, geçmişten gelen ve devam eden sera gazı emisyonları nedeniyle her on yılda 0,2 °C'lik bir artış göstermektedir.
- Dünya'nın bazı bölgelerinde –örneğin kutuplarda- ısınma ortalamanın iki-üç katı daha fazla gerçekleşmektedir. Dünya'da da genel olarak karalar denizlerden daha çok ısınmaktadır.
- İnsan etkisiyle sanayi devriminden günümüze dek meydana gelen emisyonların sonucunda oluşan ısınma; gelecek asırlar boyunca atmosferdeki varlığını sürdürecektir, deniz seviyesinin yükselmesi ve bağlantılı diğer değişikliklere neden olmaya devam edecektir.
- Doğa ve insanlar üzerinde iklime bağlı riskler ısınmanın büyüklüğüne, hızına, coğrafi konuma, gelişmişlik seviyesi ve zayıflıklara ve

² https://twitter.com/Keeling_curve (Erişim: 01/12/2020)

³ İklim değişikliği literatüründe kullanılan kavramlar yüzlerce olduğu ve bunların hepsinin teze dâhil edilmesi yerinde olmayacağı düşünülerek tablo hazırlanırken seçimli bir yol izlenmiştir.

mücadele ve uyum konusunda yapılan seçimler ve uygulamalara bağlıdır.

- Doğa ve insanlarca oluşturulan sistemler üzerinde küresel ısınmanın etkileri gözlenmiştir. Pek çok karasal ve denizel ekosistem ve bunların sunduğu hizmetler, küresel ısınma nedeniyle zaten değişmiştir.
- İklim değişikliğinin bazı etkileri geri döndürülemez niteliktedir. Örneğin ekosistemlerden bir kısmının yok olması halinde, ileride iklim normalleşse de bu ekosistemler geri getirilemez.
- İklim değişikliğine karşı uyum ve mücadele konusunda günümüzde çalışmalar yapılmaktadır. İklimle bağlı risklerin daha fazla azalması; çok düzeyli ve sektörler arası iklim mücadelesinin ölçeğinin büyümesi ve kapsamının genişlemesinin hızlanması yanında, artımsal (incremental) ve dönüşümsel (transformational) uyum sayesinde olacaktır.
- İklim değişikliği modelleri, küresel ısınmanın 1,5 °C ile 2 °C olması arasında, bölgesel iklim özellikleri açısından çok önemli farklılıklar ortaya koymaktadır. Bu farklılıklar arasında karasal ve denizel ortalama sıcaklıkların yükselmesi, yerleşim bölgelerinin çoğunda aşırı sıcakların yaşanması, aşırı yağış ya da kuraklık gibi etkiler yer almaktadır (IPCC, 2018: 6-9).

Bu açıdan iklim değişikliği ile mücadelenin birinci plandaki rolünü yitirmemesi ve üzerinde kararlılıkla durulmaya devam edilmesi gereksiniminin var olduğu söylenebilir. Çünkü aynı rapora göre; sıcaklık artışının 1,5 °C’de tutulması halinde 10 milyon kişi iklim değişikliğinin etkilerine maruz kalmayacak ve tahmini mücadele maliyetinin miktarı azalacağı gibi uyum politikalarının maliyeti de azalacak, etkinliği artacak ve aynı zamanda zarar gören bazı ekosistemlerin iyileştirilmesi mümkün olacaktır (IPCC, 2018: 9-10).

2. İklim Değişikliğinin Etkileri

Özer (2013), iklim değişikliğinin etkilerinin doğrudan veya dolaylı birçok şekilde ortaya çıkabildiğini söylemektedir. Dünya’nın fiziksel yapısında meydana

gelen değişikliklerin bireyler ve toplumlar üzerinde değişik etkileri olabilmektedir. İklim değişikliğinin sosyal etkileri yaşı, sosyoekonomik sınıf, meslek ve cinsiyete göre farklılaşabilir. Bunun yanında ülkenin coğrafi konumu kadar ekonomik durumu da iklim değişikliğinden ne kadar ve nasıl etkileneceği üzerinde belirleyici olabilmektedir. Basit bir mantıkla, başlıca ekonomik sektörün tarım olduğu yoksul ülkelerin sanayileşmiş ülkelere göre iklim değişikliğinden daha fazla etkileneceği kuşku götürmez.

İklim değişikliğinin etkileri arasında; ormansızlaşma, buzulların erimesi ile biyoçeşitliliğin zarar görmesi, suların yükselmesi, okyanus pH seviyesinin değişmesi, bazı bölgelerde aşırı yağmurlarla toprak kaybı, seller ve su baskınları, bakteri ve zararlı mikropların daha kolay üremesi, kanser vakalarında artış, solunum yolu ve alerji hastalıklarında artış gibi pek çok madde sıralanabilir (Özer, 2013: 358-360).

Toprak iklim değişikliği açısından hem bir sera gazı kaynağı hem de önemli bir yutaktır. Aynı zamanda toprak ve karasal yaşam, insanların temel geçim kaynaklarını ve esenliklerini sağlamaktadır. Toprağın sunduğu kaynak ve hizmetler arasında besin, tatlı su ve pek çok ekosistem hizmetinin yanında biyoçeşitlilik de yer almaktadır. İnsan kullanımı yeryüzünde buzla kaplı olmayan karasal bölümlerin %70'ten fazlasını doğrudan etkilemektedir. İklim-toprak ilişkisi iki yönlüdür. Toprak koşullarında meydana gelen değişmeler küresel ve bölgesel iklimi etkilemektedir. Bölgesel ölçekte bu değişmeler ısınmayı arttırabilir ya da azaltabilir ve aşırı hava olaylarının şiddetini, sıklığını ve süresini etkiler. Ormansızlaşma ya da ağaçlandırma küresel ısınmaya doğrudan etki yapmaktadır. Orman örtüsünün yoğunlaştığı yerlerde hava serinlemekte ve sıcaklıkla ilgili hava olaylarının etkisini azaltabilmektedir. Buna karşın iklim değişikliği de toprak yapısının bozulmasına neden olmaktadır. Özellikle deniz seviyesine yakın olan sahil kesimleri, akarsu deltaları, kurak alanlar ve kalıcı buzul bölgeler bu etkilere maruz kalmaktadır. Sanayi öncesi döneme göre karasal alanlardaki ortalama sıcaklık küresel ortalamaya göre iki kat daha fazla artmıştır. İklim değişikliği; sıcak hava dalgaları, seller, kuraklık, kum fırtınaları gibi artan aşırı hava olaylarının da etkisiyle gıda güvencesi ve karasal ekosistemlere olumsuz etki etmekte ve bunun yanında ormansızlaşmaya ve toprağın bozulmasına da neden olmaktadır. İklim değişikliği iklim kuşaklarının da değişmesine neden olmaktadır. Bu nedenle pek çok bitki ve hayvan türü uyum sağlayamayacakları koşullara maruz kalmaktadır. İklim

değişikliği zaten mevcut riskleri deneyimleyen geçim kaynaklarına, biyoçeşitliliğe, insan ve ekosistem sağlığına, altyapıya ve gıda sistemlerine ilave yük getirmektedir. Bu bağlamda bazı bölgeler yüksek risklerle karşı karşıya gelirken bazı bölgelerde önceden tahmin bile edilemeyen tehlikeler baş göstermektedir. Asya ve Afrika ormansızlaşmaya en fazla maruz kalacak insanları barındırmaktadır. Kuzey Amerika, Güney Amerika, Akdeniz Havzası, Afrika'nın güneyi ve Orta Asya gittikçe artan bir oranda büyük orman yangınlarına sahne olacaktır. Tropik ve tropik altı bölgelerde ekinlerin büyük zarar görme ihtimali bulunmaktadır. Deniz seviyesinin yükselmesi ve siklonlar nedeniyle toprakta yaşanacak bozulmalara elbette en fazla siklona açık bölgeler maruz kalacaktır. Kadınlar, gençler, yaşlılar ve yoksullar; toplumlar içinde bu etkilere karşı en kırılgan kesimleri oluşturmaktadır (IPCC, 2019a: 5-17).

İklim değişikliğinin kriyosferde önemli bir küçülmeye neden olduğu ve buz örtüsü ve buzullarda kütle kaybına yol açtığı bilinmektedir. Küresel okyanusun 1970 yılından bu yana ısınmakta olduğu ve 1993 yılından bu yana ısınma hızının iki katına çıktığı da kesin bir şekilde ortaya konulmuştur. CO₂ yutağı olarak işlev gören okyanuslarda yüzey asidifikasyonu artmaktadır. Yüzeyden 1000 metre aşağıya kadar oksijen seviyelerinde azalma görülmektedir. Küresel ortalama deniz seviyesi artışı Grönland ve Antarktika buzullarının erimesi nedeniyle son yıllarda iyice hızlanmıştır. Bunun sonucunda da tropik siklon rüzgarlarında, yağış miktarında, dalga boylarında artışlar meydana gelmiş ve kıyılarda tehlikeler artmıştır. Kriyosferdeki değişimler bazı canlıların yaşam alanlarını terk ederek yüksek rakımlı bölgelere göçmesine yol açmış bazı canlıların ise soylarının tükenmesi tehlikesi ile karşı karşıya kalmalarına neden olmuştur. Pek çok bölgede denizlerin ısınması nedeniyle meydana gelen değişimler sonucunda balık ve kabuklu deniz canlılarının varlığında azalma meydana geldiği ve bu durumun balıkçılığı da etkilediği gözlenmektedir. Sahil kesimleri okyanusların ısınmasından etkilenmektedir. Özellikle koylarda sıcak hava dalgaları, asidifikasyon, yoğun tuzluluk ve deniz seviyesinin yükselmesi ve diğer insan etkileri ile karasal bozulmalar nedeniyle sahil kesimlerindeki ekosistemler olumsuz etkilenmektedir. Bu etkiler çoktan görülmeye başlanmış ve biyoçeşitlilik, ekosistem işlevleri ve hizmetlerinde değişimler gözlenmiştir. Kriyosferdeki bu değişimler gıda güvencesi, su kaynakları, su kalitesi, geçim kaynakları, sağlık ve esenlik, altyapı, ulaşım ve turizm üzerinde olumsuz etkilerde bulunduğu gibi insan toplumlarını

(özellikle yerli toplulukları) kültürel olarak da etkilemektedir. Fayda ve maliyetler toplumlar ve bölgeler arasında eşitsiz bir şekilde dağıtılmaktadır. Sahil kesimlerinde toplumlar iklime ilişkin pek çok tehlike altına girmektedir. Tropik siklonlar, aşırı deniz seviyesi ve su baskınları, koylarda sıcak hava dalgaları gibi tehlikeler bunlar arasında yer almaktadır (IPCC, 2019b: 6-16).

Aslında iklim değişikliğinin etkileri söz konusu olduğunda bilim dünyasının bir “*tavır değişikliği*” geçirdiğini gözlemlemek de mümkündür.

İklim bilimciler uzun süre herhangi bir doğa olayını iklim değişikliği ile doğrudan ilişkilendirmekten kaçınmıştır. Bu bağlamda; bir kasırganın, sıcak hava dalgasının ya da sel baskınının iklim değişikliğinden kaynaklandığını özellikle söylememişlerdir. Çünkü bir aşırı hava olayının içsel ya da dışsal pek çok faktöre dayanması mümkündür. İnsan etkisi ile gerçekleşen iklim değişikliğini bir afet sebebi olarak göstermek uzun zaman etik bulunmamıştır. Fakat son dönemde artık farklı bir tahmin metodu uygulanmaktadır. Elbette yine tahminsel bir metot kullanılmaktadır ama artık iklim değişikliğini sebep olarak göstermekten çekinilmemektedir. Buna dayanak olarak doping kullanan bir sporcu örneği verilebilir. Sporcu doping aldığı yılda diğer yıllara göre %20 daha fazla sayı kaydediyorsa; o yıl kaydettiği sayıların hangisinin spesifik olarak doping sayısı olduğu bilinemeyebilir ama yaptığı fazladan sayının doping kaynaklı olduğunu söylemek bilimsellik sınırları içinde kalacaktır. Benzer şekilde aşırı hava olayları ortalamasındaki artışlar, iklim modellemeleri ile nedensel olarak iklim değişikliğine bağlanabilir ve bu olayların her birinin belli bir yüzdesinin iklim değişikliğine bağlı olduğu söylenebilir (Boran ve Heath, 2016: 240-241). Bu nedenle iklim değişikliğinin etkileri konusunda yalnızca genel ifadeler kullanarak, sonuçları bir belirsizliğe havale etmeye gerek bulunmamaktadır.

İklim değişikliğinin fiziksel etkileri, sosyal ve ekonomik etkilerine göre daha belirgin ve kolay gözlenebilir etkilerdir. İklim değişikliğinin etkilerinden bazıları şunlardır:

- Dünya’nın birçok bölgesinde yağış düzeninin değişmesi, kar ve buzların erimesi ve bunların sonucunda su sisteminin değişmesi; su kaynaklarını nitelik ve nicelik olarak etkilemektedir. Neredeyse tüm Dünya’da buzullar eriyerek küçülmektedir. İklim değişikliği kalıcı buzulların da ısınmasına ve yüksek irtifalarda erimelere yol açmaktadır.

- Pek çok kara, tatlı su ve tuzlu su türü coğrafi yaşam alanlarını, mevsimsel faaliyetlerini, göç düzenlerini, diğer türlerle etkileşimlerini değiştirmiştir. Henüz yalnızca birkaç türün neslinin tükenmesi iklim değişikliğiyle ilişkilendirilmişse de antropojenik iklim değişikliğine göre çok daha yavaş gerçekleşen iklimdeki doğal değişimlerin, pek çok türün neslinin tükenmesine neden olduğu bilinmektedir.
- İklim değişikliğinin tahıl üretimine olumsuz etkisinin olumlu etkisine göre daha fazla olduğu söylenebilir.
- İnsan sağlığı üzerindeki etkisi konusunda ise diğer etkenlere göre henüz etkisi görece olarak küçüktür. Bununla birlikte bazı bölgelerde sıcağa bağlı ölümlerin arttığı, soğuğa bağlı ölümlerin ise azaldığı görülmüştür. Sıcaklık ve yağış değişimlerinin suda üreyen bazı hastalıkların görülme düzenini değiştirdiği gözlenmiştir.
- Çok boyutlu eşitsizlikler ve iklim dışı faktörlere bağlı kırılganlık ve maruz kalma farklılıkları eşitsiz kalkınma süreçlerine neden olmaktadır. Bu farklılıklar iklim değişikliğine karşı risklerin farklılaşmasına neden olmaktadır. Toplumsal, ekonomik, kültürel, politik, kurumsal veya başka bir şekilde marjinalleştirilen insanlar iklim değişikliğinin etkilerine ve hatta bazı mücadele ve uyum politikalarına karşı özellikle kırılgandır.
- Sıcak hava dalgaları, kuraklık, seller, hortumlar ve orman yangınları gibi son zamanlarda iklim ile ilgili aşırı olaylar, bazı ekosistemlerin ve birçok insan sisteminin önemli derecede kırılgan olduğunu ve mevcut iklim değişkenliğine maruz kaldığını ortaya koymaktadır. İklimle ilgili bu aşırı olayların etkileri arasında; ekosistemlerin değişmesi, gıda üretiminin ve su kaynaklarının bozulması, altyapı ve insan yerleşimlerinin zarar görmesi, hastalık ve ölüm oranlarının artması ve zihinsel sağlık ve insan refahının etkilenmesi yer almaktadır. Her kalkınma düzeyindeki ülke için bu etkiler, bazı sektörlerde mevcut iklim değişkenliği için önemli bir hazırlık eksikliği olduğunu da ortaya koymaktadır.

- İklim kaynaklı tehlikeler; geçim kaynakları üzerinde olumsuz sonuçlar doğuran iklim dışı etkenlerin etkilerini -özellikle de- yoksulluk içinde yaşayan insanların aleyhine şiddetlendirmektedir. Bu tehlikeler örneğin tahıl üretiminde azalma ya da barınakların yok olması gibi doğrudan; gıda fiyatlarının artması ve gıda güvencesinin azalması gibi dolaylı yollardan yoksul insanların geçimini etkilemektedir (IPCC, 2014a: 4-8).

Elbette iklim değişikliğinin toplumsal sonuçları arasında geçim kaynakları ve gıda güvencesine olan etkileri büyük önem taşımaktadır. Çünkü yağmurlar ve kuraklık iklim değişikliği ve iklim değişkenleriyle ilintilidir ve bunlar tarım ve ilgili sektörleri doğrudan ilgilendirdiği gibi tarıma bağlı geçim kaynaklarını da tehdit etmektedir. İklim değişikliğinin bir sonucu da aşırı hava olaylarında artışların yaşanmasıdır. Seller, fırtınalar ve benzeri aşırı hava olaylarının iklim değişikliğine bağlı olarak gelecekte artacak oluşu da bilim insanlarınca ortaya konulmuştur. Bu durumun sağlık ve ekonomi güvenliğinden terörizme, terörün kaynaklarına uzanan bir ölçekte etkileri olabileceği de söylenebilir (Heinrigs, 2010: 10-11).

İklim değişikliğinin küresel göçte de payı bulunmaktadır. 2006-2015 yılları arasındaki zorunlu göç, çatışma ve iklim arasındaki ilişkiyi araştıran bir çalışmaya göre; belli bir zaman ve ortama özgü olmakla birlikte, özellikle 2010-2012 yılları arasında politik dönüşüm geçiren ülkelerden başka ülkelere yönelen yoğun sığınmacı hareketliliğinde iklim değişikliğinin kayda değer rol oynadığı gözlemlenmiştir (Abel vd., 2019: 239).

İklim değişikliğinin insan sağlığına da önemli etkileri olacağı öngörülmektedir. Bu etkilerin bazıları doğrudan bazıları ise dolaylı yoldan meydana gelecektir. Aşağıdaki tabloda gösterildiği üzere bu etkiler IPCC tarafından özetle şu şekilde sınıflandırılmaktadır:

Tablo 3. İklim Değişikliğinin İnsan Sağlığı Üzerine Etkileri

İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ: SICAKLIK, YAĞIŞ VE HAVA⁴		
	Aracı Süreç	Sağlık Çıktısı
Doğrudan Etki	Aşırı ısıcağa maruz kalma (özellikle sıcak hava dalgaları)	Sıcak ve soğukla ilgili hastalıkların oranında değişimler ve ölümler (özellikle kalp-damar ve solunum hastalıkları)
	Aşırı hava olaylarının frekansı ve yoğunluğundaki değişimler (seller, fırtınalar vb.)	Ölümler, sakatlıklar ve psikolojik sorunlar; toplum sağlığı altyapısının zarar görmesi.
Dolaylı Etki	Ekolojik Sistemlerdeki Bozulmalar	
	Taşıyıcıların ve hastalık yapıcı parazitlerin kapsama alanı ve aktiviteleri üzerindeki etkiler	Taşıyıcı kaynaklı hastalıkların görülme sıklığı ve coğrafi alanı üzerinde değişimler
	Suda ve gıda ürünleri üzerinde üreyen hastalık yapıcı unsurlarda değişimler	Diyareik hastalıkların ve diğer bazı bulaşıcı hastalıkların görülme sıklığında değişimler.
	İklimde, hava olaylarında ve bunlara bağlı olarak zararlı böceklerde ve hastalıklarda meydana gelen değişiklikler nedeniyle gıda (özellikle mahsuller) değişimleri	Bölgesel beslenme yetersizlikleri ve açlık ve buna bağlı olarak çocuk büyümesi ve gelişiminde yetersizlikler.
	Deniz seviyesinin yükselmesi, nüfusun yer değiştirmesi ve altyapının zarar görmesi (toplum sağlığı vb.)	Yaralanmalar, farklı bulaşıcı hastalıklara yakalanma riskinin artması (göç, insan birikimi ve içme suyunun kirlenmesine bağlı olarak) ve psikolojik sorunlar.

⁴ Farklı düzeylerde doğal, teknik ve sosyal kaynaklara sahip toplulukların iklime bağlı sağlık etkilerine karşı kırılganlıkları da farklı olacaktır.

	Hava kirliliğinin, polenler ve sporlar dahil olmak üzere seviyesinin ve biyolojik etkilerinin değişimi	Astım ve alerjik rahatsızlıklar, diğer akut ve kronik sorunum problemleri ve ölümler.
	İklim değişikliğinin ekonomi, altyapı ve kaynak tedariki üzerindeki olumsuz etkileri nedeniyle sosyal, ekonomik ve demografik yer değiştirmeler.	Geniş ölçekli toplum sağlığı sonuçları (örneğin akıl sağlığı, beslenme yetersizlikleri, bulaşıcı hastalıklar ve iç kargaşalar).

Kaynak: IPCC, 1995: 11. (Taraftmdan Türkçeleştirilmiştir).

Global Humanitarian Forum tarafından 2009 yılında hazırlanan rapor; iklim değişikliğinin “*tehdit*”, “*risk*”, “*tehlike*” gibi gelecek ve ihtimal belirten evrenden aslında çıktığını ortaya koymaktadır. Rapora göre iklim değişikliğinin etkileri çoktan beri görülmektedir ve dünya genelinde milyonlar “*sessizce acı çekmeye*” başlamıştır. Rapora göre iklim değişikliği her yıl 300 bin kişinin ölümüne neden olmakta ve 325 milyon insanı ciddi şekilde etkilemektedir. 4 milyar insan iklim değişikliğinin etkilerine karşı korunmasızdır ve bunların 500 milyonluk kısmı çok ciddi bir risk altındadır. İklim değişikliğinin yıllık maliyeti 125 milyar dolar civarındadır. Elbette bu rakamlar tahmini olup gerçek miktar daha az ya da daha çok olabilir. Hatta bunların fazla iyimser bulunması da mümkündür. Çünkü aşırı hava olaylarının son 5 yıllık (2004-2009) maliyeti 230 milyar dolara yakındır. Bu da yıllık yaklaşık 50 milyar dolarlık bir afet maliyetine karşılık gelmektedir. Atmosfer kaynaklı afetlerin sıklığının son 30 yılda önemli ölçüde artış gösterdiği unutulmamalıdır.

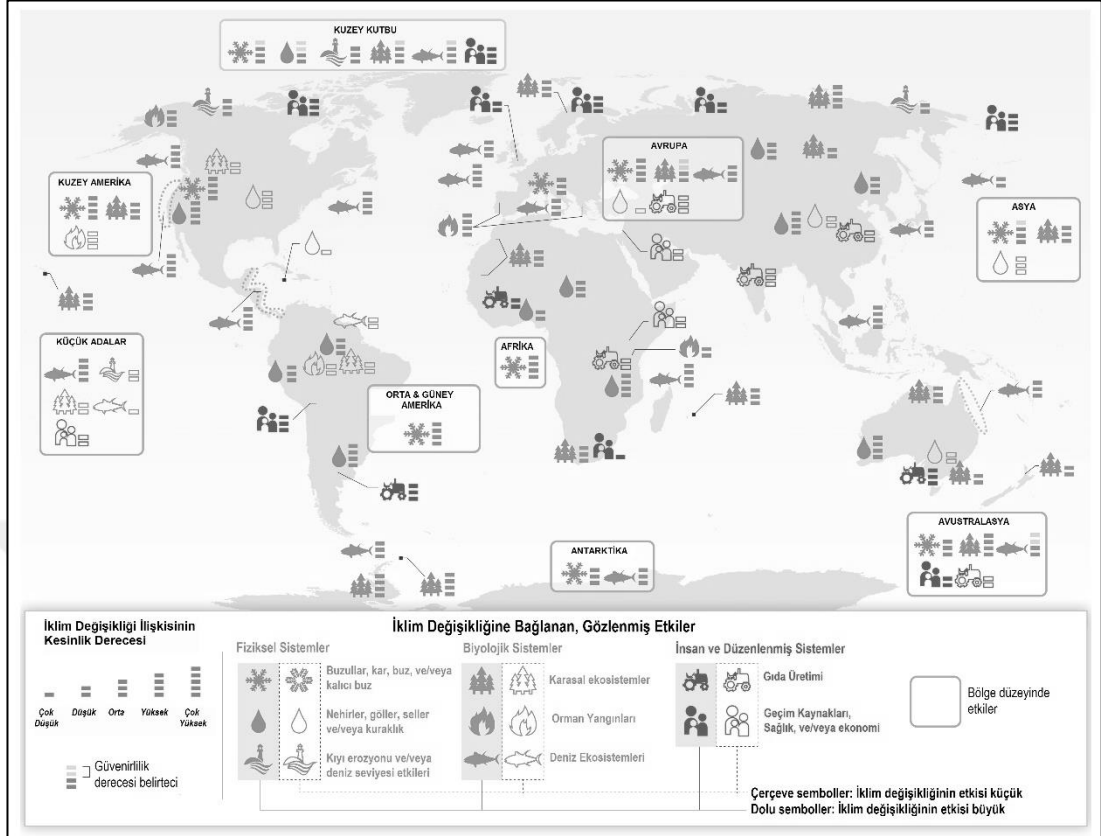
İklim değişikliğinin bir sonucu da zincirleme bir reaksiyona neden olmasıdır. Bu da küresel ısınmanın zararlı etkilerinin katlanmasına neden olmaktadır. İklim değişikliği nedeniyle bir bölgedeki su kaynakları ve tarımsal üretimde meydana gelecek hasarlar; o bölgedeki insanların kötü beslenmesine, sağlık sorunları yaşamasına ve sonunda göç etmelerine neden olacak bir zincirleme reaksiyonu tetiklemektedir. Göçler ise toplumsal huzursuzluğa ve daha büyük problemlere yol açabilir. Dolayısıyla iklim değişikliği yeni problemlere neden olduğu kadar mevcut problemlerin de büyümesine ve çözülemez hale gelmesine neden olmaktadır. Günümüzde pek çok toplum mevcut iklim düzenine ve değişkenlerine karşı dirençli

değildir. Bunlar mevsimsel sellerden ya da kuraklıktan geçimlerini, ailelerini ve gıda kaynaklarını koruma gücüne zaten sahip değildir. İklim değişikliği bu riskleri katlamaktadır. İnsanlık açlık kaynaklı ölümleri ortadan kaldırmaya çalışırken, daha sıcak bir iklim ve tahmin edilemez hava olayları, en az gelişmiş ülkelerdeki tarımsal üretimi ve dolayısıyla besin yetersizliği ve açlığı çoğaltacaktır (Global Humanitarian Forum, 2009: 1-9).

Giddens'a göre iklim değişikliği; potansiyel olarak büyük bir yıkıma neden olabilecek bir tehlikedir. Fakat bu tehlike dünyanın önemli bir kısmında, günlük hayat içinde henüz tam olarak elle tutulur, acil ya da görünür olmamıştır. İklim değişikliğinin etkileri tam olarak görünür hale gelip sonuçları inkâr edilemez bir duruma gelene kadar insanların davranışlarını değiştirmeye yanaşmadıklarını söyleyebiliriz. Hâlbuki bu olduğu zaman artık eyleme geçmek için çok geç olacaktır. Asırlar boyu atmosfere biriken sera gazlarından kurtulmak yine ancak asırlarca süren mücadele sonunda mümkün olabilecek ve insanlık iklim değişikliğinin yıkıcı etkilerine maruz kalmış olacaktır (Giddens, 2011: 11-13).

İklim değişikliğinin etkileri dünya ölçeğinde Şekil 6'da görülmektedir. Şekil 6 incelendiğinde iklim değişikliğinden etkilenmeyen bir coğrafya bulunmadığı görülmektedir.

Şekil 6. İklim Değişikliği Etkilerinin Dağılımı



Kaynak: IPCC, 2014a: 7. (Taraftmdan Türkçeleştirilmiştir.)

Sohn, yeryüzündeki iklimin yaklaşık 12 bin yıldır kararlı olduğunu ve modern medeniyetin gelişiminin bu kararlılık sayesinde gerçekleşebildiğini belirtmektedir. Kararlı iklim; insanların tarım yapmasına, hayvanları evcilleştirmesine, yerleşik hayata geçmesine ve bir kültür geliştirmesine olanak sağlamıştır. Uzay araştırmaları, arkeoloji ve iklim bilimleri sayesinde Mayalar, Eski Mısır Krallığı gibi uygarlıkların nasıl çöktüğü konusunda ipuçları elde etmekteyiz. İklimdeki değişmelerin (özellikle kuraklığın) en azından kısmen bu antik medeniyetlerin yükseliş ve çöküşünde rol oynadığını kabul etmek durumundayız (Sohn, 2014). Bu değişimlerin, özellikle söz konusu medeniyetlerin uyum kapasitesinin ve hızının üstünde gerçekleştiği için önemli olumsuz sonuçlar doğurduğu söylenebilir.

İklim değişikliği ile mücadele politikalarında geri adım atılmaması için en geçerli sebeplerden biri ani değişim tehlikesidir. Ani değişim tehlikesi; iklimde bir anda, uyum sağlama imkânı ve zamanı olmadan, beklenmedik ve radikal bir şekilde farklı bir dönüşüm yaşanmasıdır. Böyle bir iklim sürprizi yaşanma ihtimalinin sera

gazları emisyonları biriktikçe arttığını varsaymak makul görünmektedir. Bundan 11.500 yıl önce, Genç Dryas Dönemi'nin sonunda küresel sıcaklıklar on yıl içinde 8 °C arttı ve yağışlar da 3 yıl içinde iki katına çıktı. Günümüzde de sera gazı baskısı benzer bir etki göstererek ani değişimlere neden olabilir. Hatta kutup bölgelerinde yaşanan iklim değişiklikleri böyle ani dönüşümlerin habercisi de olabilir (Jamieson, 2005: 222-223).

Ani dramatik değişikliklerin yaşanabilme ihtimali, iklim değişikliği konusunda bilimsel araştırmaların başladığı günlerden bu yana üzerinde durulan bir konudur. Yüksek rakımlardaki tundralarda yaşanacak erimeler nedeniyle atmosfere çok hızlı CH₄ salımı oluşabileceği; tatlı suyun yüksek rakımlarda tükenmesi ve ekvatorдан kutuplara doğru gece gündüz sıcaklığı farkının düşmesiyle birlikte büyük okyanus akıntılarında ciddi değişimler olabileceği ve bu değişimler nedeniyle hava olaylarının düzeninin değişebileceği; Batı Antarktik buz örtüsünün önemli ölçüde erimesi nedeniyle denizlerin hızlı bir şekilde birkaç metre birden yükselebileceği gibi öngörüler 1992 yılında yayımlanan bir raporda dile getirilmektedir (NAE, 1992: 26).

Gerçekten Dünya Meteoroloji Örgütü'nün haberine göre Antarktika Yarımadası'nda yer alan Esperanza'da yapılan ölçümlerde sıcaklığın 18,3 °C ile rekor kırdığı tespit edilmiştir. (Önceki rekor da 2015 yılına aittir.) Dünya liderleri küresel ısınmayı sanayi devrimi öncesinin 1,5 °C derece üzerinde durdurmayı planlarken; Antarktika Yarımadası'nda sıcaklık son 50 yılda 3 °C'den daha fazla artmıştır (WMO, 2020a).

B. İKLİM DEĞİŞİKLİĞİNE KARŞI KÜRESEL ÇALIŞMALAR

Heyward, iklim değişikliğine karşı insanlığın beş farklı yanıt geliştirme çabası içinde olduğunu ifade etmektedir (Heyward, 2013: 25). Bu yanıtlar Tablo 4'te yer almaktadır.

Tablo 4. İklim Değişikliğine Verilen Yanıtlar

	İklim Değişikliğinden Kaçınmak		“Tehlikeli” İklim Değişikliğinden Kaçınmak	Tehlikeli İklim Değişikliğine Karşılık Vermek
Hedef	Atmosferdeki Sera Gazı Konsantrasyonundan Kaçınmak		Küresel Ortalama Sıcaklık Artışlarından Kaçınmak	Yükselen Sıcaklıkların Temel Çıkarlara Etki Etmemesini Sağlamak
Strateji	<u>Mücadele</u> Sera gazı emisyonlarını azaltmak	<u>Karbondioksit Giderme</u> Atmosferden karbondioksit eksiltme	<u>Solar Radyasyon Yönetimi</u> Yansımayı arttırmak	<u>Uyum</u> Sulamayı geliştirmek, sellere ve hastalıklara karşı korunma
				<u>Telafi Etme</u> Finansal tazminat, sembolik tamirat.

Kaynak: Heyward, 2013: 25 (Tarafından Türkçeleştirilmiştir.)

İklim değişikliğinin bilimsel statüsü ortaya konulup, kesinliği konusundaki uzlaşma arttıkça, iklim değişikliğine dünyanın ortak bir tepki gösterme konusunda kararlılığında da artış olduğu söylenebilir. İklim değişikliği ile mücadelede özellikle küçük ada devletlerinin yoğun bir şekilde ısrarcı olduğunu; buna karşın ekonomisi sera gazı emisyonunun azalması halinde zarar görecektir olan ülkelerin ise yüksek bir isteklilik göstermediği gözlemlenebilmektedir. Birleşmiş Milletler; küresel iklim değişikliği politikalarının hazırlanması ve uluslararası müzakereler, anlaşmalar yoluyla bu küresel soruna bir çözüm bulunması amacıyla hareket etmektedir.

İnsan etkisinin iklimde bozulmaya yol açtığı ilk olarak 1979 1. Dünya İklim Konferansı’nda küresel olarak ele alınmıştır. Daha sonra ozon tabakasındaki incelmeye karşı hassasiyetin de artmasıyla 1987 Montreal Protokolü imzalanmıştır. IPCC’nin kurulması da bir dönüm noktası olup, bu kurumun raporlarıyla iklim değişikliğinin bilimsel bir kesinliği olduğu ortaya konulunca 1992 yılında Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi kabul edilmiştir (Özer, 2013: 355-356).

İklim değişikliğine karşı küresel çabaların önemli dönüm noktaları ve aktörleri bulunmaktadır. Bu dönüm noktaları ve aktörler bu bölümde ele alınacaktır.

1. Hükümetlerarası İklim Paneli (IPCC)

1988 Kasım'ında gerçekleştirilen Toronto Konferansı'nın bir çıktısı olarak kurulan IPCC; bilim tarihinde benzeri olmayan bir kurumdur. Neredeyse tamamen bilim insanlarınca yönetilir ve genellikle gönüllülük esasına göre çalışır. BM Çevre Programı ve Dünya Meteoroloji Örgütü'ne bağlıdır. Hemen her ülke ve ulustan bilim insanlarının çalıştığı IPCC, tam anlamıyla küresel bir örgüttür. Günümüzde iklim bilgisinin örgütsel omurgasını IPCC oluşturmaktadır. IPCC bünyesinde bilimsel çalışmalar ya da deneyler yapılmaz. Onun çalışma metodu; iklim değişikliğiyle ilgili bilgileri, iklim değişikliğinin insanlar ve ekosistemler üzerindeki etkilerini ve mücadele ve uyum olanaklarını elde etmek, toplamak, sentezlemek ve değerlendirmektir. Bu amaca ulaşmak için IPCC iklim alanındaki güncel tüm araştırmaları toplar ve karşılaştırır. Binlerce bilim insanı doğrudan ya da dolaylı olarak bu sürece katkı sağlar. IPCC'nin raporlarını yüzlerce ana yazar hazırlamakta ve tüm dünyadan binlerce yazar da katkıda bulunmaktadır (Edwards, 2010: 398-399).

IPCC ilk kurulduğunda iklim değişikliği henüz küresel ölçekte yeterli bilinirliğe sahip olmadığı gibi iklim değişikliği konusunda henüz önemli bir çabanın sarf edildiği de söylenemez. Örneğin Toronto Konferansı'nda bir hükümetlerarası iklim paneli kurulması için yapılan çağrıya ancak 28 ülke cevap vermiş ve IPCC bu ülkelerin çabalarıyla kurulabilmiştir. Üç çalışma grubu IPCC'nin örgütlenmesinin temelini oluşturmaktadır. Bunlar; iklim değişikliği konusundaki bilimsel verileri toplamakla görevli Çalışma Grubu I, iklim değişikliğinin toplumsal ve ekonomik etkilerini araştırmakla görevli Çalışma Grubu II ve iklim değişikliğine karşı verilmesi gereken yanıtları incelemekle görevli Çalışma Grubu III'tür (Bolin, 2007: 49-50). IPCC başkanı ve çalışma gruplarının çabaları ve katkıları neticesinde, iklim değişikliği uluslararası gündemin en önemli konularından birisi haline gelmiştir.

IPCC'nin ürettiği başlıca yayınlar değerlendirme raporlarıdır. Bugüne dek 5 tane değerlendirme raporu hazırlanmıştır. 1990, 1995, 2001, 2007 ve 2014 yılında hazırlanan bu değerlendirme raporlarının altıncısı hazırlık aşamasında olup 2021 yılında tamamlanması hedeflenmektedir. IPCC, değerlendirme raporlarının yanında özel raporlar da hazırlamaktadır. Bu raporlar belli konuları ele almaktadır. Özel

raporlara; 2018 yılında hazırlanan ve küresel ısınmanın 1,5 °C’de durdurulmasını konu alan rapor, aşırı hava olayları ve afetleri ele alan 2012 raporu ya da 2000 yılında hazırlanan emisyon senaryoları raporu örnek olarak verilebilir. Bunların yanında IPCC bir de metodoloji raporları hazırlamaktadır. Bu raporlar sera gazı envanteri hazırlamak için rehber niteliği taşımakta olup sonuncusu 2006 yılında hazırlanmıştır (IPCC, 2017).

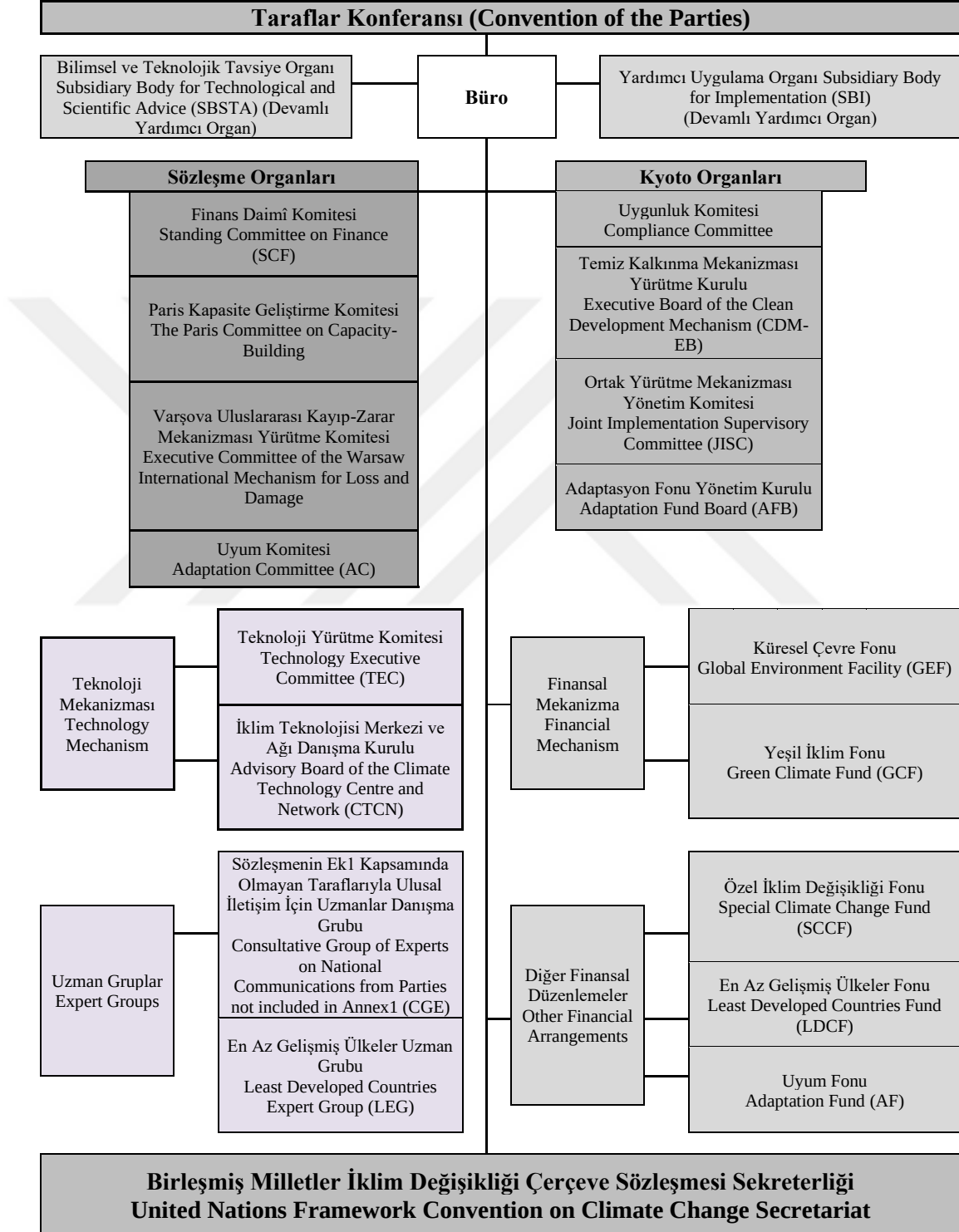
IPCC’nin oldukça kapsayıcı, yoğun bir şekilde gözden geçirilmiş ve duyarlı raporlama süreci; IPCC’yi bilimsel düşüncenin fikir birliğini temsil edecek kadar önemli bir noktaya ulaştırmıştır. Bilim insanlarının ve politik liderlerin önemli bir çoğunluğu, IPCC’yi iklim değişikliğine ve potansiyel etkilerine ilişkin en güvenilir bilgi kaynağı olarak görmektedir (Edwards, 2010: 402).

2. Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi

IPCC tarafından hazırlanan 1. Değerlendirme Raporu, Ekim 1990 yılında BM Genel Kurulu’na sunulmuştur. Fakat Genel Kurul raporu görüşmeden önce, Kasım ayındaki II. Dünya İklim Zirvesi’nde bu rapor ele alınmış ve harekete geçilmesi çağrısı yapılmıştır. Aralık 1990’da BM Genel Kurulu raporu görüşmüş ve bir Hükümetlerarası Müzakere Komitesi (INC) kurulması kararı almıştır. Komiteye 1992 yılındaki Rio zirvesine yetiştirilmek üzere bir çerçeve sözleşme hazırlama görevi verilmiştir. Komitede yer alanların çoğu aynı zamanda IPCC bünyesinde ülkelerini temsil eden isimlerdir. IPCC başkanı da INC toplantılarına kurumunu temsil etmek üzere katılmaktadır (Bolin, 2007: 68-69).

Şekil 7’de Çerçeve Sözleşme sonrası kurulan örgütsel yapı görülmektedir. Bu yapı Taraflar Konferansı’nın yetkisi dahilinde Çerçeve Sözleşme Sekreterliği tarafından yönetilmektedir.

Şekil 7. Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi Organları



Kaynak: <https://unfccc.int/process-and-meetings/bodies/the-big-picture/what-are-bodies>
(Erişim: 01/12/2020)

INC görüşmelerinin sonucu olarak hazırlanan taslak, 1992 yılında Rio’da kabul edilmiştir. Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi (Tezde kısaca “Çerçeve Sözleşme” olarak geçecektir.) iklim değişikliği konusundaki genel parametreleri ve uluslararası çabaların ilkelerini belirlemiş ve detayları sonraki müzakerelere bırakmıştır. İklim değişikliğinin ortak bir kaygı olduğunu ve dünya uluslarının çevre konusunda farklı sorumlulukları olduğunu göz önüne alarak, Çerçeve Sözleşme gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelere farklı sorumluluklar yüklemiştir. Tüm imzacılar bilgi sağlama ve birlikte çalışma konusunda anlaşmışlarsa da gelişmiş ülkeler iklim değişikliği konusunda liderliği ele almıştır (DiMento ve Doughman, 2007: 105).

Çerçeve Sözleşme’nin amacı; ekosistemlerin iklim değişikliğine uyum göstermesine, gıda üretiminin tehdit edilmemesine ve sürdürülebilir kalkınmaya olanak sağlayacak bir şekilde, sera gazlarının atmosferde birikmesini ve insan etkisiyle meydana gelebilecek tehlikeleri önlemektir. Taraflar sürdürülebilir kalkınma hakkına sahiptirler. İhtiyatlılık prensibi de sözleşmede yer almakta ve tam bir bilimsel kesinliğin yokluğunun harekete geçmemek için bir bahane olamayacağı belirtilmektedir. Gelişmiş ülkelerin Çerçeve Sözleşme’ye konu olan sorunlarla mücadelede lider rolü oynaması ve az gelişmiş ülkelerin ihtiyaçlarının göz önünde bulundurulması da önemli kabul edilmektedir.

Sözleşmenin Ek-I tarafları OECD ülkeleri, Rusya, Baltık Devletleri, Orta ve Doğu Avrupa’daki bazı devletlerdir. Bunlar arasında ekonomileri geçiş sürecinde olan ülkeler de bulunmaktadır. Ek II tarafları ise ekonomileri geçiş sürecinde olmayan OECD ülkelerini kapsamaktadır. Ek I dışındaki ülkeler ise genellikle gelişmekte olan ya da az gelişmiş ülkelerdir. Sözleşmeye taraf tüm ülkelerden, ortak fakat farklılaştırılmış sorumluluklar ve kendilerine özgü ulusal koşulları çerçevesinde, sera gazı emisyonlarının azaltılması, bir ulusal emisyon envanteri çıkartılması, teknoloji transferi yapılarak emisyonların azaltılmasının sağlanması, sera gazı yutak ve haznelerinin korunması ve iklim değişikliği konusunda eğitim faaliyetleri gerçekleştirilmesi beklenmektedir. Ek II ülkelerinden ise bunlara ilave olarak 2000 yılına kadar sera gazı emisyonlarını 1990 düzeyine indirmeleri ve gelişmekte olan ülkelere mali kaynak ve teknoloji aktarmaları istenmektedir. Ayrıca iklim

değişikliğinden en fazla zarar görmesi beklenen ülkelerin uyum masrafları da bu ülkeler tarafından desteklenecektir (BM, 1992).

İklim değişikliği ile ilgili uluslararası protokol ve anlaşmaların temelini oluşturmaya karşın, Çerçeve Sözleşme Shue tarafından “*dışsı*” olarak nitelendirilmektedir. Çerçeve Sözleşme dışsıdır çünkü ABD, Hükümetlerarası Müzakere Komitesi’nde 1991’den 1992’ye kadar dışı rolünü oynamıştır. Suudi Arabistan ve Kuveyt gibi ülkeler haricinde neredeyse diğer bütün ülkeler sözleşmenin dışıleri olmasını istemişlerse de ABD o dışılerin sökülmesinde ısrarcı olmuştur (Shue, 1993: 39).

Bunun amacının; sözleşmenin herkes tarafından kabul edilebilecek nitelikte genel ve yaptırım gücü olmayan bir metin haline dönüşmesi sağlamak olduğu söylenebilir. ABD sözleşmeden sonra yaptırım niteliğı taşıyan Kyoto Protokolü’nü onaylamadığı gibi Paris Anlaşması’ndan da çekilmiştir.

a. Taraflar Konferansı (COP)

Taraflar konferansı Çerçeve Sözleşme’nin en üst düzey yönetim organıdır ve her yıl toplanır. Sözleşmeye taraf bütün ülkeler taraflar konferansında temsil edilir. Taraflar Konferansı; tarafların taahhütlerini Çerçeve Sözleşme’nin amaçlarına, yeni bilimsel bulgulara ve uygulamalardan edinilen tecrübelerle göre gözden geçirir. Taraflar arasında iklim değişikliği ve etkileri bağlamında bilgi alışverişı yapılmasını ve koordinasyonu sağlar. Ülkelerin Sözleşme kapsamındaki uygulamalarını değerlendirir. Bu bağlamda hazırlanan raporları kabul eder ve önerilerde bulunur. Taraflar Konferansı ayrıca finansal kaynakların hareketini gözetir (Blobel vd., 2006: 27).

Taraflar Konferansı toplantıları da dahil olmak üzere BM tarafından iklim değişikliği bağlamında kat edilen mesafe ve önemli dönüm noktaları farklı kaynaklardan derlenerek Tablo 5’te özet halinde verilmiştir.

Tablo 5. İklim Değişikliğine Karşı Küresel Çabalar

Tarih	Gelişme	Açıklama
Şubat 1979	I. Dünya İklim Konferansı	Atmosferdeki CO ₂ miktarının artışının açık bir şekilde, küresel iklimde önemli ve büyük, uzun dönem değişimlere neden olabileceği konusunda anlaşmaya varıldı.
Mart 1985	Viyana Sözleşmesi	Ozon Tabakasının Korunması için Viyana Sözleşmesi 22 Mart 1985 tarihinde imzalandı.
Ekim 1985	Villach Konferansı	İklim değişikliğinin büyük ihtimalle gerçek olduğu ve ülkelerin bir sözleşme hazırlaması gerektiği sonucuna varıldı.
Ağustos 1987	Montreal Protokolü	Viyana Sözleşmesi uyarınca toplanan taraflar konferansında Montreal Protokolü imzalandı. Ozon tabakasına zarar veren gazların azaltılması ve kalkınmakta olan ülkelere yardım yapılması gibi konular karara bağlandı. ⁵
Haziran 1988	Toronto Konferansı	Konferansta küresel CO ₂ emisyonun 2005 yılına kadar %20 azaltılması ve kapsamlı bir çerçeve sözleşme hazırlanması gerektiği vurgulandı.
Kasım 1988	IPCC'nin Kurulması	Dünya Meteoroloji Örgütü (WMO) ve BM Çevre Programı (UNEP) tarafından Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli (IPCC) kuruldu.
Aralık 1988	BM Genel Kurulu Kararı	BM Genel Kurulu, iklim değişikliğinin “ <i>insanlığın ortak sorunu</i> ” (The Common Concern of Mankind) olduğunu kabul etti. (43/53 nolu karar)
Kasım 1989	Noordwijk Konferansı	Konferansta; “ <i>Dünya ekonomisinin kalıcı gelişimini korurken</i> ” CO ₂ ve diğer sera gazlarının dengelenmesi gerekliliği vurgulandı. Endüstrileşmiş ülkelerin en kısa zamanda bu dengelemeyi sağlanması gerekliliği konusunda katılımcılar ortak bir sonuca vardı. 2000

⁵ Viyana Sözleşmesi ve Montreal Protokolü; doğrudan iklim değişikliği ile ilgili olmamakla birlikte içerik olarak ilgilidir. Çerçeve Sözleşme’de de bu metinlere atıflar yapılmıştır.

		yılına kadar CO ₂ emisyonlarında dengeye ulaşılması gerektiği kararlaştırıldı.
Kasım 1990	II. Dünya İklim Konferansı	IPCC birinci değerlendirme raporunu yayımlayarak “ <i>insan faaliyetlerinden doğan emisyonların atmosferdeki sera gazlarının yoğunluğunu köklü bir şekilde arttırdığını</i> ” söylemiştir. Bu da IPCC ve II. Dünya İklim Konferansı'nın küresel bir anlaşma çağrısı yapmasının yolunu açmıştır.
Aralık 1990	BM tarafından bir çerçeve sözleşme hazırlığına başlaması	11 Aralık 1990'da BM Genel Kurulu iklim değişikliği için bir çerçeve sözleşme hazırlamak üzere Hükümetlerarası Görüşme Komitesi'ni (INC) kurdu. INC; 5 oturumda 150'den fazla ülkeyle sözleşmenin koşullarını; yükümlülükleri, bağlılıkları görüştü.
Mayıs 1992	Çerçeve Sözleşme'nin kabul edilmesi.	New York'taki Birleşmiş Milletler genel merkezinde İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi kabul edildi.
Haziran 1992	Çerçeve Sözleşme'nin imzaya açılması.	Rio'daki Yeryüzü Zirvesi'nde sera gazlarının azaltılması ve iklim değişikliğine adaptasyon için, sözleşme imzaya açıldı. (Biyolojik Çeşitlilik ve Çölleşmeyle Mücadele sözleşmeleri de bu zirvede imzaya açıldı.)
Mart 1994	Çerçeve Sözleşme'nin yürürlüğe girmesi.	21 Mart 1994 itibarıyla 196 ülke ve AB'nin taraf olduğu Çerçeve Sözleşme yürürlüğe girmiştir. (Taraf olan ülkelerin temsil ettiği nüfus, sözleşmenin hemen tüm dünyada kabul edildiğini söylemek için yeterli görülebilir.)
Nisan 1995	COP1- Berlin	1. Taraflar Konferansı'nda sözleşmenin koşullarının, amaçlanan hedeflere ulaşmakta yetersiz kaldığı görüşü ortaya çıkmıştır. Bu nedenle bir protokol ya da benzeri bir yasal araç hazırlanarak 2000 sonrası için endüstrileşmiş ülkelerin daha fazla yükümlük almasının sağlanması kararlaştırılmıştır. (Berlin Direktifi)
1995-1996	2. IPCC Raporu	IPCC ikinci değerlendirme raporunu yayımladı. Rapora göre eldeki kanıtlar “ <i>küresel iklim üzerinde insanların hissedilir etkisi</i> ” olduğunu ortaya koymaktadır. Dünya

		kesinlikle ısınmaktadır ve bu ısınma tamamen doğal nedenlere bağlı değildir.
Ekim 1996	COP2- Cenevre	Cenevre Bakanlar Deklarasyonu bağlayıcı bir belge olmamakla birlikte; ülkelerin bir uzlaşısı olmasa da iklim değişikliği konusunda adım atmaya istekli olduklarının altını çizmiştir. Bu açıdan kararları veto ederek taraflar konferanslarının işlemlerini engellemek isteyen ülkelere kararlılık mesajı verilmiştir.
Aralık 1997	COP3- Kyoto	3. Taraflar Konferansı'nda Kyoto Protokolü kabul edildi. Kyoto Protokolü'nde endüstrileşmiş ülkelerin emisyonlarının 1990 seviyesinin de altında olması hedeflenmektedir. (ABD daha protokol imzaya açılmadan peşinen ret kararını bildirmiştir.)
Kasım 1998	COP4- Buenos Aires Eylem Planı	Kyoto Protokolü'nün detayları, nasıl uygulanacağı, mekanizmaları konusunda görüşmeler yapılarak eylem planı oluşturuldu.
Temmuz 2001	COP6/2- Bonn	Kyoto hedeflerine ulaşmak için yapılması gerekenler, mekanizmalar geliştirildi. Bunun için hedefler ve koşullarda büyük indirimlere ve uzlaşmalara gidildi. Örneğin Rusya neredeyse emisyon azaltmadan Protokol'e uyabilir hale getirildi.
Kasım 2001	COP7- Marakeş	“Ortak Yürütme”, “Temiz Kalkınma Mekanizması” ve “Emisyon Ticareti” mekanizmaları konusunda anlaşma sağlandı. Kyoto Protokolü'nün onaylanması için hazırlıklar yapıldı.
Şubat 2005	Kyoto Protokolü yürürlüğe girdi	Rusya'nın Protokolü onaylaması sonucunda, 1990 emisyonlarının %55'i aşılarak Kyoto Protokolü yürürlüğe girdi. (16 Şubat 2005)
Ocak 2006	CDM devreye girdi	Kyoto Protokolü'nde yer alan Temiz Kalkınma Mekanizması (CDM – Clean Development Mechanism) yürürlüğe girdi.
Aralık 2007	COP13- Bali	Bali Yol Haritası ve Bali Eylem Planı kabul edildi. Kyoto Protokolü'nün Temiz Kalkınma Mekanizması, Adaptasyon Fonu gibi maddeleri görüşüldü.

Ocak 2008	JIM yürürlüğe girdi	Kyoto Protokolü'nde yer alan Ortak Yürütme Mekanizması (JIM – Joint Implementation Mechanism) yürürlüğe girdi.
Aralık 2009	COP15- Kopenhag	Kopenhag Mutabakatı sağlandı. Buna göre 2010-2012 yılları arasında gelişmiş ülkelerin 30 milyar dolar fon sağlaması kararlaştırıldı. Yeşil İklim Fonu fikri kabul edildi.
Aralık 2010	COP16- Cancún	Cancún Anlaşması yapıldı. Gelişmekte olan ülkelere iklim değişikliği konusunda yardım etmek üzere bir paket üzerinde anlaşıldı. Bunların arasında Yeşil İklim Fonu (GCF), Teknoloji Mekanizması ve Cancún Uyum Çerçevesi'nin kurulması ve yeryüzünün ortalama ısınmasının en fazla 2 °C'de tutulması da yer almaktadır.
Aralık 2011	COP17- Durban	Taraflar Konferansı 2015 yılında, 2020 sonrası için geçerli olacak yeni ve evrensel bir iklim sözleşmesi imzalanması konusunda karar aldı.
Aralık 2012	COP18- Doha	Kyoto Protokolü'nün 2. dönemi olarak 2013-2020 yılları arası belirlendi. ⁶
Kasım 2013	COP19- Varşova	Varşova Uluslararası Kayıp-Zarar Mekanizması kuruldu. Mekanizma, iklim değişikliğinin olumsuz etkileri nedeniyle oluşacak kayıp ve zararlara dair risk değerlendirmeleri yapılabilmesi için gerekli bilgi ve anlayış konusunda gelişme sağlanmasını amaçlamaktadır. Ayrıca ilgili taraflar arasında diyalog ve koordinasyonun güçlenmesini amaçlamaktadır.

⁶ Doha Değişikliği olarak adlandırılan bu düzenlemenin yürürlüğe girmesi için 144 ülke tarafından kabul edilmesi gerekmektedir. Bu sayıya ancak Ekim 2020'de Nijerya'nın onaylaması ile ulaşılabilmiştir. Doha değişikliğinin yürürlüğe girmesi büyük oranda yalnızca ülkelerin iklim değişikliği politikalarına olan inancını gösterme açısından sembolik bir önem arz etmektedir. ABD'nin Kyoto Protokolü'nü asla yürürlüğe sokmadığı, Japonya, Rusya ve Kanada gibi büyük emisyon salımı yapan ülkelerin Kyoto'nun 2. dönemi için zaten yükümlülük almayı reddettiği düşünülürse 144 ülkeye daha erken ulaşmanın da önemli bir katkısı olmayacağı çıkarımı yapılabilir.

Aralık 2015	COP21- Paris	195 ülke iklim değışikliği ile mücadele ve sürdürülebilir bir gelecek için bir araya gelerek 12 Aralık 2015'te Paris Anlaşmasını imzaladı.

Tablo hazırlanırken kullanılan kaynaklar: Bodansky (2001), Duru (2001), BM (2019), AIP (2018), Bolin (2007), Weart (2003) ve unfccc.int

b. Kyoto Protokolü

Berlin’de yapılan birinci Taraflar Konferansı’nda Çerçeve Sözleşme’nin yeterli olmadığı ve bir protokol hazırlanması gerektiği kararlaştırılmıştır. Bu bağlamda 1997 yılında Kyoto Protokolü kabul edilmiş olup Mart 1998- Mart 1999 arasında imzaya açılmıştır (Blobel vd., 2006: 72). Protokolü hazırlayan Berlin Direktifi kapsamında kurulan geçici çalışma grubudur ve 2 yıllık bir çalışma neticesinde protokol hazırlanmıştır.

Kyoto Protokolü sera gazları ve sektörleri ayrıntılı bir şekilde tanımlamış ve 2008-2012 yılları için Ek-I ülkelerinden emisyonlarını 1990 seviyesinin %5 altına çekmelerini istemiştir. Bu amaca ulaşmak için de ülkelere ayrı ayrı hedefler verilmiştir (REC, 2015: 36).

Kyoto Protokolü’nün 13. maddesi gereğince Protokol’ü uygulamakla görevli taraflar toplantısı için farklı üyeler bulunmamakta, Çerçeve Sözleşme’nin uygulanmasını denetleyen Taraflar Konferansı aynı zamanda Kyoto Protokolü’nün uygulanmasını denetleyen Taraflar Toplantısı olarak da görev yapmaktadır. Taraflar Konferansı Kyoto Protokolü adına karar alacağı zaman Çerçeve Sözleşme’ye taraf olduğu halde Kyoto Protokolü’ne taraf olmayan ülkeler, gözlemci statüsüne toplantıya katılmaktadır (Blobel vd., 2006: 28).

Kyoto Protokolü’nde sera gazları; karbondioksit (CO₂), metan (CH₄), nitroz oksit (N₂O), hidroflorokarbonlar (HFCs), perflorokarbonlar (PFCs) ve kükürt heksaflorür (SF₆) olarak sayılmaktadır. Koşulları taraflarca “ağır” bulunduğu için 1997 yılında hazırlanan bu protokol ancak 2005 yılında Rusya Federasyonu’nun onaylamasıyla yürürlüğe girebilmiştir. 2005 yılına dek protokolü onaylayan 140 ülke toplamda 1990 emisyonlarının %44,2’sini karşıladığından protokol ancak %17,4’ü temsil eden Rusya’nın da protokolü onaylamasıyla yürürlüğe girmiştir.

Kyoto Protokolü'ne göre Ek-B'de yer alan ülkeler sera gazı emisyonlarını 2008-2012 tarihleri arasında 1990 seviyesinin %5 altına indireceklerdir. Bu bağlamda ülkelerin hedefleri de protokolde yer almaktadır. Protokolde ayrıca bazı esneklik mekanizmaları da bulunmaktadır. Protokolün altıncı maddesiyle düzenlenen “*Ortak Yürütme*”; Ek1'deki ülkelere emisyon azaltma sürecinde finansal destek verilmesi, emisyonların azaltılması ve yutakların artırılmasını amaçlamaktadır. Protokolün on ikinci maddesiyle düzenlenen “*Temiz Kalkınma Düzenneği*” ise sürdürülebilir kalkınmaya uygun bir şekilde emisyon hedeflerine ulaşılabilmesi için Ek-I'de yer almayan ülkelerin hazırlayacakları projelere destek olma amacını taşımaktadır. Temiz Kalkınma Düzenneği'nin onayladığı projelerden elde edilen gelirler gelişmekte olan ülkelerin uyum harcamalarına destek olmak üzere kullanılacaktır. Kyoto Protokolü ayrıca on yedinci maddesiyle emisyon ticaretine olanak sağlamaktadır. Bu bağlamda emisyon hedefini tutturmak isteyen bir ülke, emisyonu düşük olan bir ülkeden bir miktar emisyon satın alabilecektir. Bu miktar satan ülkenin hedefinden de düşülmektedir (BM, 1997).

Kyoto Protokolü'nün ikinci bir dönem daha devam etmesi için on yedinci Taraflar Konferansı'nda karar alınmış ve bu dönemin 2013-2020 yılları arasında kapsamı da on sekizinci Taraflar Konferansı'nda kararlaştırılmışsa da bu kararın yürürlüğe girebilmesi için gerekli imzaya ancak 2020 Ekim ayında ulaşılabilmiştir. Dolayısıyla; *de jure* iki dönem yürürlükte kalan Kyoto Protokolü, *de facto* yalnızca bir dönem yürürlükte kalabilmiştir. O dönemde de 1990 emisyonlarının %36,1'ini temsil eden ABD (önce imzalamış olmasına rağmen 2001 yılında çekilerek) protokole taraf olmamış ve hedef almamıştır.

c. NAPA ve NAP Süreçleri

NAPA (National Adaptation Programmes of Action – Ulusal Uyum Eylem Programları) ve NAP (National Adaptation Plans – Ulusal Uyum Planları) süreçleri, doğrudan tezin üçüncü bölümünde yer alan uyumla ilgili olmakla birlikte, Çerçeve Sözleşme ve onun devamı niteliğindeki toplantıların birer ürünü olarak küresel çalışmalar başlığı altında incelenmektedir.

2001 yılında Marakeş'te gerçekleştirilen yedinci Taraflar Konferansı'nda En Az Gelişmiş Ülkeler Çalışma Programı kabul edilmiştir. Bu programın bir parçasını da NAPA oluşturmaktadır. Bu eylem programları iklim değişikliğinin olumsuz etkilerine karşı acil ve öncelikli uyum ihtiyacı gerektiren konulara odaklanmıştır. NAPA en az gelişmiş ülkelerin değişikliğinin etkilerine karşı uyum konusunda gecikmemeleri için geliştirilmiştir (LEG, 2009). 2017 Şubat'ında Güney Sudan'ın hazırladığı eylem planıyla birlikte toplam 51 ülke NAPA hazırlamıştır.

2010 yılındaki Taraflar Konferansı'nda ise Cancún Uyum Çerçevesi kapsamında en az gelişmiş ülkelerin kendi ulusal uyum planlarını hazırlamaları için bir süreç başlatılmıştır. 2011 yılındaki on yedinci konferansta ise NAP'ın çerçevesi; kırılganlıkların azaltılması, uyumsal kapasitenin ve dirençliliğin artırılmasının yanı sıra iklim değişikliği uyumunun yeni ve mevcut kamu politikalarına entegre edilmesi ve özellikle kalkınma planları ve stratejilerine dahil edilmesi şeklinde çizilmiştir (LEG, 2015). 2020 yılı sonu itibarıyla yirmi ülke NAP hazırlamıştır.

NAPA en az gelişmiş ülkeler için olmasına karşın NAP sürecine gelişmekte olan ülkeler de davet edilmiştir. Bu bağlamda Brezilya, Şili, Kolombiya gibi ülkeler de ulusal uyum planı hazırlamıştır. NAPA kısa vadeli iken NAP orta ve uzun vadeli olarak hazırlanmaktadır. Bu nedenle bu süreçler birbirine alternatif olarak düşünülemez. NAP bu nedenle daha geniş kapsamlı, daha esnek bir süreçtir. Ayrıca NAP mevcut kalkınma planlarına entegre edilmek üzere hazırlanmaktadır. NAP hazırlık süreçleri ülke bazlı, katılımcı ve çok disiplinlidir. Ayrıca NAP sektör bazlı da hazırlanabilmektedir. NAPA doğrudan En Az Gelişmiş Ülkeler Fonu tarafından finanse edilmektedir. Buna karşılık NAP için özel bir fon belirlenmemiştir (World Resources Institute, 2014).

ç. Paris Anlaşması

Durban'da yapılan on yedinci Taraflar Konferansı'nda, 2020 sonrası geçerli olacak bir anlaşma hazırlanması kararı alınmıştır. Bu bağlamda kurulan Gelişmiş Eylem İçin Durban Platformu Geçici Çalışma Grubu tarafından hazırlanan metin yirmi birinci Taraflar Konferansı'nda kabul edilmiştir.

Paris Anlaşması, Kyoto'dan farklı olarak tüm taraflara sorumluluk yüklemektedir. Ayrıca Anlaşma, 1992'den beri devam eden emisyon hedefi verme uygulaması yerine küresel bir sıcaklık hedefi belirlemektedir. Bu hedef küresel ısınmanın sıcaklık artışını sanayi devriminin başlangıcına göre 2 derecenin çok altında, mümkünse 1,5 derecede tutmaktır. Anlaşmada ülkelere “*Ulusal Katkı Beyanları*” (NDC) üzerine kurulu bir sorumluluk verilmektedir. İklim değişikliğine karşı en korunmasız ülkelerin zarar ve kayıplarının karşılanması öngörülmekle birlikte bunun için yasal bir mekanizma belirlenmemiştir.

2020 sonu itibarıyla 188 ülke birinci katkı beyanlarını teslim etmiş olup, 5 ülke ise ikinci katkı beyanlarını da teslim etmiş bulunmaktadır (<https://www4.unfccc.int/sites/NDCStaging/Pages/All.aspx> Erişim: 01/01/2021).

NDC'ler yanında ülkelerin uzun vadeli hedeflerini içeren “*Uzun Vadeli Düşük Sera Gazı Emisyonlu Kalkınma Stratejileri*” (LT-LEDS) de anlaşmanın bir ürünü olup gönüllülük esasına bağlanmıştır. Yirmi beş ülke ve Avrupa Birliği tarafından LT-LEDS hazırlanmıştır (<https://unfccc.int/process/the-paris-agreement/long-term-strategies> Erişim: 01/01/2021).

Tablo 6'da iklim değişikliği bağlamında kabul edilen Çerçeve Sözleşme, Kyoto Protokolü ve Paris Anlaşması genel özellikleri açısından karşılaştırılmaktadır.

Tablo 6. İklim Değişikliği Ana Mutabakatların Karşılaştırması

Çerçeve Sözleşme	Kyoto Protokolü	Paris Anlaşması
Diğer anlaşma ve protokollerin temelinde yer alan sözleşmedir.	Çerçeve Sözleşme kapsamında hazırlanmıştır. 2008-2012 yılları arasını kapsar. Bu süre daha sonra 2020'ye kadar uzatılmıştır.	Çerçeve Sözleşme kapsamında hazırlanmıştır. 2020 sonrasını kapsamaktadır.
50 ülkenin taraf olmasıyla yürürlüğe girmiştir.	55 ülkenin ve 1990 emisyonlarının %55'ini gerçekleştiren ülkelerin taraf olmasıyla yürürlüğe girmiştir.	Küresel sera gazı emisyonları toplamının tahminen en az yüzde 55'ine tekabül den en az 55 tarafın onaylamasıyla yürürlüğe girmiştir.

Sera gazları isim isim belirtilmemiştir.	Sera gazlarının hangileri olduğu protokolde yer almaktadır.	Sera gazları tek tek sayılmamıştır.
Yalnızca ana sektörlerden söz edilmiştir.	Alt sektörler de protokolde yer almaktadır.	Anlaşmada sektörel bir ayrıma gidilmemiştir.
Ek-I ülkeleri için 2000 yılına dek bir emisyon hedefi vardır.	Ülkelerin emisyon hedefleri sayısal olarak Ek-B’de belirtilmektedir.	Emisyon hedefi yerine sıcaklık hedefi getirilmiştir.
Hedefler yukarıdan aşağı belirlenmiştir.	Hedefler hem yukarıdan aşağı hem de aşağıdan yukarı bir metotla belirlenmiştir.	Hedefler aşağıdan yukarı bir sistemle belirlenmiştir.
Yaptırım gücü zayıftır.	Hedeflere ulaşılabilmesi halinde sonraki dönemde yükümlülükler artmaktadır.	Ülkelere Niyet Edilen Katkı Beyanı (NDC) üzerinden hedefler verilmektedir.
Geçiş ekonomileri için esneklik düzenlemeleri vardır.	Tüm ülkeler için (Temiz Kalkınma Düzenağı, Ortak Yürütme gibi) esneklik mekanizmaları bulunmaktadır.	Esneklik konusunda bir yenilik getirilmemiştir.
Uyum konusu dar bir çerçevede ele alınır.	Temiz Kalkınma Mekanizması ve diğer gelirler tarafından fonlanan Uyum Fonu bu protokol kapsamında kurulmuştur.	Uyum; Paris Anlaşması’nda üzerinde önemle durulan bir konudur.
Asıl yük Ek-I ülkeleri üzerinde olmakla birlikte diğer ülkelerin yükümlülükleri tanımlanmıştır.	Ek-I dışına yeni bir yükümlülük getirilmemiştir.	Anlaşmaya taraf tüm ülkelere sorumluluklar getirilmektedir.

Tablo hazırlanırken yararlanılan kaynaklar: REC, 2015 ve sözleşme metinleri.

21. Taraflar Konferansı’nda ayrıca; Küresel Çevre Fonu ve Yeşil İklim Fonu’nun Paris Anlaşması çerçevesine alınması kararlaştırılmıştır. Bu bağlamda

Küresel Çevre Fonu tarafından yürütülen En Az Gelişmiş Ülkeler Fonu ve Özel İklim Değişikliği Fonu da anlaşma kapsamına girmiş bulunmaktadır.

d. Çerçeve Sözleşme Kapsamında Faaliyet Gösteren Fonlar

Çerçeve Sözleşme'nin dördüncü maddesi uyarınca iklim değişikliğinden etkilenen gelişmekte olan ya da az gelişmiş ülkelere destek olunması için çeşitli fonlar kurulmuştur. Bu fonlar Çerçeve Sözleşme kapsamında faaliyet göstermekte olup küresel çalışmalar içinde kısaca incelenecektir.

(1) Küresel Çevre Fonu (Global Environment Facility Trust Fund)

Küresel Çevre Fonu, Çerçeve Sözleşme'den hemen önce, 1992 yılında kurulmuştur. Kapsama alanında sadece iklim değişikliği değil; biyoçeşitlilik, atık yönetimi, toprak bozulması, organik kirleticiler ve uluslararası sular gibi pek çok çevreye ilişkin proje yer almaktadır. GEF'ten faydalanan 170 ülke ve binlerce proje bulunmaktadır (GEF, 2019).

Kasım 2020'ye dek fona yaklaşık 20 milyar dolar kaynak girişi olmuştur. Kaynaklar ülkelerin bağışlarından oluşmaktadır ve Japonya, ABD, Almanya, Birleşik Krallık ve Kanada başlıca destekçiler arasında yer almaktadır. Fonda biriken kaynağın projelere aktarılmış ya da aktarılması onaylanmış kısmı 15 milyar dolar civarındadır (The World Bank, 2020).

(2) Yeşil İklim Fonu (Green Climate Fund)

Çerçeve Sözleşme'ye dayanarak 2010 yılında kurulan bu fon, iklim değişikliği bağlamında gelişmekte olan ülkelerin emisyonlarını azaltmaya ve uyum kapasitelerini arttırmaya yönelik en büyük fonlar içinde yer almaktadır. Yeşil İklim Fonu en az gelişmiş ülkeler, küçük ada ülkeleri ve Afrika ülkelerine özellikle önem vermektedir. Fon yönetimi proje onaylama sürecinde uyum ve mücadele arasında bir denge yakalamaya çalışmakta olup bugüne dek 159 proje onaylanmıştır (GCF, 2020b).

Kasım 2020'ye dek fona yaklaşık 13 milyar dolar kaynak girişı olmuştur. Kaynaklar ülkelerin bağışlarından oluşmaktadır ve Japonya, Birleşik Krallık, Almanya, İsveç, Fransa ve ABD başlıca destekçiler arasında yer almaktadır. Fonda biriken kaynağın projelere aktarılmış ya da aktarılması onaylanmış kısmı 6 milyar dolar civarındadır (The World Bank, 2020).

(3) En Az Gelişmiş Ülkeler Fonu (Least Developed Countries Fund)

Çerçeve Sözleşme'nin 4.9 nolu maddesini hayata geçirmek üzere 2001 yılında En Az Gelişmiş Ülkeler çalışma programı kurulmuştur. Bu programa Ulusal Uyum Eylem Programlarının (NAPA) hazırlanması da dahil edilmiştir. Bu programların en az gelişmiş ülkelerin iklim değişikliğine yanıt verebilmesi için hazırlanması planlanmıştır. Programlar bu ülkelerin en hızlı ve acil uyum ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri için hazırlanmaktadır. Bu bağlamda bir de fon (En Az Gelişmiş Ülkeler Fonu) kurulmuştur. En son NAPA 2017 yılında Sudan tarafından hazırlanmış olup toplam 51 ülke bu programlardan hazırlamıştır (United Nations Climate Change, 2020).

Kasım 2020'ye dek fona yaklaşık 1,6 milyar dolar kaynak girişı olmuştur. Kaynaklar ülkelerin bağışlarından oluşmaktadır ve Almanya, Birleşik Krallık, İsveç, ABD, Belçika ve Danimarka başlıca destekçiler arasında yer almaktadır. Fonda biriken kaynağın projelere aktarılmış ya da aktarılması onaylanmış kısmı 1 milyar dolar civarındadır (The World Bank, 2020).

(4) Özel İklim Değişikliği Fonu (Special Climate Change Fund)

Çerçeve Sözleşme'nin 4.9 nolu maddesi uyarınca hayata geçirilen bir fon da Özel İklim Değişikliği Fonu'dur. Bu fon en az gelişmiş ülkeler arasında yer almamakla birlikte az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelere uyum, teknoloji transferi, enerji, ulaşım, altyapı, tarım, ekonomik çeşitlendirme gibi alanlarda proje finansmanı sağlamaktadır. Özel İklim Fonu'nun uyum finansmanı genel olarak Çerçeve Sözleşme'nin Ek I listesinde yer almayan ülkelere uyum projelerine yönelmiştir (GEF, 2011).

Diğerlerine kıyasla küçük bir fon olan Özel İklim Değişikliği Fonu'na Kasım 2020'ye dek yaklaşık 355 milyon dolar kaynak girişi olmuştur. Kaynaklar öncekiler gibi ülkelerin bağışlarından oluşmaktadır ve Almanya, ABD, Belçika ve Norveç başlıca destekçiler arasında yer almaktadır. Fonda biriken kaynağın projelere aktarılmış ya da aktarılması onaylanmış kısmı 300 milyon dolar civarındadır (The World Bank, 2020).

(5) Uyum Fonu (Adaptation Fund)

Kyoto Protokolü kapsamında 29 Ekim 2001 tarihinde temeli atılan Uyum Fonu; gelişmekte olan ülkelerdeki somut uyum projelerini ve programlarını finanse etmek amacıyla kurulmuştur. 2005 yılında Kyoto Protokolü'nün yürürlüğe girmesinden sonra kurumsal yapısını oluşturan Uyum Fonu, 2010 yılından itibaren proje finansmanına başlamıştır. Kyoto Protokolü Temiz Kalkınma Mekanizması'ndan elde edilen gelirin %2'si ve diğer bağışlarla finanse edilen fon 2017 yılında alınan kararla Paris Anlaşmasına hizmet eder hale getirilmiştir.

Kasım 2020'ye dek Uyum Fonu'na ancak 1 milyar dolar civarında kaynak girişi olmuştur ve bunun da yaklaşık %20'si Temiz Kalkınma Mekanizması'ndan gelmiştir. Kalan kaynak; Almanya başta olmak üzere, İsveç, İspanya, Belçika gibi ülkelerin bağışlarından oluşmaktadır. Uyum fonu bu meblağın 850 milyon dolar kadarlık bir kısmını harcamış ya da ödeneğini çıkarmıştır. Bunun da %7,5 kadarı idari gider olup geri kalanı projelere harcanmış ya da harcanmaktadır (The World Bank, 2020).

e. Hyogo ve Sendai Çerçevesi

Uluslararası afet politikasının önemli parçalarından olan Hyogo ve Sendai çerçevelerinde de iklim değişikliğine temas edilmektedir. “İklim değişikliği” Hyogo Çerçeve Eylem Planı'nda on üç ve Sendai Afet Risk Azaltma Çerçevesi'nde on beş defa geçmektedir.

2005-2015 yılları arasını kapsayan Hyogo Çerçeve Eylem Planı'nda iklim değişikliği risk arttırıcılar arasında yer almaktadır. Çerçevenin ikinci paragrafında az

gelişmişlik, çevresel bozulma, jeolojik tehlikeler, salgınların etkileri gibi kırılganlık arttıran faktörler arasında iklim değişikliği de yer almaktadır. On dokuzuncu paragrafta ise iklim değişikliğinin ve iklim değişikliğine uyumun afet riski azaltma stratejilerine eklenmesi istenmektedir. Bu konuda görev otuzuncu paragrafta devletlere bırakılmaktadır (Hyogo Framework for Action 2005-2015, 2005).

2015-2030 yılları arasını kapsayan Sendai Çerçevesi'nde ise öncelikle iklim değişikliğinin afet risklerini ve afetleri etkilediği belirtilmektedir. Örneğin Sendai Çerçevesi'nin dördüncü paragrafında iklim değişikliğinin afetlerin birçoğunun sıklığını ve şiddetini artırdığını ve sürdürülebilir kalkınma sürecini yavaşlattığı vurgulanmaktadır. Altıncı paragrafta ise iklim değişikliği ayrıca; yoksulluk, eşitsizlik, plansız ve hızlı kentleşme yanında afet riskini arttıran nedenler arasında gösterilmektedir. Çerçevenin yirmi sekizinci paragrafında ise iklim değişikliği; biyoçeşitlilik, sürdürülebilir kalkınma, yoksulluğun ortadan kaldırılması, çevre, tarım, sağlık gibi unsurlarla birlikte sayılarak küresel ve bölgesel düzenekler ve kurumlarla ortaklıkların kurulması ve bu sayede afet riski yönetişiminin güçlendirilmesi çağrısı yapılmaktadır (Kelman, 2015).

f. 2030 Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri: İklim Eylemi

Eylül 2000 yılında kabul edilen ve sekiz ana başlıktan oluşan Milenyum Kalkınma Hedefleri, sekiz ana başlıktan oluşmaktadır. Sekiz ana başlık arasında açırı yoksulluğun ve açlığın ortadan kaldırılması, çocuk ölümlerinin azaltılması, çevresel sürdürülebilirliğin sağlanması gibi unsurlar yer almaktadır. 2001-2015 yılları arasını kapsayan hedefler; özgürlük, eşitlik, kalkınma hakkı, küresel dayanışma, hoşgörü ve saygı, kültürel çeşitlilik, doğanın ve doğal kaynakların korunması, sorumluluk paylaşımı gibi değerlere dayanmaktadır. Barış, güvenlik ve silahsızlanma da kalkınma hedefleri içinde kendine yer bulmaktadır. Suçla mücadeleden anne-çocuk sağlığına kadar pek çok sorun milenyum kalkınma hedefleri içinde kendine yer bulmaktadır (United Nations Millenium Declaration, 2000).

25 Eylül 2015 tarihinde, Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda kabul edilen 2030 Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri ise, milenyum kalkınma hedeflerini genişleten ve detaylandıran özelliktedir. 2030 hedeflerini içeren karar; sürdürülebilir

kalkınmanın toplumsal içerme, ekonomik büyüme ve çevre koruma odaklı üçlü yapısını genişleterek ortaklık ve barış unsurlarını da sürdürülebilir kalkınmanın bir parçası olarak belirlemektedir. Bu şekilde sürdürülebilir kalkınma; insanlar (people), refah (prosperity), gezegen (planet), ortaklık (partnership) ve barış (peace) olmak üzere 5 sütun üzerine kurulan bir kavram olmaktadır.

2030 Kalkınma Hedeflerinin çekirdeğinde yatan ilkeler; evrensellik, kapsayıcılık, kimseyi arkada bırakmama, birbirine bağlı, bölünmez ve çok paydaşlı ortaklıklara dayanmaktır. Kararda belirlenen 17 başlık ve onların altında yer alan 169 hedef aslında bu çekirdek prensipleri yansıtmak üzere belirlenmiştir (UNSSC, 2017).

On yedi kalkınma hedefi arasında on üçüncü sırada bulunan iklim eylemi; iklim değişikliği ve etkilerine karşı acil olarak harekete geçilmesi çağrısı yapmaktadır. On üçüncü hedef kapsamında; iklim değişikliği ve doğal afetlere karşı uyum kapasitesini arttırmak, iklim eylemlerini ulusal strateji ve planlamalara entegre etmek, uyum ve erken uyarı alanlarında eğitim faaliyetleri gerçekleştirmek ve bireysel ve kurumsal kapasiteyi geliştirmek, gelişmiş ülkelerin taahhütlerini yerine getirmesini sağlayarak iklim fonunu hayata geçirmek ve iklim değişikliğinden en fazla etkilenen ülkeler ve toplum kesimlerine odaklanmış mekanizmaları teşvik etmek yer almaktadır (UN, 2015).

Birleşmiş Milletler ekonomik ve sosyal işlerden sorumlu genel sekreter yardımcısı ile UNFCCC sekreterinin birlikte hazırladığı kısa makalede (2019); iklim değişikliği ve kalkınma ilişkisi ele alınarak, iklim değişikliğinin yalnızca 17 kalkınma hedefinden biri olmadığı ve diğer kalkınma hedeflerini de çeşitli düzeylerde etkilediği belirtilmektedir. İklim değişikliği tehlikeleri katlayan bir olgudur ve bu nedenle sağlık, yoksulluk, açlık, eşitsizlik, ekosistemlerin korunması gibi insanlığın yüz yüze geldiği pek çok problemi daha da kötü bir hale getirme kapasitesine sahiptir. Bu nedenle iklim değişikliğine karşı alınacak önlemler kalkınma hedeflerine de olumlu yansıyacaktır.

Enerji kullanımında yapılacak dönüşüm iklim değişikliği ile mücadelenin temelinde yatmaktadır. Fakat sürdürülebilir bir üretim ve tüketim düzenine geçmek aynı zamanda büyük ekonomik fırsatlar doğuracaktır. Daha sürdürülebilir bir enerji sistemine geçiş yapmanın 2030 yılına kadar 26 trilyon dolar doğrudan ekonomik kazanç sağlayacağı hesaplanmaktadır. Ayrıca bu sayede 65 milyon yeni iş imkânı da ortaya çıkacaktır. Bu nedenle iklim değişikliğine karşı alınacak böyle önlemlerin

sadece sera gazı emisyonlarını değil; yoksulluğu, açlığı sağlık risklerini, işsizliği ve ekosistemlere verilen zararı da azaltacağı öngörülmektedir (Zhenmin ve Espinosa, 2019: 494-495).

Bu noktada belirtilmesi gereken bir husus da şu şekilde ifade edilmektedir: İklim değişikliğinin kalkınma ve afet yazınında (ya da afet ve kalkınmanın iklim değişikliği yazınında) sıkça kullanılması iklim değişikliğini bir dikkat dağıtma aracı ve hatta günah keçisi haline getirmemelidir. İklim değişikliğinden önce de yoksulluk, açlık gibi kalkınma yetersizlikleri ve yine seller, kasırgalar gibi afetler yaşanmaktaydı. Örneğin yer altı sularının aşırı kullanımına bağlı sel felaketlerinden sonra yetkililerin iklim değişikliğini suçlaması ya da bir sahil bölgesini boşaltmak isteyen yetkililerin iklim değişikliğini bunun için bahane etmesi gibi uygulamalar aslında iklim değişikliğinin suçluyu parmakla göstermeye izin vermeyen, büyük ve etkili bir olumsuzluk haline gelişi ve bu nedenle suçu üzerine atmaya elverişli bir araç haline gelmiş olması nedeniyledir (Kelman ve Gaillard, 2010).

Elbette iklim değişikliği özellikle afetlerin şiddet ve sıklığına ve kalkınmaya yaptığı etkiler nedeniyle üzerinde önemle durulan bir olgudur. Bunlar olmadan iklim değişikliği ile mücadele ve uyum konusunda üzerinde durulacak pek az konu kalacaktır. İklim değişikliği zaten özünde sürdürülebilir olmayan bir kalkınmanın sonucunda meydana gelmiştir. Fakat iklim değişikliğinin afetler ve kalkınma paradigmalarına sıkıştırılması de geçerli bir yaklaşım olmayacaktır. Günümüzde kalkınma ve afet politikalarının bir parçası iklim değişikliği olduğu gibi iklim değişikliğine uyumun da bir parçası elbette kırılganlığın azaltılmasından yani bir anlamda kalkınma ve afet dirençliliğinden geçmektedir.

3. İklim Değişikliğinde Son Durum

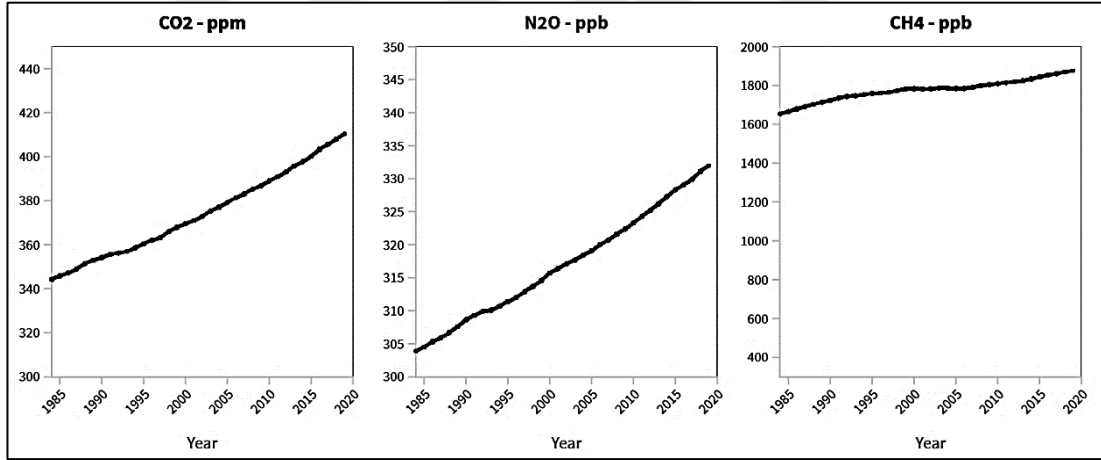
WMO'nun 2019 tarihli "*United in Science*" başlıklı raporuna göre kömür kaynaklı emisyonlar artmaya devam ettiği gibi fosil yakıtların küresel enerji sistemindeki hakimiyeti de sürmektedir. Küresel emisyonların 2020 bir yana, 2030 yılında bile zirve yapması beklenmemektedir. Mevcut ulusal katkı beyanları uygulandığı takdirde Dünya'nın 2100 yılında 2,9-3,4 °C civarında ısınacağı tahmin edilmektedir. 2 °C hedefini yakalamak için ulusal katkı beyanlarındaki azaltım

hedeflerinin 3 katına çıkarılması, 1,5 °C içinse 5 katına çıkarılması gerekmektedir. Yine iklim değişikliğinden doğacağı tahmin edilen olumsuz etkilerin çok daha erken ve daha şiddetli bir şekilde meydana geldiği de gözlenmektedir. Bu tahminler on yıl önce yapılmış olup, çok eski verilere de dayanmamaktadır (WMO, 2019).

Dünya Meteoroloji Örgütü'nün (WMO) 19 Aralık 2020 tarihli “*State of Global Climate 2020*” başlıklı çalışmasına göre ise “Üç Büyükler” olarak adlandırılan CO₂ (410,5 ppm), CH₄ (1877 ppb) ve N₂O (332 ppb) gazlarının atmosferdeki yoğunlukları 2019 yılında da rekor kırmıştır. CO₂ yoğunluğu endüstri devrimi öncesine göre %148, CH₄ %260 ve N₂O da %123 daha fazla olarak ölçülmüştür.

Şekil 8’de görüleceği üzere; iklim değişikliğinin önemli ölçüde bilinir olduğu ve sera gazı emisyonlarını azaltmak için büyük çabalar ve müzakereler sonucu hemen hemen tüm dünya ülkeleri tarafından kabul edilen uluslararası anlaşmaların hayata geçirildiği son 35 yılda bile atmosferdeki sera gazlarının yoğunluğu düzenli olarak artmaya devam etmektedir.

Şekil 8. Üç Sera Gazı Yoğunluğunun 25 Yıllık Değişimi



Kaynak: WMO, 2020b.

Yine WMO'ya göre (2020b), COVID-19 nedeniyle ekonomik durgunluk yaşanmasına karşın sera gazı emisyonları artmaya devam etmiştir. Sera gazı emisyonları arttığı gibi ortalama sıcaklıklar da artmaya devam etmektedir. Ocak-Aralık 2020 arası küresel sıcaklık endüstri devrimi öncesine göre 1,2 °C civarında artmıştır. La Nina'nın serinletici etkisine rağmen 2020 yılı, kaydedilen zamanlar içinde en sıcak ilk 3 yıl arasında yer almaktadır. 2011-2020 arasında geçen 10 yıl ise bilinen en sıcak 10 yıl olarak kaydedilmektedir. 1980'lerden bu yana Arktik yüzeyler

küresel ortalamanın 2 katı daha fazla ısınmaktadır. Okyanuslar ise özellikle son 20 yılda önceye nazaran çok daha hızlı bir ısınma trendine geçiş yapmıştır.

Aşırı hava olayları ve afetlerde de sıklaşma ve büyüme tespit edilmiştir. Örneğin ABD, tarihinin bilinen en büyük yangını yaşanmıştır. Avustralya’da ise 2019 sonunda başlayan yangınlar ancak 2020 Şubat’ında söndürülebilmiştir. Yine büyük seller yaşanmış; Kenya’da 285, Sudan’da 155 kişi yaşamını yitirmiştir. Muson bölgesinde ise 2000’den fazla insan sellerde ölmüştür. Güney Amerika’da ise ağır bir kuraklık yaşanmıştır ve yalnızca Brezilya’nın tarımsal kaybının 3 milyar dolar civarında olduğu tahmin edilmektedir. Sibirya, Sydney, Güney ve Kuzey Amerika kıtaları ile Japonya’da sıcak hava dalgaları yaşanmıştır. Aynı şekilde Kanada ve Kuzey Amerika’da ciddi soğuk hava dalgaları oluşmuştur. Yine ABD, Kore ve okyanus kıyısı bazı ülkelerde büyük fırtınalar ve hortumlar meydana gelmiştir. Küresel ısınma nedeniyle deniz seviyesi yılda 3,29 mm yükselmektedir (WMO, 2020b).

İklim değişikliğindeki son duruma dair bilimsel veriler incelendiğinde gerçekleştirilen küresel, bölgesel ve yerel çalışmalara rağmen hem sera gazı emisyonlarının arttığı hem de küresel ısınmanın ilerlediği görülmektedir.

Bu durum mücadele çabaları ve politikalarının başarısızlığı olarak nitelendirilebileceği gibi iklim değişikliğine karşı uyum politikalarının çok daha önemli bir hale geldiği şeklinde de okunabilir. Sonuç olarak küresel politikaların ve iklim değişikliği konusunda etkili olan aktörlerin son 30 yılda iklim değişikliğine karşı önlem alma ve süreci durdurma şansını büyük oranda geri çevirdikleri ve bu nedenle hem insanlık ve hem de ekosistemler açısından büyük zararların oluşmasına yol açıldığı söylenebilir.

İklim değişikliğinde son durumu incelerken; tarihsel olarak en fazla pay sahibi olan ve çok yakın geçmişe değin en fazla emisyon yapan ülke konumunda bulunan ABD için ayrı bir alt başlık açmak gerekmektedir. Ayrıca günümüzde en çok emisyon yapar hale gelmiş ülke konumunda bulunan Çin de yine ayrı bir alt başlıkta incelenecektir.

Bergsten vd. (2008) tarafından “G-2” olarak nitelendirilen ve bu şekilde davranmaları istenen ABD ve Çin; ekonomi, kültür, politika vb. pek çok alanda dünyaya iki farklı model sunmaktadır. Bergsten vd., Çin’in yükselişini anlatırken bu

ülke modelinin Washington Uzlaşısı'na meydan okuyan bir hale büründüğünü belirtmektedir (Bergsten vd, 2008:21).

Covid-19 pandemisi sürecinde salgınla mücadele performansı açısından dikkatleri üstüne çeken bu modelin, iklim değişikliği konusunda da dikkat çekmeye başladığı ve bu iki ülkenin sorunu ele alışı açısından birbiriyle rekabet halinde olarak nitelendirilebileceği söylenebilir.

a. ABD ve İklim Değişikliği Karşısındaki Konumu

Daha önce de belirtildiği üzere ABD, hazırlık aşamasındaki çalışmalarıyla Çerçeve Sözleşme'yi etkisiz hale getirmekle (Shue, 1993: 39) suçlanmaktadır. Kyoto Protokolü'nü hiçbir zaman uygulamamış ve Paris Anlaşması'ndan da çekilmiştir. Ayrıca iklim değişikliği söz konusu olduğunda ABD'nin bir tavrı da uluslararası alanda özellikle tarihsel sorumluluğu asla kabul etmemek üzerine kurulmuştur.

İklim değişikliği ABD için bir iç politika konusu olup, seçilen başkanların siyasi görüşüne göre iklim değişikliği karşısında alınan pozisyon ve takınılan tavır değişmektedir. Kamuoyunda sıkça dile getirilen; *“büyük devletlerin dış politikalarının hükümetlere göre belirlenmediği”* şeklindeki yaygın inanç da bu süreçte geçersiz olduğunu göstermiştir. Daha önce belirtildiği üzere Paris Anlaşması'yla birlikte tarihsel sorumluluktan önemli ölçüde kurtulmanın yanı sıra tarihsel sorumluluğu olmayan ülkeleri de emisyon azaltmaya ikna eden ABD; Paris Anlaşması'nın hazırlanmasına büyük katkı sağlayan başkan görevden ayrıldıktan sonra bu anlaşmadan da çekilmiştir.

Bu tavrın bir kısmının; Thomas Gale Moore gibi düşünürlerin (2008) *“kuzeydeki ülkelerin iklim değişikliğini çok fazla umursamalarına gerek olmadığı ve bir karbon vergisinin yeterli olacağı”* şeklinde özetlenebilecek görüşlerinin politika yapıcılarda bulduğu karşılıktan kaynaklandığı söylenebilir. Moore'a göre iklim değişikliği nedeniyle bazı ülkeler ekonomik açıdan daha çok büyüyecek ve uyum kapasiteleri daha fazla olacaktır.

ABD'de eyaletlerin iklim değişikliğine yaklaşımı birbirinden tamamen farklı olabilmektedir ve ABD başkanının genel tavrıyla bir uyum göstermek zorunda

değildir. Bu nedenle iklim değişikliğine karşı uygulanan politikaların çeşitlilik gösterdiği görülmektedir.

Rabe, ABD'deki eyaletleri bu bağlamda üçe ayırmaktadır. CO₂ ve diğer sera gazları konusunda yasal düzenlemeler yapan ve CO₂ emisyonları ilgili zorunlu rapor isteyen, eyalet çapında sera gazı azaltım taahhüdünde bulunan eyaletler birinci gruptadır. İkinci grupta fırsatçı stratejilerle ormancılıkta ve tarımda karbon tutulumu politikası güden ve teknoloji transferi anlaşmaları yapan eyaletler bulunmaktadır. Son grupta ise doğrudan sera gazı azaltım eylemlerini yasaklayan veya eyaletler arası tartışmalardan kaçınan eyaletler yer almaktadır (Rabe, 2004: 30).

Rabe, ABD başkanlarının iklim değişikliği ile ilgili çabalarına değindikten sonra aslında eyaletlerde pek çok iklim politikasının zaten uygulanmakta olduğunu belirtmektedir. Dahası dünyanın pek çok ülkesinde uygulanan iklim politikası araçlarının aslında ilk olarak bazı ABD eyaletlerinde uygulandığını ve dünyaya örnek olduğunu ifade etmektedir. Örneğin bugün pek çok ülkede enerjinin belli bir kısmının yenilenebilir kaynaklardan üretilmesi konusundaki düzenlemelerin kaynağı 1992 yılında Iowa'da geliştirilen Yenilenebilir Portfolyo Standartları'nı temel almaktadır. Dünyada emisyon üst sınırı ve ticareti uygulaması ilk defa 2001 yılında yine ABD'de eyaletler seviyesinde uygulanmıştır. Yine Kaliforniya, 2002'de dünyada ilk kez yeni taşıtların karbon salım limitleriyle ilgili düzenleme yapan yönetim olmuştur. Başka eyaletlerin de karbon emisyon bildirimleri konusunda düzenleme yaptıkları ya da eyaletlerin kendi aralarında üst sınır ve ticaret bölgesi oluşturdukları görülmektedir. Kısaca emisyon azaltımı için bilinen tüm stratejiler, ABD'de bir ya da birkaç eyalette uygulanmaktadır ve bunlardan bazıları ABD'de doğmuştur (Rabe, 2010: 7-9).

Bununla birlikte ABD'nin 1990 yılından bu yana dahi toplam sera gazı emisyonunda bir azalma görülmediği düşünülürse, Henry Shue'nun da belirttiği üzere; tarihsel sorumluluk, zarar vermeme buyruğu ve insan yaşamının fiziksel önkoşulu olan iklimi tehdit etmeme görevi göz önüne alındığında, ABD ulusal hükümetinin acilen ve tutkulu bir şekilde, insanlığın güvenliğini sağlayacak karbonsuz düzene geçişini sağlamak için çalışmaya başlaması gerekmektedir (Shue, 2015: 31).

b. Çin ve İklim Değişikliği Karşısındaki Konumu

Yukarıda belirtildiği üzere tarihsel sorumluluk açısından en büyük emisyon ABD'ye ait olmakla birlikte; günümüzde en fazla emisyon üreten ülke Çin'dir. Çin'in 1,4 milyarın üzerindeki nüfusu, ABD'nin 331 milyonluk nüfusunun yaklaşık 4,2 katı olup, Çin'in toplam emisyonda ABD'yi geçtiği doğru olmakla birlikte kişi başı emisyonda halen ABD'nin epeyce gerisinde olduğu söylenebilir.

İklim değişikliği ile mücadele konusunda yavaş da olsa ilerleme kaydeden Çin; emisyon azaltımına başlamıştır. 2015 yılında Çin'in emisyonu görece küçük bir miktar olmakla birlikte %0,1 azalmıştır. 2016'da bu azalım %0,7 olarak gerçekleşmiştir. Çin'in kömür tüketimi de düzenli bir şekilde azalmaktadır. Diğer yandan Çin dünyanın bir numaralı fotovoltaik sistem üreticisi konumuna gelmiş olup diğer yenilenebilir enerji türlerine de büyük yatırımlar yaptığı tespit edilmektedir. Çin'in karbon ticareti piyasasının Avrupa Birliği'nden daha büyük olması beklenmektedir. Bu bağlamda Çin'in iklim değişikliği konusunda öncü bir konuma gelme ve bu konuda gündeme yön vermesi ihtimali belirmiştir (Wang ve Wang, 2017: 764). Çin'in emisyon azalttığı dönemde ekonomik büyümesini devam ettirdiği de unutulmamalıdır.

Tablo 7'de de görüldüğü üzere; Çin'in 2010 yılında 233.257 MW olan toplam yenilenebilir enerji kapasitesi, 2019 yılında iki katının üzerine çıkarak 758.626 MW olmuştur. 2010-2018 yılları arasında toplam yenilenebilir enerji üretimi ise 780.008 GWh'den 1.811.174 GWh seviyesine ulaşmıştır. Aynı dönemlerde ABD'nin yenilenebilir enerji kapasitesi 137.724 MW'tan ancak 264.504 MW'a çıkabilmiş ve yenilenebilir enerji üretim miktarı da 440.677 GWh'den 743.177 GWh'ye çıkabilmiştir.

Tablo 7. ABD ve Çin Yenilenebilir Enerji Karşılaştırması

Yenilenebilir Enerji Kapasitesi (MW)	ABD	Çin
2010	137.724	233.257
2019	264.504	758.626
Değişim	%92 Artış	%225 Artış
Yenilenebilir Enerji Üretimi (GWh)		
2010	440.667	780.008
2018	743.177	1.811.174

Değişim	%69 Artış	%132 Artış

Kaynak: IRENA, 2000. (Veriler tarafımdan tablolaştırılmıştır.)

Jotzo (2015), Çin'in iklim politikalarında söz sahibi oluşunu 2009 Kopenhag toplantısına kadar götürmektedir. Çin ilk kez bu toplantıda kendisinden beklenmeyecek bir azaltım önerisiyle gelmiştir. Elbette Çin'in bu konudaki önceden bilinen tavrı; yani gelişmiş ülkelerin aktif rol oynamasını isteme politikası devam etmektedir. Fakat 2009'dan itibaren, Çin iklim değişikliği ile mücadele politikalarının önemini daha iyi bir şekilde kavramış gözükmektedir.

Çin'deki pek çok kenti etkileyen ve insanların yaşam süresini kısaltan büyük hava kirliliği olaylarını çözmek için kömür ve benzeri fosil yakıtların kullanılmasının azaltması gerekmektedir. Bu uygulama aynı zamanda iklim değişikliği ile mücadele politikaları kapsamına da girmektedir. Ayrıca Çin'de tüketilen fosil yakıtın bir kısmı ithal edilmektedir. Bu nedenle Çin, yenilenebilir enerji dönüşümünü gerçekleştirerek fosil yakıt ithaline harcadığı finansmanı kurtarmak ve enerji güvencesi sağlamak istemektedir. Çin, gelişmekte olan diğer pek çok ülkeye örnek olacak bir konuma gelmiştir. Küresel enerjiyi ve endüstriyel sistemleri domine edecek pek çok yeni teknolojinin sağlayıcısı olmak üzeredir. Çin dünyanın en büyük solar hücre ve rüzgâr türbini üreten ülkesi konumundadır. Eğer Çin ekonomik altyapısını dönüştürmeyi başarır, yeşil ve iklim dostu bir ekonomiye geçiş yaparsa dünyanın geri kalanındaki gelişmekte olan ülkelerin de bu kalkınma metodunu takip etmeleri mümkün görülmektedir (Jotzo, 2015).

Çin'in böyle bir dönüşümü başarması aynı zamanda dünya iklim politikalarına yön veren ve dünyanın geri kalanına örnek teşkil eden bir model durumuna yükselmesi anlamına gelecektir. Bu da ABD'nin ve genel olarak Batı tipi yaşam tarzının -en azından iklim değişikliği konusunda- bir anlamda yenilgiye uğraması demek olacaktır. İklim değişikliği gibi doğal, sosyal, ekonomik ve felsefi pek çok boyutu olan bir alanda böyle bir yenilginin yaşanması ise dünyanın geleceğinde öngörülme-yen politik ve kültürel kaymaların yaşanabileceğini göstermektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ETİK BAKIŞ AÇISIYLA İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ VE UYUM

Yeryüzü etiğinin çağdaş yorumcularından ve yaşayan en ünlü çevre filozoflarından biri olan John Baird Callicott, küresel iklim değişikliğini çevre felsefesinin geleceği olarak nitelemektedir. Tezde daha önce de bahsedildiği üzere Edward Osborne Wilson canlı türlerinin soyunun büyük ölçekte antropojenik nedenlerle tükenmesinin; gelecek nesillerin bizi asla affetmeyeceği bir suç olduğunu söylemektedir. Callicott bu ifadeye atıf yaptıktan sonra; coğrafyası antropojenik etkiyle deniz seviyesi yükselerek değişmiş, havası gittikçe daha dengesiz ve şiddetli, denizleri durgun, pis ve karbonik asitle dolmuş bir dünyanın ise gelecek nesillerin bizi affetme ihtimalinin en az olduğu suç olduğunu belirtmektedir (Callicott, 2007: 119).

A. ETİK AÇIDAN İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ

COMEST (2010) tarafından hazırlanan “*Küresel İklim Değişikliğinin Etik Sonuçları Raporu*” iklim değişikliğinin etik boyutları üzerinde düşünmenin bazı zorluklarını dile getirmektedir. Aslında insanlık iklim değişikliğinin farkına varmadan önce ve vardıktan sonra, farklı nedenlerle, pek çok etik düzenleme yapmıştır. Bunlar arasında; ihtiyatlılık prensibi, ortak ama farklılaştırılmış sorumluluklar prensibi, şimdiki ve gelecek kuşakların çıkarlarının korunması ve geliştirilmesi prensibi, insan haklarını koruma prensibi, yaşama hakkı, özgürlük ve bireysel güvenlik, evrensel ve bilimsel gelişmenin faydalarını paylaşma hakkı ve benzeri prensipler ve haklar sayılabilir. Bunlar uluslararası anlaşmalar ve deklarasyonlarla kabul edilen metinlerde de yer almaktadır. Fakat iklim değişikliğini etik açıdan ele almak bazı temel sorunlarla karşı karşıya gelmeyi gerekli kılmaktadır. Mevcut etik prensipler ve yaklaşımlar; bir insan öznesini ya da otonomisini varsaymaktadır. Buna göre kişinin, tercihlerinin sonuçları konusunda önceden bilgi sahibi olması ve buna göre hareket edebilmesi gerekir. Bu da rasyonel bir öznenin, büyük ölçüde iyi tanımlanmış neden sonuç ilişkileri ışığında, farklı seçenekleri değerlendirmesi ve bu seçenekler arasında seçim yapabilmesini gerektirmektedir. Hâlbuki bu varsayımlar iklim değişikliği tarafından açık bir şekilde zorlanmaktadır. Öznenin yayılmış hale geldiği bir bağlamda

nedenlerin ve sonuçların dağılmış ve doğrusal olmayan bir yapıda olduğu görülmektedir. Ayrıca herkesin kaderinin başkaları tarafından alınan kararlara bağlı olması nedeniyle otonomi kavramı zayıflamıştır. Gelecek kuşakların -insan ya da insan olmayan- esenliğinin geçmiş kuşakların aldığı kararlara bağlı olması problemi derinleştirmektedir. Bu nedenle mevcut etik prensip ve yaklaşımların iklim değişikliğine uygulanması yeterli olmayacaktır.

İklim değişikliği, geleneksel olarak çizdiğimiz etik karar verme metoduna ait temel kavramları ve varsayımları derinden sarsmakta ve hatta dengesini yitirmesine neden olmaktadır. Hatta iklim değişikliğinin temel etik kavramlara yönelik bu ağır etkisi bir ümitsizlik duygusu yaratabilir ve bir çekilme isteği de oluşturabilir. Bu da iklim değişikliğinin oluşturduğu problemler yığınının karşı uluslararası eyleme geçme irademizi zayıflatabilir. Buna karşı öncelikle yapılması gereken; bir etik çerçeve ve birkaç temel prensip seçip bunları yeni bir probleme uyarlayarak iklim değişikliğine karşı etik bir yanıt geliştiremeyeceğimizi kabul etmektir. Çünkü aslında problem daha derinde yatmaktadır. Geleneksel değerlerimizi ve etik prensiplerimizden yararlanma şeklimizi ve problemleri ve konuları formüle etme ve cevaplama şeklimizi yeniden düşünmemiz gerekmektedir (COMEST, 2010: 24).

İklimle ilgili bir etiğin çerçevesini ve kapsamını çizmek elbette sosyal bilimlerdeki hemen her kavramın karşılaştığı tanımlama zorluğunu taşımaktadır. Peterson ve Wesley beş temel sorun alanından söz etmektedir. Bunlar şu şekilde listelenebilir:

- Küresel ısınma hakikaten gerçekleşiyor mu?
- Küresel ısınma gerçekleşiyorsa bundan insanlar mı sorumlu?
- Küresel ısınma gerçekleşiyorsa yeryüzündeki yaşam için sonuçları ne olacak?
- İnsan faaliyeti küresel ısınmaya katkı sağlıyor ve sonuçlar da negatif olacak gibiyse ne yapılabilir ve alternatif faaliyet tercih edildiğinde sosyal, politik ve ekonomik sonuçlar ne olacaktır?
- Eğer küresel ısınmaya karşı bir tür ortaklaşa eylem üzerinde karar kılınacaksa ve bu eylem fedakârlıklar gerektiriyorsa bu fedakârlıklar dünyanın farklı uluslararasından nasıl paylaştırılacaktır (Peterson ve Wesley, 1999: 167)?

Elbette çalışmaya başlarken belirtildiği üzere küresel ısınmanın gerçekleştiği konusunda bir uzlaşa bulunduğu düşünülebileceğinden (Demirci, 2013: 184), 1999 yılında sorulan bu soruların geliştirilmesi gerektiği söylenebilir.

O'hara ve Abelshon ise daha sade yaklaşarak iklim etiğinin kapsamına dair dört temel ilke ortaya atmaktadır. Bu temel ilkelerin birincisi öncelikle zarar vermeme ilkesidir (primum non nocere). İkinci sırada dengeli bir eşitlik ilkesi gelmektedir. Üçüncü ve dördüncü ilkeler ise sırasıyla sorumluluk ve paylaştırmada adalet ilkesi ve bağımsız ve bilgilendirilmiş rıza ilkesi olarak belirlenmiştir (O'hara ve Abelshon, 2011: 27).

Rock Etik Enstitüsü tarafından hazırlanan Beyaz Belge'de ise, Buenos Aires Bildirgesi'nde yer alan sekiz etik sorun alanına yer verilmektedir. Bunlar şöyle sıralanabilir:

Zararlar için sorumluluk problemi; *“İklim değişikliğinden kim etik olarak sorumludur?”* ve *“İklim değişikliğine karşı hazırlanmak ve yanıt vermek yanında kaçınılmaz zararları kim karşılayacaktır?”* gibi sorular sormaktadır. Atmosferik hedefler konusunda ise belli iklim değişikliği politikası hedeflerini seçerken hangi etik ilkelerin rehberlik edebileceği sorgulanmaktadır.

Küresel emisyonları uluslara paylaştırmak, mücadele politikalarının önemli bir sorun alanıdır. İnsanlar, örgütler ve hükümetler arasında sorumluluğun nasıl paylaştırılacağı ve iklim değişikliğinin etik olarak hoş görülemez etkilerinin hangi etik prensiplere göre dağıtabileceği bu bağlamda sorulmaktadır.

Yine enstitünün raporuna göre bilimsel kesinliği olmayan bir konuda siyasa belirlemek de iklim değişikliği ile ilgili etik bir sorun olarak görülmektedir. İklim değişikliğinin gerçekleşmesi konusunda bilimsel bir uzlaşa bulunsa da etkilerinin ölçüsü ve dağılımı konusunda en azından yerel ölçekte belli bir belirsizliğin olduğu ve bunun siyasa belirleme konusunda bir etik sorun teşkil edip etmeyeceği sorgulanabilir.

Ulusal ekonomilere maliyet çerçevesinde ise, iklim değişikliğine karşı gerçekleştirilen faaliyetleri ulusal ekonomileri dikkate alarak azaltmanın ya da geciktirmenin etik bağlamdaki yeri sorgulanmaktadır. Ayrıca ülkelerin, başka ülkelerin harekete geçmeyişi gerekeceği göstererek iklim değişikliğine karşı eyleme geçmekten kaçınmaları da etik açıdan bir sorun alanı teşkil etmektedir. İklim değişikliği konusunda bazı görüşler de gelecekte yeni teknolojiler sayesinde iklim

değişikliği sorunuyla başa çıkabileceğinden hareketle günümüzde mücadeleyi en düşük seviyede yürütmeyi önermektedir. Bu konu da yine etik bir sorun alanıdır.

Son olarak işlemsel adalet açısından yani karar alım süreçlerinde adil temsili ve tüm paydaşların düşüncelerinin ortaya konulmasını sağlamak için hangi prensiplerin izlenmesi gerektiği de yine çözülmesi gereken etik bir problem teşkil etmektedir (Brown vd., 2013: 8).

Bu soruların her birinin mevcut iklim değişikliği ile mücadele uygulamalarıyla yakından ilgili ve cevaplanması gerekli sorular olduğu söylenebilir. Brown vd. (2013), adı geçen raporda iklim değişikliği ve etik ile ilgili şu tespitleri yapmaktadır:

Öncelikle iklim değişikliğinden en çok zarar göreceklere çoğu bu problemin oluşmasına çok az katkıda bulunan taraflardır. Buna karşılık, sera gazlarını en fazla salanların çoğu iklim değişikliğinin olumsuz etkilerinden en az zarar göreceklere olan taraflardır. Ayrıca iklim değişikliğine karşı en savunmasız olanlar genellikle uyum önlemlerini karşılayacak gelire sahip olmayan ve iklim değişikliği etkilerini önleyemeyecek olanlardır.

İkinci olarak küresel atmosferik hedef belirlenmesi gerektiği için siyasa yapıcılarının kimin emisyon azaltacağını ve bu sayede sera gazı emisyon hedefine nasıl ulaşılacağını belirlemesi gerekir. Dahası uluslara emisyon azaltımını paylaştırırken, siyasa yapıcılar biyosferi karbon çukuru olarak kimlerin ne kadar kullanma hakkı olduğunu da belirlemektedir.

Son olarak insan faaliyetinden doğan emisyon seviyeleri dünya çapında büyük farklılıklar gösterir. Bu nedenle iklim değişikliği tehlikesini önlemek için yüklenilecek yükümlülükler adalet gözetilmezse dengesiz dağılacaktır. Ayrıca elbette iklim değişikliği tehlikesine karşı yanıt verirken bugünkü nesiller gelecek nesillerin çıkarlarını etkilemektedir (Brown vd, 2013: 10).

Tezin kavramsal çerçevesinde kısaca değinilmiş olmakla birlikte iklim değişikliğini ve dolayısıyla da uyumu ilgilendiren etik teorilerin rasyonel ve mantıksal olarak kurgulandığını en başta ifade etmek gerekmektedir. İklim değişikliği gibi küresel bir olguyu ele alan yaklaşımlar rasyonel buyruklar ortaya koyarak iklim değişikliğine ilişkin ahlaki ilkelerin temelini oluşturmak istemektedir. *“Emisyonlarınızı düşürmek zorundasınız.”* ifadesi ya da *“İklim değişikliği nedeniyle oluşan zararlardan ötürü az gelişmiş uluslara yardım etmek zorunludur.”* şeklindeki

bir yargı cümlesi ahlaki birer buyruk belirtmektedir. Burada kullanılan değer kelimeleri mantıktan ve akıldan doğmaktadır ve duyguculuk gibi yaklaşımlarda yer almayan bir evrenselleştirilebilirlik iddiasını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu buyruk “*Şöyle davran ve herkesin de aynı şekilde davranmasını iste.*” şeklinde formüle edilmektedir (Murthy ve Murugan, 2011: 17-18).

Ayrıca iklim değişikliğine karşı üretilen çözümler büyük ölçüde durumsaldır. Mücadele politikaları genellikle basit ve geneldir ama özellikle uyum çalışmalarının göreceli bir şekilde ülkeden ülkeye ve hatta bölgeden bölgeye farklı çözümler uygulanmasını gerektirdiği söylenebilir. Fakat bunların arkasında yatan etik ilkelerin evrenselci olduğu kolayca söylenebilir. Bu konuda çalışma yapan kurumlar da evrensel değerler ve ilkeler ortaya koyma çabası içindedir.

B. İKLİM ETİĞİNİN ULUSLARARASILIK NİTELİĞİ

Eşitsizlik uluslararası politik yaşamın odağında yer alan bir gerçektir. Elbette küresel ekonomik eşitsizlikler ve bunların nasıl değiştirileceği konusunda tartışmalar devam etmektedir. Fakat eşitsizlik uluslararası düzenin ayırt edici bir özelliğidir ve büyük resim oldukça nettir. Dünyadaki ekonomik gelirin %85’i nüfusun en zengin %20’lik dilimine gitmektedir. Gelirin %6’sı ise en fakir %60 tarafından paylaşılmaktadır. Yüksek gelirli ülkeler dünyanın enerji üretiminin yarısını tüketmektedir. Bunun sonucunda da karbondioksit emisyonlarının neredeyse yarısı bu ülkelerce gerçekleştirilmektedir. (1950 yılında yüksek gelirli ülkelerin dünya nüfusunun %32’sini teşkil ettiği, aynı projeksiyonda gidildiği takdirde 2050 yılında bu oranın tahminen %13’e düşeceği de belirtilmelidir.) Bunun ötesinde, eşitsizliğin politik boyutları küresel politik düzen problemini doğrudan beslemektedir. Devletlerin; uluslararası sistem ve küreselleşen kapitalizmin getirdiği değişimlere ve güçlüklerle uyum sağlama kapasitesindeki eşitsizlik ve uluslararası toplum içinde yönetim yapılarının gelişme yollarının işaret ettiği küresel sistem içindeki geniş eşitsizlik örgülerini yansıtmakta ve güçlendirmektedir. Uluslararası kuruluşlar ortak problemlere çözüm üretilen tarafsız alanlar değildir. Bunlar güç ve tahakküm yerleridir. Zayıf aktörlerin büyük çoğunluğu sosyal, ekonomik ve politik yaşamın tüm

yönlerini etkileyen geniş bir alanda kural koyan değil, ancak kurallara uyan rolünü üstlenebilmektedir (Hurrell, 2007: 11).

İşte etiğin günümüzde önem kazanmasının bir nedeni; bu politik sistemin -bir anlamda- üzerinde ya da ötesinde yer almayı amaçlamasıdır. Dünya kamuoyunu harekete geçirecek ve eşitsiz uluslararası sistem içinde güçsüzlerin de lehine olabilecek değişimler için bir baskı oluşturacak olan değerler ancak etik sayesinde yaygın bir şekilde kitlelerce paylaşılabılır. Özellikle genç neslin iklim değişikliği konusundaki hassasiyetinde çevre, iklim değişikliği, iklim eşitsizlikleri ve dolayısıyla etiğin büyük etkisi olduğu görülmektedir.

İklim değişikliği, etkileri nedeniyle mağdurlar yaratmaktadır. Bunlar dünyanın en yoksun ve en yoksul insanlarıdır. İronik bir şekilde bu mağdurlar iklim değişikliğinin ortaya çıkmasına en düşük katkıyı sağlayan insanlardır. Adaletsiz ekonomik ilişkiler tarihsel süreçte dışlamayı, yoksulluğu ve sefaleti doğurmuştur. Adaletsiz politik ilişkiler tarihsel süreçte yerel toplulukları, belli etnik grupları, kadınları, yeterli ekonomik kaynağa sahip olmayan insanları ve güney yarımküredeki ülkeleri dışlamıştır. Etik adalet bağlamında bunların tümü birbiriyle ilişkilidir (IPCCA, 2011: 4).

Kırılgan gruplar iklim değişikliğine karşı geliştirilen politikalardan da olumsuz etkilenebilir. Bu topluluklara iklim değişikliğine uyum sağlamak isteyip istemedikleri sorulmamıştır. İklim değişikliğinin artan risklerine maruz kalmakta ve politikalara karar verilirken de görmezden gelinmektedirler. Gelecekteki iklim adaletsizliklerinin geçmişteki az gelişmişlik ve kolonyalizm gibi adaletsizliklerin devamı olacağı bir dünyada yaşamaktayız. Bunlar zaten günümüzdeki eşitsiz gelişmişlik deseninin de meydana gelmesine neden olmuştur (Adger vd., 2006: 2-3).

Etik açıdan genel kabul gören anlayışa göre; başkalarının çektiği bir acıyı ortadan kaldırmaya gücü yeten birinin daha büyük bir değeri feda etmeden bunu yapma yeterliliği bulunuyorsa, açık bir şekilde eyleme geçme görevi bulunmaktadır. Örneğin yüzme bilmeyen birinin dalgalı bir denizde boğulan bir çocuğu kurtarmasını beklemek mantıklı değildir. Ama böyle durumlar için iyi eğitilmiş ve gerekli ekipmana sahip bir cankurtaranın yardıma gitmeden durması kabul edilemez. Bu kişinin eylemini etik açıdan haklı kılacak çok güçlü argümanlar ortaya koyması gerekir. Fakat söz konusu cankurtaranın; daha iyi ekipman gelmesini beklediği, çocuğu kurtarıırken

diğer işine geç kalacağı için ekonomik zorluk yaşayacağı, başkaları da yardım eylemine katılmadıkça harekete geçmeyeceği ya da devreye girmek için talimat beklediği gibi mazeretler öne sürmesi de aynı şekilde etik açıdan kabul edilmezdir. İşte iklim değişikliği konusunda eyleme geçmeyen aktörlerin öne sürdüğü özellikle üç argümana bu pencereden bakılabilir. Bu argümanlar; iklim değişikliği ile mücadele etmenin ulusal ekonomilere zarar verebileceği, yeni teknolojilerin geliştirilmesini beklememiz gerektiği ya da iklim değişikliğine karşı tek başına harekete geçmeyi reddederek ancak bütün ülkeler aynı anda mücadeleye katılırsa mücadele edileceği şeklinde öne sürülmektedir (COMEST, 2010: 33-34).

Uluslararası etik söz konusu olduğunda en bilinen yaklaşımlardan biri; devletleri kendi halkı üzerinde ahlaki olarak karar verici olarak gören ve uluslararası düzeni bu egemen devletler arası anlaşmaların ve fetihlerin bir inşası olarak kabul eden Vestfalyen yaklaşımdır. Buna göre devletler iklim değişikliği söz konusu olduğunda hem yükümlülüklerin hem de hakların öznesi konumundadır. Elbette hala bu görüşün önemli destekçileri olsa da insanların ve devletlerin tek bir çevre, küresel bir ekonomi ve ortak tehditler tarafından sıkıca bir arada tutulduğu bir dünyada böyle bir yaklaşım eskisi kadar cazip gözükmemektedir (Jamieson, 2005: 233).

Shue, uluslararası ilişkiler bağlamında etiğin ütöpik ve idealist bir niteliği olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre uluslararası ilişkileri ulus devletlerin çıkarlarını koruma ve geliştirme arayışından ibaret gören “*realist*” bakış açısı da aslında normatiftir. Zaten normatif olmak demek ütöpik olmak anlamına da gelmemektedir. Örneğin 1972 Stockholm Konferansı’ndan 1992 Rio Konferansı’na dek insanlık, çevre ve kalkınma arasındaki ilişkiyi kavramış gibidir. Çıkarlar bir yana; Rio’da hiçbir delegasyon ekonomik kalkınma ve çevreyi koruma arasında bir seçim yapılmasını talep etmemiştir. Bütün talepler bunlar arasındaki dengenin nasıl belirleneceği üzerinedir. Ekonomik gelişme, ülkelerin kendi çıkarları peşinde eyleme girişimleri iken, kalkınma hakkı şeklinde normatif bir teori statüsü kazanmıştır. Çevre ise tam aksi yönde, normatif olarak cazip ama esasen bir lüks olarak görülmekteyken temel çıkarlar statüsüne erişmiştir. Kalkınma normatif temelli bir çıkar haline; çevre koruma ise çıkar temelli bir norm haline gelmiştir. Bu nedenle artık çıkarlarla etik arasında keskin bir ikilik olduğu varsayımı yanıltıcıdır. Etik yargılar uluslararası ilişkilere gömülü hale gelmiştir. Her ulusun kendi çıkarları peşinde gitmesi gerektiğini

söyleyenler bile her ulusun kalkınma hakkının varlığını kabul etmektedir (Shue, 1995: 455-456).

Sınır aşan etik sorumluluklar fikrine elbette itiraz edilebilir. Özellikle etiğin göreci oluşunu kabul eden bir düşünüre göre aynı ulusal sınırlar içinde bile farklı etik yaklaşımlar mümkündür ve birinin diğerine üstün olduğu söylenemez.

Bu bağlamda Amerikalıların Sierra Leonelilere karşı bir sorumluluğu olmadığı gibi Sierra Leonelilerin de Amerikalılara karşı bir sorumluluğu olmadığı ve tüm ülkeler ve vatandaşlarının bu konuda nötr kalması gerektiği söylenebilir. Fakat bu nötrlük aslında aldatıcıdır. Çünkü bir ABD vatandaşı kolaylıkla bir Sierra Leonelinin yaşamını etkileyebilirken; bir Sierra Leonelinin bir ABD vatandaşının yaşamını etkileme gücü hemen hemen yok gibidir. Bu nedenle buradaki karşılıklılık ilkesi aslında sahtedir. Elbette eski dönemlerde böyle bir nötrlük savunulabilir bir fikir olarak görünmüş olabilir. Kuraklık ve diğer felaketler tarih boyunca yaşanmıştır ama genellikle bunlardan, etkilenen bölge dışında kimsenin haberi bile olmamıştır. Bilindiği zaman bile yardım için yapılabilecek çok fazla şey yoktur. İnsanlar bir konuda bilgisizse ya da etkili olamayacaksa onlara ahlaki görev yüklemek anlamsız olacaktır. Fakat günümüzde durum farklıdır. Hem bilginin yaygınlaşması hem de etkili olma kapasitesinin artması koşulları değiştirmiştir. İnsan, güç, para, bilgi ve daha birçok konuda ulusal sınırların delindiğini biliyoruz. Artık bu sorumlulukların verilmesi mümkündür. İnsanlar, güç, para ve bilgi hareketlerinde bu kadar ulusaşırı bir konum almışlarsa; görevlerin ve yükümlülüklerin ülke sınırları içinde kalması gerektiği artık savunulabilir olamaz. Uluslararası alanda böyle bir pozisyon almak ulusal alanda kadınların ya da azınlıkların haklarını reddetmekle aynı anlama gelecektir (Jamieson, 2005: 236-237).

İklim değişikliğine ilişkin müzakereler başlangıçtan itibaren Birleşmiş Milletler çatısı altında yürütülmektedir ve devletler, bu sürecin başlıca aktörleridir. Haklar ve ödevler bu aktörler arasında görüşülmekte ve paylaşılmaktadır. Ancak devletlerin ana aktör olması, tek aktör olması anlamına gelmemektedir (Özer, 2017: 838).

Çevrenin etik alanda bir genişlemeye neden olduğu daha önce belirtilmiştir. Devletlerin küresel sorunlarla tek başlarına mücadele edebileceklerini düşünmek yaşadığımız gerçekler ve koşullarla bağdaşmayacaktır. Ekonominin, kültürün

küreselleşmesinin yanında örneğin suçun da küreselleştiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle ulusal kolluk kuvvetleri yetersiz kalmaktadır ve dünya genelinde hareket eden suçla mücadele örgütleri kurulması gerekmiştir. Benzer şekilde bir ülke kendi sınırları içindeki bir ırmağın kirliliği ile kendisi mücadele edebilir. Bu ırmağın kaynaklarından birisi komşu bir ülkeden doğuyor olabilir ve oradan kaynaklanan bir kirlilik varsa, sorunu gidip o ülke ile anlaşma yaparak ortadan kaldırmayı seçebilir. Fakat küresel iklim; dünyadaki her kişi, topluluk, kurum, kuruluş ve ülkenin ortaklaşa kullandığı ve ortaklaşa kirlettiği; alternatifi de olmayan bir ırmağa benzetilebilir. Hiçbir ülkenin tek başına ya da bölgesel çabalarla bu sorunu kökten çözme ihtimali bulunmamaktadır.

İklim değişikliğine ilişkin mücadele ve uyum politikalarının diğer uluslararası yardım çabalarıyla da karıştırılmaması gerekir. Çünkü öncelikle zenginden fakire bir fon transferinin her zaman faydalı bir sonuç ortaya koyacağını garanti yoktur. İklim değişikliğine dair görevlerimizin bazılarının uygulanabileceğine dair makul gerekçeler vardır çünkü kendi davranışlarımızı kontrol etmeyi ve demokratik bir toplum içinde hareket etmeyi gerektirir. Ayrıca iklim değişikliği ile mücadele etme görevi durumu en kötü olanların durumunu iyileştirme güdüsüne dayanmaz. Başkalarına zarar vermeme daha sade ve güçlü bir gerekçedir. Dahası emisyonları azaltarak iklim değişikliği ile mücadele etmek yerine en yoksullara para transferi yaparak işi geçiştirmek iklim değişikliğinden doğabilecek felaket tablolarını engelleme konusunda hemen hiçbir sonuç doğurmaz. Yoksulları zengin yapmaya çalışmak çevresel değerlerin korunmasını da garanti etmeyecektir (Jamieson, 2005: 238-239).

C. İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ, UYUM VE UYUM ETİĞİ

Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi'nin ikinci maddesi sözleşmenin amacını açıklamaktadır. Maddeye göre sözleşmenin nihai amacı küresel ısınmayı tehlikeli etkilerini önleyerek durdurmaktır. Bunu yaparken de canlıların iklim değişikliğine doğal bir şekilde uyum sağlamasını, gıda güvencesini sağlamayı ve sürdürülebilir kalkınmayı gerçekleştirmeyi başarmak hedeflenmektedir. Elbette maddenin metninden küresel ısınmayı durdurmak ve ekosistemlerin doğal bir şekilde uyum sağlamasını başarmak kadar; insanların ve toplumların uyum sağlamasının da

kastedildiğini anlamak mümkündür. Çünkü metinde gıda güvencesi ve sürdürülebilir bir kalkınmanın başarılmasının istendiği de görülmektedir.

1. İklim Değişikliği ve Uyum

İklim değişikliğine karşı yapılan çalışmalar genel olarak iki kategoriye ayrılabilir. Bunlar mücadele ve uyum çalışmalarıdır. Kömürle üretim yapan elektrik santrallerinden doğalgazla çalışan elektrik santraline geçiş yapmak, elektrik üretiminde fosil yakıt kullanımının oranını kademeli olarak azaltarak yenilenebilir enerji kaynakları geliştirmek, ormanları arttırmak ve geliştirmek gibi eylemler mücadele politikalarının ürünüdür. İnsanları sel bölgelerinden uzak alanlara yerleştirmek, kuraklığa daha dayanıklı tarıma yönelmek ya da doğal felaketlerden zarar gören alanları rehabilite etmek ise uyum faaliyetlerine örnek olarak verilebilir (Shalizi ve Lecocq, 2010: 299).

İklim değişikliğinin etkilerinin öncelikle en kırılgan kesimler tarafından hissedileceği bilinen ve sıkça tekrarlanan bir gerçektir. Bu durumu zaten yaşadığımız dönemde ve öncesine atlattığımız başka çevresel felaketlere bakarak da ortaya koyabilmekteyiz. ABD veya Avrupa'nın gelişmiş ülkelerinde bile yaşanan sıcak hava dalgalarında öncelikle yalnız yaşayan, yaşlı, sağlık durumu kötü, etnik azınlık statüsündeki insanlar hayatını kaybetmiştir. Gelişmekte olan ülkelerde doğa olayları nedeniyle yaşanan bazı kayıplar, bu ülkelerin gayri safi yurt içi hasılasının dörtte biri büyüklüğüne ulaşabilmektedir. Bu ülkelerde yaşanan ekonomik kayıplar da yine öncelikle toplumun en kırılgan kesimlerince; yani sigortasız evlerde ve riskli tarımsal üretime bağımlı olarak yaşayan topluluklar tarafından hissedilmektedir. İklim değişikliği dünyaya yönelik aslında alışık olduğumuz bir tehdittir ve şu anda çoktan torunlarımıza daha tehlikeli bir dünya bırakacağımız kesinlik kazanmıştır. Bu nedenle iklim değişikliğine uyum, hepimizden zorunlu olarak beklenmektedir (Adger vd., 2006: 6).

Uyumun gerekliliği konusunda ampirik bir bilgi olarak ABD'de bulunan NBER (Ulusal Ekonomik Araştırma Bürosu) adlı kuruluşun 2020'nin Temmuz ayında hazırladığı ön rapor önemli bilgiler vermektedir. Çalışmada iklim değişikliğine bağlı ölüm oranları ele alınmaktadır ve uyum çalışmaları ve gelir artışı olmadığı takdirde

2100 yılında ölüm oranının 100 binde 221 artacağı belirtilmektedir. Fakat gelir artışı ve uyum çabaları bu miktarı oldukça azaltmaktadır. Eğer gelir artışı sağlanır ve uyum çabaları başarılı olursa bu miktar 100 binde 73'e düşmektedir. Uyum çabaları tek başına bu azalmanın 100 binde 31'inden sorumludur. 2017 yılında ABD'de trafik kazalarında 37 binden fazla insanın öldüğü ve bunun yalnızca 100 binde 11,4'e karşılık geldiği düşünülürse iklim değişikliğine karşı bir şey yapmamanın ya da uyum çalışmalarını ihmal etmenin faturası daha kolay anlaşılabilir (NBER, 2020).

İklim değişikliğine uyum çabaları bir zorunluluktur ama içinde pek çok güçlükler ve engeller barındırır. Ekosistemlerin ve toplumların uyum sağlaması; sıcaklık gibi iklim parametrelerinin yavaş yavaş değişmesi gibi pürüzsüz bir şekilde gerçekleşemez. Aksine karmaşık bir iştir ve toplumsal karar alma, kabul edilebilir risklere karşı tavır alma ve toplumda var olan yapısal kısıtlar gibi parçaları vardır. Ekonomilerin ve toplumların yaşaması gereken dönüşüm; iklim değişikliğine orantılı olarak çok büyük boyutlardadır. En sıkı sera gazı mücadele çabaları sarf edilse bile önümüzdeki yıllar boyunca yaşanması beklenen iklimsel değişimler nedeniyle altyapılarda, davranışlarda ve en önemlisi de toplumun çevreyle olan ilişkisinde bir dönüşüm yapılması kaçınılmazdır (Adger vd., 2009: XIV).

İklim değişikliğine karşı uyumun yanıltıcı bir basitliğe sahip olduğu da söylenebilir. Çünkü uyum basit olarak; belli bir risk ve fırsata karşı üretilecek yanıtları tarif etmektedir. Fakat asıl karmaşa, (bireyler, topluluklar, ekonomik taraflar ve uluslar gibi) farklı uyumsal aktörlerin ve bunların etkileşiminin ele alınması ile başlamaktadır. Neden bazı varlıkların veya değerlerin uyum sürecinde korunacağı ve bazılarının da korunmayacağı da önemli bir sorun alanıdır (Pelling, 2011: 20). Bunun yanında uyum çabaları önemli ikilemler yaratacaktır ve insanları hassas kararlar almak zorunda bırakacaktır. İnsanları ve insan sistemlerini uyum faaliyetleri ile korumaya çalışırken ekosistemler tehlikeye düşebilir. Ya da ekosistemlerin uyum çabaları ile korunmaya çalışıldığı bir süreç insanların yaşamları ve refahları ile çelişebilir. Örneğin Dünya'nın bazı bölgelerinde, iklim değişikliği nedeniyle gerçekleşen ısınmayla birlikte, zoonotik nedenlere de bağlı olarak daha önce görülmeyen sıtma vakalarında artış yaşanması beklenmektedir. Bu bölgelerde uyum çabaları ve çalışmaları nedeniyle biyoçeşitliliğin tehlikeye düşebileceğini öngörmek mümkündür.

Uyum yanıltıcı bir basitliğe sahiptir çünkü iklimdeki değişmelerin havayı ne ölçüde etkilediğini net olarak tespit etmek de mümkün değildir. Örneğin iklim değişikliğinin belli bir bölgede kuraklığı arttırdığına yönelik güçlü kanıtlar bulunuyorsa da meydana gelen bir kuraklığın ne kadarının doğal olduğu ve ne kadarının insan etkisiyle gerçekleştiğini tespit etmek oldukça güç olacaktır (Hartzell-Nichols, 2014: 152).

Uyum çalışmaları maliyetli olduğu kadar uzun sürelidir. Seçim yoluyla gelen herhangi bir kamu görevlisinin görev süresini kat kat aşan hesaplamalar, faktörler ve projeler söz konusudur. Ekonomik faktörler nedeniyle seçimle göreve gelenlerin kısa vadeli çözümler peşine düşmesi ve fedakârlık gerektiren, meyvesini uzun vadede verecek projelerden kaçınması öngörülebilir bir tavidir. Bu nedenle uyum çalışmalarının kısa dönemde de bazı getirileri olması ve bu sayede seçimle gelen görevlilere de cazip hale gelmesi beklenmelidir (NAS, 2010: 111).

a. Uyum Yaklaşımları

Jamieson uyum çabalarını öncelikle “*bilinçli*” ve “*bilinçsiz*” olarak iki kategoriye ayırmaktadır. Bilinçli çabalar doğrudan iklim değişikliğine uyum için gösterilmektedir. Örneğin küçük ve alçak okyanus adalarındaki nüfusu daha elverişli bir bölgeye taşımak bilinçli bir uyum çabasıdır. Buna karşın çiftçilerin veya diğer üreticilerin iklimdeki bazı değişimleri fark ederek yaptıkları birtakım uyum çalışmaları ise bilinçsiz uyum çabalarıdır. Aynı şekilde bazı uyum çabaları “*beklentisel*” olarak nitelendirilebilir. Deniz kenarlarına, deniz seviyesinin yükselmesine karşı duvar örmek bu şekilde bir uyum çabasıdır. Sahil şeridinde deniz seviyesinin yükselmesinden ötürü su altında kalan yerleşim yerlerinin tahliye edilmesi ise iklim değişikliği açısından “*tepkisel*” nitelikte bir uyum faaliyetidir.

Uyum konusunda ayrıca iki farklı grubun özellikle etkin olduğu söylenebilir. Bu gruplar iklim değişikliğine uyum konusunda geliştirilen küresel çalışmalarla sorun yaşamaktadır. Birinci grup; afetler ve doğa olayları konusunda eskiden beri çalışmakta olan topluluktur. Bunlar, insanlığın çevreye uyum konusunda zaten yetersiz olduğunda hemfikirlerdir. İnsanlığın deneyimlediği şey iklim bilimcilerin istatistiksel ve soyut çıkarımları değil; havadır. İnsanlık zaten kuraklık, fırtına ve kasırgalarla karşı

karşıyadır. Dolayısıyla afetlerin istikrarlı bir iklimde ya da değişen bir iklimde yaşanması sonucu değiştirmez. İkinci grup ise bilimsellik, bilimin tepeden inme yöntemiyle sorun yaşayan topluluktur. Bunlara göre insanlığın kurtuluşu ve yaşam tarzlarının korunmasında yerel toplulukların mevcut bilgi birikimleri ve asırlara dayanan tecrübeleri yeterlidir. Hangi politikaların uygulanacağı konusunda dünya başkentlerinden birinde ya da ulusal kurumların merkezlerinde karar alınmasını beklemeye de bu durumun zaten tahammülü yoktur (Jamieson, 2005: 220-221).

Adger vd. de uyum faaliyetlerini Jamieson gibi faaliyetin ne zaman gerçekleştiğine göre “proaktif” ve “reaktif” olarak belirledikten sonra bunları uygulama ölçeğinde ve gıda özelinde tablo haline getirmektedir. Ölçek bazından uyum örneklerini içeren Tablo 8, aşağıda yer almaktadır.

Tablo 8. Ölçek Bazında Uyum Örnekleri

Eylem Ölçeği	Proaktif	Reaktif	Eylemsizlik
Uluslararası	Ulusal uyum stratejileri için rehberler hazırlamak ve yeni mahsuller geliştirmek.	Gıda yardımı önlemleri almak.	Bu konuda hiçbir faaliyette bulunmamak.
Ulusal	Mahsul depolanması, tarımsal politikalarla mahsullerin ve uygulamaların değiştirilmesi.	Tarifelerde ve harcamalarda değişiklikler yaparak gıda ithalatını ve felaketzedelere yardımı sağlamak.	Yerel çıkarları sağlayacak altyapısal küçük yatırımları bile yapmamak.
Yerel	Yağmur suyu depolama ve sulamaya yatırım yapma. Sellerden korunma çalışmaları yapmak. Yerel tohum bankaları kurmak ve koordinasyonu sağlamak.	Karşılıklı yardımlaşma.	Bir uyum sağlama eylemi olarak göç edenlere karşı kayıtsız kalmak.
Bireysel	Geçim kaynaklarını çeşitlendirmek, insan ve fiziksel sermayeye yatırım	Göç etmek.	Artan kırılganlık ve azalan refah

	yapmak ve tarımsal faaliyetleri farklılaştırmak.		düzeyine uyum sağlamak.

Kaynak: Adger vd., 2006: 8 (Taraflımdan Türkçeleştirilmiştir.)

İklim değışikliğine uyum faaliyetlerinin her zaman başarılı olacağını varsaymak çok isabetli olmayacaktır. Özellikle reaktif uyum faaliyetleri önemli riskler barındırmaktadır. Örneğin tarım sektöründe piyasa, teknoloji ve iklimsel koşullara göre bazı uyumsal faaliyetlerin zaten halihazırda yapıldığı söylenebilir. İklim değışikliğinin etkileri baş gösterdikten sonra yapılacak bu pasif uyum çabaları öncelikle beklendiği gibi otomatik, akıcı ve ani değil; aksine uzun zamana yayılmış ve çok çeşitli problemleri içinde barındıran bir süreç olacaktır. Tarımla uğraşanların, gerçek iklim değışikliği ile iklimde olağan ve rassal olarak meydana gelen değışiklikler arasındaki farkları ayırt edene kadar, kötü uyumla (maladaptation) sonuçlanacak değışimlerde bulunmaları bile mümkündür. Toprak kullanımında, göçlerde, deniz kıyısından çekilmekte kötü uyum uygulamaları gerçekleşebilir. Böyle uygulamalar hiç uyum faaliyetinde bulunmaktan daha zararlı olabilir. Çünkü gelişmemiş ülkelerdeki grupların zaten kısıtlı olan uyum kapasitesi kötü uyum çabalarıyla yok olup gidebilir. Tek bir uyum çabası bile yeterince maliyetli iken, kötü uyumla kaybolan kapasite hiç uyum çabasına girmemekten daha zararlı olacaktır (Schneider ve Lane, 2006: 46). Aynı bağlamda, iklim değışikliğine uyum için atılan adımların adalet açısından da benzer sonuçları olacaktır çünkü kırılganlıkları azaltmak için atılan bu adımlar kırılganlıkları arttırabilir. Uyum stratejileri ve önlemleri de iklim değışikliği gibi kendi kazanan ve kaybedenlerini yaratmaktadır (Adger vd., 2006: 4).

Uyum aynı zamanda; yaşanan ya da beklenen iklime ve etkilerine uyarlanma süreci olarak da tanımlanabilir. İnsan sistemlerinde uyum; zarardan kaçınmak ya da onu azaltmak yanında fayda imkanlarını kullanmayı da içerir. Bazı doğal sistemlerde insanların müdahalesi, beklenen iklime ve etkilerine karşı uyumlanmayı kolaylaştırabilir. Uyum çalışmaları iki temel alt kategoride incelenmektedir:

- Kademeli uyum; mevcut sistemin özünü ve bütünlüğünü korumanın asıl amaç olduğu uyum eylemleri ya da süreçlerdir.
- Dönüşümsel uyum ise iklim değışikliğinin etkilerine karşı sistemin temel özelliklerini değıştiren bir uyum sürecidir (IPCC, 2014a: 1758).

Yalnızca kademeli uyum politikaları uygulanarak iklim değişikliğinin tehlikeli etkilerinin nasıl tehlikesiz hale getirilebileceği sorgulanmalıdır ve sorgulanmaktadır.

İklim değişikliği siyasa yapıcılara benzersiz zorluklar çıkarmaktadır. Bunlar arasında belirsizlik ve kapsamlı planlama ufukları bulunmaktadır ve her yaklaşım bunlarla farklı bir şekilde başa çıkmaya çalışır. İklim değişikliğine karşı uyum genellikle üç kategoride ele alınmaktadır. Bunlar iklim değişikliğine uyum uygulamaları, sosyal kırılganlıkların azaltılması ve ekosistem direncinin yönetilmesi yaklaşımlarıdır (Eakin vd. 2009, 212).

Bu yaklaşımlar aşağıda Tablo 9’da yer almaktadır.

Tablo 9. Uyum Yaklaşımı Kategorileri

Süreç Kriteri	Risk Temelli Uyum Yaklaşımı	Kırılganlık Yaklaşımı	Direnç Yaklaşımı
Uygulamanın boyutsal ölçeği	Sektör odaklılık	Mekanlar, topluluklar ve gruplar	Büyük ölçekli sosyal-ekolojik sistemler. Örneğin insan yerleşimli bir nehir havzası
Uygulamanın zamansal vurgusu	Kısa dönem ve orta dönem gelecek riskleri	Geçmiş ve gelecek kırılganlıklar	Uzun dönem gelecek
Aktörler	Kamu-özel ortaklıkları	Kamu sektörü ve kırılgan gruplar	Sivil toplum, kamu sektörü
Siyasa Hedefi	Bilinen ve gelişen risklere karşılık vermek	Zarar görmesi en muhtemel grupları korumak	Yenilenme ve iyileşme kapasitesi açısından sistemleri güçlendirmek
Beklenen Çıktı	En düşük maliyetle en büyük kayıp azaltımı	Toplumsal adaletsizliği en aza indirerek dezavantajlı grupların kapasitesini en yüksek hale getirmek	Hızlı, istenmeyen ve geri dönüşü olmayan değişimlerin olasılığını en aza indirmek

Kaynak: Eakin vd. 2009: 214 (Taraftmdan Türkçeleştirilmiştir.)

Tablo 9’da yer aldığı üzere, risk temelli uyum yaklaşımı olarak adlandırılabilir olan birinci yaklaşım; bir bölgeyi ya da sektörü etkileyecek en

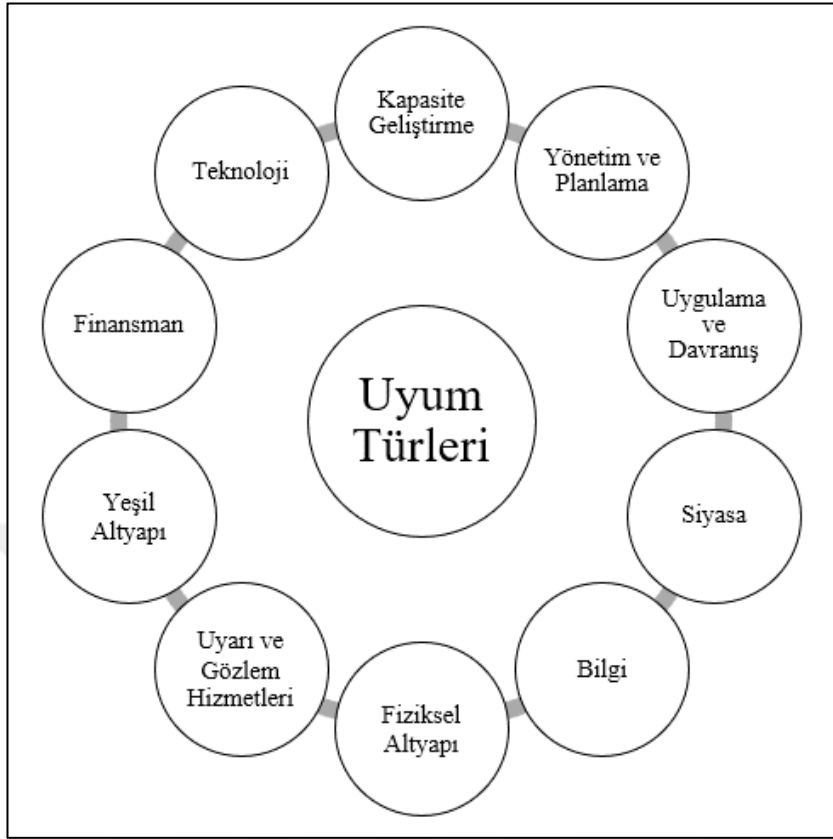
önemli iklimsel tehlikeleri belirlemek, bunlara maruz kalındığında ortaya çıkacak olan zararı ve en düşük maliyetli araçlarla riskleri azaltmanın yollarını aramakla ilgilenmektedir. Bu yaklaşım belli bir derece hesaplanabilirliği ve ekonomik etkinliği de içinde barındırır. Bu yaklaşım zamanla belli risklerin azaltılmasından bir “*uyumsal kapasite oluşturma*” yaklaşımına doğru gelişmiştir.

Kırılganlığı azaltma yaklaşımları çevresel ve sosyal değişimlerin etkisiyle oluşan toplumsal adaletsizliklere karşı bir ahlaki tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım toplumun belli kesimlerinin ya da belli canlı türlerinin iklim değişikliğine karşı kayıp ve zarar açısından daha kırılgan olduğunu tespit ederek bunların maruz kalmasını azaltmak ve uyumsal kapasitelerini arttırmak üzerine çaba sarf etmektedir. Bu yaklaşımda birincil amaç hedefteki nüfusa yönelik zararı azaltmak olduğundan ekonomik maliyet ya da etkinlik ikinci planda yer almaktadır.

Direnç temelli siyasalar ise sistemin özelliklerini geliştirerek, sosyal ve ekolojik sistemin ani değişimini engellemeye çalışır. Direnç; sistemin değişen koşullara karşı işlevini sürdürebilme kapasitesidir. Köklerini ekolojik yaklaşımlardan alan bu düşünce, insan refahı ile ekolojik bütünlük arasında bir değiş tokuşun varlığını kabul etmez. Sürdürülebilirlik ancak sosyal ve ekolojik sistemin bütünleşik ve karşı bağımlı bir şekilde ele alınması ile zaman içinde gerçekleşebilir (Eakin vd. 2009, 214-216).

Biagini vd. inceledikleri 92 uyum projesinde 158 farklı uyum çabası tanımlamış ve bunları 10 farklı kategoriye ayırmıştır (Biagini vd., 2014). Bu kategoriler aşağıda, Şekil 9’da görülmektedir.

Şekil 9. Uyum Faaliyetlerinin Kategorileri



Kaynak: Biagini vd., 2014: 103. (Tarafımdan Türkçeleştirilmiştir.)

Şekil 9’da yer alan *Kapasite Geliştirme* faaliyeti; insan kaynakları, kurumlar ve toplulukları iklim değişikliğine uyum sağlayacak şekilde geliştirmek ve gerekli araçları sağlamaktır. *Yönetim ve Planlama* ise; iklim bilimini, etkilerini, kırılganlığı ve riskler konusundaki anlayışı hükümetlere ve kurumsal planlama ve yönetim sürecine dahil etmektir. *Uygulama ve Davranış* ile anlatılmak istenen ise doğrudan dirençlilik inşa etmek için gerekli uygulamaların gözden geçirilmesi ya da genişletilmesidir. *Siyasa*; bir uyum çalışması kategorisi olarak, mevcut siyasaların gözden geçirilmesi ve yeni siyasalar üretilmesi ile değişen iklime karşı gerekli esnekliğin sağlanmasıdır. *Bilgi*; iklim bilgisinin iletişimi için sistemler kurulması ve iklim etkilerine karşı dirençliliğin sağlanması için bilgi alışverişinin yapılmasıdır. *Fiziksel Altyapı* başlığı altında iklimsel tehlikelere karşı güçlendirilmiş koruma sağlayacak bir fiziksel altyapının kurulması yer almaktadır. *Uyarı ve Gözlem Sistemleri* kategorisi; yeni ve geliştirilmiş araçlar ve teknolojilerle hava ve iklim risklerinin iletişiminin sağlanması ve iklim sistemindeki değişikliklerin takip edilmesini amaçlamaktadır. *Yeşil Altyapı*

ise; iklim değişikliğinin tehlikelerine karşı yeni ya da geliştirilmiş yumuşak, doğal altyapıyı kastetmektedir. *Finansman*; iklimden doğacak zorluklara karşı yeni mali kaynak ve sigorta stratejileri üretilmesi amacıyla yapılan projeleri kapsamaktadır. Son olarak *Teknoloji* kategorisinde ise iklime dirençli teknolojilerin geliştirilmesi kapsamındaki projeler yer almaktadır (Biagini vd., 2014: 104).

Uyum yaklaşımları arasında değinilmesi gereken iki uyum yaklaşımı daha bulunmaktadır. Bunlar “*topluluk temelli*” (community based) ve “*ekosistem temelli*” (ecosystem based) uyum yaklaşımlarıdır.

Topluluk temelli uyum; yerel toplulukların, iklim değişikliğini de içeren farklı etkenlere karşı kendi dirençliliğini arttırmak ve kırılganlığını azaltmak için gerekli olan ve yerel olarak uygun görülen faaliyetleri gerçekleştirmeye yeterli olacak bilgi, tecrübe, yetenek ve bağlantılara sahip olduğu öngörüsüne dayanmaktadır. Topluluk temelli uyum yanlıları, iklimsel değişmelerin yaşandığı yerlerde mevcut geçim olanaklarının bağlı olduğu uyumsal kapasiteyi inşa etmek için gerekli olan topluluk temelli tanımlama, yardım ve uygulama faaliyetlerinin en etkin biçimde yerine getirilmesinin, ancak topluluk temelli uyumla gerçekleşebileceğini savunmaktadır (Dodman ve Mitlin, 2013: 640-641).

Topluluk temelli uyum, yerel düzeyde iklim değişikliğinin etkilerine karşı kırılgan olan topluluklar içinde hareket etmeyi amaçlamaktadır. Bunun ötesinde topluluk temelli uyum ayrıca katılımcı süreçlerle yerel paydaşları, topluluk temelli kalkınmayı ve afet risk azaltım uygulamalarını da uyum çerçevesine entegre edebilmektedir. Topluluk temelli uyum; mevcut kültürel normların üzerine yerel kalkınma kaygılarını yanıtlamaya yönelen ve kırılganlığın altını çizen bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım yalnızca etkilere odaklanan ve bilimsel verilere dayanan bir uyum stratejisini kısıtlı bulmaktadır. Bu nedenle kırılganlığın azaltılmasındaki uzmanlık; topluluk temelli yerel örnek olaylardan, yerli bilgilerden ve yerele uygun çözümlerden geçmektedir (Ayers ve Forsyth, 2009, 24-26).

Ekosistem temelli uyum ilk olarak Aralık 2008’de Poznań’da yapılan Taraflar Konferansı toplantılarında dile getirilmiştir. IUCN (International Union for the Conservation of Nature) adlı örgütün, Bali Eylem Planı’nın birinci paragrafında yer alan unsurlar hakkında verilen fikirler ve öneriler bağlamında, Uzun Dönem işbirliği Eylemi Geçici alışma Grubu’na sunduğu belgede ekosistem temelli yaklaşım;

hükümetler, topluluklar, koruma ve kalkınma örgütleri ve diğer paydaşları kapsayan ve iklim değişikliğine karşı çevresel ve topluluksal dirençliliği arttıracak, yerel eylemleri güçlendirecek kolektif eylemleri içeren bir yaklaşım olarak tarif edilmektedir. Bu nedenle ekosistem temelli ve topluluk temelli yaklaşımlar karşılıklı olarak birbirini desteklemektedir. Ekosistem temelli yaklaşımlar; “doğal altyapıyı” koruyacak ve restore edecek, kültürel ve dinsel öneme sahip doğal alanların korunmasını ve restore edilmesini sağlayacak, geçim kaynağı olarak önemli olan doğal kaynakların geliştirilmesi ve erişilebilir olmasını temin edecek, yerel toplulukların ve yerli grupların geleneksel bilgi sistemleri ve yönetim uygulamalarını da uyumlulaştırıp zenginleştirecek ve ekosistemlerin birbiriyle bağımlı koruyarak korunan alanlar ve koridorların, peyzajların ekosistem hizmetlerine devam etmesini sağlayacaktır. Bu bağlamda IUCN tarafından sözcülüğü yapılan örgütler, ekosistem temelli uyumun Çerçeve Sözleşme kapsamındaki uyum çabalarının bir parçası olmasını talep etmektedir (IUCN, 2008: 64-65).

IUCN tarafından belirtildiği üzere ekosistem temelli uyum; biyoçeşitlilik ve ekosistem hizmetlerini insanların iklim değişikliğine uyum sağlamasına yardım etmek için genel stratejiye entegre etmektedir. Sürdürülebilir yönetim, ekosistemlerin korunması ve restore edilmesi de bu yaklaşımın içinde yer almaktadır. Bu yaklaşım sadece iklim değişikliğine bağlı olan kırılganlıkların değil; bağlı olmayanların da azaltılmasına katkı yapmayı ve hem topluma hem de çevreye fayda sağlamayı amaçlamaktadır. Sağlıklı ekosistemler; içme suyu, habitat, sığınak, gıda, işlenmemiş ürünler, genetik ürünler, hastalıklara karşı bir kalkan olma, doğal kaynaklara aracılık ve daha başka pek çok ekosistem hizmeti sunmaktadır. Ekosistemleri restore edip sürdürmek, uyum için barajlar ya da beton duvarlar kurmaktan daha ucuzdur. Üstelik bu ekosistemler, korunmalarının sağlanması halinde, iklim değişikliğinin etkilerine karşı kendileri de daha kolay uyum sağlayabilirler.

Ekosistem temelli uyum sürdürülebilir su yönetimini, afet risk azaltımını, çayır ve otlakların sürdürülebilir yönetimini, çeşitli tarımsal sistemlerin kurulmasını, orman yangınlarının azaltılması için gerekli önlemlerin alınmasını ve ekosistem hizmetlerinin devamı için gerekli korunmuş alan sistemlerinin kurularak iklim değişikliğine karşı dirençliliği artırılmasını gerektirmektedir (Colls vd., 2009, 1).

b. Uyum ve Mücadele İkilemi

Brown, Kyoto sonrası önerilen herhangi bir iklim rejiminin etik açıdan üç temel kriteri karşılaması gerektiği görüşündedir. Birinci kriter “*Çevresel Yeterlilik Kriteri*” olarak adlandırılabilir. Buna göre uluslararası toplum sera gazı emisyonlarını azaltma yolunda olmalı ve küresel ısınmanın zararlı etkilerini engellemeyi amaç edinmiş olmalıdır. İkinci kriter, “*Eşitlik Kriteri*” olarak da adlandırılabilir olan, ulusal emisyon dağılımlarının eşitlik ve adalet prensiplerine göre belirlenmesidir. Üçüncü kriter ise iklim değişikliğine sebep olanların yeterli ve öngörülebilir bir uyum finansmanı sağlayarak gelişmekte olan ve özellikle kırılgan olan en az gelişmiş ülkelere transferde bulunmasıdır. Bu sayede bu ülkeler iklim değişikliğinin yarattığı zararlara karşı koyabilir ve toplumlarını koruyabilirler. Brown bu kritere “*Uyum Kriteri*” adını vermektedir (Brown, 2009).

Günümüzde böyle bir iklim rejiminin oluşturulması için gösterilen çabalara ve dirençlere bakıldığında, ilerlemenin ne kadar yavaş gerçekleştiğini tespit etmek zor olmayacaktır. İklim değişikliği ile uğraşmak insanlığı sanayileşmiş medeniyetin tam kalbine; yani enerji ve ulaşım el atmaya zorlamaktadır. Tüm seviyelerde çok güçlü çıkarlarla uğraşmak ve toplumun en temel altyapılarında değişikliklere gitmek gerekmektedir. Dünyamız çok fazla problemle karşı karşıyadır. Böyle bir dünyada – nihayetinde başarılması gereken- emisyon azaltımlarının etkilerini gerçekten görmek uzun zaman alacaktır. O nedenle uyum iklim değişikliği rejiminin başlıca unsurlarından biri olacaktır. Günümüze dek uyumdan ziyade mücadele politikaları daha gözde olmuştur. Fakat bu durum, artık tahmin edilemez sonuçları ve riskleriyle birlikte, insanlar iklim değişikliğinin hâlihazırda gerçekleştiğine ikna oldukça değişmektedir. Bazı ülkeler kendi ülkelerinin uyum maliyetini mücadeleye göre çok daha az olarak hesaplayabilir. Bu da mücadelesiz eylemleri bu ülkeler için daha cazip hale getirebilir (Kjellén, 2006: viii-ix).

Aslında 1980’lerde (ve öncesinde) iklim değişikliği üzerine çalışan bilim insanları genelde üç farklı seçenekle karşı karşıya olduklarını düşünmüşlerdi. Bu seçenekler kısaca “*önlemek*”, “*mücadele etmek*” ve “*uyum sağlamak*” olarak adlandırılabilir. 1988 yılında iklim modelcisi James Hansen, ABD Senatosu’nda %99 ihtimalle küresel ısınmanın başladığını ifade ettiğinde, birinci seçeneğin artık ihtimal

dışında kaldığı resmi olarak anlaşılmıştır. Önleme seçeneği masadan kalktığında ise bilim insanları mücadele seçeneğini birinci plana aldı. Fakat 1992 yılında başlayan İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi yolculuğunun başlangıcında bağlayıcı hedeflerin verilmemesi, 1997 yılında bağlayıcı hedeflerin verildiği Kyoto Protokolü'nün 2005 yılına kadar yürürlüğe girememesi, yürürlüğe girdiği zaman da en büyük sera gazı üreticisi ABD ve Avustralya gibi ülkelerin kapsam dışında kalması gibi unsurlar; aslında dünya devletlerinin mücadele politikalarına gönüllü olmadığını göstermektedir. Hatta Kyoto Protokolü yürürlüğe girmeden 3 yıl önce, 2002 yılında gerçekleştirilen 8. Taraflar Konferansı'nda kabul edilen bildirge neredeyse mücadeleyi dışarıda bırakarak uyumun altını kalın bir şekilde çizmektedir. Bu bağlamda 8. Taraflar Konferansı ile insanlığın iklim değişikliği ile mücadeleyi önemli ölçüde bıraktığı ve büyük oranda uyum politikalarıyla yoluna devam etmek istediği bir dönemin başladığı söylenebilir (Jamieson, 2005: 217-220).

Bilimsel veriler ışığında, 2. Bölüm'de de belirtildiği üzere, insan etkisiyle sanayi devriminden günümüze dek meydana gelen emisyonların sonucunda oluşan ısınmanın gelecek asırlar boyunca atmosferdeki varlığını sürdüreceği; iklim değişikliğine, deniz seviyesinin yükselmesine ve bağlantılı diğer değişikliklere neden olmaya devam edeceği görülmektedir. Doğa ve insanlarca oluşturulan sistemler üzerinde küresel ısınmanın etkileri halihazırda gözlenmektedir. Pek çok karasal ve denizel ekosistem ve bunların sunduğu hizmetler, küresel ısınma nedeniyle zaten değişmiştir. İklim değişikliğinin bazı etkileri geri döndürülemez niteliktedir. Örneğin ekosistemlerden bir kısmı; yok olmaları halinde iklim normalleşse de geri döndürülemez. Bununla birlikte atmosferde şu anda mevcut sera gazları –üzerlerine ilave yapılmadığı takdirde 0,5 °C'den fazla bir ek ısınmaya neden olmayacaktır (IPCC, 2018: 6-9). Dolayısıyla atmosfere yeni salım yapılmadığı takdirde mevcut iklimsel etkinin daha da ağırlaşmayacağı öngörülebilir. Bu bağlamda insanlığın mücadele (mitigation) ve uyum (adaptation) arasında bir ikilemde kaldığını söylemek zor olmayacaktır.

Falkner'a göre (2019) iklim değişikliği ile mücadele, başlangıçta en belirgin ve en baskın politika tercihi olarak dünya gündemine girmiştir. Öyle ki, adalet talebi ve mücadele yükü uluslararası müzakerelerin odağına en baştan oturmuştur. Gelişmekte olan ülkeler ve sivil toplum grupları düzenli olarak tarihsel sorumluluklardan ve iklim

değişikliğinin etkilerinin eşitsiz dağılımından bahsederek uluslararası yükümlülüklerin dağıtımını etkilemeye çalışmaktadır. Zayıfın güçlüyle mücadelesi anlamında bu karşılaşmalar elbette normal karşılanmalıdır. Uluslararası ilişkiler bağlamında şaşırtıcı olan ise bu dağıtımsal adalet prensiplerinin Çerçeve Sözleşme rejimine dahil edilmesi olmuştur. “*Ortak ama farklılaştırılmış sorumluluklar*” ilkesinin kabul edilmesiyle, Çerçeve Sözleşme ülkelerin nasıl emisyon azaltacağı, iklim finansmanına nasıl katkı yapacağı ve teknoloji transferi konusunda çekirdek bir ilke benimsemiş olmaktadır. Bu şekilde ilk ve temel sözleşme endüstrileşmiş ülkelerin tarihsel sorumluluğunu bir açıdan kabul etmiş olmaktadır ve yükümlülük dağılımını buna göre belirlemiştir.

1997 yılında imzalanan Kyoto Protokolü bu kabulü daha da ileri götürmüş ve endüstrileşmiş ülkelerle (Ek I), gelişmekte olan (Ek I dışı) ülkeler arasında keskin bir ayrıma giderek yalnızca endüstrileşmiş ülkelere hukuki bağlayıcılığı olan nicel yükümlülükler getirmiştir. Bu durum gelişmekte olan ülkelerin büyük bir başarısı olarak kabul edilebilir. Çünkü iklim değişikliği konusunda mücadele yükü tamamen gelişmiş ülkelere yüklenmiştir. Bu arada gelişmekte olan ülkeler kendilerini de emisyon azaltımından muaf tutmayı başarmışlardır. Elbette bu “*başarı*” öncelikle protokolün 8 yıl yürürlüğe girmemesi ile sonuçlanmıştır. Protokol yürürlüğe girdiğinde ise Kyoto ile kurulan sistem hızlıca dağılmaya başlamıştır.

Falkner’a göre öncelikle gelişmekte olan ekonomiler 2000’li yıllarda bir atılım göstermiş ve sera gazı emisyonları büyük oranda artmıştır. Çin’in emisyonları 1990 ile 2005 arasında tam 2 kat artmıştır. Kısa zaman sonra da Çin en büyük emisyon üreticisi olan ABD’yi geride bırakmıştır. 2010’larda gelişmiş ülkelerin sera gazı emisyonları zirve yapmış ve hatta düşmeye başlamışken, Çin ve Hindistan küresel emisyonların geleceğini belirleme noktasına gelmiştir. Bu açıdan Kyoto’nun siyah/beyaz sistemi güncel küresel ekonomik gerçekle bağdaşmaz bir hale gelmiştir. Gelişmekte olan ülkeler de Ek I dışında olmanın arkasına saklanamaz hale gelmiştir. İkinci olarak ABD ve diğer endüstrileşmiş ülkeler Kyoto’nun adalet prensiplerinden sıyrılmak için çabalarını arttırmıştır. Özellikle ABD, Kyoto mantığına tamamen karşı çıkmaktadır. Kyoto sonrası dönemi düzenleyecek uluslararası anlaşma gündeme geldiğinde ABD bunu bir ön şart olarak şiddetle savunmuştur. ABD’ye göre tüm ülkeleri kapsayan bir mücadele ilkesi kabul edilmelidir. Bu bağlamda 17. Taraflar

Konferansı’nda Paris Anlaşması’nın zemini hazırlanırken ortak ama farklılaştırılmış yükümlülükler prensibine atıf bile yapılamamıştır. Uluslararası iklim rejimi, eşit ve adil bir mücadele yükümlüğü dağılımından uzaklaşmış ve iklim adaleti kavramının içini doldurmayı ülkelerin kendisine bırakmıştır.

Gelişmekte olan ülkeler buna karşılık uyum konusunda bazı tavizler kazanmıştır. Bunların en önemlilerinden birisi Varşova Uluslararası Kayıp ve Zarar Mekanizmasının kurulmasıdır. Fakat bu mekanizma ismi ile çok da uyumlu bir çalışma gösteremeyecektir. Çünkü bu mekanizma gelişmekte olan ülkelerin iklim değişikliği nedeniyle uğradığı zarar ve kayıplarının gelişmiş ülkelere karşılanmasını değil; gelişmekte olan ülkelerin dirençliliğini artırma, risk yönetimi ve bilimsel iş birliği gibi konulara yönelmektedir (Falkner, 2019: 2-6).

Bir yandan iklim değişikliğinin “*gelecekte muhtemel*” bir felaket olmaktan uzun zaman önce çıktığı ve yaşanan bir olgu olduğu gerçeğinin altı çizilmektedir. Bu olgu çoktan etkilerini göstermiş ve biyoçeşitliliğe, insan sağlığına, ekonomiye, yaşam tarzlarına ve hatta barışa zarar vermeye başlamıştır. Aynı zamanda bu etkilerin – emisyonlar sıfırlansa bile- daha uzun süre devam edeceğinin bilgisi de bilimsel olarak ortaya konulmaktadır. Bu gerçek insanlığı uyum süreçlerini işletmek zorunda bırakmaktadır.

Diğer yandan ise uyum süreçleri maliyetli projelerle kendini göstermektedir. Dünyanın iklim değişikliğinden en çok zarar gören kesimleri uyum için gerekli ve yeterli bütçeye sahip olmadıkları gibi aslında iklim değişikliğinin gerçekleşmesine de en az katkıda bulunan kesimlerdir. Gelişmiş ülkeler halen küresel emisyonların büyük bir kısmını üretmeye devam etmektedir ve iklim değişikliğine karşı mücadele (emisyonları azaltma ve yutakları çoğaltma) politikalarını hayata geçirmedikleri takdirde söz konusu az gelişmiş ülkelerin mevcut durumu karşılayamayan uyum kapasiteleri, gelecekteki emisyonların da birikmesiyle birlikte tamamen yetersiz kalacaktır. Dolayısıyla insanlığın karşısına çıkan sorun; iklim değişikliği ile ilgili en önemli ikilemlerden birisi olan uyum ve mücadele arasında nasıl bir tercih yapılacağı sorunudur.

MIT’de sistem dinamikleri üzerine çalışmalar yapan Prof. Dr. John Sterman iklim değişikliğinin etkilerine karşı uyum politikalarının bir zorunluluk olduğunu belirttikten sonra günümüzde uyuma verilen ağırlığın iklim değişikliği etrafındaki

bütün kaynakları, enerjiyi ve dikkati tüketeceğini öngörmektedir. Bu nedenle mücadele unutulacak ve ikinci planda kalacaktır. Stermann, New York kentinin 20 milyar dolarlık iklim direnci planını buna örnek olarak göstermektedir. Plan tamamen uyuma odaklanmaktadır ve sera gazı emisyonlarının azaltılmasına neredeyse hiç yer vermemektedir. İklim değişikliği ile mücadele politikalarının önemini kabul eden örgütler bile yerel altyapının güçlendirilmesi, aşırı hava olaylarına hazırlık gibi konuların üzerinde durmakta ve mücadele konusunda yeni bir politika üretmemektedir. Deniz kenarlarına duvarlar örmeye, altyapıyı güçlendirmeye ve diğer uyum önlemlerine harcanan bütçeler; iklim değişikliği ile mücadeleye ayrılması gereken kaynakları da tüketmektedir. Hâlbuki uyum; sera gazı emisyonlarının zararlı dışsallıkları konusunda bir şey yapmamaktadır. Aksine uyum önlemleri, sera gazı salımı konusunda insanların üzerindeki baskıyı azaltıcı etki yapacaktır. Örneğin insanlar sel sigortası yaptırdıkları ya da hükümetin kendilerini felaketten kurtaracağını düşündükleri takdirde, tehlike bölgesinde daha fazla yapılaşmaya gidecek ve risk azaltımı yapmaya daha isteksiz olacaktır. Benzer şekilde insanlar uyumun kendilerini yükselen denize ya da daha şiddetli kasırgalara karşı koruyacağına inanırlarsa; kişisel karbon ayak izlerini azaltmakta ya da emisyonları azaltıcı politikalar için çalışmakta daha isteksiz olacaktır (Stermann, 2013).

Kinght ve Harrison 2012 yılında karasal yüzeylerdeki sistemler üzerinde iklim değişikliğinin etkilerini tartıştıkları makalelerinde 1990 seviyesine göre 2 °C'lik bir artışın kaçınılmaz olduğunu, 2100 yılına kadar 4 °C'lik bir artışın muhtemel olduğunu ve karbon ticareti ile iklim değişikliği ile mücadelenin başılamayacağını belirtmektedir. Bu makale iklim değişikliği ile mücadele etmenin artık anlamsız olduğu ve uyum politikalarına ağırlık verilmesi gerektiği konusunda bir dayanak noktası olarak gösterilmektedir.

Söz konusu makaleye göre hükümetler karbon piyasalarıyla uğraşmakta, yenilenebilir ve sürdürülebilir enerjiye yatırım yaparak küresel ısınmanın önüne geçmeye çalışmaktadır. Hâlbuki yapılması gereken küresel ısınma ile değil; küresel ısınmanın olumsuz etkileriyle mücadele etmek ve bunun için gerekli politikaları üretmektedir (Knight ve Harrison, 2012: 24-27).

Bu konuda uyum politikalarına ağırlık verilmesi konusundaki düşünceler aslında yeni değildir. İklim değişikliği ile mücadelenin ekonomik boyutu anlaşılmalı

başladığı dönemden bu yana uyum çabalarını ön plana çıkarma fikri zaten doğal olarak ortaya çıkmıştır.

Jamieson, devletlerin iklim değişikliği karşısında mücadeleden uyuma yönelişlerinin başlangıcını geriye götürmektedir. Çünkü daha Kyoto Protokolü tartışmaları esnasında, bazı araştırmacılar uyumun ihmal edilen bir seçenek olduğunu söylemektedir. 1992 tarihli Çerçeve Sözleşme içinde de uyum, hem açık hem de gizli olarak yer almaktadır. 1994 yılında IPCC kırılganlık ve uyum değerlendirmesi için bir rehber yayımlamıştır. 1995 yılındaki ilk Taraflar Konferansı'nda uyum planlaması ve ölçütleri ile ilgili rehberlik sunulmuştur. 1996 tarihli 2. IPCC raporunda pek çok toplumun iklim değişikliğine uyum konusunda yetersiz olduğu ve hem mevcut iklime ve hem de gelecekte gerçekleşmesi muhtemel iklime yönelik uyum politikalarının benimsenmesinin yararlı olacağı belirtilmiştir. 2002 tarihli ABD iklim eylem raporunda iklim değişikliğine uyumun kaçınılmaz olduğu belirtilmektedir. 2003 yılında hazırlanan ABD iklim değişikliği bilim programında ele alınan planda ise iklim değişikliği ile mücadele için karşılaştırılabilir bir hedef yer almamaktadır. Uyum çabaları beceriksizce, etkisiz, eşitlikli ve yetersiz olabilir ama uzun bir zamandır, insanların ve biyosferin geri kalanının iklim değişikliğine uyum sağlamak zorunda olduğu ve aksi halde büyük tehlikeler yaşanacağı bilinmektedir (Jamieson, 2005: 221-222).

Lomborg (2001), emisyonların 1990 düzeyinde sabitlenmesi ile emisyonlar konusunda hiçbir sınırlamaya gitmeme (business as usual) arasında 2100 yılı itibarıyla ancak 0,5 °C civarında bir fark olacağını öne sürmektedir. Lomborg ayrıca farklı alternatifler arasında bir maliyet analizi yaparak en fazla maliyetin ortalama sıcaklığın 1,5 °C artış seviyesinde tutulması için ortaya çıkacağını, bu maliyetin hiçbir şey yapmamaya oranla 9 kat daha fazla olacağını belirtmektedir. Ayrıca gelecek kuşaklara daha fazla kaynak sağlayarak onlara daha zengin bir gelecek bırakmanın sera gazı azaltımına giderek daha verimsiz bir gelecek bırakmaktan daha iyi olacağı kanısındadır. Lomborg, aşırı hava olaylarının bazı bilim insanlarıca belirtildiği kadar aşırı maliyetli olacağı kanısında değildir. Gelecekte yenilenebilir enerji kaynaklarının daha ucuz ve fosil yakıtların da daha pahalı bir hale geleceği öngörüsünde bulunarak emisyon azaltımını gelecek kuşaklara; onlar için bugünden refah biriktirmeyi de şimdiki nesle bırakmaktadır. Küresel ısınmanın gıda üretimini azaltacağı, kasırgaları

arttıracığı, bulaşıcı ve salgın hastalıkları arttıracığı ve daha fazla ölüme neden olacağı, sellerde ve sellere maruz kalanlarda artışa neden olacağı gibi iddiaları da kabul etmemektedir çünkü Lomborg’a göre gelecekte daha zengin olacak ve kendimizi daha iyi koruyabileceğiz.

Lomborg iklim değişikliğinin gelişmemiş ya da gelişmekte olan ülkeleri çok daha ağır etkileyeceğinin de farkındadır. Gelişmiş ülkeler 2-3 derece sıcaklık artışından kâr bile elde edebilir ama yoksul ülkeler önemli ölçüde etkilenecektir çünkü bunların uyum kapasitesi yetersizdir. Yine de böyle durumlar için radikal önlemler almak istememiz mümkünse de aslında mücadele çalışmalarının maliyetine katlanmak uyum çabalarının maliyetine katlanmaya göre çok daha pahalı olacaktır (Lomborg, 2001: 304-318).

Elbette konuyu bir maliyet muhasebesi problemi olarak ele almak; yalnızca insanmerkezci bir gözle bakılsa dahi, insan ve toplum sağlığı üzerinde iklim değişikliğinin yarattığı, yaratacağı ve yaratabileceği etkileri kısmen göz ardı etmek zorundadır. Ekosistem ve diğer canlılar üzerinde, biyoçeşitlilik kapsamında meydana gelecek değişimler ise tamam farklı bir etik sorun alanı oluşturmaktadır. İnsanlık olarak belli bir yaşam tarzını sürdürmek için insan sağlığı ve yaşamından tavizler verdiğimiz kuşku götürmez. Örneğin trafikte en hızlı aracın kapasitesinin 40 km/h olması halinde trafik kazalarının büyük bölümünün meydana gelmeyeceği ve gerçekleşen kazaların da yine önemli bir bölümünün can kaybıyla sonuçlanmayacağı öne sürülebilir. Fakat insanlık olarak bunun çok üstünde hızlar normal olarak kabul edilmekte ve taşıtlar da buna göre üretilmektedir. Aynı şekilde ateşli silahlar toplumda tamamen yasaklansa ölümlerle neticelenen pek çok adli olay sadece yaralanma ile sonuçlanabilir. Buna rağmen insanlar ateşli silah edinmeyi bir hak olarak görmektedir ve hukuk düzeni de buna göre oluşturulmuştur. İklim değişikliği söz konusu olduğunda da insanlığın belli bir hayat tarzını sürdürmek için “*kabul edilebilir*” bir insan ve canlı yaşamından vazgeçmesinin alışlagelmiş uygulamaya uygun olduğu iddia edilebilir. Fakat iklim değişikliğinin buradaki örneklerden farkı; onun dünyanın herhangi bir yerinde, iklim değişikliğine anlamlı hiçbir katkısı olmayan ve geçim kaynağı tarım ya da balıkçılık olan, zaten nesillerdir yoksul ve yoksulluk seviyeleri gelişmiş ülke sakinlerince belki de asla anlaşılamayacak derecede olan insanların; kendilerine binlerce kilometre mesafedeki gelişmiş ülke vatandaşlarının yaşam tarzları

nedeniyle geçim kaynaklarından olmaları, bulaşıcı hastalıklara daha fazla yakalanmaları, evlerinin sular altında kalması ve zaten hiçbir afete karşı direnç kapasiteleri olmadığından aşırı hava olaylarına daha fazla maruz kalarak yaşamlarını ve geçimlerini yitirmelerine neden olmuştur.

Aslında ekonomik açıdan da mücadele ve uyum çabalarını birbiri ile yarışan stratejiler olarak görmek yanlıştır. Örneğin uyum uygulamalarını mücadeleye göre daha hesaplı bulan zengin bir kuzey ülkesi, uyum faaliyetlerine ağırlık verip mücadeleyi ihmal ederse; öncelikle uyum kapasitesi olmayan, yoksul güneyli ülkelere karşı büyük bir zararlı etki ortaya çıkacak ve adalet kavramıyla bağdaşmayan bir durum ortaya çıkacaktır. Fakat yalnızca maliyet analizi yaparak bile mücadele-uyum arasında bir değiş tokuş yapılması anlamlı olmayacaktır. Çünkü mücadelenin maliyeti hesaplanırken, kaçınılan iklimsel zararlar ile karşılaştırılmalıdır, uyum masraflarıyla değil. Uyum çalışmalarının iklimsel zararları azaltabileceği söylenebilir ama uyum maliyeti; düşük iklim değişikliği seviyelerinde daha düşük olacaktır. Sera gazı yoğunluğu arttıkça uyum maliyetleri artacaktır ve hatta iklim değişikliği belli bir büyüklüğe ulaştığında, geri döndürülemeyen etkiler nedeniyle uyum mümkün dahi olmayabilecektir. Ekonomik modeller, sera gazı yoğunluğu arttıkça, gelişmiş ülkelerdeki uyum maliyetlerinin mücadele maliyetlerine göre düşük olması durumunun tersine döneceğini göstermektedir (Schneider ve Lane, 2006: 47-48).

Shalizi ve Lecocq iklim değişikliğine karşı mücadele, uyum ve bilinçli olarak bazı zararları kabul etme arasında değişen bütünsel bir eylem karmaşı üretilmesi düşüncesindedir. Proaktif (iklim değişikliğinin etkilerini öngörerek) uyum önemlidir ama zararın büyüklüğü ve yeri kesin olmadığında pişmanlıkla sonuçlanabilir. Bu belirsizlik reaktif (iklim değişikliğinin etkileri ortaya çıktıktan sonra) uyuma daha uygundur ama bazı geri dönüştürülemez kayıplar telafi edilemez. Bu nedenle mücadele pek çok durumda en ucuz uzun vadeli çözüm gibi gözükmektedir ve gerçekten felaket olarak değerlendirilebilecek sonuçların ortaya çıkmasının da önüne geçebilecektir (Shalizi ve Lecocq, 2010: 295).

İklim değişikliğine uyum konusuna bu denli ağırlık verilmesine karşın mücadele politikaları asla ihmal edilmemeli ve hatta ikinci planda yer aldığı bile düşünülmemelidir. Çünkü en başta, iklim değişikliğinin etkileri ve bu etkilerin boyutları tam olarak kestirilebilir değildir.

NRC'nin 2011 yılı raporunda belirtildiği üzere emisyonlar ne kadar hızlı azalırse iklim değişikliğinden meydana gelecek riskler de o kadar azalacaktır. Emisyon azaltımını geciktirmek gezegenimizi olumsuz etkilere çok daha açık hale getirecektir. Bu nedenle kabul edilemez etkiler meydana gelene kadar beklemek makul değildir çünkü sera gazları etkilerini on yıllar boyunca tam olarak göstermeyebilir ve bu etkiler kendini gösterdiğinde ise yüzyıllar ve hatta bin yıllar boyunca devam edebilecektir. Dolayısıyla emisyon azaltımına ciddi bir şekilde ne kadar erken başlanırsa gelecekte ani ve pahalı emisyon azaltım önlemi alma ihtimali o kadar azalacaktır.

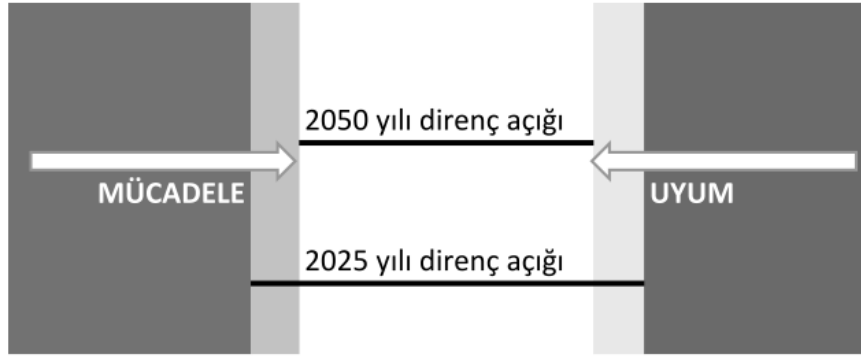
Devletler yeni enerji altyapıları için büyük yatırımlar yapmaktadır. Bu yatırımlar gelecekte emisyonların yönünü belirleyecektir. Bu yatırımlara gerekli teşvik ve desteğin verilmesi gerekmektedir. İklim değişikliğine karşı bir şey yapmadan (business as usual) devam etmenin doğuracağı sorunlar, güçlü yanıtlarla karşılık vermeye göre çok daha büyük olumsuzluklar doğurabilir. Üstelik emisyon azaltım politikaları istendiğinde geri döndürülebilir ve yeniden emisyon salımına geçilebilir ama emisyon salımı neticesinde doğacak sonuçların geri döndürülmesi imkânsız olabilir (NRC, 2011: 2).

NRC'nin raporunda belirttiği üzere iklim değişikliği çevresinde bir belirsizlik halen bulunmaktadır. Bu belirsizlik iklim değişikliğinin varlığına değil etkilerine dair bir belirsizliktir. Bu etkilerin şiddeti ve hangi toplum kesimlerini ya da sektörleri hangi ölçüde etkileyeceğini uzun vadede önceden kestirmek neredeyse olanaksızdır. Dolayısı ile iklim değişikliği içinde “sürpriz” kavramını barındırmaktadır. Bu sürprizler yalnızca bir iklimsel olayın gerçekleşmesini değil; gerçekleşme zamanı ve şiddetini de kapsamaktadır. İklim değişikliği, iklim olaylarının çeşitliliğini arttıracığı için bu sürprizlerin gerçekleşme ihtimalini de arttıracaktır. Bu sürprizler ayrıca geçmişe dayanarak gelecek hakkında bir tahminde bulunmayı olanaksız kıldığı gibi; gelecekteki teknolojik uyum çabalarının yeterli ya da uygun olacağının da garantisinin verilememesine neden olmaktadır. Örneğin deniz seviyesinin yükselmesine karşı altyapıya büyük ölçekte yatırım yaparak uyum çabalarına girişmek mümkündür. Ama bu çabalar sonucu kıyıdaki ekosistemin çökmesi gibi bir problem karşısında yapılan yatırımlar kolaylıkla geri döndürülemez ya da dönüştürülemez. Sosyal, ekonomik ve ekolojik koşullarda yapılan değişiklikler her zaman yeni belirsizlikler doğurma riski taşımaktadır ve yeni kırılganlıklar doğurabilir. BM gibi aktörler olasılığın büyüklüğü

nedeniyle hemen eyleme geçmeyi ve uyum önlemlerini almayı önermektedir. Bununla birlikte bu belirsizlikler iklim değişikliğinin geleceği üzerine, iklim değişikliğini nasıl durduracağımız ve iklim değişikliğine nasıl karşılık vereceğimiz konusundaki süreçlere taş koymaktadır. Çünkü farklı çıkar grupları kendi yakın dönem çıkarları için bu belirsizlikleri kullanabilmekte ve bu bağlamdaki politikaları savunabilmektedir. Toplumun kırılgan kesimlerini belirleyerek iklim değişikliğine karşı onların kapasitelerini arttırma çabalarına girişmek politik olarak tedbirli ve ekonomik olarak da etkili bir yöntem olarak gösterilebilir. Uyum politikalarını geçmiş deneyimlere ve mevcut risklere göre belirlemek de ekonomik olarak etkin bir metot olarak sunulabilir. Fakat bu yaklaşımların ikisi de gelecekteki belirsizliğe yanıt vermemektedir. Kırılganlığa dayalı bir yaklaşım günümüzün ihtiyaçlarıyla ilgilenmektedir ve genellikle sosyal kırılganlığın azalmasının otomatik olarak gelecekteki sorunlarla başa çıkma konusunda bir kapasite geliştirmek anlamına geldiğini varsaymaktadır. Uyum yaklaşımları ise gelecekteki belirsizlikleri denklemden çıkararak şu anda farkında olduğumuz ve önemli ölçüde emin olduğumuz risklere karşı çareler üretmekle ilgilenmektedir. Yaklaşımlar içinde ancak direnç temelli yaklaşım gelecekteki belirsizliklerle ilgilenmektedir. Bu yaklaşım esnekliği koruyarak değişimle başa çıkabilen bir sistem inşa etmeye çalışmaktadır (Eakin vd., 2009: 220-221).

İklim değişikliğinin sonuçlarına karşı hazırlıksız olmak ve bu sonuçlarla başa çıkamamak anlamında bir direnç açığından söz edilebilir (Şekil 10). Direnç açığını yalnızca uyum politikalarıyla kapatmak mümkün değildir. Mücadele ve uyum çabaları birbirine bağlıdır. Örneğin emisyon azaltımı ne kadar büyük oranda yapılırsa uyuma duyulan ihtiyaç da o ölçüde azalacaktır. Bu nedenle mücadele/uyum ayırımından uzaklaşarak toplumların direncine odaklanmalı ve iklim değişikliğinin etkilerine karşı direnç açığını kapatma yoluna gidilmelidir (USC, 2016).

Şekil 10. Direnç Açığı



Kaynak: USC, 2016: 2

İnsanlık ahlaki ve siyasi kaynaklarıyla uyumu uluslararasılaştırabilse ve maliyetleri adil bir şekilde dağıtabilse zaten emisyonları kontrol alma çabaları da başarıya ulaşabilir ve etkili bir iklim değişikliği mücadelesi gerçekleştirebilirdi. Uyuma adil bir yaklaşım geliştirmek mücadeleye adil bir yaklaşım geliştirmenin alternatifi değildir. Çünkü çoğunlukla aynı kaynaklar harekete geçirilecektir. Uyumun zorunluluğunu nasıl kabul etmemiz gerekiyorsa aynı şekilde adil bir iklim değişikliği yaklaşımının mücadeleye çabalarını içermek zorunda olduğunu da kabul etmemiz gereklidir. Emisyon azaltarak mücadele çabasına girişmek öncelikle insanlara ve biyosfere uyum için zaman tanır ve felaket senaryolarının olasılığının azaltır. Ayrıca mücadele düzgün yapılırsa; iklim değişikliğine en çok neden olan ülkelerin en çok sorumlu tutulması gibi ahlaki bir prensibi de içinde barındırır. Bu da “*kirleten öder*” prensibiyle uyumludur. Yalnızca uyuma odaklanmış bir bakış açısı kirletenin değil kirlenenin ödediği bir sistemdir ve iklim değişikliğine en çok maruz kalanların bir de bunun mali yükünü üstlenmesini gerektirmektedir (Jamieson, 2005: 229).

Uyum ve mücadele arasındaki ikilemin çözümü aslında ikisinden de asla vazgeçilememesi ile sonuçlanmaktadır. Böyle bir ikilem ancak iklim değişikliğinin etkilerine yoğun bir şekilde maruz kalacak coğrafyalarda uyuma ağırlık verilirken, bu etkilerin hafif görüldüğü coğrafyalarda mücadele politikalarına ağırlık verilmesi gibi bir sonuca ulaşılmasını sağlamaktadır. Bununla birlikte özellikle ABD gibi bazı gelişmiş ülkelerin, uyum konusunda her türlü önlemi almak için kararlı bir şekilde hareket ettikleri fakat mücadele konusunda tüm dünyayı azaltıma davet ederek özellikle gelecekte siyasi ve ekonomik rakip olma çıkma potansiyeli olan ülkeler

azaltıma başlamadan tutkulu bir şekilde harekete geçmeye gönülsüz oldukları görülmektedir.

2. Uyum ve Etik

İklim değişikliği konusu etraflıca tartışıldığında her zaman kaçınılmaz bazı etkilerin varlığından söz edilmektedir. İnsanlığın bu kaçınılmaz etkilere karşı başvurabileceği başlıca yol da uyum çabalarıdır. Fakat “*uyum*” aslında kısmen yanıltıcı bir kelimedir çünkü uyum projeleri ve çalışmaları ile iklim değişikliğinin zararlı etkileri tamamen ortadan kaldırılamaz ve dolayısıyla tam olarak uyum sağlamak mümkün değildir. Bu nedenle bu kaçınılmaz etkilerden bazılarına “*katlanmak*” zorundayız. Bu da belirgin bir adalet sorunu ortaya çıkarmaktadır. Çünkü en basitinden, ortada bir tazminat problemi vardır. Konuyu yalnızca uyum politikalarının genelinde söz edilen “*teknik destek*” çerçevesinden çıkarmak ve finansal kaynaklar ve göçmen hakları gibi alanlara da taşımak gerekmektedir. Ayrıca tazminat, adalet anlamına da gelmemektedir. Zaten tüm zararların tazmin edilmesi de mümkün değildir. Bu nedenle gelecekte eski haline dönüştürme, tanıma ve uzlaşma politikalarının da ön plana çıkacağı düşünülebilir (Gardiner, 2012).

Aslında bir boyutu ile uyum ve adalet ilişkisi gayet düzdür. Bir kişi ya da toplum antropojenik iklim değişikliği nedeniyle risk altına girmişse ve bu risk de riske neden olanlar tarafından proaktif bir yatırım yapılarak azaltılabilir ya da ortadan kaldırılabilir; bu yatırımı yapmak ahlaki bir zorunluluktur. Ayrıca uyum konusunda gelişmemiş ya da gelişmekte olan ülkelere yardım etmek bir neden-sonuç ilişkisi olmasa da ahlaki bir zorunluluk olarak görülebilir. Eğer bu neden-sonuç ilişkisinin varlığı kabul edilirse uyum konusunda destek verme zorunluluğu çok daha güçlü olacak ve düzeltici adalet kapsamına girecektir. Bu durum yalnızca bir dağıtımsal adalet örneği değil, bir yanlışı da düzeltmek anlamına gelecektir. Adalet ve uyum ilişkisine değinen az sayıda yazarın üzerinde birleştikleri noktalar; yardımların en kırılgan kişiler, topluluklar ve uluslara yapılması, en fazla etkileneceklerin de süreçlere adil katılımının önemi ve uyum için gerekli fonların sağlanmasında söz konusu risklere neden olanların ve en fazla ödeme yapabileceklerin sorumlu olmasıdır (Baer, 2012).

Uyum söz konusu olduğunda göz önünde bulundurulması gereken bazı noktalar bulunmaktadır. Schneider ve Lane (2006), gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler açısından iklim değişikliğinin etkilerinin farklı olduğunu belirtmektedir. Gelişmiş ülkeler mevcut emisyonların büyük çoğunluğundan sorumlu da olsa daha yoksul ve daha sıcak ülkelere iklim değişikliğinin etkileri yüksek enlemlerde yaşayan zengin ülkelere göre daha fazla hissedilecektir. Bazı endüstrileşmiş ülkeler ısınma ve tarımsal üretimin artması nedeniyle iklim değişikliğinden fayda bile sağlayabilir. Buna karşılık gelişmekte olan ülkelerin neredeyse tamamı olumsuz etkiler hissedecektir. Bu durumun dünyanın kuzeyi ve güneyi arasında siyasal gerilimlere bile neden olma potansiyeli bulunmaktadır. Kapasiteler açısından da farklılık büyüktür. İklim değişikliğine en büyük katkıyı yapan gelişmiş ülkeler büyük ihtimalle iklim değişikliğinin etkilerine daha iyi uyum sağlayacaktır. Hâlbuki daha az gelişmiş ülkelerin uyum kapasiteleri düşüktür, daha kırılgandırlar ve uyum projelerine daha fazla ihtiyaç duyarlar. Bunların zaman yayılmış, yavaş bir iklim değişikliğine uyum sağlamaları bile bu kadar güç iken, iklim değişikliğinden dolayı meydana gelecek sürprizlerle başa çıkmaları ise mümkün görülmemektedir. Ayrıca iklim değişikliği ile mücadele ertelenirse ve toplumlararası gelir dağılımı da bozulmaya devam ederse gelecek nesiller çok daha kötü koşullarla karşı karşıya kalacak ve adaletsizlik daha da artacaktır. Çünkü kısa dönem politikalar ani ve geri dönüşü olmayan değişikliklere neden olabilir.

Doğadaki sistemlerin uyum kapasitesi insanların kurduğu sistemlere göre daha düşüktür. Hızlı değişimlere karşı mikroskobik canlılar haricindeki canlıların uyum kabiliyeti özellikle yetersizdir. Ayrıca bu doğal sistemler iklim değişikliğinden en haksız ve adaletsiz bir şekilde etkilenen sistemler olacaktır. Çünkü siyasa yapımında bir etkileri olmadığı gibi ancak insanlar tarafından değerli bulundukları müddetçe hayatta kalma şansları var olabilecektir.

İklim değişikliğine ekonomi gözlüğüyle bakanlar genellikle kolayca hesaplanabilecek unsurları ele alıp kalanını dikkate almamayı tercih eder. Bazı geleneksel ekonomistler 6 °C'lik bir artışın bile hayati bir ekonomik kayba neden olmayacağı ve yakın dönemde emisyonlara devam etmenin çok da büyük sorun teşkil etmeyeceği görüşündedir. Doğa bilimciler ise böyle bir sıcaklık artışının geleneksel ekonomistlerin yaptığı hesapların yirmi ile otuz katı daha fazla bir maliyeti olacağını

ve insanlığın iklimden sağlanan faydaların yerine alternatifler bulma ihtimalinin de çok düşük olduğunu belirtmektedir. Atmosfere salınan her bir ton karbonun piyasaya etkisinin; kaybedilen insan hayatı, kaybolan biyoçeşitlilik, dağıtımsal adalete etkileri ve hayat kalitesine etkileri açısından değerlendirilmesi gerekir. Hâlbuki genellikle yalnızca piyasaya olan etkisine bakılmaktadır. Üstelik bu klasik fayda maliyet analizi yararcı bile değildir. Yararcılık en yüksek sayıda kişiye en yüksek faydayı sağlamayı amaçlamaktadır. Hâlbuki bu yaklaşım sadece en yüksek gelir ve en yüksek dolar açısından konuyu ele almaktadır. İklim değişikliğinden fayda sağlayan gelişmiş bir ülke ile zarar gören gelişmemiş bir ülkeyi topladığınızda sonuç sıfır da çıkabilir. Bu sonuç matematiksel olarak nötr gibi gözükse de aslında yalnızca iklim değişikliğini parasal olarak ölçmekten doğan bir yanılsamadan ibarettir (Schneider ve Lane, 2006: 28-32).

Özetle iklim değişikliği yalnızca ekonomik araçlar ve metotlarla değerlendirilebilecek ve çözüme ulaştırılabilecek bir sorun değildir. İklim değişikliğinin insan ve doğa ilişkisi, kazananlar ve kaybedenler yaratması ve benzeri açılardan da ele alınması ve normatif etik teoriler tarafından değerlendirmesinin yapılması gerekmektedir. İklim değişikliğine uyum; birinci bölümünde yer alan normatif etik yaklaşımlar ve çevre etikleri kapsamında aşağıda ele alınmaktadır.

a. Sonuçsalcılık ve Uyum

İklim değişikliğine uyumun, mevcut kırılganlıkları arttırmaması için hem araçsal hem de etik gerekçeler bulunmaktadır. Etik olarak, ihtiyatlılık ve en kırılgan olanların korunması prensipleri açısından, iklim sistemi ve iklim biliminin içerdiği belirsizlikler ve geri dönüştürülemez unsurları nedeniyle mücadele politikalarından vazgeçilemez. Araçsal açıdan ise bütün politik çözümlerin meşruiyetini sağlamak gerektiğinden; farklı egemen ülkelerin iklim politikalarında adalet duyarlılığı bulunmak zorundadır. Dağıtımsal adalet açısından bakıldığında ise açıkça görülecektir ki, iklim değişikliğinin etkileri adil olmayan bir şekilde dağılmaktadır. Bu etkiler yeni kırılganlıklar doğurmaktadır. Fiziksel süreçler iklim değişikliğinin etkilerini Dünya'ya eşitsiz bir şekilde dağıttığı gibi bunların sonucunda bazı insanlar (özellikle güney yarımküredекiler) başka insanlara (kuzey yarımküredекiler) göre daha fazla

etkilenecektir. Hatta iklim değişikliğinden faydalanan küçük bir azınlık bile bulunabilir. Ayrıca iklim değişikliğine karşı kırılganlık da eşitsiz bir şekilde dağılmıştır. Bazı insanlar refahın, kapasitenin ve gücün zaten eşitsiz dağılımından dolayı daha kırılgandır. İşte bu dinamikler iklim değişikliğine neden olanların sorumluluğunun ve bu sorumluların kırılgan olanlara karşı yardım görevinin altını çizmektedir (Adger vd., 2006: 3-4).

Sonuçsalcılık bireysel ve evrensel bir etik altyapı oluşturmada en kullanışlı etik yaklaşımlardan biridir. Kendisini herhangi bir sözleşme ile bağlamadığı gibi siyasal kararlar ve haritalarda yer alan sınırlarla da bağlı değildir. Sonuçsalcılık aynı zamanda bireysel, toplumsal ya da küresel olarak ölçeklenebilir.

Sonuçsalcılığın en yaygın türü olan yararcılık; insanlığın çektiği acıları azaltmayı ve mutluluğunu arttırmayı gerektirmektedir. Uygulamada, yararcılar acının azaltılmasının mutluluğun arttırılmasından önce geldiğini söylemektedir. Çünkü insanlar aç, soğukta ve hasta olduklarında onların acılarını gıda, konut ve sağlık bakımı sunarak giderebiliriz. Ama bu temel ihtiyaçları karşılandığında, onların nasıl daha mutlu yapılacağını bilmek kolay olmayacaktır (Lazari-Radek ve Singer, 2017: 98).

Mücadele ve uyum farklı toplumsal ve küresel dinamiklere dayanmaktadır. Sonuçsalcılık açısından söylenebilir ki; en büyük sera gazı emisyonu gerçekleştiren ülkeler mücadele politikalarına ağırlık verirse bundan bütün dünya yararlanacaktır. Buna karşılık bu ülkeler kendi sınırları içinde uyum politikalarına ağırlık verdiği takdirde bundan yalnızca kendi sakinleri yarar görecektir ve hatta belki mücadele çabaları aksadığından dolayı dünyanın geri kalanın zarar görmesi söz konusu olacaktır. Yalnızca bu derinliksiz bakış bile iklim değişikliğine karşı küresel bir mücadele politikasında ısrarcı olmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Mücadele ne kadar önemli bir politika olursa olsun, uyumun bir realite olduğu ve uyum politikalarından vazgeçilemeyeceği hususu zaten daha önce belirtilmiştir. Fakat sonuçsalcılığa geleneksel olarak atfedilen problemler burada da kendini göstermektedir. Örneğin deniz kıyısında bir yerleşim yerinde hem tarımla uğraşanlar ve hem de yazlık sahipleri bulunabilir. Yazlık sahipleri de en az çiftçiler kadar iklim değişikliğinin etkilerine maruz kalacaktır. Bunlar fırtınalar, deniz seviyesinin yükselmesi gibi etkilerdir. Uyum çabalarını sonuçsalcı bir bakış açısıyla ele almak; onun en çok kişiye en çok faydayı ulaştırmayı amaçlayan bir yaklaşım olması

nedeniyle, eğer sayıları daha fazlaysa yazlık ev sahiplerini uyum çabalarının odağına almayı gerektirebilir. Yani iklim değişikliğinin etkilerine toplamda en fazla maruz kalanlar iklim değişikliğine karşı en kırılgan olan kesimler olmayabilir. Bu nedenle farklı bir yaklaşım, tarımsal üretimin bir geçim kaynağı olduğu ve bu nedenle uyum faaliyetlerinde önceliğin kırılganlığın daha fazla olduğu tarımla geçinen kesime verilmesi gerektiğini söyleyecektir (Adger vd., 2006: 13).

Adger'ın düşüncesi ele alındığında; sonuçsalcılık yalnızca kişi sayısıyla değil mutluluğun büyüklüğü ile de ilgilendiği için; uyum çabalarıyla geçim kaynakları kurtulacak olan tarım kesiminin -sayıca az da olsalar- ön planda tutulması gerektiği sonucuna da varılabilir. Sonuçsalcılık ya da yararcılığın basit ve karikatür versiyonlarına yöneltilen eleştiriler bu yaklaşımın ciddiyetle ele alınmasını güçleştirmektedir. Aslında sonuçsalcılık, çevre etiği ve biyoetik gibi düşüncelerden uzun zaman önce insan dışındaki canlıları etiğin içine almıştır ve genişletilmesi kadar kurgulanması açısından da esnek bir teoridir. Hatta bu konuda sonuçsalcılığın doğaya takıntılı olduğu gibi eleştirilerin yapıldığını görmekteyiz.

İklim değişikliği söz konusu olduğunda pek çok insan, küresel emisyonların içinde kendi kişisel emisyonunun neredeyse yok sayılabileceği ve bu nedenle emisyon üreten eylemin en azından sonuçsalcılık açısından etik dışı sayılamayacağı görüşündedir. Örneğin Sinnot-Armstrong (2005) sorumlulukların büyüklüğünü karşılaştırarak kişisel sorumluluğu kabul etmediğini belirtmektedir. Buna göre eğitim-öğretim devletin bir görevidir. Devlet bu görevi yerine getirmezse bir baba kendi çocuklarını eğitme görevini üstlenmek zorundadır. Fakat bir köprü yeterince güvenli değilse ve devlet bu konuda görevini yerine getirmiyorsa bireysel bir *“köprüye bakım yapma görevi”* bulunmamaktadır. Bu görevi bireyler üstlenemez. İklim değişikliği ancak devletlerin ve çok zenginlerin çözebileceği bir problemdir (Sinnot-Armstrong, 2005: 332-333).

Glover (1975) ise sonuçsalcılık açısından bireysel sorumluluğu ele alan makalesinde; tek bir kişinin eyleminin sonucu asla değiştirmeyeceği durumlarda da geçerli olan *“bölünebilirlik ilkesi”* adını verdiği ilke nedeniyle, belli bir zarar eşiğini geçmeyen bireysel eylemlerin bile sonuçsalcılık açısından yanlış sayılması gerektiğini ifade etmektedir.

Bölünebilirlik ilkesini açıklamak için Glover 100 kişiden oluşan bir kabileyi örnek göstermektedir. Her kişinin önünde bir kap ve içinde 100 adet fasulye tanesi bulunmaktadır. Köye baskın yapan 100 kişilik bir çetenin her üyesi bir kabile ferdinin önündeki tabağı alıp yemekte ve bu nedenle kabile üyeleri de aç kalmaktadır. Bu durumun ahlaki durumunu kabullenemeyen çete üyeleri ertesi gün tekrar gelmişler ve bu defa her çete üyesi her bir kabile üyesinin kabından yalnızca 1 tane fasulye tanesi almıştır. Bu sayede her bir çete üyesinin bir kabile üyesine verdiği zarar aslında yalnızca 1 fasulye tanesi almak olmuştur. Köylüler yine tamamen aç kalmaktadır ama bu defa çete üyeleri zarar eşiğini aşmadan bütün yemeği yemektedir. Çete üyeleri bölünebilirlik ilkesini “*ahladen*” kabul etmeyip, vicdanları rahat bir şekilde hayatlarına devam edebilir ama bir sonuçsalcının böyle bir eylemin sonuçlarını yok sayması imkansızdır. Bu nedenle bireysel eylem zarar eşiğini geçmese bile kitlesel olarak zarar veren eylemlerin bir parçası olmak sonuçsalcılıkla bağdaşmamaktadır (Glover ve Scott-Tagart: 1975: 172-175). Singer bu örnekten yola çıkarak iklim değişikliğinin sorumluluğunun, bireysel olarak da yüksek düzeyde emisyon yapan bireyler tarafından paylaşıldığını belirtmektedir (Singer, 2011: 234-235).

Singer, insanların sanayileşmeye kadar, asırlar boyunca, yabancılara karşı tek sorumluluklarının onlara bir şekilde zarar vermeme ilkesi ile özetlendiğini ve yükümlülükler ve sorumlulukların ancak belli bir topluluk ya da toplum içinde geçerli olacak şekilde kurgulandığını söylemektedir. Günümüzde böyle bir tasarı söz konusu olamaz. Çünkü atalarımızın tahmin bile edemeyeceği ölçüde insanlar birbiriyle ilişkilidir ve eylemlerinin sonuçları (iklim değişikliği) tanımadıkları yabancılara da zarar vermektedir. Hatta bu zarar geçmişteki gibi bir köye ara sıra savaşçı gönderip yağmalamaktan çok daha büyüktür. Diğer canlılar da bu etkilerden büyük zarar görmektedir. Seller ve kuralıklar kitleler halinde canlıların ölmesine neden olmaktadır. Bazı canlılar yeni koşullara uyum sağlayabilirken bazılarının böyle bir olanağı da bulunmamaktadır. Örneğin Avrupa’da, yüksek dağlarda yaşayan canlılar sıcaklık artışı sonucu daha yükseklere çıkmaktadır. Fakat Avustralya’da böyle bir olanak yoktur. Buradaki bazı canlılar zaten dağların zirvesinde yaşamaktadır ve bunların küresel ısınma nedeniyle nesillerinin tükeneceği kolaylıkla öngörülebilir. Bu nedenle yabancılara ve diğer canlılara zarar vermeyi sona erdirmek ve bu zamana kadar verilen zararları tazmin etmek bir sorumluluktur. İnsanlığın iklim değişikliği ile başa çıkmak

için uluslararası anlaşmalara ve bu anlaşmaları üzerine inşa edeceği küresel etik ilkelere ihtiyacı vardır (Singer, 2011: 216-218).

Paavola ve Adger, dağıtımsal ve işlemsel adalet açısından sonuçsalcılığı ele almaktadır. Buna göre yararcılık (utilitarianism) ya da refahçılık (welfarism) gibi yaklaşımlar; diğer iyiliklerin kendisine indirgenebileceği bir mutlak iyi belirleyerek adaleti bu mutlak iyiye göre dağıtımsal olarak belirleme yoluna gitmektedir. Bu mutlak iyi “*yarar*” ya da “*refah*” olabilir. Daha önce de belirtildiği üzere bu yaklaşım toplumun büyük kesiminin refahının artması halinde küçük bir kesiminin refahındaki azalmayı adil olarak kabul edebilir. Hâlbuki yine daha önce de belirtildiği üzere bu durum örneğin Rawls’ın toplumun en alt kesiminin refahındaki bir gelişme için üst kesimdekilerin refahındaki bir azalmayı adil bulan düşüncesiyle doğrudan çelişmektedir. Bununla birlikte sonuçsalcılık esnek yapısı nedeniyle kırılabilirlik üzerine de kurgulanabilir. Dolayısıyla iklim değişikliğinin tehlikeli etkilerinden kaçınma prensibi sonuçsalcı bir kural olarak konulabilir (Pavola ve Adger, 2002: 4-7).

Gerçekten de Singer bu çelişkiyi kabul etmemektedir. En kötü durumda olanların durumunu daha iyiye getirmeyi mutlak bir kural olarak kabul etmeden de yarırcılar durumu kötü olanların tercih edilmesini kabul edebilmektedir. Azalan yararlar yasası nedeniyle dünyanın refah içindeki kısmının mutluluğunu -çoğunluk bile olsalar- az miktarda arttıracak bir kaynak, en alt seviyedeki toplumların mutluluğunu büyük miktarda arttırabilecektir. Günlük 1 dolar gelirle yaşayan 1 milyardan fazla insan için ilave bir 100 dolar, yıllık ortalama 60 bin dolar gelirle yaşayan insanlara göre çok daha büyük bir miktardır. Yine birinden 100 dolar kaynak alınacaksa bunun da yine refah içindeki topluluklardan alınması çok çok daha az miktarda mutsuzluğa yol açacaktır (Singer, 2010: 194). Bu nedenle yarırcıların Rawls gibi mutlak bir kural olarak kabul etmemekle birlikte iklim değişikliğine uyum söz konusu olduğunda gelişmemiş ülkelere aktarılabilecek fonlar konusunda ahlaki bir problem görmedikleri; hatta bunu zorunluluk olarak gördükleri söylenebilir.

Yararcılık açısından kirleten öder prensibi de; yani iklim değişikliğine neden olan ülkelerin sorumlu tutulması da kabul edilebilir bir prensiptir. Çünkü bu prensip genel olarak kabul edildiğinde ülkeler daha az kirletmeye özen gösterecek ve toplam yarar artacaktır (Singer, 2010: 193-194).

Singer'ın düşüncelerinden yola çıkan Coady ve Corry, iki hususun altını çizmektedir. Öncelikle insanlık mücadelesi kadar iklim değişikliğine uyuma da kaynak aktarmak zorundadır. Fakat mücadele ile uyum arasındaki denge nasıl sağlanacaktır? Ülkeler mücadele için harcadıkları çabalardan ancak marjinal bir fayda sağlayabilirken uyum için harcadıkları çabalardan büyük oranda yalnızca kendileri fayda sağlamaktadır. Hatta her ülkenin mücadele çabasından büyük oranda diğer ülkeler tarafından faydalanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu da ülkelerin uyum politikalarına ağırlık vermelerine neden olacaktır. Kendi çıkarlarımızla kolektif çıkarlarımız arasındaki dengeyi aramaksa eski bir ahlaki sorudur.

İkinci olarak gelişmekte olan ülkelere yapılan adaletsizlik mücadele ve uyum fark etmeksizin geçerlidir. Bu nedenle bu ülkelerin tazmin edilme hakları bulunmaktadır. Gelişmekte olan dünya, yaratılmasında çok az katkısının olduğu bir problemi, çok düşük uyum kapasitesi ile karşılamanın sıkıntısını yaşamaktadır. Bu nedenle gelişmiş ülkelerin -neden oldukları sorun dolayısıyla- gelişmekte olan ülkelerin zararını karşılama yükümlülüğü bulunmaktadır. İklim değişikliğine karşı yükümlülüklerini yerine getirmeyen gelişmiş ülkelerin gelecekte de gelişmekte olan ülkelere uyum konusunda yardım etme zorunluluğu devam edecektir. Ayrıca neden oldukları zararları da karşılamaları etik bir yükümlülük olacaktır (Coady ve Corry, 2013: 78-79).

Singer; sıcak hava dalgaları, aşırı yağmurlar gibi hava olaylarının gittikçe daha sıklaştığı ve daha güçlü hale geldiği konusundaki verileri ele alarak bu etkilerin pek çok insanın ölümüyle sonuçlanacağını belirtmektedir. Elbette ölümlerin büyük çoğunluğu da uyum sağlamaya yetecek kaynağa sahip olmayan, alternatif gıda kaynaklarına yönelemeyen ve sağlık hizmetlerine erişimi olmayan topluluklar içinde yer alacaktır. Zengin ülkelerde bile doğal afetlerden ölenler genellikle toplumun varlıklı kesimi değil yoksul tabakalardır. Yine de ABD gibi ülkelerin vatandaşlarına yardım edecek altyapı ve diğer kaynakları sunma kapasitesi vardır. Fakat gelişmekte olan ülkelerin pek çoğu bu kaynaklara yeterince sahip değildir. Dış yardımlar söz konusu olduğunda ise zengin ülkeler açısından halen her insanın yaşamı aynı değerde görülmemektedir.

Bir “kirlen” başkalarına zarar verdiğinde, zara görenlerin yasal bir yaptırım hakkı bulunmaktadır. Benzer şekilde atmosferi kirlen bir ülke nedeniyle ekinlerin

yetişmesi engelleniyor, tarlalar deniz suyu altında kalıyorsa bunun da benzer bir yaptırımı olmalıdır (Singer, 2016: 235-237). Dolayısıyla yararcılığın önemli isimlerinden Singer, yalnızca uyum çabaları değil; iklim değışikliğinden doğan zararların tazmini konusunda da -iklim değışikliğine neden olan- zengin ülkelerin sorumlu tutulması görüşündedir.

b. Deontoloji ve Uyum

Kant'ın tarih anlayışı; insanı işleyen, keşfeden, doğanın kör mekaniğinden bağımsız, koşulsuz bir kapasiteye sahip bir pozisyondan başlatıp, her bireyin ahlak yasasına uygun şekilde kapasitesini gerçekleştirebileceğı bir noktaya ulaşan bir süreç içinde görmektedir. Son noktada her birey; otonom bir şekilde, kendi maksimleri ile kendi yaşamı üzerinde tam bir kontrole sahip olacak ve özgür iradeyi teşvik eden kültürün bir parçası olacaktır. Fakat bu tarih anlayışı kaçınılmaz bir kader olarak insanlığın ulaşacağı son noktayı tayin etme amacı gütmeyiz. Kant insanların ahlak yasasından uzaklaşabileceklerini de öngörmektedir. Ütopyanın her zaman distopyaya dönme ihtimali de mevcuttur (Mcgaughey, 2017).

Carey (2014), iklim ve tarihi de birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Elbette iklimsel determinizm günümüzde kabul gören bir anlayış değildir. Fakat iklimden ayrı bir kültürden söz etmek de mümkün değildir. Dolayısıyla tarih boyunca ve gelecekte iklimin -sürecin tamamını belirlemeden- tarihi ve kültürü etkilediğı kabul edilir. İklimin değışik toplumları ve toplumun değışik katmanlarını farklı şekillerde etkilediğı görölmektedir. Gücü elinde tutanlar, toplumsal hiyerarşinin üst katmanlarında yer alanlar marjinal topluluklara göre iklimin etkilerine daha dayanıklıdır. İklimin sadece fiziksel ve ölçülebilir boyutları değil; artık kültürel ve toplumsal yapıya etkileri de incelenmektedir ve yeni araştırmalar iklimin toplumlar tarafından nasıl algılandığı, anlaşıldığı ve yanıtladığı konularına odaklanmakta ve toplumların dünya görüşlerinde bunların yanıtını aramaktadır.

Denebilir ki; geçtiğimiz yüzyıl ve binyıllarda iklimde yaşanan hızlı değışikmeler toplumları çok çeşitli yollarla etkilemiş; tarımsal icatları hızlandırmış ya da geciktirmiş, büyük toplumsal değışimleri ateşlemiş ya da göçü mümkün kılarak

insanların yeni devletler ve kentler kurmalarına imkân sağlamıştır (Carey, 2014: 29-32).

White, Osmanlı Devleti'nin ekonomisinin ve sisteminin ağır bir şekilde sarsıldığı 16 ve 17. yüzyıllardaki gelişmeler ve (özellikle Celali isyanlarını) o dönemde yaşanan küçük buzul çağının etkileri arasında ilinti kurmaktadır. Elbette sosyal ve kurumsal yıpranmanın ve Avrupa'nın güçlenmesinin de bu durumdaki etkilerini yadsımayan White, iklimdeki değişme nedeniyle büyük oranda tarımsal üretime dayanan bir ekonomiye sahip olan Osmanlı Devleti'nin, tarımsal üretimin büyük zarar gördüğü bir dönemde isyanlarla, kargaşayla boğuşmak zorunda kaldığını ve bu durumun uzun süre Osmanlı ekonomisini gerilettiğini tespit etmektedir. Osmanlı Devleti açısından özellikle 17. Yüzyıl; tekrarlayan kuraklıklar, ağır kış koşulları, hasat yapılamaması, şiddet, açlık ve hastalıklarla doludur ve bunun önemli nedenlerinden biri de iklimdeki beklenmeyen, ani değişimdir (White, 2011).

Kant'ın, doğanın kör mekaniğinden bağımsız, ahlak yasası ile kendi kapasitesinin zirvesine çıkmasını beklediği insan tasavvurunun; olgularla desteklendiğini göstermek kolay olmayacaktır. Tezin önceki bölümlerinde de ifade edildiği üzere Kant'ın teorisinin zayıf noktalarının başında insanmerkezciliği gelmektedir. İklim, tarihi yakından ve derinden etkilemektedir.

Bununla birlikte uluslararası ilişkiler alanında deontolojik yaklaşım geliştiren teorisyenler de sayıca az değildir. Alan Gewirth, Alan Donagan, Terry Nardin, Onora O'Neill, Marshall Cohen ve özellikle de iklim değişikliği alanında çalışan en önemli ve etkili düşünürler arasında yer alan Henry Shue bu isimler arasında sayılabilir. Bu isimlerin deontolojiyi küresel sorunlara uyarlamaları sonuçsalcılarla çelişebilmektedir (Donaldson, 1992: 151). Bu bölümde Shue'nun etik görüşleri ve yaklaşımları ele alınarak uyum açısından değerlendirilecektir.

(1) Henry Shue

Yaklaşık otuz yıldır iklim değişikliği üzerine çalışmalar yapan Henry Shue; uluslararası iklim politikaları ve iklim adaleti üzerinde durmaktadır. Shue, realist bir uluslararası düzende idealist bir normatif teori ortaya koymaktadır. Bununla birlikte anarşik uluslararası toplumun, evrensel etik prensipleri politik eyleme dönüştürmek

isteyenlere sunduğu zorlu çevreden habersiz de değildir. Shue zaman zaman söylemlerini sert bir şekilde dile getirmekte ve ABD başta olmak üzere siyasi liderleri de eleştirmektedir (Falkner, 2019: 270).

McKinnon, Shue'nun en belirgin özelliklerinden birini "*ahlaki öfke*" olarak tanımlamaktadır. Gerçekten Shue 1992'den bu yana hükümetlerin iklim değişikliğine karşı politikalarını utanç verici ve zavalıca olarak tanımlamaktadır. Shue ayrıca Trump yönetimini "*Çevre Vandalları*" olarak nitelendirmekte ve Paris Anlaşması kapsamında devletler tarafından belirlenen Ulusal Katkıların (NDC) çoğunu değersiz, acınası ve zırva olarak nitelemektedir. Çoğu kişi tarafından Shue'nun bu öfkesi, iklim değişikliğine karşı devletlerce eyleme geçilmesinde geç kalınmasına karşı uygun ahlaki ve duygusal yanıt olarak görülmektedir. Shue özellikle bazı insanların lüks yaşamlarını sürdürmeleri için başka insanların geçimlik ihtiyaçlarından fedakârlık etmesine dayanan iklim politikalarını reddetmesi ile bilinmektedir (McKinnon, 2019: 279).

Shue, 2020 yılında internet üzerinden verdiği bir seminerde; son 30 yılda insanlığın iklim değişikliği ile mücadele konusundaki yetersizliğinin ve isteksizliğinin gelecek kuşakları öfkeliendirebileceğini ve özellikle Greta Thunberg gibi gençlerden oluşan kuşağın kullandığı öfkeli dili bu nedenle anlayabildiğini ifade etmektedir (Shue, 2020).

Shue'nun adalet ve eşitlik konusundaki tezlerinde Kant ve Rawls etkisinin görüldüğü söylenebilir. Shue, Kant gibi tüm insanların onur ve saygı bakımından eşit olduklarını kabul ettiği gibi, eşitsizliklerin giderilmesinde Rawls'a benzer bir formülasyon düzenlemektedir.

Shue, her konuda tam olarak eşit olmanın adalet olarak nitelenemeyeceği görüşündedir. Zaten böyle bir varsayım doğru olsaydı, eşitlik ve adalet konusunda uzun uzadıya yazmaya gerek kalmayacaktı çünkü; adil bir düzenleme her zaman herkesin eşit pay aldığı bir dağıtımla sağlanabilirdi. Hâlbuki Shue'ya göre bazı şeylerin eşit dağıtımı hoş karşılanmaktadır; bazı şeylerin eşit dağıtımı ise zorunludur. Zorunlu olanların başında da insanın onuru ve saygınlığı gelmektedir. Aslında tarih ve gelenek, insan onuru ve saygınlığı konusunda toplumların eşitsiz kabulleriyle doludur. Günümüzde de bu konuda eşitsiz uygulama çok fazladır ama dünyanın hemen hiçbir yerinde artık insan onuru ve saygınlığında eşitlik konusunda muhalif bir ses kolaylıkla

bulunamaz. Bu bağlamda Shue insanlığın eşitsiz bir başlangıç noktasından hareket ettiği görüşündedir.

Dünyanın kuzeyi ve güneyi arasındaki refah farkı gibi eşitsizlikler başlangıç noktasında var olduğu için yüklerin eşitsiz dağıtımına farklı gerekçeler gösterilebilir. Örneğin eşitsiz yük dağılımı, üsttekilerin haksız avantajlarını ortadan kaldırma ya da azaltma gerekçesiyle uygulanabilir. Eşitsiz yük dağılımı ayrıca, mevcut eşitsizliklerin daha da kötüye gitmesini engelleme ve alttakilerin daha fazla dezavantajlı haline gelmesini önleme gerekçesiyle uygulanabilir. Son olarak alttakilerin daha fazla dezavantajlı haline gelmesini önleme gerekçesiyle garanti altına alınmış bir minimum seviye sağlamak için de eşitsiz yük dağılımı uygulanabilir (Shue, 1999: 531-533).

1993 tarihli makalesinde Shue; küresel çevreye zarar verme potansiyeli olan her türlü tehdide karşı adalet bağlamında dört temel sorunun yöneltileceğini belirtmektedir. İklim değişikliği için de bu sorular geçerlidir:

- Halen kaçınmanın mümkün olduğu kadarıyla küresel ısınmayı engellemek için gerekli maliyetin adil dağıtımı nasıl yapılacaktır?
- Küresel ısınmanın kaçınılmayacak olan kısmının toplumsal sonuçlarına uyum sağlamak için gerekli maliyetin adil dağıtımı nasıl yapılacaktır?
- Refah dağıtımının hangi arka planı uluslararası pazarlığın adil bir süreç olmasını sağlayacaktır?
- Bundan sonraki sera gazı emisyonlarının adil dağıtımı nasıl yapılacaktır?

Küresel ısınmanın ilerlemesini engellemek için; doğanın sera gazlarını atmosferden elimine ettiği hızdan daha düşük bir hızda sera gazı emisyonu yapmak gerekmektedir. Atmosferdeki sera gazı yoğunluğu ancak bu şekilde azalabilir. Diğer yandan yoksul ülkelerin, halklarına düzgün bir yaşam sunmak için aldıkları önlemlerden; gönüllü olarak, yalnızca refah içindeki ülkelerin rahatsız olmaması için vazgeçmelerini beklemek adil olmayacaktır. Bu nedenle emisyon azaltımları çift cepheli olmalıdır. Yoksul ülkeler mümkün olan en verimli şekilde emisyon arttırırken zengin ülkelerin ise bu artıştan daha fazla miktarda emisyon azaltımları gerekmektedir (Shue, 1993: 40-43).

Hâlbuki geldiğimiz noktada, yoksul ülkelerle zengin ülkeler arasında eşitsiz bir ilişki olduğunu görmekteyiz. Eşitsiz koşullar zengin ülkeler tarafından yoksul ülkelere dayatılmakta ve zengin ülkelerin zenginleştiği yollarla yoksul ülkelerin zenginleşmesi engellenmeye çalışılmaktadır. Elbette şimdiki yoksul ülkeler de zenginlerin bir zamanlar çevreyi hiçe sayarak gerçekleştirdikleri usullerle zenginleşme yolunu seçerlerse, çevresel yıkımdan herkes zarar görmeye ve bu zararlar da artmaya devam edecektir. Bu nedenle zengin ülkeler adil bir iş birliği ile yoksul ülkelerin çevreyi koruyarak ekonomik gelişme sağlayabilmeleri için çalışmak zorundadır (Shue, 1999: 531).

Shue (2014), iklim değişikliği karşısında alınabilecek dört temel tavırdan söz etmektedir;

Birinci olarak; evrensel haklar da dahil olmak üzere, insanların eşitliğine duyduğumuz bağlılığın bütün kısıntılarını reddedebiliriz. Bunun yerine dünyada yaşamaya değer olan ve yaşamaya değer olmayan iki tür insan olduğunu kabul ederiz ve bu ikinci sınıfla ilgili her şeyi tasarılarımızdan ve hesaplamalarımızdan çıkarabiliriz. İkinci alternatifte göre ise; bilimsel uzlaşmayı ve hemen şimdi mücadele stratejileri uygulanmaya başlanmazsa neler olabileceğini kabul edebiliriz. Fakat yine de şimdi mücadele stratejisi izlemek yerine daha sonra uyum politikaları uygulamayı tercih edebiliriz. Yani kısaca bilimin mücadele politikasına sunduğu gerekçeyi reddederek toplam emisyonda azaltıma gitmeyebiliriz. Diğer bir tavır; emisyonları azaltmak için gönüllü olarak ve sonsuza dek ekonomik faaliyet seviyemizi azaltmak olacaktır. Son olarak öncekiler kadar sera gazı salmayan yeni enerji teknolojileri üretebiliriz.

Shue bu tavırlardan birincisini apartheid ve faşizmle birlikte anarak (Bosnalıların uğradığı soykırıma bakarak durumun çok iç açıcı olmadığını da belirterek) reddetmektedir. İkinci tavrı ise iklim değişikliğinin etkilerinin büyüklüğünü, çeşitliliğini ve tahmin edilemezliğini dikkate almadığı için kabul edilemez bulmaktadır. Üstelik böyle bir durumda en yoksul ülkelerin uyumsal kapasite arttırması ve beklerken zenginleşmesi de çok mümkün olmayacağından çok daha büyük zararlar görmeleri muhtemeldir. Üçüncü ve dördüncü seçenekler arasındaki problem ise aslında politiktir. Dünya halen petrol ihraç eden ülkeler, büyük fosil yakıt şirketleri ve otomotiv endüstrisinin çıkarları ile uğraşmaktadır. Bu taraflar, küresel

iklim politikalarının belirlenmesi çabalarına karşı büyük engeller yarattıkları gibi, dördüncü seçeneğin yaşama geçirilmesi konusunda büyük problemler çıkarmaktadır. Bu nedenle üçüncü seçenek tek etik alternatif olarak kalmaktadır. Fakat dünyanın bu alternatifi seçme ihtimali de hayli düşüktür (Shue, 2014: 137-140).

Shue (1999) sade bir dille, bir kişinin yarar elde ettiği bir faaliyet sonucu verdiği zararın maliyetine katlanmaması sonucunda hem böyle zararlardan kaçınma konusunda bir teşvik edici bulunmayacağını hem de o maliyete katlanan kişilere karşı adil olmayan bir durumun ortaya çıkacağını belirtmektedir. Bu kişi kendisinin lehine ve başkalarının aleyhine bir eşitsizlik yaratmış bulunmaktadır. Böyle bir eşitsizlik durumunda ise, bu eşitsizliği geri çevirmek için, eşitsizliği ortaya çıkaran kişiye fazladan yük getirmek haklı olacaktır.

Tam da bu şekilde endüstrileşme sürecinde dünyanın kuzeyi, güneyine nispetle tek yönlü hareket ederek bir yandan küresel ısınmaya ve ozon tabakasının zarar görmesine neden olmuş ve bir yandan da zenginleşmiştir. Bu süreçte atmosfere verilen zararlardan zenginleşse de zenginleşmese de tüm insanlık etkilenmektedir. Dolayısıyla adalet prensibine göre atmosfere zarar veren faaliyetleri gerçekleştiren uluslara eşitsiz yük verilmesi ve bu sayede yarattıkları eşitsizliğin düzeltilmesi gerekmektedir (Shue, 1999: 533-534).

Shue ayrıca 3 farklı karşı argümana da değinmektedir. Birinci karşı argüman endüstrileşmeden yalnızca endüstrileşmiş ülkelerin değil, yoksul ülkelerin de faydalanmış olduğudur. İlaçlar, teknolojiler ve belli bir yaşam tarzı ancak zengin ülkelerden fakir ülkelere ulaşabilmiştir. Hâlbuki Shue bu yeniliklerin ve gelişmelerin yoksul ülkelere bedelsiz olarak gitmediği görüşündedir. Hatta bu ülkeler, endüstrileşmeden kendi paylarına düşen yararları elde etmek için büyük borçlar altına girmiştir. (Birçok az gelişmiş ülkenin doğal kaynaklarını bedelsiz ve gönülsüz olarak endüstrileşen ülkelerle paylaştığı ve endüstrileşme sürecinde bu az gelişmiş ülkelerin çift ödeme yaptıkları da iddia edilebilir.)

İkinci karşı argüman çevreye verilen zararın kasıtlı olmadığıdır. Şu anda ozon tabakasına zarar veren ya da iklim değişikliğine neden olan şeyleri biliyoruz ama endüstrileşme yaşanırken bu bilgiler mevcut değildi. Shue buna karşı bir nüans ortaya koymaktadır. Endüstrileşmiş ülkelerin ahlaki sorumluluğu bir cezalandırma değildir. Örneğin çevreye verdikleri zararın 3 katını ödemeleri gibi şeyler istenmemektedir.

Fakat bir eylemin zararlı dışsallıklarını bilmemenin sorumluluktan kaçınabilmeyi sağlamayacağı da kuşku götürmez.

Üçüncü karşı argüman ise iklim değişikliğine neden olan endüstrileşmeyi gerçekleştiren nesillerin çoktan ölmüş olduğudur. Yeni kuşak şu anda yaşamayan başka insanların yaptıkları faaliyetlerden, kendileri doğmadan çok önce gerçekleşmiş emisyonlardan sorumlu tutulmaya çalışılmaktadır. Shue buna karşı, öncelikle artık bilmemenin arkasına sığınmak için çok geç olduğunu söylemektedir. İnsanlık küresel ısınmayı bir süredir bilmektedir ve bu konuda kayda değer bir adım atmamıştır. Ayrıca bir insanı tamamen ilgisiz birinin eylemlerinden sorumlu tutmak yanlıştır ama endüstrileşme döneminde yaşayan kuşaklarla şimdiki kuşakların “*tamamen ilgisiz*” oldukları öne sürülemez. Bugün Belçika’da doğan bir bebekle Bangladeş’te doğan bir bebek arasında hangi eşitsizlikler varsa bunlar önceki kuşakların zararlı dışsallıklar yaratarak zenginleşmelerinin sonucudur. Doğumun gerçekleştiği tıbbi ortamdan başlayarak; doğum öncesi bakımı bir kenara koysak bile, beslenme, eğitim ve ömür boyu süren yaşam tarzları açısından Belçika’da doğan bebek çok büyük bir avantaja sahiptir. Bu nedenle mevcut kuşak da gelecek kuşaklar da önceki endüstriyel gelişmenin mirasçılarıdır (Shue, 1999: 534-536). Ayrıca önceki kuşakların ürettiği, endüstrileşmenin olumlu sonuçlarını sahiplenerek bundan diğer ülkelerin de faydalandığını söylerken, olumsuz sonuçlarından kaçınmak için önceki kuşakları görmezden gelmek önemli bir iç çelişkidir.

Shue iklim değişikliğinden doğan zararlar söz konusu olduğunda adaletsizliğin özellikle derin olduğunu vurgulamaktadır. Sera gazı emisyonlarından yalnızca bazı bağımsız devletler fayda sağlarken, bu emisyonların zararlarını tüm insanlık paylaşmaktadır. Bağımsız devletler vatandaşlarını başka ülkelerin emisyonları nedeniyle oluşan etkilere karşı savunmak için hiçbir şey yapamamaktadır. Şu anda ülkelerin bağımsızlığı zararı korumakta, ama kırılgan mağdurları korumamaktadır. Başka bir deyişle tarihsel süreçte emisyon yapan ülkeler bu emisyonlardan doğan faydaları sahiplenirken doğan zararları ise reddetmektedir. Bu durum aslında “*devlet*” kavramının kimliğinin ve tarihsel süreçteki rolünün çarpıtılmasıdır (Shue, 2015: 21-22).

Henry Shue, iklim değişikliği konusunda mücadele çabalarına büyük önem verilmesi gerektiğini uzun zamandır savunan bir düşünürdür. Elbette uyum çabalarını

ve politikalarını reddetmek bilimsel bir yaklaşım olmayacaktır. Dolayısıyla onun uyuma bakışı da yine mücadele penceresindendir. Shue, “*Tutkulu Mücadele*” olarak nitelendirilen bir mücadele stratejisi izlenmesi gerektiği kanısındadır. Uyum stratejileri ve uygulamaları konusunda ise Shue (1993) adalet tartışmasını şu şekilde sürdürmektedir:

Öncelikle uyum bir zorunluluktur çünkü insanlık kısa ve orta vadede geri dönülemez miktarda sera gazını zaten atmosfere salmış bulunmaktadır. Dünya politikası ve ekonomisi de emisyonları bir anda durduracak bir geçişe hazır değildir. Bununla birlikte görüldüğü kadarıyla popüler yaklaşımlar her ülkenin kendi başının çaresine bakması ya da bekleyip iklim değişikliğinin etkileri ortaya çıkınca uygun önlemler geliştirme yönündedir. Her ülkenin kendi başının çaresine bakması düşüncesi Shue’ya göre önemli ölçüde hatalıdır. Dünya mevcut durumda refah dağılımı açısından büyük adaletsizliklerin yaşandığı bir yer değilmiş ve uluslararası sistem gayet adilmiş gibi bir tavır takınmak mümkün olmamalıdır. Ayrıca bu yaklaşım kirleten öder ilkesiyle de bağdaşmaz. Neden sonuç ilişkisi, sorumluluk ve ahlaki nedenler Bangladeş ya da Vanuatu’nun iklim değişikliğinin etkilerine kendi başlarına çözüm bulmalarını kabul edemez.

İklim değişikliği ile mücadele ve uyum birbirinden farklı konulardır. Bunlar için ayrılan ödenek birbirinden farklıdır ve hatta farklı prensiplere dayanır. Bir mücadele ödeneği hazırlansa ve uygulamaya konulsa bile uyum konusu halledilmiş sayılamaz. Bu nedenle uyum ve mücadele için ayrılan ödenekler birbirini tamamlamalıdır. Ancak mücadele için ayrılan ödenekler, mücadelenin başarısı ölçüsünde daha sonra uyum için ayrılacak ödeneği de doğrudan etkileyecektir (Shue, 1993: 43-46).

Shue, sıcak hava dalgalarını ve okyanus seviyesinin yükselmesiyle birlikte nüfusun daha dar bölgelere sıkışmasını ele alarak, bunlara iyimser bir yaklaşım göstererek toplumların dirençli olmaları ve hayal güçlerini kullanmaları halinde uyum sağlayacaklarını savunmayı politik ve sosyolojik naiflik olarak nitelemektedir. Öncelikle iklim değişikliğinin fiziksel etkileri, yani özellikle ısınma insanların uyum sağlayamayacakları noktalara gidebilir. İnsanların fiziksel olarak uyum sağlayabilecekleri ancak belli bir sıcaklık seviyesi vardır. Fakat bu seviye aşılmadan çok önce insanlık yükselen sular nedeniyle dar bölgelere sıkışacak ve şiddetli

fırtınalara maruz kalacaktır. İyimser bir şekilde denizin nereye kadar yükseleceğini öngörerek kıyılardaki kentleri iç ve yüksek kesimlere taşımayı önermek naifliktir. Çünkü öncelikle bu dev projeleri kim finanse edecektir? Hindistan iklim değişikliğinin etkilerinin daha kötüye gitmemesi için kendi halkının fosil yakıttan yenilenebilir yakıta geçişini sağlamaya çalışırken AB ya da İngiltere, Hindistan'ın kıyı kentlerini taşıma işini mi üstlenecektir? Kıyılardan göç etmek zorunda kalanlar nereye yerleşecektir? İnsan yerleşimi olan yerlere geldiklerinde bunu sosyolojik sonuçları ve ortaya çıkan sorunlar nasıl çözülecektir? İlave gıda nereden temin edilecektir? Ülkeler şimdi bile göçmenler nedeniyle toplumsal sorunlar yaşarken ulusal sınırların daha da daraldığı bir dünyanın nasıl bir yer olacağı önemli bir sorundur (Shue, 2017: 4-5).

Shue'nun uyum konusunda da çok iyimser olmadığı ve ikincil problemler nedeniyle sadece sonuçlara ve meydana gelen zararlara odaklanan reaktif bir uyum yaklaşımını benimsemediği görülmektedir.

c. Erdem ve Uyum

Erdem ve uyum ilişkisi üzerine düşünüldüğünde, tezin birinci bölümünde de belirtildiği üzere, erdem etiğinin diğer yaklaşımlardan çok farklı bir rota çizebileceği görülmektedir. Erdem etiği bir kurallar listesi ya da doğru/yanlış çizelgesi sunmamaktadır. Hatta bunlarla ilgilenmemektedir. Erdem etiği insanla, karakterle ve iyi yaşamla ilgilenmektedir. Bu bağlamda erdem ve uyum birlikte ele alındığında, aslında iklim değişikliğinin etkilerine karşı -söz gelimi- deniz kenarına duvar örmek gibi eylemler değil; insanların ve insanlığın nasıl uyum göstereceği önem kazandığı görülmektedir. Erdem etiği eylemlere ya da sonuçlara değil; insana, insanın gelişip olgunlaşması ve iyi bir yaşam sürmesine dairdir. Erdem etiği yirminci yüzyılda yeniden diriltilmiş ve önemli düşünürler tarafından çağdaş koşullarla ilişkilendirilmeye çalışılmaktadır. Fakat sanayi devriminden bu yana özellikle Batı dünyası erdem etiğine sırt çevirerek ilerlemiştir. İçinde yaşadığımız ekonomi odaklı tüketim toplumu karşısında, diğer teorilere nispeten erdem etiğinin allokronik duruşu aslında bütüncül bir dönüşüm talebini de yansıtmaktadır.

Modern ve antik çağ etikleri arasındaki en önemli fark; bu anlayışların merkezinde yatan sorularla ilgilidir. Antik Yunan düşünürleri “*Ne yapmam lazım?*”

sorusuyla çok ilgilenmemişlerdir. Onların düşüncesine göre asıl sorulması gereken; “*Nasıl yaşamalıyım?*” ya da “*Nasıl bir insan olmalıyım?*” sorularıdır. Bu sorular ahlaki yargıların ele alınışını temelden farklılaştırır ve neyin “*doğru*” olduğundan çok neyin “*iyi*” olduğu konusuna odaklanır. Çağdaş erdem etikçilerinin hepsi kendilerini bir şekilde Aristoteles ile ilişkilendirir. Aristoteles’e göre bir şey “*iyi*” ise işlevini iyi yapıyor demektir. İyi bir şemsiye yağmur geçirmez, iyi bir kitap keyif ve bilgi verir. İnsanların da işlevi, hayvanlardan farklı olarak, mantıktır. Bu nedenle insan yaşamının amacı (*telos*); mantık çerçevesinde yaşamak ve bu sayede eudemoniaya ya da gelişip olgunlaşmaya ulaşmaktır. Çevre etiği konusunda erdem yaklaşımının taraftar bulmaya devam ettiği tezde daha önce belirtilmiştir. Bununla birlikte uluslararası sorunlara erdem etiğinin uygulanması yaygın ve kolay bir uğraş değildir. Erdem etiğinin temelinde yatan; erdem (virtue), pratik bilgelik (practical wisdom) ve insanın gelişimi (human flourishing) unsurların, uluslararası alana az sayıda örneği bulunmaktadır ve yeterli bir şekilde uygulanmamıştır (Ainley, 2017).

MacIntyre (2007), kendi düşüncesinin hem soyut evrensel normları vatanseverlik kavramının üstünde tutan ve vatanseverliğin şovenizmin maskesi olduğunu düşünen liberal yaklaşımdan ve hem de devlet fikrine karşı çıkan anarşizmden tamamen farklı olduğunun altını çizdikten sonra, modern ulusal ve uluslararası rejimin erdem ve erdemlilikten uzak bir yapıda olduğunu ifade etmektedir. Erdemlilik geleneği ile modern ekonomik düzen bir çelişki içindedir. Çünkü bu düzende bireysellik, para kazanma hırsı, piyasa değerlerinin yüceltilmesi gibi unsurlar toplumun merkezindedir. O nedenle günümüzde “*vatanseverlik*” erdemi bile eski konumunda değildir. Gelişmiş toplumlarda eskisi gibi vatanseverliğin bir erdem olarak uygulanması artık mümkün değildir. Çünkü artık devletler “*vatandaşların ahlaki topluluğunu*” temsil etmemektedir. Aksine modern devletler gerçek bir ahlaki konsensüsten mahrum olan bürokratik bir birliğin kurumsal düzenlemelerini temsil etmektedir. Vatanseverlik ise birincil olarak bir toplumun ahlaki bütünlüğüne yöneliktir ve politik aygıtı karşı bağıllık ikincildir. Vatanseverlik politik aygıtı görevler yükler. Fakat ahlaki toplum ile hükümet aygıtı arasındaki ilişki sorgulanır hale geldiğinde ya da rejimin dönüşmesi ve değişmesi veya toplumda bir ahlaki konsensüs bulunmaması halinde ise açık, basit ve öğretilebilir bir vatanseverlik erdemi

net bir şekilde ortaya konulamaz. Bu nedenle kişinin ülkesine ya da halkına karşı hissettiği vatanseverlik ile devlete itaat etmesi birbirinden ayrılır.

Sonuç olarak erdem yaklaşımı modern politik düzenin de reddini gerektirir. Elbette pek çok görevin yerine getirilmesi için devletlerin varlığı bir zorunluluktur ama bu görevler yerine getirilirken kendi iç liyakati içinde değerlendirilmelidir. Modern politik rejimin erdem geleneğini açıkça reddettiği açık olduğundan, erdem yaklaşımının da söz konusu rejimi kabul etmemesi bir zorunluluktur (Macintyre, 2007: 254-255).

Yirminci yüzyılda insanlık uluslararası normlar üretme konusunda önemli sayılabilecek adımlar atmıştır. İnsanlığın, ulusal ve uluslararası hukukun iç içe girdiği bir normlar sistemi üretmeye çalıştığı görülmektedir. Bu bağlamda insan hakları ve savaş hukuku konusunda ilerlemeler kaydedilmeye çalışılmaktadır. Fakat gerçekler göz önüne alındığında görülecektir ki; yirminci yüzyılda insanların çektiği acılar, ölümler, soykırımlar ve katliamlar da artış göstermektedir. İnsan haklarının geliştirilmesi ve hukuk normu haline getirilmesi insanların refahını ve yaşam kalitesini geliştirmemiştir. Bu normlar Suriye, Afganistan ya da Çin gibi ülkeler bir yana; ABD ve AB gibi coğrafyalarda bile büyük insan hakları ihlalleri meydana gelmesine engel olmamıştır. İşkence gibi, insan hakları ihlallerinin en başında gelen bir uygulama bile aslında yaygınlığını yitirmemiştir. İşte erdem etikçileri bu durumu ahlakın bir yasa gibi formüle edilmesine karşılık bu yasayı uygulayacak bir otoritenin olmamasına bağlamaktadır (Ainley, 2015; Ainley, 2017).

Gaskarth, bireysel sorumluluk fikrinin son dönemde uluslararası toplumda büyük ilgi gördüğünü ve özellikle insan hakları ihlalleri söz konusu olduğunda, bireysel sorumluluk bağlamında, odaklı yaptırımlar, ceza yargılamaları ve uluslararası tutuklama emirleri verilebildiğini belirtmektedir. Buna örnek olarak eski Sudan devlet başkanına yönelik Uluslararası Ceza Mahkemesi tarafından verilen yakalama kararı verilebilir. Bu nedenle Gaskarth, mevcut sonuçsalcı ve Kantçı yaklaşımlar yanında karar vericilerin belli karakter özelliklerine sahip olmaları gerektiğini de vurgulamaktadır. Karar vericiler ahlaki değerlere bağlı olmalı, iyi bir yargı yeteneğinin yanı sıra ahlaki bütünlüğe ve cesarete sahip olmalıdır. Bu özellikler olmadığı takdirde ahlaklı bir özne olarak hareket edemezler.

Kararlar belli sosyal bağlamlarda alınır ve dışsal faktörler tarafından etkilenir. Fakat aynı zamanda, bireylerin etik problemlere karşı ürettiği öznel çıkarımlar da karar alımında belirleyicidir. Erdemler bireylerin belli sosyal uygulamalarda mükemmelleşmesi için gerekli özelliklerdir. Erdem etiği; belli sosyal uygulamalar için gerekli erdemlere yakışır hareket etmeyen ya da bazı erdemleri yanlış değerlendiren bireyleri sorumlu tutmaktadır (Gaskarth, 2011: 395-401).

İklim değişikliğine karşı uyum çabalarının hangi etik ilkelere göre gerçekleştirileceği, bu konuda aktörlerin oynayacağı rol ve uyum etiği konuları önemli ölçüde uluslararası ve hatta küresel bir alandır. Gaskarth'ın ifade ettiği ölçüde - önümüzdeki yıllarda- bir karar alıcının, iklim değişikliği ile mücadele konusunda gerekli çabayı göstermediği ve bu nedenle sağlıklı bir çevrede yaşama hakkı başta olmak üzere pek çok hak ihlaline neden olduğu gibi bir ithamla uluslararası yargı nezdinde gündeme gelip gelmeyeceği belirsizdir. Halen devletler ve hatta devlet başkanları hakkında açılmış yüzlerce iklim değişikliği davası bulunmakla birlikte⁷ yargı kararlarının büyük çoğunluğu başvuruçuların aleyhinde sonuçlanmaktadır.

(1) Hümanist Uyum

Holland, bilimsel araştırmaların; iklime bağlı olarak gelecekte insan nüfusunun önemli bir bölümünün kuraklık, seller, açlık ve hastalıklarla karşı karşıya geleceğini gösterdiğini ifade ettikten sonra insan yaşamı için gerekli olan böyle en temel koşullardan mahrum kalınan bir distopyada gelişip olgunlaşmanın nasıl olacağını sormanın bile naiflik sayılabileceğini belirtmektedir. Batı toplumu uzun zamandır tüketici tercihlerini tatmin edecek bir ekonomiyi başarmaya çalışmaktadır. Hatta gelişmiş ülkelerdeki pek çok insanın; temel, iyi ya da gelişip olgunlaşmaya açık bir yaşamın, ancak gelişmemiş dünyanın fakir kalmasıyla mümkün olacağına inandığı söylenebilir. Hâlbuki iklim değişikliği nedeniyle en temel tüketim mallarından yoksun kalacak milyonlarca insan göz önüne alındığında; daha geniş toplulukları kapsayacak

⁷ İklim değişikliği ile ilgili davaların takip edilebileceği bir site bulunmaktadır. <http://climatecasechart.com> (Erişim: 01/12/2020).

sürdürülebilir insan faaliyetleri ve başarılarını amaçlamak daha erdemli bir yaşam olacaktır.

İklim değişikliğinin dünyadaki eşitsizliği daha da arttıracak muhtemel olduğuna göre; her bireyin iyi bir yaşam sürmek için gerekli olanakları elde edebileceği temel biyotik koşulları sürdürürken; çağdaş toplumların, değişen küresel iklime nasıl uyum sağlayacağı önemli bir sorudur. Dahası; artık hiçbir toplumun etkisinden kaçamayacağı bu çevresel krizin durdurulmasında tarihsel bağlamda başarısız olan Batı toplumlarının, çağdaş politik ve felsefî yaklaşımlarının yeterli olduğu da şüphelidir. Aynı şekilde liberal, demokratik Batı toplumunun; insan etkisiyle meydana gelen küresel çevresel ilişkileri yeterince anlayabileceği ve kavrayabileceği de şüphelidir (Holland, 2012: 145-146).

Thompson ve Bendik-Keymer öncelikle mevcut uyum çabalarını “*kirlenme odaklı*” ve “*kalkınma odaklı*” olarak iki kısımda ele almaktadır. Yaklaşımların ikisi de kırılganlığın azaltılmasını konu edinmektedir. Kirlenme odaklı yaklaşım kırılganlığın azaltılmasını belli bir emisyon artışı öngörerek başarmayı amaçlamaktadır. Kötümser bir teori olsa da kirlenme odaklı uyum gerçekçi gözükmemektedir. Çünkü bu düşünceyi açıktan savunan çok fazla kişi olmamasına rağmen; uygulamada dünya ekonomilerinin karbonsuzlaşmaya direnç göstermesi aslında uyum için kırılganlığın azaltılmasında kirlenmenin belli ölçüde kabul edildiği anlamına gelebilir. Kalkınma odaklı anlayış ise geniş bir kabul görmektedir. Buna göre iklim değişikliğine uyum, kalkınmanın bir parçasıdır. Bu bir açıdan kalkınma faaliyetlerinin uyum çabaları ile aynı amaca hizmet ettiğini kabul etmek anlamına gelmektedir.

Bu iki yaklaşımın da yetersiz, kısa vadeli çözümler üreten, insan gelişimi ve olgunlaşmasını (human flourishing) göz ardı eder nitelikte olduğu söylenebilir. Çünkü ikisi de konuyu yalnızca ekonomik ve kalkınma ağırlıklı olarak ele almaktadır. Bu nedenle bir hümanist uyum yaklaşımı geliştirilmelidir. İnsanların kim olduklarının ve gelişip olgunlaşmayı nasıl anladıklarının; yeni küresel iklime daha iyi uyum sağlayabilmemiz ve sorumlu insanlar olabilmemiz için ayarlanması gerekmektedir. Uyum için iklim değişikliğinin etkileriyle mücadele etmek yerine; uyum, kim olduğumuz konseptinin yeni küresel ortama göre ayarlanması olacaktır. Çağdaş ve görülebilir gelecekteki küresel koşullar bize yeni zorluklar getirmektedir. Bu

zorluklar; iklimle ilgili değişikliklere karşı koymak ya da onlardan kaçınmak için hazırlık yapmak ya da sadece -sürdürülebilir olmayan- mevcut yaşam tarzımızı korumaya odaklanmaktan ibaret değildir. Yalnızca altyapıyı ve ekonomileri zararlar başa çıkacak şekilde dönüştürmek yeterli değildir. Aslında zorluklar daha çok kendimizi, ideallerimizi, sorumluluk anlayışımızı ve bunlarla ilgili erdemleri ve erdemsizlikleri nasıl kavrayacağımız konusundadır. Dolayısıyla insanlığın kendisini uyumlulaştırma gereği bulunmaktadır. İnsanlığı uyumlulaştırmak için ise; iklim değişikliği ve kararsızlıklar da dahil olmak üzere, yeni ortaya çıkan ve gelecekte ortaya çıkacak olan ekolojik koşullara kim olduğumuz ve kendimizi nasıl gerçekleştireceğimiz konularını ayarlamamız gerekmektedir. Bu nedenle insanın gelişip olgunlaşmasını (flourishing) yeni biçimlerde anlamalıyız (Thompson ve Bendik-Keymer, 2012: 5-8).

Thompson (2012), “sorumluluk” üzerinde durmaktadır. Sorumluluk bir çevresel erdem olarak uzun zamandır tanınmaktadır. Fakat küresel iklimden sorumlu olmak tamamen yeni bir çevresel erdeme ihtiyaç duymaktadır. Tüketici toplum kültürü ekolojik olarak sürdürülebilir olmadığına göre bu kültürün bir gün sona ereceğini varsaymak mantıklı olacaktır. Bu nedenle gelecekte, ekolojik olarak sürdürülebilir bir toplumda çevresel sorumluluk açısından yeni bir erdemin ortaya çıkması gerekecektir (Thompson, 2012: 203-205).

Standart bir sorumluluk yaklaşımı açısından, insanlar ancak özgürce ve bilinçli bir şekilde yaptıkları bir seçim başka bir insana doğrudan bir zarar verdiği sorumlu tutulabilirler. İnsanların küresel iklim değişikliği konusunda sorumlu tutulmaları bir anlamda mümkün olabilir ama bireylerin mi yoksa toplulukların mı ahlaki sorumluluk taşıdığı konusu net değildir. Uluslararası politikalar ve görüşmeler toplulukların sorumluluğu için pragmatik bir muhabata ihtiyaç duymakta iken bireysel yükümlölüklerin belirlenmesi ve etkili eylem motivasyonu içinse bireysel sorumluluğun konumunun anlaşılması gerekir. Fakat bu sorumluluk tartışmasının ötesinde; IPCC’nin 1990 tarihli raporuna kadar, insanlar tarafından gerçekleştirilen faaliyetler standart sorumluluk tanımına tamamen oturmadığı için, bunların sorumluluk dışında tutulabileceği söylene de; insanlığın son yirmi yılda (2012 itibariyle), risklerini açıkça bildiği halde, iklim değişikliği ile mücadelede kayda değer

bir başarı gösterememesi; artık insanlığın iklim değışikliğı ile ilgili sorumluluktan kurtulmasını olanaksız kılmaktadır (Thompson, 2012: 206-209).

Erdem etiğinin görecilikle belirlenen sınırları olabileceğı ve mekân ve zamandan bağımsız erdem listeleri elde etmenin zorluğu konusuna tezin birinci bölümünde değinilmiştir. Thompson, kültürün erdemler üzerinde ve onların belli bir zaman ve mekanla olan ilişkilerindeki etkisini kabul etmektedir. Fakat gerçek ahlaki yargılar söz konusu olduğunda görecilikten kurtulabileceklerini de belirtmektedir. Bunun için erdemın kalın ve ince kavramsallaştırmalarını birbirinden ayırmak gerekir. Belli bir kültürün üyelerinin; bir karakter özelliğini, o özelliğın mükemmelliğı ve iyi yaşamı gösterecek şekilde anlaşıldığı kültürel uygulamaları ve çerçeveleri nasıl ortaya koyduğı konusu erdemın kalın kavramlaştırılmasıdır. Fakat kültüre dayanan çerçeveleri ve belli uygulamaları sıyırıp erdemın karakterini ince bir şekilde ortaya çıkarmaya başladığımızda, ortaya çıkan yeni tanım kültürle bağılı özelliklerini aşarak evrensel hale gelir ve artık tüm insanlar için geçerli olur. Bu ayrımı görmek zor değilse de kişinin kültüre bağılı kalın kavramsallaştırması olmadan iyi ve erdemli yaşaması zordur (Thompson, 2012: 212).

Thompson, yeni bir insan iyiliğı formunun ortaya çıkması gerektiğinden söz etmektedir. Cesaret ve kahramanlığa dayalı yaşam tarzını tamamen kaybederek korunaklı alanlarda yaşamaya başlayan Amerikan yerlilerini de buna örnek olarak göstermektedir. Bu insanlar önceden tahmin edilemeyecek bir şekilde iyi yaşamın ve gelişip olgunlaşmanın ortaya çıkacağına, cesaretin yeni bir formunun doğacağına inanmaktadır. İşte modern insan da yaşam tarzını kaybetmek üzeredir. İklim değışikliğı insan etkisi ile meydana gelmişse, yeni bir insani “iyilik” doğmalıdır. Çünkü insanlığın artık küresel biyosferi “yönetme” sorumluluğı bulunmaktadır. Bu iddia normatif de değildir. Aksine betimleyicidir. İnsanlık artık gezegenin yöneticisidir ve kolektif olarak eylemlerimiz Dünya’daki tüm yaşamın geleceğini belirlemektedir. Sağduyululuk, insanların bu rolü bir naiplik (stewardship) olarak kabul etmesini gerektirir. Bu da bir sorumluluk erdemının ortaya çıkmasını doğuracaktır. Erdemler insanın gelişip olgunlaşmasının bir parçasıdır. Sorumluluk erdemi; kişinin rolüne eşlik eden çok farklı ihtiyaçları gidermesi ve elinden gelenin en iyisini yaparak doğru sonuçların ortaya çıkması için çalışma kapasitesi olarak tanımlanabilir. Elbette tek bir insan yeryüzündeki bütün yaşamın naibi olamaz ama hiçbir insan da bu sorumluluktan

kaçamaz. Sorumluluk özü itibariyle paylaşılmaktadır. Çevresel erdemler; insan yaşamının gerçekleştiği, biyosferdeki organizmaların ve ekosistemlerin farklı ilişkilerine dair mükemmelliklerdir. Çevresel olarak iyi insanlar, doğal dünya için neyin iyi olduğunun farkında olup bu değerlere uygun olarak hareket eden ve bunların kendi kişiliklerinin bir parçası haline getiren kişilerdir. Bu sayede insanın gelişmesi ve olgunlaşmasında arkadaşlarının ve insan toplumunun yanında doğanın iyiliğinin de temel bir rolü bulunmaktadır (Thompson, 2012: 213-217).

Erdem etiği daha önce de belirtildiği üzere modern etik teorilerini uygulayıcısı belirsiz hukuk normlarına benzetmektedir. Bu bağlamda iklim değişikliği ve uyum konusunu ele alırken idarecilerin erdemli kararlar almasını ve insanlığın gelişip olgunlaşması için engellerin kaldırılmasını talep etmenin ilerisine geçmemeye özen gösterilmektedir. İklim değişikliğine uyum fazlasıyla dünyalı, fiziksel, toplumsal ve ekonomik bir süreçtir. Erdem etiği bu sürecin koşullarını hukuk ve siyaset gibi alanlara bırakırken insanlarla ve erdemlerle ilgilenmekte ve bir dönüşüm talebinde bulunmaktadır. Bu dönüşüm öncelikle insanın kendisine, iyiye ve dünyaya bakışında gerçekleşmelidir.

ç. Sözleşmecilik ve Uyum

Çevre söz konusu olduğunda geleneksel etik yaklaşımların genellikle konuya büyük bir önem vermedikleri ve asıl olarak insana odaklandıkları hususu daha önce işlenmiştir. Geleneksel yaklaşımların çevre ve iklim gibi konuları önemseyen ve söz konusu geleneksel yaklaşımları genişleterek çevreyi de içine alan teoriler ortaya koyma çabasına girdikleri de daha önce belirtilmiştir.

Sözleşmeciliğin en önemli isimlerinden Hobbes; doğal hukuk ve adalet kavramını reddeden bir düşündürdür ve ona göre adalet tamamen bir sözleşmeye dayanır. Bu bakış açısına göre adalet zorunlu anlaşmalara uymaktan ibarettir ve bunları ihlal etmek de adaletten kopuş anlamına gelir. Bu bağlamda uyulması zorunlu olan uluslararası anlaşma pek bulunmadığından sınır aşan görevler de bulunmamaktadır (Jamieson, 2005: 237).

Sözleşmeler bir devletin (politik) ve halkın (sosyal) iç düzenini belirlediği için etiğin gerçekleştiği yer de burasıdır. Günümüzdeki uluslararası kurallar ve kurumlar

belki ileride farklı egemen devletlerin baskınlığını ciddi ölçüde ortadan kaldıracak ve ahlaki ve politik olarak bir varlık haline gelebilecektir. Fakat şu anda bunların yaptırım gücü bulunmamakta ve egemenler arası pazarlıklar sonucunda karşılıklı ortak çıkarlara hizmet etmekten öte bir varlık göstermemektedirler. Bu kurumlar kendilerini kuran ve destekleyen bağımsız egemenler adına iş yapmaktadır. Dolayısıyla bunların bireylere karşı sorumlulukları da temsil ettikleri egemenler üzerinden gerçekleşmektedir. BM Güvenlik Konseyi haricinde; Dünya Sağlık Örgütü, IMF, Dünya Bankası, NAFTA, Avrupa Birliği vb. kurumların hiçbirinin yaptırım gücü ve otoritesi bulunmamaktadır. BM Güvenlik Konseyi'nin bireyler ve devletler üzerindeki yaptırım gücü bile aslında geleneksel bazı egemen güçlerin kolektif savunma mekanizmalarının bir türevidir ve geleneksel egemen güçler tarafından uygulanır (Nagel, 2005: 138).

Hobbes, adalet prensiplerini ahlaki akıl yürütmeye keşfedebileceğimizi fakat gerçek adaletin ancak egemen bir devletle mümkün olabileceğini savunmaktadır. İnsanlar arasındaki ilişkilerin bir özelliği olarak adalet, ancak bir devletin gerçekleştirmesiyle mümkündür. Hobbes, ahlak yasasını sözleşmeye taraf herkesin yararına olacak kurallar ve uygulamalarla belirlemiştir. Bu kurallara ve uygulamalara herkesin riayet etmesi gerekir. Kolektif öz-yarar, birbirinden bağımsız güdülerle kendi öz-yararları peşinde koşan bireyler arasında gerçekleşmez. İnsanların dışsal bir etkene ihtiyaçları vardır ve bu dışsal etken de herkesin ahlak yasasına uymasını sağlayan egemen güçtür. Bu güç olmadığında bireyler kendi kaynaklarına sahip çıkma ve kendilerini koruma yoluna giderler. Aslında insanlar barış ve adaletin gelmesini isterler ama bireysel olarak bunu gerçekleştiremezler. Hobbes'a göre uluslararası ilişkiler dünyasında farklı egemenler bir savaş durumundadır ve bu dünyada adalet de adaletsizlik de söz konusu değildir. Ayrıca Hobbes'ın kendisi de uluslararası bir etiğin yokluğundan rahatsız değildir. Çünkü ona göre insanların barış ve adaletle yaşayacağı bir toplum ancak birbirinden farklı egemenler yoluyla gerçekleşebilir (Nagel, 2005: 114-117).

Gardiner, (contractualist) sözleşmeciliği çevre açısından ele almaktadır. Ona göre Rawls, bir 20. yüzyıl filozofu olmasına karşın çevre konusunu birinci derecede önemli görmemektedir. Uluslararası ve kuşaklararası adalet ve insanlığın doğayla olan ilişkisi gibi konuların kendi adalet teorisinin çekirdeğinde yer almadığını belirten

Rawls; bunların adalet teorisi genişletilerek ve eklentilerle ele alınabileceği düşüncesindedir.

Gerçekten asıl sorulması gereken; Rawls'ın tek bir toplum içinde, o toplumun üyelerinin iş birliğine dayalı teorisinin çekirdeğinin; küresel tehditlere insanlık bakış açısından uyarlanıp uyarlanamayacağıdır. Çünkü iklim değişikliği Rawls'ın çekirdek dışında bıraktığı uluslararasılık, kuşaklararasılık ve insan-doğa ilişkisi olmak üzere üç alanı aynı anda kapsamaktadır (Gardiner, 2011: 129-130).

Birinci bölümde de belirtildiği üzere Rawls yararcılığı eleştirmekte ve yararcılıktan daha üstün bir teori ortaya koymak istemektedir. Ona göre yararcılık bireysel olarak uygulanabilir bir ilkedir ama bireylerden oluşan gruplar için uygun bir teori değildir. Yararcılığın insanlar arasındaki farklılıkları dikkate almadığını savunmaktadır (Nagel, 2005: 122-123).

Rawls, “*Halkların Yasası*” adlı eserinde öncelikle yeryüzünde farklı egemen devletlerin varlığını bir zorunluluk olarak gördüğünü belirtmektedir. Farklı egemen halkların bulunmadığı bir “*dünya devleti*” ya bir despotizme ya da iç savaşlar ve çatışmalarla dolu bir şekle dönüşecektir. Böyle egemen halklar içinde özgür ve demokratik bir toplumun belirli özellikleri bulunacaktır. Bu özelliklere göre: halklar özgür ve bağımsızdır ve onların özgürlüğü ve bağımsızlığına başka halklar tarafından saygı duyulur. Halklar anlaşmalara ve taahhütlere riayet edecektir. Ayrıca halklar eşittir ve kendilerini bağlayan anlaşmaların tarafıdır. Halklar başka halkların iç işlerine karışmama görevine riayet edecektir. Elbette halklar kendilerini koruma hakkına sahiptir ama kendilerini koruma dışındaki nedenlerle savaş başlatamazlar ve savaş sırasında da belirli tanımlanmış kısıtlamalara riayet edecektir. İnsan haklarını kabul edip gereğini yerine getirmek halkların görevidir ve son olarak halkların; adil ya da düzgün politik ve sosyal bir rejimde yaşamalarına engel oluşturan koşullarda yaşayan halklara yardım görevi bulunmaktadır (Rawls, 1999a: 36-37).

Gerçekten Rawls'ın halkların egemenliği yaklaşımı, bireyler değil “*halklar*” üzerine kurulmuştur ve bu kavramın içeriği de kendisine özgüdür. Rawls, “*halk*” kavramının üç unsuru olduğunu söylemektedir. Bunlardan birincisi kendi ülkesini korumak da dahil, halkın çıkarlarını koruyan, kabul edilebilir ölçekte adil bir devlettir. İkincisi ortak bir kültürdür ki, ortak dil ve ortak geçmiş önemli unsurlarıdır. Üçüncüsü de mantık dışı olmayan, ortak bir doğru ve adil kavramsallaştırmasıdır. Bir halklar

toplumu ancak düzgün insanlar halkların kanununu kabul ettiğinde kurulabilir ve bu kanun da anlaşmalara uymak, insan haklarına saygı duymak ve ancak kendini savunmak için savaşımdır. Rawls, küresel olarak işleyen bir dağıtımsal adalet fikrine özellikle karşı çıkmaktadır. Halkların hukuku ancak diğer insanlarla adil bir politik iş birliği düzeni ortaya çıkaracaktır. Halkların diğer halklara karşı doğrudan bir ahlaki sorumlulukları bulunmamaktadır (Jamieson, 233-234).

Nagel'a göre, Rawls'ın yaklaşımında egemen devletler adaletin kurumlar öncesi değerini gerçekleştirmenin bir aracı değildir. Egemen devletler vatandaşlarına insanlığın geri kalanından ayrı bir ilişki kazandırır. Bu ilişki aynı egemen devletin vatandaşı olmak şeklinde kurumsal bir ilişkidir. Bu kurumsal ilişki eşitlik ve adaletin kavramsal içeriği doldurularak değerlendirilmelidir ve bu uygulama ile adaletin değeri var olabilir. Dolayısıyla adalet vatandaşların birbirlerine karşı görevidir ve hukuki, sosyal ve ekonomik kurumlar sayesinde egemen bunu mümkün kılar. Bu görev kendine özgüdür ve dünyadaki herkese karşı yüklenilmemiştir. Aynı zamanda dünyadaki tüm insanlığa karşı mevcut bir görevin aynı toplumda yer alma nedeniyle meydana gelen dolaylı bir sonucu da değildir. Adalet paylaştığımız kurumlar yoluyla yüklendiğimiz ve ancak güçlü politik ilişki içinde bulunduğumuz kişilerle paylaştığımız bir görevdir. Bu bağlamda Rawls'ın da farklı bir rotadan Hobbes ile aynı sonuca ulaştığı söylenebilir. Adaletin ölçütleri bütün olarak akıl yürütme yoluyla bilinebilse de ancak egemen devlet sınırları içinde gerçekleştirebilir. Uluslararası açıdan da buna benzeyen bazı ölçütler olabilir ama bunlar bütüncül bir adalet kapsamına girmez (Nagel, 2005: 120-122).

Uluslararası alanda Rawls, halklar arasında karşılıklı saygı ve eşitlik prensiplerine dayalı kısıtlı bir ahlaki ilişki tanımlamaktadır. Bu tanımlama Hobbes'ın doğa durumundan çok daha kısıtlayıcıdır çünkü temel bir ahlaki düzenden söz etmektedir. Bu düzenin ahlaki birimleri bireyler değil halklardır ve değerler de dünyanın tümündeki bireyler arasındaki değil; ancak bu birimler arasındaki ilişkilere dairdir. Halkların birbirine karşı saldırgan olmama ve anlaşmalara sadakat dışında bir de kalkınma yardımı görevi vardır ama bu görevler sosyoekonomik adaletin bir parçası değildir (Nagel, 2005: 124).

(1) Indisia Örneği

Rawls'ın teorisini uluslararası problemlere ve özelde iklim değişikliğine uyarlama çabalarından birisi Kim'e aittir (2019).

Kim, iklim değişikliği söz konusu olduğunda en etkili ve baskın görüşün yararcılık olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte yararcılık fazlasıyla soyut ve belirsiz bir teoridir ve doğrudan uygulaması bir kar-zarar analizine dayanır. Bu bağlamda yararcılığın iklim değişikliğine nasıl uygulanacağı konusunda bir konsensüs de bulunmamaktadır. Örneğin kuşaklar arası adalet konusunda makul bir yararcı teori yoktur.

Kim, Rawls'ın teorisini genişletmek için istikrar kavramını kullanmaktadır. Adalet kavramı mutlaka istikrarlı olmalıdır. Bir toplum düzenli hale geldikten sonra, ileride yaşanacak problemlerle başa çıkabilmeli ve kalıcı olarak düzenli bir toplum olmalıdır. Liberal toplum sadece dışarıdan gelen güçlerle karşılaşmadığı sürece kararlı olan bir toplum değildir. Aksine dirençli bir toplumdur ve adalet kurumlarını gerektiğinde yeniden oluşturabilir ve dengede kalır. Kim, iklim değişikliğini Rawls'ın öngöremediği bir istikrar problemi olarak görmektedir. Bu bakış açısına göre iklim değişikliği adaletli bir toplumun kurumlarını ve onları destekleyen ilkelerini ortadan kaldırabilir. Kim bu durumu farazi Indisia toplumu üzerinden açıklamaktadır (Kim, 2019).

Indisia'da düzgün yapılanmış halklardan oluşan bir toplum bulunduğu varsayılmaktadır. Bu toplum iklim değişikliğinin olumsuz yan etkilerinden büyük oranda etkilenmiştir. Sıcaklık artışı, deniz seviyesinin yükselmesi ve hava durumu değişiklikleri yaşanmıştır. Derin kuraklıklar ve sıcak hava dalgaları yaşanmış, sulama yapılamamış ve mahsullerde büyük düşüş yaşanmıştır. Tarımsal arazi bozulmuş ve çölleşme gerçekleşmiştir. Ormanlar da zarar görmüş ve özellikle orman yangınları meydana gelmiştir. Balıkçılık sektörü büyük zarar görmüş ve deniz seviyesine yakın yerlerde yaşayan milyonlarca insan göç etmek zorunda kalmıştır. İklim değişikliğinin etkileri hissedilene dek Indisialılar tatlı sulardan, ormanlardan, ekinlerden ve balıkçılıktan sürdürülebilir yollarla faydalanmaktadır. Fakat iklimsel baskılar nedeniyle bu yenilenebilir kaynaklar da yenilenemez şekilde hızla tüketilmektedir. Bu nedenle ülkenin ekonomisinde de önemli daralmalar yaşanmaktadır. Ekonomik

daralma devletin gelirlerinde de azalmaya neden olduğundan su, elektrik, ulaşım gibi altyapı hizmetleri de gerilemeye başlamış; bu gerileme de çevreye daha ağır bir yük getirmeye başlamıştır.

İşte böyle bir toplumda devletin adil politik özgürlükleri yaşatacak kurumları devam ettirebilecek gelir kaynakları azalacaktır. Tüm vatandaşlara yeterli eğitim verilemeyecektir. Politikacılar dar kesimlerin çıkarlarını gözeterek bazı bağışçıların etkisi altına girecektir. İklim nedeniyle ortaya çıkan hastalıklar ve artan işsizlik verimli politik tartışmaların yapılmasını engelleyecektir. Dolayısıyla böyle bir toplumda ancak yönetici sınıfın çıkarları gözetilir hale gelecektir. Bu sınıflar kaynak dağıtımında kendi çıkarlarını gözeticektir. Zayıf gruplar ise zaten az bulunan çevresel kaynaklardan iyice mahrum bırakılacaktır. Bu da onların zayıflığını ve kırılganlığını daha da arttıracaktır. Bu insanların siyasal katılım göstermeleri de mümkün olmayacaktır.

Sonunda toplum özsaygı ve adalet duygularını kaybedecektir. Temel adalet kurumları önemsenecektir. Dolayısıyla makul ve liberal bir toplum bile iklim değişikliğinin etkileri nedeniyle bozulan dengesini yeniden düzeltebilecek kadar dirençli olamayacaktır. Ülkeden göçen çok sayıda insan çevre ülkelerde siyasal krizlere neden olacaktır. Aynı durum Endonezya'nın çevresindeki ülkelerde yaşandığı takdirde o ülkelerden gelen büyük göç dalgaları da yine yıkıcı etkiler yaratabilecektir. Hatta bu göçmenler terörizmin aradığı insan kaynağı haline de gelebilir. Endonezya'nın demokratik bir ülkeden oligarşik bir yönetime geçiş ihtimali ortaya çıkacaktır. Özetle iklim değişikliği nedeniyle kırılgan halkların istikrarı bozulduğunda; düzgün olmayan halklar saldırganlaşacak ve göçmen yığınları üretecektir. Nihayet iklim değişikliğinin olumsuz etkileri düzgün yapılanmış tüm halkların istikrarını tehdit etmektedir (Kim, 2019: 161-168).

Elbette Kim'in teoriye getirdiği bu genişleme kısıtlı bir genişlemedir. Kendisinin de kabul ettiği üzere (Kim, 2019: 179) verdiği örnek ve teklif ettiği genişleme kapsamında; iklim değişikliği ile ancak demokratik kurumların adalet dağıtacağı ve mevcut ulusal ve uluslararası sistemin istikrarının korunacağı ölçüde mücadele edilmektedir. Ülkeler isterlerse iklim değişikliği ile bunun ötesinde de mücadele edebilir ve uyum politikaları izleyebilirler. Yeter ki adaletin ve demokrasinin kurumları zarar görmesin.

Bu yaklaşım insanmerkezcilikten daha dar bir yorumdur. Öncelikle iklim değişikliği ile yeterli mücadele edilmediği takdirde çevreye ve biyoçeşitliliğe gelecek zararlarla büyük ölçüde ilgilenmemektedir. Fakat bundan daha ağır; teoride, küresel halklar toplumu ve liberal düzgün devletler kendi iç “adalet” dağıtan kurumlarını yaşattıkları sürece dünyanın bir coğrafyasında, politik ve ekonomik pazarlık gücü hemen hemen hiç olmayan, yoksul, kırılğan ve az nüfuslu bir halkın iklim değişikliğinden dolayı başına gelebilecek olumsuz etkilerle de ilgilenilmemektedir. Bununla birlikte istikrar yaklaşımının iklim değişikliği konusunda mücadele ve uyum çabaları yönünde etik motivasyonu yeterli olmayan toplumlara ve aktörlere politik bir motivasyon sağlayabileceği düşünülebilir.

d. Çevre Etikleri ve Uyum

Worster, bir tepeye tırmanmaya başlamadan önce iki şeyden emin olunması gerektiğini söyler. Birincisi zirvenin nerede olduğu, ikincisi de tırmanma faaliyetinin zorlanmadan gerçekleşme ihtimalinin olmadığıdır. İnsanlar bu ikisinden emin olmadan yola çıkarsa kendilerini kolay bir rota üzerinde, zirveden, yani amaçlarından uzaklaşmış bir noktada bulabilir. 60’lı yıllarda çağdaş çevreci hareketler ilk defa ortaya çıkmaya başladığında, amacın daha belirgin ve güzergahın da daha açık olduğu söylenebilir. Amaç etrafımızdaki yaşayan dünyayı; yani milyonlarca bitki ve hayvan türünü ve arada insanları da teknolojinin, nüfusun ve iştahın getirdiği yıkımdan kurtarmaktır. Bunu yapmanın yolu da kolaylıkla görüleceği üzere üç alanda büyümeyi sınırlamaktır. Bunlar nüfusu sınırlamak, teknolojiyi sınırlamak ve iştah ve açgözlülüğü sınırlamak olarak sıralanabilir. Bu farkındalık ve içgörü sayesinde görülmüştür ki; son üç yüz yıldır modern yaşamın üzerine kurulduğu seküler materyalist felsefe derinden kusurludur ve nihayet kendimizi ve yeryüzündeki hayatı yok etmeye doğru gitmektedir. O nedenle çevrecilerin tek doğru ve kesin yolu bu felsefeye karşı çıkarak maddi basitliğe ve ruhi zenginliğe dayanan yeni bir felsefe bulmaktır (Worster, 1995: 417-418).

Shue, Batı Dünyası’nın etik düşüncesinin büyük oranda insanmerkezci olduğunu ifade etmektedir. Bu dünyada yalnızca insanların çıkarları ciddiye alınmayı hak eder. İnsan olmayan bir türün ya da bir ekosistemin faydasına hareket etmek için

ortada insanların yararına bir şeylerin de olması gerekir. Eğer insanlar, insan olmayan bir şeyin güzel, ilginç ya da yararlı olma kapasitesine sahip olduğunu düşünürlerse o zaman onu korumak için bir nedenleri bulunur. Dolayısıyla insan olmayanların sadece araçsal değeri vardır. Bunlar özel olarak sadece insanlar için birer kaynaktır. Bu bağlamda, biyoçeşitlilik konusunda ortaya atılan en etkili argümanlar bile doğal varlıkların özel değerinden değil, insanlar için -henüz keşfedilmemişse bile- bir yararı olabileceğinden hareket etmektedir. Çevreyi sürdürülebilir bir kaynak olarak ele almak bile sonuçta onu bir kaynak olarak ele almaktır. Dolayısıyla biyoçeşitliliği korumak için gösterilen çabalar aslında daha çok insanları korumak için gösterilmektedir.

Ayrıca biyoçeşitlilik politikaları doğayı insanlardan korumayı amaçlamaktayken iklim politikaları genel olarak insanları doğadan korumayı amaçlamaktadır. İklimin bir özel değeri olduğundan ve bu nedenle insanların iklimi değiştirmesinin yanlış olmasından söz edilmemektedir. Yine tamamen insanmerkezci bir bakış açısıyla, iklimin hızlıca ve tahmin edilemez bir şekilde değişmesi durumunda özellikle yoksul ülkelerin gerekli uyumu gösteremeyecekleri ifade edilmektedir (Shue, 1995: 457-458).

Biyoçeşitlilik; birinci bölümde de yer aldığı üzere, Rachel Carson'dan Ricardo Rozzi'ye dek çevre konusunda hassasiyet belirten hemen tüm düşünürlerin ortak kaygısıdır. Biyoçeşitlilik, iklim değişikliğinin etkilerinin en derinden hissedileceği alanlardan birisidir. Türler biyoçeşitlilik için anahtar konumundadır. İklim değişikliği ise pek çok canlı türünün neslini tüketme tehlikesi doğurmaktadır. Biophilia düşünürü Wilson'ın deyişiyle; *“İklim değişikliği konusunda bir şey yapılmazsa biyoçeşitliliği unutabilirsiniz.”* Milyonlarca canlı türü, yani doğanın canlı kısmı, yani ekosistemlerin istikrar sağlayıcı gücü ve insanlar için güvenli bir gelecek ancak biyoçeşitlilikle korunabilir (Wilson, 2019: xi). Wilson, iklim değişikliğini biyoçeşitlilik açısından ele alarak mercan resiflerinden örnek vermektedir. Okyanusların ısınması ve asiditesinin artması neticesinde yeryüzündeki mercan resiflerinin neredeyse beşte biri ölmüştür. Mercan resifleri biyoçeşitlilik açısından büyük önem taşımaktadır ve iklim değişikliği durdurulmazsa 2050 yılında resiflerin dörtte biri yok olacaktır (Wilson, 2016).

İklim değişikliğine uyumun biyokültürel etiğin de merkezinde yatmakta olduğu söylenebilir. Rozzi'nin teorisinin ana eksenini oluşturan ve 3H olarak adlandırdığı; davranışlar (habits) ve habitat ve habitatteki diğer sakinlerin (co-in-

habitants) esenliği söz konusu olduğunda; yerli toplulukların ve geçim kaynaklarının temsil ettiği biyokültürel çeşitliliğe karşı iklim değışikliğinin etkilerinin ne denli zarar verici olduğu ortadadır.

Örneğin dağ ekosistemleri ve toplulukları iklim değışikliğine karşı son derece kırılgandır. Öncelikle dağlarda dünyanın en yoksul ve en ötekileştirilmiş insanları yaşamaktadır. İklimdeki en küçük değışmeler bile bu toplulukları kronik bir yoksulluğun kucağına itebilir. Sıcaklıkların yükseklerde daha hızlı arttığına dair kanıtlar bulunmaktadır. Üstelik yüksek dağlar sıcaklığa daha duyarlı bölgelerdir. Buzulların çekilmesi göllerin taşması nedeniyle sellere, moloz akıntısına, kayaların düşmesi ve çığlara, dağlık alanlar ve eteklerde yaşayan toplulukların su sıkıntısı çekmesine neden olmaktadır. Dağlarda yaşayan yerli ve geleneksel topluluklar kuşaklar boyu aktarılan önemli geleneksel bilgilere ve uyum için dirençli genetik kaynaklara sahiptir. Uluslararası anlaşmalar geleneksel, yerli ve yerel bilgiyi uyum konusunda başlıca kaynaklar arasında saymakla birlikte, dağlık alan topluluklarının uyum konusunda aldıkları destek çok sınırlı olduğu gibi uyum politikaları ve planlamasına katılımları da sınırlı olmuştur. Hâlbuki gençlerin tarımsal geçim kaynaklarından vazgeçip kente göç etme arzusu karşısında, biyokültürel bir uyum politikasının bu arzuyu ortadan kaldırarak, biyokültürel mirasın yaşamasına da imkân sağlaması gerekmektedir (Swiderska ve Malmer, 2016: 5-6).

İklim değışikliğinin etkilerine karşı biyokültürel dirençlilik sağlanmadığı takdirde göçler hem nesilden nesile aktarılan yerel ekolojik bilgi ve uygulamaların kaybolmasına neden olacak hem de kültürel türdeşleşmenin mekanizmalarından birisi haline gelecektir.

Yerel topluluklar ve yerli ekolojik uygulamalar uluslararası metinlere de girmiş bulunmaktadır. IPCC'nin 5. Değerlendirme Raporu'nda uyum planlaması ve uygulamasının; tüm yönetsel basamaklarda toplumsal değerlere, amaçlara ve risk algılarına bağlı olduğu ifade edilmektedir. Rapora göre ayrıca; yerli, yerel ve geleneksel bilgi sistemlerinin ve uygulamalarının, özellikle yerli toplulukların toplum ve çevreye ilişkin bütüncül bakış açılarının, iklim değışikliğine uyum konusunda önemli bir kaynak olacağı ifade edilmektedir. Fakat bunların mevcut uyum çabaları içinde sürekli ve belirgin bir şekilde var olduklarını söyleyemeyiz. Bu bilgileri mevcut

uygulamalara eklemenin uyum politikalarının etkinliğini arttıracakı beklenmektedir (IPCC, 2014a: 26).

Derin ekolojinin iklim değışikliğı konusunda özel bir paragraf açtığını söylemek kolay değildir. Aslında Keller (2009) gibi düşünürler derin ekolojinin sonuçlandığını ve kendi kendini tükettiğini düşünmektedir. Keller ayrıca, Zimmerman vd. tarafından yazılan ve saygın bir eser olan “*Environmental Philosophy*” adlı eserin -ilk üç baskısında yer almakla birlikte- dördüncü baskısında derin ekolojinin kitaptan çıkarıldığını belirtmektedir. Fakat yine de derin ekolojinin çevre felsefesinde saygın ve kalıcı bir yeri olduğunu da kabul etmektedir (Keller, 2009: 210).

Baard ise, ihmal edilen bir bakış açısı olarak nitelendirdiğı derin ekolojinin, iklim değışikliğı tartışmalarına katkı sağlayabileceğı görüşündedir. İklim değışikliğı düşünüldüğünde, Baard (2015), sekiz gerekçe sunarak derin ekolojinin iyi sonuçlar doğuracak bir kılavuz olabileceğini savunmaktadır:

Baard’a göre derin ekoloji; öncelikle sığ ekolojinin aksine uzun vadeli bir bakış açısı sunmaktadır. Naess’in düşüncesi bir kendini gerçekleştirme öngörmektedir. Fakat bu kendini gerçekleştirme bireysel bir tecrübe değildir. Kişinin çevresiyle ortak yaşamının, kişinin kendini çevreyle birlikte tanımlamasının bir sonucudur ve bu uzun vadeli bir çerçeveye oturmaktadır.

İkinci olarak Naess, bütüncül (holistic) bir yaklaşım teklif etmektedir. İnsanmerkezcilik büyük resmi görememek demektir. Sığ kalkınma paradigması; çevre, ekonomi ve toplum arasında bir bağlantı kurmaktadır. Ama bu yaklaşım büyük ölçüde insanmerkezcidir. Derin ekoloji kalkınmayı bütüncül bakış açısı ile ele alır. Her bir şeyin diğer şeylerle bağlantılı olduğu, organizmalar arasında sistemik ilişkilerin olduğu bir koruma normu kendini gerçekleştirme ve tüm canlıları bir araya getirir.

Üçüncü olarak Naess’in düşüncesine göre özsel değer bir aksiyomdur. Çünkü doğada içsel değer bir kanıtı yoktur. Her canlının kendi başına bir değeri olması bir sezgiden ibarettir. Bu açıdan özsel değer; normların ve hipotezlerin devşirildiğı aksiyomlardan birisidir. İklim etiğı söz konusu olduğunda özsel değer tartışılan bir konu değildir ama aslında insanmerkezci değerlere dayanan ekonomik sürdürülebilirlik tartışmalarına yeni bir boyut katabilir.

Dördüncü gerekçeye göre; derin ekoloji, tüm canlıların eşit özsel değere sahip olduğunu savunur ama bu savunu genelde pejoratif bir dille eleştirilmektedir. Çünkü

aslında özsel değere sahip olması doğanın tamamen dokunulmaz olduğu anlamına gelmemektedir. Naess'in görüşü insanların doğal sistemlere hiç müdahale etmemesi üzerine de kurulu değildir. Ancak bu müdahalenin minimum düzeyde olması üzerinedir. Naess özsel değer yönünden eşit olsalar da insanların görevleri açısından tüm canlılara eşit uzaklıkta olmadığı kanısındadır. Bu nedenle yalnızca dengeli bir müdahaleye izin vererek; Naess sera gazı emisyonlarına karşı çıkmış sayılmaktadır. Çünkü emisyonlar dünyanın her yerindeki canlıları etkileyecektir.

Beşinci olarak; Baard, derin ekolojinin biyoçeşitlilik konusundaki ısrarı üzerinde de durmaktadır. Fakat derin ekolojinin biyoçeşitlilik ısrarı; ekosistemlerin sunduğu hizmetlerin biyoçeşitliliğin azalması ile orantılı olarak azalacağı endişesinden doğmamaktadır. Tüm canlıların özsel değere sahip olması nedeniyle insanlığın ekosistemlere ancak çok kısıtlı bir müdahalesini kabul ettiği için, derin ekoloji ekosistemlerin dirençliliğini de sağlamaktadır.

Altıncı olarak derin ekolojinin tüketimcilik karşıtı duruşu da iklim değişikliği açısından önemlidir. Bu duruş tam bir karşıtlık değilse de epeyce azaltılmış bir tüketimi kabul etmektedir ve bu tüketim temel ihtiyaçlarla sınırlıdır. Burada önemli olan bireysel tüketim seviyesinin evrenselleştirilebilmesidir. Refah içindeki ülkelerin ve yoksul ülkelerde refah içinde yaşayan azınlığın tüketim biçimi evrenselleştirilemez. Hâlbuki tüketim üretimle ve üretim için harcanan enerji ile orantılıdır. (Burada derin ekolojinin Kantçı bir metot kullanarak sürdürülebilirliği evrenselleştirilebilirlikle eşleştirdiği görülmektedir.)

Yedinci gerekçeye göre derin ekoloji, normlar sisteminin sistematik olarak çözümlenmesini talep etmekte ve köklü bir değişiklik ihtiyacını dile getirmektedir. Naess'e göre derin ekoloji normlar ve değerlerin sürekli gözden geçirilmesini ve bunların temelden değişmesini istemektedir. Mevcut değerler sisteminin iklim değişikliği karşısında yetersiz kaldığını söyleyen düşünür sayısı çok fazladır. Naess hipotezler ve normları birleştirerek benzersiz bir analiz ortaya koymaktadır.

Son olarak daha önce de belirtildiği üzere derin ekoloji sadece bir felsefe değildir ve bir akım olmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle uygulamaya geçmek ve eylemler doğurmak istemektedir. Hatta derin ekoloji düşünürleri bizzat çevre eylemlerine ve sivil itaatsizliklere katılmıştır. Bu nedenle derin ekolojinin doğaya

yalnızca çok azaltılmış bir müdahale öngörerek normların yanı sıra eylemlerden de oluşan bir sistem önerdiği söylenebilir (Baard, 2015: 30-40).

İklim değişikliğine uyum bir yana, genel olarak iklim değişikliğinin etik boyutları söz konusu olduğunda Leopold'un yeryüzü etiğinin ne söyleyeceği konusunda bir bilgi vermek ya da yorum yapmak kolay olmayacaktır. Çevre etiğinin en önde gelen isimlerinden Rolston ve Callicott tarafından da belirtildiği üzere Leopold'un teorisi yalnızca ekosistemlerle ilgilidir. Leopold döneminde küresel iklim değişikliği yaşanmakla birlikte bu konuda bilimsel bir çalışma yoktu. Küresel olarak etkili bir çevre probleminin bilindiği bile söylenemez. Leopold bütün Dünya ile ilgili yazmamış; yalnızca çok kısa gezegenin geleceğine dair yazmıştır. Ozon tabakasıyla ya da küresel ısınmayla ilgili bir çalışması olmadığı gibi az gelişmiş ülkelerin sürdürülebilir kalkınma sorunlarıyla da yüzleşmemiştir. Çevresel krizin birinci dalgası ancak 1960'lardan sonra insanların bilincine yerleşmiştir. Bu dönemde yerel ve bölgesel bir odaklanma vardır. Bir nehrin, bir kentin havasının kirlenmesi, bir yere, bölgeye petrol sızması gibi olaylar çevre bilincinin odağında yer almaktadır. Ancak 1980'lerden sonraki ikinci dalgayla birlikte küresel bir çevre krizinin varlığı anlaşılmıştır. Ozon tabakasının zarar görmesi ve küresel ısınma; çevresel krizin küresel niteliğini ortaya koymuştur. Bu nedenle Leopold'un etik görüşlerinin iklim değişikliği gibi doğrudan küresel bir çevre krizine çözüm üretmek için yapılandırılmadığı söylenebilir. Küresel ısınma, çevre düşünürlerini en başa geri dönmek zorunda bırakmıştır. Yirminci yüzyıldaki çevre etiği düşüncelerinin ölçeğini büyüterek iklim değişikliğiyle başa çıkmak mümkün değildir (Rolston, 2010: 1055-1056; Callicott, 2012: 3).

Elbette bir düşünürün elli yıl sonra ortaya çıkabilecek bir problemi önceden tahmin ederek ona göre teorisini şekillendirmesini bekleyemeyiz. Daha önce benzerine hemen hiç rastlanmamış bir problemin öngörülmesi ise imkansıza yakın olmalıdır. Fakat Leopold'dan binlerce yıl önce yaşamış filozofların düşünceleri nasıl güncel ve küresel sorunlara çözüm aramakta etik açıdan faydalı olabiliyorsa, geçen yüzyılın çevre düşünürleri de benzer şekilde güncel ve küresel sorunlar için birer kaynak olabilir.

Aldo Leopold, doğanın yalnızca bir kaynak olarak görülmesine karşı çıkmaktadır. İnsanların birbirleriyle ve toplumla ilişkilerinden sonra insan ve doğa

ilişkisinin etiğin üçüncü dönemi olarak ortaya çıkacağı konusunda emindir. İklim değişikliğinin etik boyutlarını yalnızca dağıtımsal adalet bağlamında ele alarak uyum politikalarının mali yükünü kimin çekeceği veya emisyon izinlerinin nasıl dağıtılacağı gibi ekonomik sorulara indirgemek ve çevreyi yalnızca bir obje olarak değerlendirip iklim değişikliği yalnızca insanlar ve toplumlar arasındaki bir sorunmuş gibi davranmak Leopold'un -muhtemelen- asla kabul etmeyeceği bir yaklaşımdır.

Schweitzer, ölümüne dek, yaşama saygı (reverence for life) etiğini tüm dinler ve kültürler tarafından kabul edilebilecek bir şekilde düzenlemeye çalıştı. Dinlerin ve geleneklerin onun tasarladığı düşünceyi desteklediğini göstermeye çalıştı. Schweitzer temelde küresel ve evrensel bir etik planlamıştır ama onun teorisinin en zayıf yanı bireysel oluşudur. Globokar, yalnızca bireyleri yaşama saygıya çağırmayı yeterli bulmamaktadır. Bu bağlamda yaşama saygı etiğinin erdem etiği ile benzeştiği de söylenebilir. Schweitzer'a göre dünya değişmelidir ama bu değişimi yaşama saygı gösteren bireyler gerçekleştirecektir. Yaşama saygı politika öncesi bir felsefedir. Schweitzer etik görüşünü tüm dünyanın kabul edeceğine inandığı bir şekilde kurgulamıştır ama aslında teorisinde birçok konuda net bir cevap da bulunmamaktadır (Globokar, 2020: 67-68).

Bu durumun bir güçlülük mü zayıflık mı olduğu da ayrıca tartışılmalıdır. Marshall (2016) düzensizliğin etiğini incelerken Schweitzer'ı örnek olarak göstermektedir:

İklim değişikliği varoluşsal ve ontolojik bir kriz anlamına gelmektedir. İnsanlar ve örgütler eğer bu krizi kabullenirse yaşamlarını, toplumsal önceliklerini ve değerlerini değiştirmek zorunda kalacaklarını bilmektedir. İnsanlar iklim değişikliğini reddetse bile; başka insanların iklim değişikliğine karşı harekete geçerek herkesin hayatını değiştirmeye çalıştığını bilmektedir. Bu nedenle etik sorunlar ön plana çıkmaktadır çünkü etikle uğraşmadan gelecekle ilgili bir seçim yapmak kolay değildir.

Marshall devamla, geleneksel Batı felsefesi ve dinlerinden doğan etik sistemlerin düzen ve uyumu iyi bir şey olarak ve etiğin temeli olarak gördüklerini ifade etmektedir. Bu nedenle düzene odaklanmış olan geleneksel etik mitleri; ideal ve soyut bir dünya kurgular ve bu da insanların dünya ile ilişkilerini engeller. Hâlbuki insan da ekolojik dünya da ontolojik olarak karmaşık, çelişkili, tahmin edilemez ve sürekli bir akış halindedir. Albert Schweitzer'ın etiğe yaklaşımı; karmaşıklığı ve belirsizliği

gelecek için ontolojik olarak temel kabul eden bir yaklaşım türetmek için uygundur. Schweitzer sürekli etik içindeki paradoksları ele alır, basit sınırlamalar ve sınıflandırmaları kabul etmez ve bu dünyanın bir parçası olduğumuzu söyler. Schweitzer dünyada kaçınılmaz olarak bir ahenksizlik bulunduğunu ve bütüncül bir etik çözümün imkansızlığını kabul etmektedir.

Marshall ekosistemlerin doğaları gereği akış halinde, kendini değiştiren, eşitsiz, nadiren kesin sınırlara sahip, dışsal etkenlere maruz kalan, gelişmeleri şaşırtıcı olabilen ve ani değişimlere açık sistemler olduklarını belirtmektedir. Aşırı stabil sistemler dirençlerini ve sağlıklarını kaybederler. İnsanlar da aynı şekilde karmaşıktır. Nasıl davranacaklarını önceden tahmin etmek bir seviyeye kadar mümkün de olsa, her olaya karşı insanların ve toplumların takınacağı tavrı önceden bilmek imkansızdır. Etiğin düzene değer vermesi aslında etiğin kodlanabilir, sistematik ve evrensel olması için gereklidir. Hâlbuki karmaşıklık ciddiye alınırsa ve dünya da basit düzen ve planlara direniyor gibi görünüyorsa; bu gerçeklik böyle etik sistemleri bozar. Karmaşıklık nedeniyle insanların eylemlerinin sonuçlarını bilmeleri de mümkün olmayacağından sonuca dayalı bir sistem en az harmoniyi yücelten bir sistem kadar anlamsız olacaktır. Örneğin Kantçı bir kategorik buyruk; farklı durumlar arasındaki benzerlikleri ya da genel düzeni dikkate almaz ve etik kararların çelişmeyeceğini, beklenmedik ya da boş sonuçlar ortaya çıkarmayacağını kabul eder. Hâlbuki akışkan bir dünyada böyle bir şey mümkün değildir. Durumlara ve bağlamlara göre her eylemin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekir.

Schweitzer da diğer etik sistemler gibi bir “iyi”den başlamaktadır. Bu da dünyayı ve yaşamı olumlamadır. Schweitzer’ın ekolojik etiği yaşama saygı ile özetlenmektedir. Fakat yaşam başka yaşamları besler ve yaşam formlarının farklı çıkarları vardır. Varlıkta bariz bir harmoni yoktur ve herhangi bir durumda bize ne yapmamız gerektiğini söyleyen basit bir formül de bulunmamaktadır. Bu durumu kabullendiğimiz takdirde elimizde bir kılavuz bulunmaktadır ama her durum ve bağlama göre kararı kendimiz vermek zorundayız ve bu kararlar neticesinde başkalarından itirazlar da gelecektir.

Schweitzer’a göre etik sürekli kendi kendini düzeltmelidir. Bütün kalıcı olarak değerli fikirlerin, sürekli olarak düşüncede yeniden doğması gerekmektedir. Etik bir defa formüle edilip sonsuza kadar peşinde koşulamaz. İnsanların sürekli varlık

problemleri ve bunların etikle ilişkisi üzerinde düşünmesi gerekmektedir. İnsanlar sürekli etik ikilemlerle yüz yüzedir ve bu durum merkezi bir konumdur. Boş vermek mümkün değildir ve bunu fark etmek insanları çoktan “medenileşmiş” ya da üstün oldukları fikrinden kurtarır. Sonuç olarak Schweitzer ekolojik süreçlerin karmaşıklığını, belirsizliğini ve gizemliliğini görmemizi sağlayarak bizi düzensizliğe hazırlamaktadır. Düzensizliğin her zaman baskılanmasının gerekmediğini anlatmaktadır. Zaten dünya düzenli ve belirlenmiş bir yer olsaydı etik bir yaşam da olmazdı. Düzensizlik, karmaşıklık ve belirsizlik sayesinde etik vardır. Gelecekle ilgili etik kararlar alabilmek için sürekli bir dikkat, öğrenme, tartışma, uyum, eylemlerimizin istenmeyen sonuçlarının olabileceğini de bekleme ve kontrol edilemez bir sistemde yaşadığımızı kabul etmek gerekmektedir (Marshall, 2016: 49-61). Bu yaklaşımı iklim değişikliği ve uyum ile birleştirdiğimizde ise; uyumun yerelliği, durumsallığı ve coğrafi olarak göreceli oluşu karşısında yaşama saygının bir kullanma kılavuzu değil yalnızca bir kılavuz olarak değerli olduğu söylenebilir.

Mcpherson, uzun yıllardır iklim değişikliği konusunda yapılan yayınlar ve çalışmaların, bu fenomenin insan sağlığı üzerindeki olumsuz etkilerini detaylı bir şekilde açıklamasına rağmen biyoetiğe nadiren temas ettiğini ifade etmektedir. Potter'ın biyoetiği -küresel biyoetik- insanlar ve diğer canlılar arasındaki ilişkileri ve karşı bağımlılıkları dikkate alarak çevre etiği, kamu sağlığı etiğinin ötesinde, insanların ve diğer canlıların sağlığı ve iyiliği ile ilgilenmektedir. Bu etiği modern biyoetiğe uygulamak iklim değişikliğinin sebepleri ve etkileri konusunda daha derin bir anlayışa ulaşmayı sağlayabileceği gibi iklim değişikliğine karşı en etkili ve adil yanıtların belirlenmesi ve uygulanmasına da katkıda bulunacaktır (Mcpherson, 2016: 1-2).

İklim değişikliği her yerde insan sağlığını tehdit etmektedir ve bu sorunun daha kötüye gitmesine izin vermek; değerler ve sorumluluklar açısından incelenmelidir. Biyoetik, iklim değişikliğinin daha kötü bir hale gelmesine izin veren politikaların anlaşılmasını ve şeffaf bir şekilde ortaya konulmasını sağlamakla sorumludur. Ahlakın; zararları azaltıp yok etme ve gelecek kuşaklara bırakacağımız çevresel kaynakların miktarı ve niteliği konusundaki seçenekleri yayma görevi bulunmaktadır. Bu seçenekler içindeki ikilemleri çözmek için ahlaki sorumluluğun yeni bağlamları ve erdemler geliştirilebilir. Ayrıca değerlerin, erdemlerin ve yararların anlamlı

analizlerinin yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. İşte biyoetik bu bağlamların formüle edilmesine yardımcı olabilecektir. Biyoetik, faydaların ve zararların daha iyi bir şekilde ortaya konulmasını sağlayabilir. Biyoetik nesnellik, adalet, ahlaklılık, sorumluluk, sağlık ve esenlik konularını ele alır. Dolayısıyla iklim değişikliğinin hafifletmeden devam etmesine izin vermek biyoetik bir problemidir (Mcpherson, 2013: 308).

Mcpherson'ın 2013 tarihli makalesine bir katkı olarak Valles 2015 tarihli makalesinde biyoetiğin iklim değişikliğine, ilgili en önemli alanlardan birinde destek sağlayabileceğini belirtmektedir. Valles'e göre topluluklar iklim değişikliği ile ilgili mesajlara özellikle sağlık üzerindeki etkileri çerçevesinde ele alındığında olumlu tepki vermektedir. Bu nedenle biyoetikçiler sağlık boyutunu ön plana çıkarma yoluyla iklim değişikliği iletişimine katkı sağlayarak topluma hitap edebilir. Bu sayede sıradan insanlarla iletişim kurulabilir, disiplinler arası iş birliği sağlanabilir ve siyasa yapıcılara tavsiyelerde bulunulabilir. Valles bu bağlamda mevcut iklim değişikliği iletişimini de eleştirmektedir. İklim değişikliği diskuru belirsiz buyruklarla daha “yeşil” olmayı, “*çevreyi korumayı*” öğütleyen ve bu öğütlere uzaydan çekilmiş Dünya fotoğraflarının, buz parçaları üzerindeki kutup ayılarının eşlik ettiği bir formata bürünmüş durumdadır. Hâlbuki iklim değişikliği iletişiminin odağında, evden çıkamayan astımlı bir çocuğun ya da manavdaki sağlıklı sebzelerin fiyatı karşısında çaresiz kalan ailelerin olması beklenmelidir. Bu nedenle biyoetikçilerin iklim değişikliği diyaloguna girmesinin -şüpheli bir şekilde- bir hayli geciktiğini ifade etmektedir. Fakat yine de biyoetikçiler insanlığın karşısındaki bu büyük tehlikeye karşı hala çok önemli katkılar sağlayabilirler (Valles, 2015).

Uyuma ister proaktif ister reaktif yaklaşılsın; ister risk temelli, ister kırılğanlık, ister dirençlilik yaklaşımı açısından bakılsın; ya da ister topluluk temelli ya da isterse de ekosistem temelli yaklaşılsın ortak olan nokta; bu yaklaşımların hiçbirinin çevremerkezci olmadığıdır. Ekosistemlerin sağlığına, korunmasına, restore edilmesine ve sürdürülebilirliğine verdiği önem ekosistem temelli yaklaşımın çekirdeğinde yer almasına rağmen, ekosistem temelli uyum yaklaşımı da aslında toplumsal uyum amaçlıdır ve insan merkezlidir. Bu durum derin ekoloji ya da yeryüzü etiği gibi çevremerkezci etiklerle mevcut uyum yaklaşımları arasında aşması zor bir hendek oluşturmaktadır. Rozzi'nin biyokültürel etiği ya da Potter'ın küresel biyoetiği

açısından ise ekosistem temelli uyum yaklaşımı diğerlerinin önüne geçmektedir. Bu çevre etikleri zaten insan merkezli ya da insan ve çevreyi birlikte ele almayı amaçlayan yaklaşımlardır. Griffin'in postmodern yaklaşımının da yine ekosistem temelli yaklaşımda karşılık bulduğu görülebilir. Griffin'in öngördüğü hiyerarşiye uygun olarak, iklim değişikliğine uyum çalışmalarının öncelikle en çok “deneyimleyen” insanları ele aldığı ve ekosistem temelli yaklaşımların bile, kapsayıcılık açısından tüm canlıları ve hatta cansızları kapsamakla birlikte, yine insan ve toplum temelli olduğu görülmektedir.

3. İklim Etiği, Uyum ve UNESCO’nun Çalışmaları

Uluslararası anlaşmaların hukuki boyutu; 1969 tarihli “*Viyana Andlaşmalar Hukuku Sözleşmesi*” ve ülkelerin iç hukukları bağlamında belirlenmiştir. Çerçeve Sözleşme ya da Paris Anlaşması gibi belgeler bağlayıcı olarak nitelenmekle birlikte aslında tarihî Kaldea, Mısır ya da Çin uygarlıklarından bu yana *pacta sunt servanda* ilkesi uyarınca uluslararası anlaşmalara uyulduğunu bilmekteyiz (Wehberg, 1959). Fakat uluslararası sözleşmelerin yanında özellikle konunun etik yanını konu alan bildirge, çerçeve ve tavsiye çalışmaları bulunmaktadır. Bunların statüsü, ülkelerin yerel hukuklarıyla belirlenen yollarla onaylanarak yürürlüğe giren uluslararası anlaşmalardan farklıdır. Bu bağlamda UNESCO’nun iklim değişikliği ile ilgili pek çok çalışma yaptığı görülmektedir.

Eski UNESCO genel direktörü Matsuura’ya göre; “*tavsiyeler*” UNESCO’nun standart koyma faaliyetleri çerçevesinde önemli bir rol oynayan, anlaşmalar dışında ikincil bir kategori oluşturmaktadır. Tavsiyeler oluşturarak, UNESCO Genel Konferansı üye ülkeler için normlar, ilkeler ve kurallar belirlemektedir. Bunlar ulusal yasalar, yönetsel düzenlemeler ya da belli bir konudaki siyasa araçlarının hazırlık veya uygulama aşamasında temel alması için uygun görülmektedir. Burada amaç; ortak yaklaşımlar ya da çözümler geliştirerek tüm ülkelerin ortak sorunlarına çözümler aramaktır. Bu sayede söz konusu çözüm ya da yaklaşımın geniş bir uzlaşısı ile ortaya çıkması sağlanmaktadır. Tavsiyeler; sözleşmeler gibi bağlayıcı olmasa bile, aynen sözleşmelerde olduğu gibi ülkelerin bu ilkeleri ve kuralları ulusal hukuklarına uygulamalarını ya da en azından ulusal siyasa araçlarında kullanmalarını

sağlamaktadır. Tavsiyeler ve sözleşmeler bazı açılardan farklı da olsa; ikisinin de üye ülkeler için bir takip mekanizması kurulması ve ülkelere geri bildirim istenmesi gibi benzerlikleri bulunmaktadır. Bunlar standart kurma faaliyetinin önemli bir parçasıdır. Bildirgelerse; sözleşme ve tavsiyelerin yanında gittikçe sayısı artan bir başka standart kurma yoludur. Özetle, bütün standart kurma çalışmaları yalnızca yasal normların oluşturulması değil; fikirlerin olgunlaşması için de gereklidir. İnsanlığın karşılaştığı sorunların belirlenmesi, betimlenmesi ve evrensel normlar geliştirilmesi için bu fikirler hazırlanmalıdır (Matsuura, 2007: 11-13).

Tezin girişinde de belirtildiği üzere etiğin yasaları öncelemesi söz konusudur ve bu bağlamda UNESCO'nun çalışmaları en önemli etik çalışmalar olarak nitelendirilebilir. İklim etiği konusunda çalışma yapan; Swedish Foundation for Humanities and Social Sciences tarafından finanse edilen Institute for Futures Studies, Penn State College of the Liberal Arts bünyesindeki Rock Ethics Institute, Mary Robinson Foundation – Climate Justice, World Resources Institute gibi organizasyonlar da bulunmaktadır. Akademik yazın da her zaman siyasa belirleme aşamalarında ya da yüksek yargı kararlarında dikkate alınabilen, rehberlik yapabilen eserler ortaya koymaktadır. Fakat bunların çalışmaları UNESCO tarafından kabul edilen tavsiye ve bildirgelerle aynı kategoride yer almamaktadır. Evrensel normları, bunları uygulayacak ya da uygulamalarına entegre edecek ülkelerin ortaklaşa kararlarıyla belirleme niteliği taşıdığı için UNESCO'nun çalışmalarına ayrı bir alt bölüm ayrılmıştır.

UNESCO çatısı altında 2003 yılından bu yana iklim etiği bir gündem maddesi olarak yer almaktadır. COMEST'in üçüncü olağan toplantısında çevre etiği ile ilgili konulara odaklanılmış ve özellikle karmaşık bir fenomen olan iklim değişikliğine vurgu yapılmıştır (COMEST, 2015: 20).

Ekim 2009'da COMEST'in tavsiyesi üzerine, UNESCO'nun 35. Genel Konferansı, iklim değişikliğine ilişkin bir etik ilkeler bildirgesi hazırlanması ihtiyacı konusunda UNESCO genel direktöründen rapor istemiştir. Yoğun çalışmalar sonucunda 2010 yılında "*Küresel İklim Değişikliğinin Etik Sonuçları*" başlıklı rapor hazırlanmış ve kitap olarak yayımlanmıştır. Rapor yürütme kuruluna sunulmuş ve yürütme kurulu tarafından henüz böyle bir bildirgenin hazırlanmasına gerek olmadığı ve 16. Taraflar Konferansı'nın sonuçlanmasından sonra yeniden bir rapor hazırlanması

yönünde karar alınmıştır. 2011 yılında yürütme kurulu bildirgenin hazırlanmasının uygun olmadığına tekrar karar vermiş ve Kasım ayında Genel Konferans da bu kararı onaylamıştır. Bununla birlikte COMEST çalışmalarına devam etmiş ve 2011 yılı Ekim ayında, iklim değişikliğine uyum için bir etik çerçeveyi kabul etmiştir (unesco.org, 2020).

2012 yılı Temmuz ayında ise, COMEST'in olağanüstü toplantısında kabul edilen *“İklim Değişikliğine İlişkin Etik İlkeler Bildirgesi Hazırlanmasının İstenebilirliğinin Değerlendirilmesi ile İlgili Konular Hakkında Bildirim”*; UNESCO'nun uygun görmesi halinde iklim değişikliğine ilişkin evrensel etik ilkeler geliştirerek BM çatısı altındaki diğer iklim değişikliği çalışmalarına katkıda bulunabileceğini belirtmektedir. Ayrıca bu çerçevenin iklim değişikliği ile ilgili diğer etik ilkeler açısından da kapsayıcı bir şekilde genişletilmesi kararı alınmıştır. 2013 yılı mayıs ayında ise, 2011 yılında kabul edilen çerçevenin gerekçeleri detaylı bir şekilde açıklanarak *“İklim Değişikliğine Uyum İçin Etik İlkeler ve Yükümlülükler Çerçevesi için Arka Plan”* başlıklı rapor kabul edilmiştir. Ayrıca COMEST'in hazırlayacağı bir etik ilkeler raporu için eylem planı da aynı olağan toplantıda kabul edilmiştir (COMEST, 2015: 21).

2015 Ekim'inde COMEST *“İklim Değişikliği İçin Etik İlkeler: Uyum ve Mücadele”* başlıklı raporu kabul etmiştir. UNESCO Genel Konferansı da 2017 yılında hukuki bağlayıcılığı olmayan, iklim değişikliğine ilişkin etik ilkeler bildirgesi hazırlaması için UNESCO genel direktörüne görev vermiştir (unesco.org, 2020).

13 Kasım 2017 tarihinde ise UNESCO tarafından *“İklim Değişikliğine İlişkin Etik İlkeler Bildirgesi”* kabul edilmiştir.

İklim değişikliği ile ilgili politikalar ve uluslararası anlaşmalar mücadele eksenli başlamasına rağmen uluslararası etik çalışmaların uyuma özellikle ağırlık vermesi ilginç bulunabilir. Fakat iklim değişikliği ile mücadele; etik açıdan fazlasıyla tartışmalı bir alandır ve uzlaşa sağlaması daha zordur. Yapılması gerekenler politika bazında daha sade olsa da etik boyutu bunun tam tersidir. Buna karşın çeşitliliği, kapsamı ve acil oluşu nedeniyle, uyumun etik ilkelere daha fazla ihtiyacı olduğu söylenebilir. Aşağıda UNESCO ve alt birimleri tarafından hazırlanan ve iklim-etik ilişkisini konu eden çalışmalar incelenmektedir.

a. Mevcut Nesillerin Gelecek Nesillere Karşı Sorumluluklarına İlişkin Bildirge

UNESCO Genel Konferansı tarafından Paris'te, 1997 sonbaharındaki 29. oturumda; gelecek nesillerin yazgısı konusundaki endişeler, insanlığın varoluşu ve çevreye yönelik tehditler ve gelecek kuşakların ihtiyaçlarını ve çıkarlarını korumanın demokrasi ideali ve insan hakları tarafından temellendirilmiş bir husus olduğu dikkate alınarak hazırlanan bir bildirge onaylanmıştır. Bildirgeye göre gelecek kuşaklar, mevcut kuşakların eylemlerinden ve aldığı kararlardan büyük oranda etkilenecektir. Günümüzde var olan yoksulluk, az gelişmişlik, işsizlik, dışlanma, ayrımcılık ve çevreye yönelik tehditler hem mevcut hem de gelecek kuşakların yararına çözümlenmelidir.

Çerçeve Sözleşme'ye de atıf yapılan bildirgede; yeryüzündeki yaşamın korunması ve ekosistemlere zarar verilmemesi, çevrenin korunması ve gelecek kuşaklara kirli ve sağlıksız bir çevre bırakılmaması, doğal kaynakların gelecek kuşakların da faydalanabilecekleri bir şekilde kullanılması, biyoçeşitliliğin korunması, kültürel çeşitliliğin ve insanlığın ortak mirasının korunması, barış, kalkınma, eğitim ve ayrımcılığın kaldırılması gibi hususlar ele alınmaktadır (UNESCO, 2007: 703-706).

Doğrudan iklim etiğini konu etmemekle birlikte, “*Mevcut Nesillerin Gelecek Nesillere Karşı Sorumluluklarına İlişkin Bildirge*” UNESCO tarafından hazırlanan diğer metinler tarafından da atıf yapılan önemli bir bildirgedir. Ayrıca bu bildirge; çevre, kalkınma, barış gibi temel haklar içinde yer almayan üçüncü kuşak hakları da içeren, çok genel bir çerçevedir ve iklim değişikliği ile de yakından ilgilidir.

b. Küresel İklim Değişikliğinin Etik Sonuçları Raporu

COMEST'in çevre etiği kapsamında önceki çalışmaları üzerine bina edilen bu rapor, UNESCO bünyesindeki bilimsel topluluk, STK'lar ve üye ülkeler için iklim değişikliğinden kaynaklanan etik güçlüklerle karşı bir çıkış noktası olması amacıyla hazırlanmıştır (COMEST, 2010).

Raporda altı temel bulgudan söz edilmektedir. Bulguların ilkinde göre iklim değişikliğinin etkilerini önceden bilmemizi, mücadele ve uyum çalışması yapmamızı sağlayan çözümleyici ve tahminleyici bilgiler önceki zamanlarda olmadığı ölçüde

mevcut bulunmaktadır. İkinci olarak bu bilgiye dayanarak insan eylemiyle mevcut iklim değişikliği süreçleri arasında nedensel ilişkiyi ayırt etmek de artık mümkün olmuştur. Üçüncüsü, insanlık kolektif olarak iklimden doğan zorluklara karşı eskiye nazaran daha büyük bir kapasiteye sahiptir ama değişimin hızı uyum kapasitesini aşabilir ve bazı kesimler önceye göre daha kırılgan olabilir. Dördüncü bulgu, günümüzde küresel olarak kabul edilen etik kaygıların yalnızca insanların birbiriyle olan ilişkilerini değil daha geniş konuları ele alacak şekilde geliştiğini belirtmektedir. Beşinci olarak insanların iyiliğinin; ekosistem bütünlüğüne, biyoçeşitliliğe ve belli özelliklere sahip bir iklim sisteminin varlığına dayandığı konusunda artan bir farkındalık bulunmaktadır. Son olarak ekosistemler ve eylemlerimizin onlar üzerindeki etkileri hakkındaki bilgimiz şu anda tam değildir. Bu nedenle etkilerimizden doğan olumsuz sonuçlar bize öngörü, engelleme, mücadele ve uyum sorumlulukları yüklemektedir (COMEST, 2010: 9).

Rapora göre küresel iklim değişikliği açık ve güncel bir şekilde yeryüzündeki yaşam topluluğunu tehdit etmektedir. Bu tehditler şu şekilde sınıflandırılabilir:

- Küçük adalarda, büyük nehir deltalarında ya da diğer düşük rakımlı bölgelerde yaşayan insan, hayvan ya da bitkilerin yaşamlarına yönelik tehditler,
- Düzenli seller, uzayan kuraklıklar, sıklaşan fırtınalar, mercan kayalığı kayıpları ya da buzların erimesi gibi iklim değişikliği olaylarına maruz kalan insanların refah, mülk, geleneksel geçim kaynakları da dahil olmak üzere geçim kaynakları ve gıda güvencesine yönelik tehditler,
- İklim değişikliği nedeniyle aralığı değişen hastalık vektörlerine maruz kalan insanlar, hayvanlar ve bitkilere yönelik tehditler,
- Kültürel mirasa, genel olarak geleneksel yaşam tarzlarına ya da özellikle aniden geri dönüşü olmaksızın batma durumunda olan yerleşim bölgelerinde yer alan türlü mimari eserlere yönelik tehditler,
- Yerel, bölgesel ve küresel ekosistemlere yönelik tehditler,
- Özellikle iklim değişikliğinin olumsuz etkilerine karşı kırılgan olan ülkelerdeki politik ve ekonomik istikrara yönelik tehditler,

- Özellikle aniden batma durumunda olan yerleşim bölgelerindeki insanlar olmak üzere sığınmacıların kitlesel göçlerinden doğan tehditler,
- Yüksek sayıda sığınmacı kabul eden ülkelerdeki muhtemel ekonomi ve sağlık alanlarındaki istikrarsızlaşma,
- İklim değişikliğinin kurbanı haline gelen insanların onurlarına yönelik tehlike (COMEST, 2010: 13).

Raporun sonuç bölümünde ise bilimsel olgular ve bu olgulardan doğan sorumluluklar anlatılmaktadır. Özetle, küresel ısınma yoluyla iklim değişikliği insan etkisiyle meydana gelmektedir. İklim değişikliği halihazırda insan ve insan olmayan topluluklara zarar vermeye başlamıştır. İklim değişikliği yoğunlaştıkça bu zararın artması beklenmelidir. İklim değişikliği küresel ısınmaya, küresel ısınma da sera gazı emisyonlarına bağlı olduğuna göre optimal antropojenik sera gazı emisyonları belirlenerek küresel ısınma ve iklim değişikliği durdurulabilir, iklim değişikliği ile mücadele edilebilir ve geri çevrilebilir. Fakat geçmiş emisyonların sonuçlarını yaşamak kaçınılmaz olduğu için uluslararası eylemler uzun dönem iklim trendlerine karşı uyuma da odaklanmalıdır. Özellikle hızlı afet yardımları ve aşırı hava olaylarına karşı alınan tedbirler ön plana alınmalıdır.

İklim değişikliği gerçeğinden hareket edildiği takdirde bireysel, kurumsal, ulusal ve uluslararası aktörlerin tümüne, iklim değişikliğini doğuran nedenlere katkıda bulunmama sorumluluğu düşmektedir. Bunun yanında iklim değişikliğini geri çevirmeye de katkı sağlamaları gerekmektedir. Daha açıkçası, bir yandan sera gazı emisyonları ile mücadele ederken bir yandan da mücadele ile çözülemeyecek sorunlar için etkin uyum süreçlerini hayata geçirmek amacıyla gerekli önlemlerin alınması gerekmektedir. Uyum çalışmaları iklim değişikliği ile mücadele başarıya ulaşıncaya kadar devam etmek zorundadır.

Uluslararası toplumun mücadeleye oranla uyuma yeterli önemi vermediği görülmektedir. Hâlbuki mücadele politikalarının başarıya ulaşması için gerekli olan sürenin uzunluğu dikkate alındığında ve birçok iklim değişikliği sürecinin çok uzun süreli ve hatta kalıcı olduğu da bilindiği için uluslararası toplumun -mücadele çalışmalarını aksatmadan- uyum çabalarına daha öncelik vermesi gerekmektedir (COMEST, 2010: 35-38).

c. İklim Değişikliğine Uyum İçin Etik İlkeler ve Yükümlülükler Çerçevesi

COMEST (Bilimsel Bilgi ve Teknoloji Etiği Dünya Komisyonu) tarafından 9-12 Ekim 2011 tarihleri arasında Doha'da gerçekleştirilen olağan toplantıda kabul edilen iki sayfalık bu çerçeve; iklim değişikliği ile ilgili beş temel ilke ve on dört yükümlülük olduğunu kabul etmektedir.

Bu beş temel ilkenin birincisi zarar vermemektir. Zarar vermeme ilkesine göre; iklim değişikliğine karşı eylemde bulunmamanın ya da yanlış eylemlerde bulunmanın insanlara ya da çevreye karşı olumsuz sonuçlar ortaya çıkarması engellenmelidir. İkinci ilke; kırılgan toplulukların, gelecek kuşakların, yerel toplulukların, kadınların ve çocukların konumuna özellikle dikkat ederek iklim değişikliği yükümlülüklerinin ya da uygun şekilde karşılık vermenin sağladığı faydaların dağıtımında adil olmaktır. Üçüncü ilke olarak eşit erişim; yaşamsal kaynaklara, tıbbi, bilimsel ve teknolojik gelişmelere ve iklim değişikliği ve ona uyum sağlamak için alınması gereken önlemlerin bilgisine tüm insanların eşit ölçüde erişebilmesini gerektirmektedir. Dördüncü ilke bağlamında iklim değişikliğinin getirdiği herkesçe paylaşılan zorluklara ve iklimle bağlantılı felaketlerin sonuçlarına karşı insanlığın entelektüel dayanışması istenmektedir. Beşinci olarak da çevresel sürdürülebilirlik; yeryüzündeki yaşamın temeli olarak biyoçeşitliliğin ve ekosistemlerin bütünlüğünün korunmasını kapsayacak şekilde anlaşılan ilke olarak belirlenmiştir.

COMEST tarafından iklim değişikliğine uyum çerçevesinde kabul edilen etik yükümlülükler ise şu şekilde sıralanabilir:

- İklim değişikliğinin nedenleri, farklı bölgeler üzerindeki farklı etkileri ve dünyanın farklı yerlerinde ortaya çıkardığı farklı uyum gereksinimleri konusunda yeterli bir bilimsel bilgi tabanı oluşturmak.
- İklim değişikliğine uyuma ilişkin yerel ve yerli bilgileri tanımak, saygı duymak ve uygun şekilde kullanmak.
- İklim değişikliğinden doğan zorlukların yarattığı uyum gereksinimlerinin ve bunlara uygun yanıtların ilgili paydaşlar tarafından kavranabileceği bir temel oluşturmak için yeterli eğitim ve farkındalık oluşturulmasını teşvik etmek.

- İklim değişikliğine uyum konusunda; bilimsel olarak güvenilir olan ve kolayca erişilebilen bilgileri yaymak.
- Uygun etik yansıtma kapasitesi oluşturmak için; politika yapıcıların ve genel olarak toplumların, kültürel hassasiyetlerini de dikkate alarak, iklim değişikliğinin etik zorluklarıyla başa çıkma kapasitelerini geliştirmek.
- İklim değişikliği mağdurlarını güçlendirmek ve onların uyum politikalarının geliştirilmesi ve uygulanmasına gerçek katılımlarını teşvik etmek.
- İklim değişikliğinin hızlı etkilerine karşı daha savunmasız olanlara yardım önerme yeterliliğinin olduğu yerlerde yardımcı olmak.
- Kalkınma yardımına ek olarak, yardım yeterliliğinin olmadığı yerlerde iklim değişikliğine uyum için yardım sağlamak.
- İklim değişikliği politikalarını geliştirirken ve uygularken insanlığın ortak mirasını korumak.
- İklim değişikliğine uyum sağlamak için politika geliştirirken ve uygularken; paydaşların koşullarının çeşitliliğine ve değişkenliğine duyarlı ve esnek olmak.
- İklim değişikliğine yanıt vermek için alınan önlemlerin etkisini, ekosistemlerin hassaslığını ve kırılgan toplulukların ve gelecek nesillerin çıkarlarını dikkate alarak değerlendirmek.
- Kısa vadeli sosyal sonuçlara öncelik verme, önyargılı ve taraflı olma, bilişsel kısıtlamalar ve uygunsuz yöntemlerle yapılan fayda-maliyet analizi, maliyet azaltımı ve etki değerlendirmesi gibi paydaşların iklim değişikliğinin zorluklarına uygun şekilde yanıt verme ve bunlara uyum sağlama becerilerini zayıflatan ortak engelleri belirlemek ve aşmak.
- İklim değişikliğinin sadece insanlar üzerindeki etkilerini değil, bütün yaşamlar üzerindeki etkilerini değerlendirmek.
- İklim değişikliğinin getirebileceği beklenmedik güçlükler karşısında işlev görmeye devam edebilecek dirençli politikalar geliştirmek (COMEST, 2011).

Çerçeve incelendiğinde COMEST'in üzerinde durduğu bazı ilke yükümlülükler; bilimsellik ve bilimsel verinin paylaşılması, yerel ve yerli bilginin dışlanmaması, eğitime önem verilmesi, kültürel hassasiyetlere dikkat edilmesi, politika hazırlanması ve uygulanmasında katılımcılık, insanlığın ortak mirasına sahip çıkılması, durumsal çözümler üretebilmek, gelecek kuşakların haklarının dikkate alınması, ekosistem bütünlüğünün korunması ve bütün yaşamların öneminin kavraması olarak sıralanabilir. COMEST'in 2015'te yayımladığı etik ilkeler raporuna geçmeden önce üzerinde durulması gereken iki belge bulunmaktadır.

(1) İklim Değişikliğine İlişkin Etik İlkeler Bildirgesi Hazırlanmasının İstenebilirliğinin Değerlendirilmesi ile İlgili Konular Hakkında Bildirim

2-4 Temmuz 2012 tarihleri arasında gerçekleştirilen olağanüstü toplantıda COMEST 6 maddelik bir bildirim hazırlamış ve kabul etmiştir. Bildirime göre; öncelikle iklim değişikliğine ilişkin evrensel etik ilkelerin belirlenmesi Birleşmiş Milletler sistemi içindeki diğer çalışmaları tamamlayıcı olacaktır. İklim değişikliğine ilişkin evrensel etik ilkelerin belirlenmesi özellikle uygun ve adil uyum politikalarına ve her seviyede iklim değişikliği ile mücadele çabasına paha biçilmez bir katkı sağlayacaktır. Uluslararası nitelikte kabul edilmiş önemli miktarda ilke doğrudan iklim değişikliğine uygulanabilir ya da uyarlanabilir. Ama özellikle iklim değişikliği ile mücadele için bu ilkelere bazılarının ele alınması gerekmektedir. İklim değişikliğine uyum konusunda COMEST'in hazırladığı ve kabul ettiği çerçeve; UNESCO tarafından hazırlanacak bildirge için uygulanabilir durumdadır. Bununla birlikte, iklim değişikliği ile mücadele konusunda, şu anda UNESCO'nun hazırlayacağı bildirgenin iklim değişikliğinin bu yönüne temas etmesi daha güç olacaktır.

Sonuç olarak gerçek bir konsensüs yakalamak amacıyla ve üzerinde anlaşılıp kabul edilen çerçevenin devamını getirmek üzere COMEST, daha detaylı bir çerçeve hazırlamayı teklif etmektedir. Bu çerçeve içinde uyum kadar mücadele için de gerekli etik ilkelerin yer alması planlanmaktadır. Böyle bir çerçevenin COMEST'in 2015 tarihli olağan toplantısına kadar tamamlanması hedeflenmektedir (COMEST, 2012: 2).

(2) İklim Değişikliğine Uyum İçin Etik İlkeler ve Yükümlülükler Çerçevesinin Arka Planı Raporu

2011 tarihli çerçevenin arka planının açıklandığı bu rapor, COMEST'in ve UNESCO'nun iklim etiğine bakış açısını göstermesi açısından da önemlidir. Bu bakış açısını özellikle iklim değişikliğine ilişkin bir etik çerçeve oluşturmanın güçlüklerinin belirtildiği raporun üçüncü bölümünde yakalamak mümkündür.

Rapora göre (COMEST, 2013) iklim değişikliğinden doğan güçlükler karşı yeterli oranda yanıt verilememektedir çünkü bu güçlükler en önemli yanları görmezden gelinerek, parçalanmış bir şekilde ele alınmaktadır. Bunu önemli bir kanıtı son yıllara dek önceliğin tamamen mücadele politikalarına verilmesi ve karbon azaltımının mücadele politikalarının merkezine yerleştirilmesidir. Bu nedenle uluslararası müzakerelerde etik kaygılar hiç bulunmamaktadır.

Bu bağlamda önemli bir güçlük politikaların kesişmesi olarak belirlenmektedir. Enerji, ulaşım, kent planlaması ve tarım gibi pek çok alan etik tasarıların içinde yer almaktadır. Bunun yanında iklim tarafından tetiklenen göç de etik terimlerle ele alınması gereken sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca bilimsel bilgi tabanı, risk değerlendirmesi ve iklim biliminin bütünlüğü konularında da kesişmeler mevcuttur. Bunlar bilimsel olarak ne kadar bir uzlaşının konusu olursa olsun, bunlardan doğan sorumluluklar konusunda teknik ve politik düzeylerde keskin zıtlasmalar mevcuttur. Benzer şekilde eğitim de bir kesişme noktasıdır. Çünkü ilgili paydaşlar açısından iklim değişikliğinin güçlüklerinin nasıl kavranacağına ilişkin bir temel ortaya koyacaktır.

Adalet, bir etik çerçeve oluşturmanın önündeki güçlüklerden bir diğeridir. Örneğin uluslararası adalet sorunları, iklim değişikliği nedeniyle bir “tazminat” iddiasını ortaya atmaktadır. Buna göre iklim değişikliğine en büyük katkıyı yapan ulusların neredeyse hiç katkısı olmamış ada ülkelerinin ve bazı Afrika ülkelerinin zararını tazmin etmesi bir borç olarak görülebilir. Aslında bunun gibi güçlükler henüz çözülmeye çok uzak, üzerinde uzlaşma bulunmayan konulardır ama bu durum adaletin de bir kenara konulması anlamına gelmemektedir. Özellikle uyum konusunda politikalar ve sorumluluklar daha uygulamaya dönük olduğu için adalet ve eşitlik

açısından soyut ilkeler belirlenmesi konusunda uzlaşya daha elverişli olduğu söylenebilir.

İnsan olmayanların durumu da başka bir güçlük olarak belirtilmektedir. COMEST'in ve UNESCO'nun yaklaşımı; insanmerkezci olsun ya da olmasın etik yaklaşımların bir uzlaşya gidebileceği yönündedir. Etik bir çerçeve ulusal ve yerel çeşitliliğe rağmen kabul görebilmelidir. Evrenselcilik açısından UNESCO köklü felsefi, kültürel ya da dini farklılıkları uzlaştırmayı değil; bu farklılıkları olduğu gibi kabul ederek ilkesel bir uzlaşmaya varmayı hedeflemektedir. Zaten iklim değişikliğinin varlığını reddedenler hariç; iklim değişikliğinden doğan güçlüklerin paylaşıldığı ve insanlığın dayanışmasına ihtiyaç duyulduğu konusunda bir anlaşmazlık da yoktur. Bu nedenle insanlar ve insan olmayanlar arasındaki karşılımlılık, insanmerkezcilikle bütün alternatifleri arasında bir kesişme sağlamaktadır.

“*Evrensel*” ilkeler bağlamında kullanılan dile karşı argümanlar da bir başka güçlüktür. Bir kısım eleştiri; kültüre bağlı olarak etik davranışın şekillendiğini öne sürerek ve ilkelere vurgu yaparak eylemlerin belirlenmesine karşı çıkarken bir kısmı da eylemlere değil ilkelere dayalı bir evrenselciliği eleştirmektedir. Hâlbuki COMEST sadece felsefi düşüncenin meyvelerini politik tartışmalara katmayı amaçlamaktadır ve politika yapıcılara rehber olacak ilkeler belirlemek istemektedir. Bu nedenle akıl yürütmenin belirli türlerine bağlı kalmaya gerek yoktur. “*Evrensel*” kelimesini daha mütevazı bir ruhla kullanarak geniş bir kabul göreceği umulan bir çerçeve hazırlamak mümkündür. COMEST, küresel bir konu olan iklim değişikliği hakkında böyle bir çabaya girerken ahlak yasası koymayı değil politika yapıcılara yardımcı olacak bir rehber hazırlamayı amaçlamıştır (COMEST, 2013: 8-12).

COMEST ve UNESCO çatısı altında hazırlanan benzer etik rapor ve belgeleri de bu açıklamalar ışığında değerlendirmek uygun olacaktır. Bu kurumlar etiğin temellerini yeninden kurmak ve ortaya evrenselci yeni bir etik teori koymak değil; hangi kültürel çevreden gelmiş ve hangi etik teorisini daha anlamlı buluyor olursa olsun insanların üzerinde uzlaşabileceği etik ilkeler belirlemek istemektedir.

ç. İklim Değişikliği İçin Etik İlkeler: Uyum ve Mücadele Raporu

28 Eylül – 2 Ekim 2015 tarihleri arasında Paris’te yapılan görüşmeler sonucunda COMEST, 9. olağan toplantısında, “İklim Değişikliği İçin Etik İlkeler: Uyum ve Mücadele” başlıklı raporu kabul etmiştir. 2011 yılında hazırlanan çerçevenin ötesine geçilerek bu raporda; iklim değişikliğine ilişkin uyum yanında iklim değişikliğiyle mücadele çabalarına da bir etik zemin hazırlamak ve hangi sorumlulukların nasıl belirleneceğine dair ilkeler belirlemek amaçlanmıştır.

Önceki raporlar ve ilkelerin yanında, 2015 tarihli raporda mücadele ve uyum arasındaki dengeye vurgu yapılmaktadır. Raporda hem mücadele hem de uyum çabalarının önemli olduğu, insanlığın uyuma daha fazla ağırlık vermeye başladığı, fakat mücadele çalışmaları olmadan uyumun anlamsız olacağı tespitleri yapılmaktadır. İnsanlar dışındaki canlıların da uyum sağlayabilmesinin önemli olduğu belirtilerek iklim değişikliği süreci durdurulamazsa bu canlıların uyum sağlayamayacağı da belirtilmektedir. Dolayısıyla mücadele çabaları insanlara ve diğer canlılara uyum sağlamaları konusunda zaman kazandırmak için de gereklidir.

Rapor, mücadelenin tek başına yeterli olmadığını da ifade etmektedir. Çünkü mevcut etkileriyle iklim değişikliği kırılgan kesimlere yük bindirmeye başlamıştır. Bu nedenle aynı anda hem uyum hem de mücadele çabalarına devam etmek gereklidir. Hatta bir şekilde (bir nedenle) iklim değişikliğinin insan etkisiyle meydana geldiği reddedilse dahi, uyum çabalarına mecbur olduğumuz açıktır (COMEST, 2015: 3-4). Çünkü hangi etkiyle gerçekleşirse gerçekleşsin iklimin değiştiği ve etkilerinin gerçekleştiği konusunda ampirik veriler nedeniyle bir uzlaşa bulunmaktadır.

Raporda uyum konusunda genel olarak 2013 tarihli “İklim Değişikliğine Uyum Bağlamında Etik İlkeler ve Yükümlülükler Çerçevesinin Arka Planı” raporuna atıf yapılmakta ve özellikle mücadele konusundaki etik ilkeler belirlenmektedir. Bu ilkeler kısaca:

- Biyolojik çeşitlilik,
- Kültürel çeşitlilik,
- Yeryüzündeki yaşamın birbirine karşı bağımlılığı,
- İnsanlığın entelektüel ve ahlaki dayanışması,
- Küresel adalet,

- Dirençlilik,
- Sürdürülebilirlik (Tutumluluk, Yenilenebilir Enerji, Ormanları Canlandırma, Su Kaynakları),
- İhtiyatlılık Prensipleri,
- Bilimsel bilgiyi paylaşma sorumluluğu ve
- Bilimsel araştırmanın bütünlüğü şeklinde sıralanmaktadır (COMEST, 2015: 6).

COMEST'in 2015 tarihli raporu, hazırlanacak olan bildirge için bir hazırlık niteliği taşımakta olup belirlenen ilkeler bu bildirmede de yer alacaktır.

d. İklim Değişikliğine İlişkin Etik İlkeler Bildirgesi

İklim Değişikliğine İlişkin Etik İlkeler Bildirgesi, COMEST'in yaptığı çalışmaların bir sonucu olarak UNESCO Genel Konferansı'nda 13 Kasım 2017 tarihinde kabul edilmiştir. Bildirgenin girişinde Çerçeve Sözleşme, Mevcut Nesillerin Gelecek Nesillere Karşı Sorumluluğu Bildirgesi, Rio Bildirgesi ve IPCC'nin çalışmalarına atıf yapılmış ve iklim değişikliğinin nedenlerine karşı mücadele ve sonuçlarına karşı uyum konusunda acil bir zorunluluk olduğu belirtilmiştir.

İklim değişikliğinin sosyal ve doğal sistemlere yönelik diğer tehlikeleri arttırdığı ve yoksul ve kırılgan kesimlere fazladan yük bindirdiği de bildirmede yapılan tespitler arasındadır. İklim değişikliğinin tüm insanlığın ortak endişesi olduğu, ortak ama farklılaştırılmış sorumluluklar ilkesi, gelişmiş ülkelerin öncülük yapması gerektiği, Paris Anlaşması ve finansal yardımlar da bildirmede üzerinde durulan konulardır. Bildirmede yaşam tarzlarının değiştirilerek daha sürdürülebilir yaşam tarzlarına mümkün olduğunca çabuk geçilmesi gerektiği de belirtilmektedir.

Bildirge; uluslararası, bölgesel, ulusal, ulus-altı ve yerel bütün karar alım süreçlerinde devletlere rehberlik edecek etik ilkeler sağlamayı amaçlamaktadır. Ayrıca; bireyler, gruplar, yerel ve bölgesel otoriteler, bilimsel ve diğer topluluklar, yerel topluluklar ve uluslararası kuruluşlar, BM sistemi, kurumlar, şirketler, kamu ve özel tüm düzeyler ve sektörler bu etik prensipleri karar alım süreçlerinde dikkate almaya çağırılmaktadır.

Bildirgede yer alan ilkeler arasında öncelikle zararın önlenmesi gelmektedir. Bu bağlamda iklim değişikliğine karşı mücadele ve uyum politikalarının gıda üretimini tehlikeye atmaması, zararın önceden tahmin edilerek bundan kaçınılması gibi unsurlar ilkeye dahil edilmektedir. İhtiyatlılık prensibi bağlamında ise; ciddi ya da geri dönüşü olmayan bir tehlike söz konusu olduğunda bilimsel kesinliğin olmamasının iklim değişikliğinden doğabilecek zararları dikkate almadan eyleme geçmeye gerekçe olamayacağını belirtmektedir.

Kararı alım sürecine tüm tarafların; özellikle kadınların dahil olması istenerek işlemsel adaletin sağlanması da bildirgede yer almaktadır. Bu açıdan bildirgenin cinsiyet eşitliği ve adaleti konusunda duyarlı olduğu görülmektedir.

Kalkınmanın sürdürülebilirliği ve bu bağlamda gelecek kuşakların ihtiyaçlarının da dikkate alınması ve en kırılgan kesimlerin kalkınmadan faydalanması, yoksulluğun ortadan kaldırılması yanında iklim değişikliğinin olumsuz etkilerinin insanî müdahale gerektirebileceği durumlar ve kesimlere özellikle dikkat edilmesi gerektiği de bildirgede belirtilmektedir.

Bildirgede; dayanışmaya da vurgu yapılarak karşılıklı bağımlılığın üzerinde durulmaktadır. Ayrıca bilimsel bilgi ve karar almada bütünlük konusunda da ilkeler belirtilmiş olup karar alma süreçlerinin eldeki en iyi bilgiye, doğa ve sosyal bilimlere uygun olarak alınması gerektiği ifade edilmektedir.

Bildirge kırılgan kesimlere ayrı bir madde daha ekleyerek bunların iklim değişikliğine karşılık verilirken öncelikli olarak kabul edilmesini talep etmektedir. Kırılgan kesimler arasında göçmenler, yerli topluluklar, engelliler sayılmakta ve cinsiyet eşitsizliğine de vurgu yapılmaktadır.

Tüm eğitim düzeylerinde bu etik ilkelerin eğitime entegre edilmesi teşvik edilirken kamunun da bilinçlendirilmesi gerektiği bildirgede belirtilmektedir (UNESCO, 2017).

4. Sözleşme ve Bildirgelerin Etik Açısından Değerlendirilmesi

İklim değişikliği anlaşmalarının dayandığı en temel ilkelerden birisi “*ortak fakat farklılaştırılmış sorumluluklar ve göreceli kabiliyetler*” ilkesidir. Bu ilke 1972 Stockholm Bildirgesi’nin 23. maddesinde de farklı bir şekilde yer almaktadır. Aslında

herhangi bir konuda gelişmiş ülkelerle geliştirmekte olan ülkelerin farklı sorumlulukları olması fikri yeni değildir. Ama formüle edilmiş haliyle, ortak fakat farklılaştırılmış sorumluluklar ve göreceli kabiliyetler ilkesinin 1992 yılında kararlaştırılan Rio Deklarasyonu ve Çerçeve Sözleşmeyle birlikte net ve yaygın bir şekilde kabul edilir hale geldiği söylenebilir.

Ortak ama farklılaştırılmış sorumluluklar ve göreceli kabiliyetler ilkesi aslında iklim değişikliğine neden olan faaliyetlerin büyük oranda gelişmiş ülkeler tarafından gerçekleştirildiğinin kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Bu durum Çerçeve Sözleşme'nin hemen girişinde açıkça ifade edilmektedir. Çerçeve Sözleşme'nin giriş kısmında gelişmiş ülkelerin sera etkisinin büyümesine göreceli olarak daha büyük katkı yaptıkları da belirtilmektedir. Çerçeve Sözleşme'nin 4.4 numaralı maddesinde gelişmiş ülkelerin, iklim değişikliğinin yaratacağı olumsuzluklara en fazla maruz kalacak geliştirmekte olan ülkelere uyum konusunda mali destek sağlayacağı da belirtilmektedir.

Fakat bu ilkenin tarihsel sorumluluğu çözümlemekte ve sonuçlarını değerlendirmekte yeterli olduğu söylenemez. Gelişmiş ülkeler bu ilkenin Çerçeve Sözleşme'ye koyulmaması için epey uğraşmışlar ve daha önce de belirtildiği üzere (Shue, 1993: 39) sözleşmenin “*dişsiz*” hale gelmesini sağlamışlardır. Öncelikle bu ilke Çerçeve Sözleşme'ye “*inter alia*” ibaresiyle birlikte girmiştir ve “*rehberlik*” amacıyla koyulduğu da belirtilmiştir. Bu bağlamda bu ilkeler dışında ilkelerin benimsenebileceği de kabul edilmiş olmaktadır. Ayrıca Çerçeve Sözleşme'nin maddelerine konulan başlıkların tamamen okuyucuya yardım amacıyla koyulduğuna dair ilginç bir dip not da bulunmaktadır. Bu da 3. maddenin başlığı olan ve bir hukuki otorite çağrıştıran “*Prensipier*” ifadesinin yalnızca okuyucuya yardım için oraya koyulduğunu belirlemektedir. Özetle Çerçeve Sözleşme'nin gelişmiş ülkelere tarihsel sorumluluk anlamında bir zorunluluk getirmediği söylenebilir.

Paris Anlaşması'nda ise “*ortak fakat farklılaştırılmış sorumluluklar ve göreceli kabiliyetler*” ifadesine “*ulusal koşullar ışığında*” ifadesi de eklenmiştir. Bir anlamda zaten dişsiz olan bir sözleşmeye dayanarak hazırlanan bu anlaşmanın iyice zararsız bir hale getirildiği söylenebilir. Paris Anlaşması'nda “*Ek I ülkeleri*” gibi listeler bulunmamaktadır. Yalnızca gelişmiş, geliştirmekte olan ya da en az gelişmiş ülkeler söz konusudur. Paris'le birlikte ülkeler artık taahhütte (commitment) bulunmak yerine

ulusal katkılarını (contribution) belirlemektedir. Ayrıca anlaşma uyum finansmanı gibi özel konularda, “*en az gelişmiş ülkeler*”, “*ada ülkeleri*” gibi bazı spesifik sınırlamalar ve incelikler içermektedir. Hatta gelişmekte olan ülkeler de bu bağlamda sorumluluk almaya davet edilmektedir (Pauw vd., 2019: 1-3).

Singer, 2009 yılındaki Taraflar Konferansı’nda Rwanda devlet başkanının önce iklim değişikliğinde Afrika’nın hemen hiç payı bulunmadığını söylediğini, fakat sonra endüstrileşmiş ülkelerin yükümlülüklerini bir kenara bırakarak temiz bir sayfa açmayı teklif ettiğini belirtmektedir. Çünkü birilerini sorumlu tutarak vakit kaybetmek yerine acilen önlemler alınması gerekmektedir. Bu nedenle Rwanda devlet başkanı her bir insanın eşit emisyon hakkına sahip olmasını önermektedir. Aynı toplantıda Sri Lanka da benzer bir öneri yapmıştır. Bu da en az gelişmiş ülkelerin emisyon ticareti sayesinde ülkelerindeki uyum faaliyetlerini finanse edebilmeleri için düşünülmüş bir önlemdir (Singer, 2011: 224, 225). Diğer yandan en az gelişmiş ülkelerin ve küçük ada ülkelerinin uluslararası alanda bir yaptırım gücü olmadığı gibi bunlar endüstrileşmiş ülkeleri zorlayacak bir araca da sahip değildir. Onları böyle bir açıklamaya iten unsurun haksızlıkları değil; güçsüzlükleri olduğu söylenebilir. Yine de endüstrileşmiş ülkelerin tarihsel sorumluluğu belli makamları işgal eden politikacıların kararıyla silinemez.

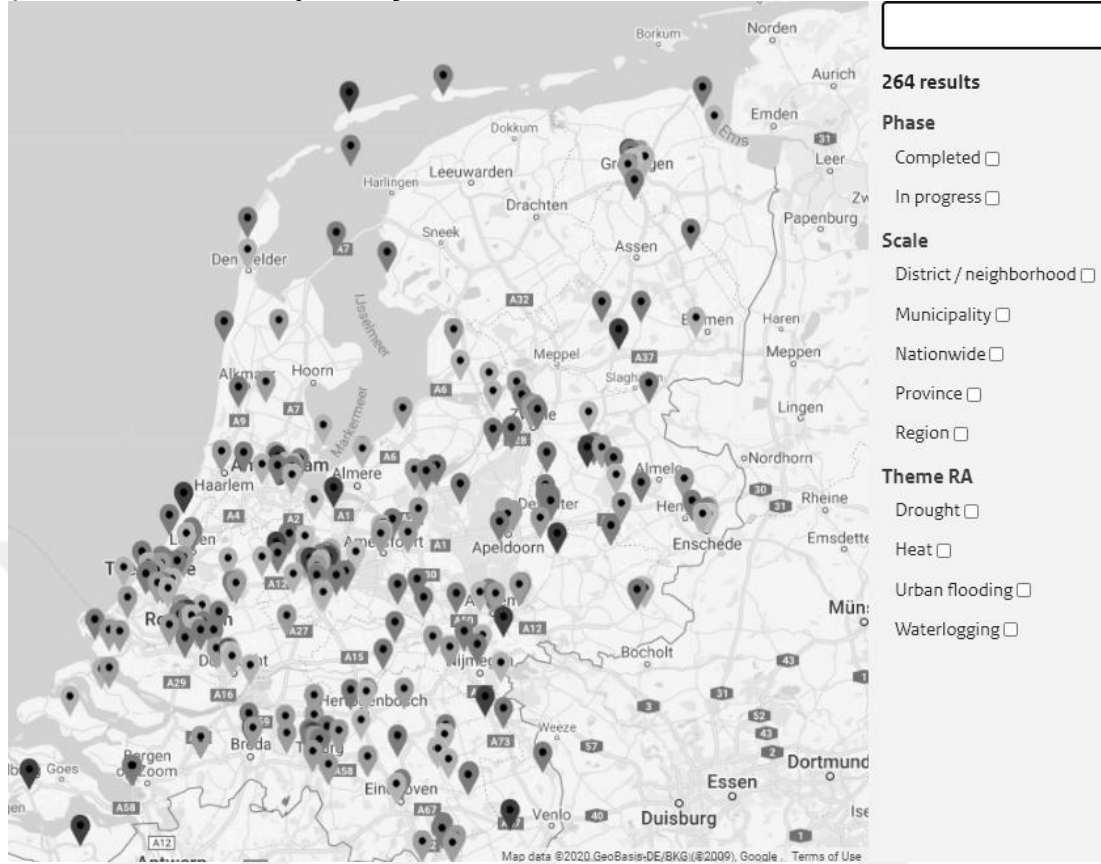
Deontolojik açıdan bakıldığında ise; öncelikle Kant ahlakın başlıca öznesini birey olarak gördüğü için, devletlerin sorumluluğundan bahsetmek ve onlara ahlaki sorumluluk yüklemek çok anlamlı olmayacaktır. Bu yönde yayınlar da bulunmakla birlikte devletleri ahlaki görevleri olan kişiler olarak görmenin Kantçılıkla bağdaşmayacağını ve bu iddiaların sahiplerinin Kant’ın düşüncelerini yeterince anlayamadığını Teson (1992) açık bir şekilde ifade etmektedir.

Shue’ya göre ise, emisyonların olumsuz dışsallıkları bütün dünyaya yayılmakta fakat olumlu bütün sonuçlar yalnızca emisyon üretenler tarafından paylaşılmaktadır. Üstelik devletlerin kendilerini bu olumsuz sonuçlardan korumak için yapabilecekleri bir şey de yoktur. Sadece kapasiteleri kadar değişimin sonuçlarına uyum sağlamaya çalışabilmektedirler. Dolayısıyla asıl problem tarihsel olarak büyük emisyon üreticilerinin belli bir miktarın üzerinde üreterek iklim krizine sebep olmaları değildir. Asıl problem bunu yaparken bütün faydaları kendi ellerinde tutmaları ve bütün zararı bütün dünya ile paylaşmalarıdır. Gelişmiş ülkelerde yaşayanlar atalarının

hem mirasçısı hem de tenfiz memurudur. Tarihsel olarak emisyonları üretenlerin çoktan ölmüş olması borçlarının da onlarla birlikte öldüğü anlamına gelmemektedir. Bir yandan atalarından kalan mirasa sahip çıkma hakkına sahipken diğer yandan onlardan kalan borçları ödemekle yükümlüdürler (Shue, 2014).

Gelişmiş ülkeler ve az gelişmiş ülkeler arasında uyum kapasitesi açısından büyük bir uçurum bulunmaktadır. Aşağıda, Şekil 11’de görüleceği üzere Hollanda’da iklim değişikliğine uyum çerçevesinde 260’ın üzerinde proje gerçekleştirilmiş ya da gerçekleştirilmekte olup bunlar bilgi işlem teknolojileriyle sürekli takip edilebilir ve raporlanabilir şekilde erişime de açılmıştır. Hollanda’nın gerçekleştirmekte olduğu projeler arasında bir akarsuyun yatağını değiştirerek daha yavaş akmasını ve çevredeki yerleşim yerlerinin bir kuraklık halinde su ihtiyacını karşılamasını sağlamak gibi büyük yatırımlar gerektiren örnekler bulunmaktadır. Hâlbuki Bangladeş’te bir ulusal uyum planı hazırlanması için bile GCF (Yeşil İklim Fonu) tarafından yaklaşık 2,8 milyon dolarlık bir fon sağlanması gerekmiştir (GCF National Adaptation Plan Project in Bangladesh, 2018).

Şekil 11. Hollanda’da Uyum Projeleri



Kaynak: <https://klimaatadaptatienederland.nl/en/examples/> (Erişim: 01/01/2021)

İklim değişikliğine karşı az gelişmiş ülkelerdeki yerel topluluklarının asırlara uzanan geçmişlerine ve geleneklerine dayanarak kendi uyum mekanizmalarını geliştireceklerini düşünmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Az gelişmiş olmak, hiç gelişmemiş olmaktan farklıdır. Kuzey ülkelerinin hakimiyetine dayanan küresel ekonomi ile temasta olmanın kendi riskleri vardır. Geleneksel yollarla iklim değişikliğinin etkilerine uyum sağlama mekanizmaları artık ortadan kalkmıştır. Buna karşılık modern araçlar da bu ülkelerde bulunmamaktadır (Jamieson, 2005: 225).

Uyum konusunda az gelişmiş ülkelere “yardım edilmesi”, fon aktarılması konusundaki sözler ve sözleşmeler de ikna edici bir performans göstermekten uzaktır. Jamieson başka doğal afetlerden örnekler vererek büyük yardım sözlerinin verildiğini fakat bunun pek azının yerine getirildiğini söylemektedir. Örneğin 1998 yılında Honduras’ı vuran kasırga sonrasında ülkede 2-4 milyar dolar zarar oluşmuş ve 6.500 kişi ölmüştür. Yardım faaliyetlerinin zirve yaptığı dönemde 72 milyon dolarlık bir

yardım sözü verilmiş ve bir yıl sonra bunun ancak üçte birinin yerine getirildiği görülmüştür (Jamieson, 2005: 224).

Yoksul ülkelerin iklim değişikliğinin etkilerine daha fazla maruz kalması sorununa bir yanıt; bu ülkelerin uyum maliyetlerini uluslararası alanda çözme fikridir. Çerçeve Sözleşme’de de yer alan bu düşüncenin günümüzde savunucuları çoktur. 1995’teki ilk Taraflar Konferansı’na kadar böyle bir yardımın sağlanması konusunda tartışma bile yapılmamışken günümüzde artık merkeze yerleştiği söylenebilir. 2001 Marakeş Mutabakatı ile gelişmekte olan ülkelere yardım için üç yeni fonun kurulması kararlaştırılmıştır. Bunlardan En Az Gelişmiş Ülkeler Fonu uyum eylem planlarında yer alan kalkınmayı desteklemektedir. Özel İklim Değişikliği Fonu yalnızca en az gelişmiş ülkeler değil; tüm az gelişmiş ülkelere uyum projelerine ve teknoloji transferine yardımcı olmaktadır. Kyoto Protokolü Uyum Fonu ise somut uyum projelerini ve programlarını finanse etmektedir. Bu fonların 2005 yılında faaliyete geçmesi planlanmışken; 2004 yılındaki Taraflar Konferansı’nda Suudi Arabistan’ın insanlığın fosil yakıt tüketmeyi bırakması halinde kendilerinin zararının telafi edilmesi gerektiği talebi yüzünden geçiş askıya alınmıştır (Jamieson, 2005: 226). Bu fonlara tezin ikinci bölümünde değinilmektedir.

Daha önce de belirtildiği üzere iklim değişikliğine uyum söz konusu olduğunda gelişmiş ülkelerin geliştirmekte olan ya da az gelişmiş ülkelere aktardığı kaynak; yardım, önderlik gibi başlıklar altında değil sorumluluk ve hatta tazminat başlıkları altında yer almalıdır.

Jamieson’a (2005) göre; elbette çeşitli fonlar kurularak geliştirmekte olan ülkelere yardım yapılması planlanmakta ve yapılmaktadır. İklim değişikliği görmezden gelinerek uyum ya da mücadele politikası uygulanmazsa; iklim değişikliğinin etkilerinin tam olarak hissedildiği dönemde yıllık 1 trilyon dolara yakın bir maliyet doğuracağı hesaplanmaktadır. Bu miktar ülkeler arasında dağıtıldığında ise en az gelişmiş ülkelerin ulusal gelirlerine oranla çok büyük maliyetlerle karşılaşacağı görülmektedir. Söz konusu fonlar tam olarak kullanılsa bile bunun yoksul ülkelere iklim değişikliğinin etkilerini gidermeye yaklaşacağı bile şüphelidir. Üstelik örneğin ABD böyle fonların kurulduğu Kyoto Protokolü’ne taraf da değildir. Dolayısıyla bu fonlara kaynak aktarmayı bir yükümlülük olarak üstlenmemiştir. En büyük emisyon

üreticisi, ortaya çıkardığı zararları tazmin etme konusunda ancak bazı gönüllü başlılarda bulunmaktadır.

Küresel ölçekte iklim değışikliğinden en çok yoksul ölkeler etkilendiğı gibi, ulusal ölçekte de en çok yoksul kesimler bu etkilere maruz kalmaktadır. 1995 yılındaki sıcak hava dalgasında Chicago’da 739 kişi ölmüştür. Bu kişilerin çoğunluğunu düşük gelirli, yaşı ve kentin suça eğilimli kesimlerinde oturan siyahi vatandaşlar oluşturmaktadır. Yoksullar, nerede yaşarsa yaşasınlar iklime bağı olaylardan zenginlere göre daha çok etkilenmektedir. Fakat yoksul ölkelerin yoksul kesimleri bu olaylardan en çok etkilenen zümre olmaktadır. Zira yoksullar normal koşullarda bile zorluklar yaşamaktadır. Onları felakete itmek çok daha kolay olmaktadır. Bu felaketler geldiğinde ise çoğunlukla tek başlarına kalmaktadırlar. Uluslararası yardımlar genellikle yetersiz kalmaktadır ve kırılganlığı ortadan kaldırmak için gerekli değışimler için gerekli kaynak ayrımı yapılamamaktadır. Çünkü bu ölkelerdeki karar alıcılar da küresel düzenin ekonomik ve politik gerçekleriyle sınırlıdır (Jamieson, 2005: 226-229).

Paris Anlaşması ölkelerin neredeyse tümünün emisyon azaltım hedefi alması açısından tarihi bir başarı olarak gösterilmektedir. Fakat bu anlaşma ile artık gelişmiş ölkeler yasal olarak bağlayıcı hedefler almak zorunda değildir. Kyoto Protokolü “yumuşatılmış” ve artık ölkeler yapacakları azaltımı kendileri beyan eder hale gelmiştir. Anlaşmada ortalama sıcaklık artışının 2 °C’nin çok altında ve mümkünse 1,5 °C’de tutulması istenmesine rağmen bunun için gerekli olan tutkulu bir mücadele stratejisi benimsenmemiştir. Bu bağlamda belirlenen küresel karbon bütçesine göre 1,5 °C ısınmaya yalnızca 7 yıldan daha az bir süre kalmıştır. Çeyrek yüzyıldan daha kısa bir sürede ise 2 °C ısınmanın gerçekleşeceği hesaplanmaktadır. Bu da 2030 gelmeden önce 1,5 °C ısınmanın gerçekleşeceği anlamına gelmektedir (<https://www.mcc-berlin.net/en/research/co2-budget.html> - Erişim: 01/01/2020).

2017 tarihli UNESCO bildirgesinin evrensel bir etik bildirge olmayı amaçlamasına rağmen sadece girişinde değil metninde de Paris Anlaşması’na, Çerçeve Sözleşme’ye, Sendai Çerçevesi vs. anlaşmalara göndermeler yapması konuyu etik felsefeden ziyade hukuki metinleri kaynak olarak kabul eden bir yaklaşımla ele aldığını göstermektedir. Bildirgenin yedinci maddesinde doğrudan Çerçeve Sözleşme ve Paris Anlaşması’nın bazı maddeleri dayanak olarak gösterilmektedir.

Halbuki ABD'nin 4 Kasım 2020 itibariyle Paris Anlaşması'ndan çekildiği, Türkiye'nin ise Paris Anlaşması'nı onaylamadığı göz önüne alınırsa; bildirgenin evrensel ilkeler belirlemek yerine niçin politik nitelikli olan ve imzalayan her ülkenin istediği zaman çekilebileceği uluslararası anlaşmalara dayanmaya çalıştığı anlaşılabilir değildir. Ayrıca Çerçeve Sözleşme'yi imzalayan her ülke Paris Anlaşmasını imzalamış da değildir.

Bildirgenin giriş bölümünde ortak ama farklılaştırılmış sorumluluklardan söz edilmekle birlikte ilkeler arasında tarihsel sorumluluktan söz edilmemektedir. Gelişmiş ülkelerin geliştirmekte olan ülkelere yapacağı yardımlar ise Çerçeve Sözleşme ve Paris Anlaşması'na bağlanmaktadır. İşlemsel adalet bildirgede yer alırken dağıtımsal adalet hemen hiç yer almamaktadır. Bugüne kadar iklim değişikliğinden doğan zararların tazmini gibi bir ilke ise ima bile edilmemiştir.

Bildirgenin genel anlamda ruhunda, COMEST'in 2013 yılında hazırladığı raporda belirtildiği üzere, sadece felsefi düşüncenin meyvelerini politik tartışmalara katmak amaçlanmıştır ve politika yapıcılara rehber olacak bazı ilkeler belirlenmeye çalışılmıştır (COMEST, 2013: 8-12). Bildirgede genel olarak Çerçeve Sözleşme ve Paris Anlaşması kapsamında üzerinde uzlaşılan hususlar sözleşme maddesi yerine bildirge maddesi olarak yazılmış ve yayımlanmıştır. İklim değişikliğine karşı mücadele ve uyumla ilgili etik sorular ve sorunları bu bildirgenin çözmeye çalıştığını söylemek kolay olmayacaktır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bilim, insanlara mümkün olduğunca gerçeğe uygun veri setleri sağlamayı amaçlamaktadır. Bu veriler insanlara ne yapmaları gerektiğini söylemez. İnsanlara nasıl davranmaları gerektiğini söyleyen çok farklı motivasyonlar ve karar almalarına dayanak sağlayan çok farklı değerler bulunmaktadır. Bilimsel veriler karar alım süreçlerinde yardımcı olmak için vardır. Bilimsel veriyi ve evrensel değerleri kabul ettiği halde pek çok insan ya da ülke farklı kararlar alabilir. Bunların arkasında mutlaka değişik motivasyonlar vardır. Fakat bilimsel veriyle kavgalı olmak, bilimle “*arası bozuk*” olmak büyük ihtimalle yanlış kararlar alınmasına yol açacaktır.

Bilimsel bilgi bazı amaç ve çıkarlara ulaşmak için de üretilmez, üretilmemelidir. Bilimsel veri objektif bir şekilde, önyargılardan ve materyal güdülerden bağımsız bir şekilde üretilmediği takdirde en güçlüünün veya en zengininin sesi olmaktan ve belli bir zümrenin meşruiyetini sağlamaktan başka bir işlev göremez. Etik zaten bu nedenle özellikle görecilik tarafından eleştirilmekte ve evrensellik iddiasına meydan okunmaktadır. Bilimin de benzer ithamların altında kalması bilimsel veriye ve bilimsel metoda olan güveni sarsacağı gibi bilimsel verinin epistemolojik üstünlüğü ortadan kalkacak ve karar alım süreçlerindeki rolü ve ağırlığı kaybolacaktır.

Etik de insanlar ve devletler için bir karar alma dayanağıdır. Tezde yer aldığı üzere pek çok düşünür bilimle etik arasında köprü kurmak istemektedir. Bilimsel veriye dayanmayan bir etik yaklaşım önünü göremeyeceği gibi, etiğin rehberliği olmadan kullanılan bilimsel veri ancak insanlara zarar vermenin yeni ve kompleks yollarını keşfetmeye yarayacaktır.

Ahlakın temel prensiplerinden birisi; zorunluluğun yeterliliği gerektirmesidir. Bir konuda ahlaki bir zorunluluk olduğu öne sürülüyorsa; bu önerme, ahlaki zorunluluğun muhataplarının, o kuralı yerine getirme yeterlilikleri olduğu anlamına da gelmektedir. İklim değişikliği söz konusu olduğunda insanların yapma kapasitelerinin nereye kadar olduğu önemli bir sorundur. Aslında teorik olarak insanlık; emisyonları büyük oranda sıfırlayarak iklim değişikliğinin ilerlemesini durduracak kapasiteye sahiptir. Fakat bunu başarmak için neredeyse hiç enerji tüketmemek ve hayatta kalmak dışında hiçbir faaliyette bulunmamak gerekir. Elbette insanın yaşam amacının yalnızca ölmemekle sınırlı olduğu kabul edilemez. İnsanların potansiyellerini hayata

geçirmelerini sağlayacak bir ortamda yaşamaları temel bir hak olarak değerlendirilmektedir. İnsanlar negatif hakları yanında ekonomik ve sosyal haklarına eşit bir şekilde erişebilmeli ve gelişme ve olgunlaşma imkanına sahip olmalıdır. İnsanı yalnızca doğanın eşit bir bireyi olarak kabul eden etik yaklaşımlar bütüncüllükleri nedeniyle eleştirilmektedir.

Kamu politikaların tasarlanması sırasında genellikle belirgin bir etik boyut vardır. Bu nedenle politika belirleme süreci hiçbir zaman olgusal önermelerin teknik değerlendirmesine indirgenemez. Bunun ötesinde iklim değişikliği ile ilgili politikaların tasarlanmasında etik boyut özellikle ön plandadır. Bu durum hem iklim değişikliği problemini tanımlama ve değerlendirme aşamasında hem de iklim değişikliğine karşı mücadele ve uyum politikaları geliştirme aşamasında geçerlidir. Derin değer yargıları ve ilkeler iklim değişikliği problemini ve ona verilen önceliği biçimlendirir. Bu nedenle bu değer yargıları, böyle problemlerin temelinde ne tür gerçeklerin yer alacağını belirler ve kabul edilebilir çözümlere giden yolun haritası için ölçüt verirler. Çünkü ne kadar sağlam delillere dayanırsa dayansın, politikaların çerçevesini belirleyen yargılar hemen her zaman çeşitli meydan okumalara maruz kalır. Çünkü bu yargılar kendimiz ve bizden sonraki kuşaklar için nasıl bir yaşam ve gelecek istediğimizle ilgili temel değer seçimlerimizi de içermektedir (COMEST, 2013: 5).

Griffin iklim değişikliği ile kölelik arasında bir paralellik kurmaktadır. Ona göre insanlığın şu anda ihtiyaç duyduğu şey bir kölelik karşıtlığına (abolitionism) benzeri bir hareketin iklim değişikliği konusunda da oluşmasıdır. İngiltere ve Amerika'da kölelik karşıtı hareket başladığında buna karşı çıkan görüşlerin muazzam bir gücü vardı. Köle emeği üzerine kurulmuş bu uygarlığın; köleliğin kaldırılması halinde ekonomik olarak çökeceği iddia ediliyordu. Kölelik karşıtlarının ise ellerinde yalnızca “*ahlak*” vardı ve sonunda ahlak kazandı. İnsanları alıp satmak, ailelerinden ayırmak, zorla çalıştırmak, kırbaçla ceza vermek ahlaki değildi. Bununla birlikte elbette köleliğin kaldırılmasını tek başına kölelik karşıtı hareket sağlamadı. Buhar gücüyle, makineyle; yani teknolojiyle birlikte üretim biçiminin değişmesi de bunda önemli bir rol oynamıştır. Fosil yakıt devrimi köleliğin kaldırılmasına ve insan refahının inanılmaz seviyede artmasına neden olmuştu.

Şimdi artık fosil yakıtın ortadan kalkması gerekmektedir. Bu yeni devrime karşı öne sürülen argümanlar köleliğin kaldırılmasına karşı öne sürülenlerle hayret uyandırıcı derecede benzerlik göstermektedir. İklim değişikliğine karşı harekete geçilmesi çağrısına karşı yine ekonomik ve siyasi gerekçeler itiraz ve eleştiri için başlıca çıkış noktalarıdır. Fosil yakıttan gelir elde eden ülkeler ve şirketler ise bu itiraz ve eleştirilerin en etkin aktörleridir. Hâlbuki günümüzde temiz enerji alternatifleri büyük gelişmeler göstermiş ve artık fosil yakıtın yerini almaya hazır hale gelmiştir (Griffin, 239-243). Artık bütün dünyayı saracak bir iklim hareketinin başlaması için gerekli koşulların oluştuğu söylenebilir. Bu yönde atılmaya çalışılan adımları da takip etmek güç değildir.

White (2014) Osmanlı Devleti'nin iklimsel krizle baş etme çabalarını ele alırken acımasız bir yaklaşıma girmemek gerektiğini söylemektedir. Çünkü şans faktörü iklim ve iklimle ilgili her türlü değişimde önemli bir yer tutmaktadır. Süreçler ne kadar akıllıca yürütülürse yürütülsün, sonuçta iklimden doğan krizler baş etmesi çok zor, büyük problemler ortaya çıkartabilmektedir. O zamanki yöneticileri ve eylemlerini ele alırken günümüz için ders çıkarmak yapılacak en doğru iş olacaktır.

Osmanlı Devleti 1500'lü yılların sonunda yeryüzündeki en zengin ve en güçlü ülkelerden biri -belki de birincisi- iken, 1-2 asır içinde ekonomisinin büyük bir darbe almasını; yalnızca iç ve dış siyasi gelişmeler ve yönetsel yıpranma ile değil, bu etkenlerin iklimsel nedenlerle tetiklenmesi ya da güçlenmesi ile açıklamak gerekmektedir. Şans faktörü o zaman olduğu gibi günümüzde ve gelecekte de iklim değişikliğinin etkilerinden kimin en çok zarar göreceğini belirleyecektir. Çünkü yapılan modellemeler ne kadar detaylı olursa olsun; iklim değişikliğinde sürprizler ve şans yine de belirleyici olmaya devam etmektedir. Yeryüzündeki ekosistemlerin birbiriyle olan bağlantısı karmaşık ve zincirleme reaksiyonlara girmeye uygundur ve bu nedenle modellemelerin bütün olasılıkları hesaplaması mümkün olmayacaktır. Sonuçta iklim değişikliğinden fayda görmeyi bekleyen bir ülke, belki de tünelin sonunda en çok zarar gören ülke olabilir.

İklim değişikliğine karşı mücadele ve uyum çerçevesinde yürütülen faaliyetlerin, fonların ve bu fonlarca desteklenen projelerin bir *“uluslararası yardım”* anlayışı içinde değerlendirilmesi yanlış olacaktır. İklim değişikliğinin ve etkilerinin ortaya çıkmasına neden olan gelişmeler ve bu gelişmelerin kimler eliyle ortaya çıktığı

bellidir. İklim değişikliğine karşı ortaya konulması gereken çabalar bu değişikliğin ve etkilerinin ortadan kaldırılması çerçevesinde ele alınmalıdır. Elbette dünyanın yoksulluk, açlık, eğitim gibi büyük problemleri vardır. Bu problemlerin tarihsel kaynakları da ele alınabilir ve ayrıca değerlendirilebilir.

Sürdürülebilir olmayan bir üretim ve tüketim sistemi, tanımı gereği bir gün sona ermek zorundadır. Sanayi devriminden bu yana dünya ekonomilerinin üretim ve tüketim sistemi radikal değişiklikler göstermişse de bu değişikliklerin daha sürdürülebilir bir dünya yaratmayı başarabileceği şu anda öngörülebilir değildir. Politik sistem de adil ve sürdürülebilir değildir. İklim değişikliğine neden olan faaliyetleri yerine getirenler bunun olumlu sonuçlarını ellerinde tutarken olumsuz sonuçları bütün insanlık tarafından paylaşılmaktadır. Devletlerin bağımsızlığı ve müdahaleye kapalı olması da bu durumu desteklemektedir. İklim değişikliğine karşı başarı elde etmek için yaşam tarzlarının sürdürülebilir bir hale gelmesi gerekmektedir. Bu sağlandığı takdirde dolaylı ve karşıbağımlı olarak toplumsal kurumların da - ekonomi, siyaset, kent vs.- dönüşmesi gerekecektir.

Uyum çabaları ve iklim değişik söz konusu olduğunda yerel ve ulusal düzeyde demokratik temsil eksikliği ve karar alım süreçlerine katılma problemi kendini göstermektedir. Uyum politikalarını belirleyen kesimler genelde toplumun iklim değişikliğine karşı en kırılgan olan kesimleri değildir. Bu toplum kesimlerinin hemen hiçbir kamu politikasında sesleri duyulmadığı gibi iklim politikaları konusunda da etkisiz kalmaktadırlar. Bu nedenle iklim değişikliğine uyum çabaları konusunda belirleyici olanlar aslında bu etkilerin şiddetine karşı daha dayanıklı olanlar olduğundan; alacakları önlemler ve kararlar da ona göre olacak ve kırılgan kesimler yine koruma şemsiyesinin önemli ölçüde dışında kalacaktır (Adger vd., 2006: 13).

Shue, insanların “*sürdürülebilir kalkınma*” derken aslında işlerin her zamanki gibi devam ettiği fakat sürdürülebilirlik adına bazı küçük tavizlerin verildiği bir kalkınma modelini kastettikleri görüşündedir. Örneğin bazı OPEC ülkeleri hem yoksul ülkelerin kalkınabileceği hem zengin ülkelerin ekonomilerini büyütebileceği hem de fosil yakıtların ana enerji kaynağı olarak kullanıldığı bir sistemden uzaklaşmadan iklim değişikliğinden kaçınılabileceği görüşünde ısrar etmektedir. Hâlbuki böyle bir görüş bilimsellikten uzaktır. Ya yoksul uluslar kalkınamayacak ya zengin uluslar ekonomilerini büyütemeyecek ya da ikisi birden fosil yakıta bağlı bir ekonomiyi

sürdüremeyecektir. Kalkınma eğer fosil yakıta bağlı endüstrileşme olarak anlaşılıyorsa, bu kalkınmanın sürdürülebilir olduğu iddia edilemez (Shue, 1995: 460-461). Bu nedenle yaşam tarzını köklü bir şekilde değiştirmeden sürdürülebilir kalkınmanın ekonomik hesaplamaları ile uğraşan binlerce bilim insanının aslında bir ütopyanın iktisadını yapmaya çalıştıklarını söylemek yerinde bir değerlendirme olacaktır. Yalnızca insanmerkezci bir bakışla ele alınsa bile, iklim değişikliği ve yarattığı tehditler mevcut yaşam tarzlarını değiştirmeden bertaraf edilemeyecektir. Dolayısıyla etiğin bu süreçte devreye girmesi kaçınılmazdır.

Biyoçeşitlilik ve çevre açısından ise durumun daha da iç karartıcı olduğu söylenebilir. İklim değişikliği olmadan da biyoçeşitlilik kirlilik gibi nedenlerle zaten yeterince tehdit altındayken; ortalama sıcaklıktaki artışlar ve aşırı hava olayları, yangınlar gibi afetler, türleri daha büyük baskı altına sokmaktadır. Uyum politikaları genel olarak insanın uyumuna yöneldiği için; normalde milyonlarca yılda meydana gelen değişikliklere uyum sağlayabilen canlı türleri, iki yüzyılda meydana gelen değişiklikler ve etkileri nedeniyle nesilleri tükenmekle karşı karşıya kalmaktadır. Bir iklim etiğinin doğaya dair mutlaka bir görüşü olmalı, doğanın değerini ve korunmasını da mutlaka içermelidir. Gelecek nesillerin hakları ya da zengin ülkelerin tarihsel kazanımlarından doğan tazminatlar yeterli birer motivasyon olmadığı gibi yeterli birer ölçüt de değildir. Bu bağlamda derin ekoloji gibi artık yıllanmış çevre etiği teorilerinin yeterli olduğu ya da söyleyecek özgün ve yeni cümleler ürettikleri söylenemez.

İklim değişikliği ile mücadele ve uyum politikaları olumlu dışsalılıklar çerçevesinde bu problemlerle çakışabilirse de kapsamının farklı ele alınması gerekmektedir. Yoksul bir ülkeye zengin bir ülkenin ya da uluslararası kuruluşların yardım eli uzatması ile iklim değişikliğine neden olan emisyonları gerçekleştiren ülkelerin bu emisyonların mağduru olan ülkelere yardım etmesi aynı kapsamda değerlendirilemez. Bu açıdan zengin bir ülke de iklim değişikliğinin etkilerine maruz kaldığı takdirde bu zararın telafi edilmesini talep edebilir. Şu an bir nedenle yoksul bir ülkenin de iklim değişikliğine tarihsel olarak yaptığı katkı nedeniyle sorumlu tutulabilmesi teorik olarak mümkündür.

İklim değişikliği konusundaki uluslararası politikaların tarihi endüstrileşmiş ülkelerin tarihsel sorumluluktan kaçınma mücadelesinin kronolojisi olarak da okunabilir. Fakat etik açıdan endüstrileşmiş ülkelerin tarihsel sorumluluktan

kurtulmaları mümkün değildir. 1000 defa çalıştığı zaman bozulacak bir makineyi 900 defa çalıştırıp bundan faydalanan ve makinanın 100 kullanım sonra bozulacağı anlaşılınca da herkesin makinadan faydalanmasının kısıtlanmasını isteyen bir politik yaklaşım etik olarak temellendirilemez. Belki ancak politik olarak temellendirilebilir. İklim değişikliğine karşı uyum kapasitesi en yetersiz ülkeler aslında tarihsel sorumluluğun peşini bırakmış gibi gözükmektedir. Çünkü endüstrileşmiş ülkelere vicdanların kabul edebileceği bir etiğin koşullarını kabul ettirmeye güçlerinin yetmeyeceği açıktır. En az gelişmiş ülkeler, en yoksul toplumlara sahiptir ve endüstrileşmiş ülkelerin sanayi devriminden bu yana doğayı ve doğal kaynakları hoyratça kullanarak kavuştuğu refaha ancak el açmaktadır.

Çin ve Brezilya gibi gelişmekte olan ülkelerin tarihsel sorumluluğu gündemde tutması ve kümülatif emisyon hesapları yaparak bunları raporlaması ise büyük ölçüde mevcut emisyonlarını gerekçeleme amacına yöneliktir. Bu bakış açısını -örneğin- 1991 Pekin Bakanlar Bildirgesi'nde net bir şekilde görmek mümkündür. Çevresel bozulmanın ana sorumlusu olarak gelişmiş ülkeler gösterilirken, devletlerin bağımsızlığına özellikle vurgu yapılarak her ülkenin kendi kalkınmasını istediği gibi gerçekleştirmesinin, kendi çevresel kaynaklarını istediği gibi kullanmasının üzerinde önemle durulmaktadır. Özellikle Avrupa Birliği ülkeleri emisyon azaltımında bir ölçüde başarı yakalamaya başlamışken bu ülkeler emisyon miktarında sürekli bir artış yakalamıştır. Nihayetinde Çin, ABD'yi de geçerek en büyük emisyoncu haline gelmiştir.

Günümüzde geldiğimiz noktada ABD ve Çin'in iklim değişikliği konusunda aldıkları tavır ve mesafe ele alındığında ise Çin'in gittikçe artan bir şekilde -AB de dahil olmak üzere- dünyanın geri kalanıyla entegre bir iklim politikası izlediği görülmektedir ve bu konuda belki de liderliği eline almaya başlayacağı öngörüsünde bulunulabilir. ABD ise bu konudaki tavrı nedeniyle önemli ölçüde yalnız kalmıştır ve ahlaki üstünlüğü Çin'e kaptırması halinde ABD'nin, oynamak istediği lider ve model ülke rolden uzaklaşacağı da söylenebilir.

İklim değişikliğinin etkileri nedeniyle oluşan zararlar konusunda oluşacak bir tazmin talebi haksız çıkaracak yaygın bir etik yaklaşım bulunmamaktadır. Endüstrileşme sürecinde atmosferi kirleterek dünyanın neredeyse tamamında çeşitli zarara neden olan ülkeleri ne bu etkileri daha önceden bilmiyor olmak ne de

endüstrileşmeden dünyanın tümünün faydalandığı gibi tezler kurtarabilir. En az gelişmiş ya da küçük adalarda kurulmuş yoksul ülkelerin beyaz bir sayfa açarak devam etme istekleri aslında böyle bir talebi hayata geçirebilecek siyasi güç ve mekanizmalardan yoksunluktan kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Grubb (1995), gelişmiş ülkelerin sonsuza kadar bu sorumluluktan kaçamayacağı düşüncesindedir. Özellikle iklim değişikliğinin olumsuz etkileri iyice hissedilmeye başlandığında gelişmiş ülkeler mevcut uluslararası sistemden faydalanmayı daha fazla sürdüremeyecek ve bu konudaki tazmin taleplerini görmezden gelemeyecektir.

İklim değişikliğine karşı yalnızca uyum çabaları geliştirerek mücadeleyi ikinci plana atmak etikte bağdaşmaz. Emisyonlar dramatik oranda azaltılmazsa iklim değişikliğinin etkileri artarak devam edecektir. Bu etkiler en fazla toplumların kırılgan kesimlerini etkilemektedir. Bu kesimler iklim değişikliğinin gerçekleşmesine genellikle en az katkı yapanlardır. Gelişmiş ülkelerin uyuma yönelmesi büyük bir sorumsuzluk göstergesidir. Gelişmemiş ülkelerin uyuma yönelmesi ise bir kısır döngünün içine düşmeleri anlamına gelmektedir. Ayrıca uyum konusunda ne kadar başarılı olursa olunsun iklim değişikliğinin uyum sağlanamayacak etkileri ve sonuçları olabilir.

İklim değişikliği ile mücadele politikaları ekosistemlerin devamlılığı ve işlevselliği için bir zorunluluktur. Etiği yalnızca insanları kapsayan bir felsefe olarak ele almak artık pörsümüş bir bakış açısıdır. Leopold, Schweitzer ve diğer bütün çevre etikleri iklim değişikliğine mücadelenin ahlaki bir zorunluluk olduğunu söylemektedir.

Sonuçsalcılığın bazı dar yorumları uyum politikalarına ağırlık verilmesini tavsiye ediyor gibi görünebilir. Ama maksimum insan için maksimum faydanın elde edilmesi ancak mücadele politikalarıyla mümkün olabilir. Uyum açısından da yararcılık sağlam bir zemin sunar. Yararcılık ayrıca dogmatizmden uzak, gelişmeye ve genişlemeye açık, anlaşılması kolay bir etik teoridir. Sonuçsalcılığa getirilen eleştirilerin önemli bir kısmının, bu teorinin yeterince incelenmemesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Kantçı bir bakış açısı insanların yaşamlarıyla ilgili hesaplamalar yapmayı ve bir satranç taşı gibi insanların feda edilmesini asla kabul etmez. İklim değişikliğine uyum yapmaya ağırlık vererek mücadele politikalarında zayıflamaya gitmeyi bu

felsefe kabul edemez. İklim değişikliğine küresel olarak uyum sağlamaya çalışmak ve evrensel ahlak yasasının bir kategorik unsuru olarak iklim değişikliği ile mücadele etmek zorunludur.

Deontolojik açıdan iklim değişikliğine uyum da bir görev ve zorunluluk olduğu açıktır. İnsanlığın gerekiyorsa üretim biçimlerini ve tüketim kültürünü değiştirmesi, yoksul ülkelerin iklim değişikliği nedeniyle maruz kaldığı zararın tazmin edilmesi gibi unsurlar deontolojik yaklaşımın temelini oluşturmaktadır. İklim değişikliği konusundaki küresel çabaların başlangıcından itibaren deontolojik yaklaşım etkin olmuştur. Bununla birlikte insanlığın bu etik temelinde üretilen politikaları uygulama konusunda başarılı olduğu söylenemez. Bu durum teorinin başarısızlığından çok insanlığın yetersizliği olarak değerlendirilmelidir.

Erdemli insanın sahip olması gereken adalet erdemi, iklim değişikliğinin yükünü kırılgan topluluklara yükleyerek ekonomik büyüme ve zenginleşme ile uyum politikası gütmeye fikriyle bağdaştırılamaz. Erdem teorileri öncelikle insanın gelişip olgunlaşmasıyla ilgilidir. İklim değişikliğinin dünyanın büyük bir bölümünde bunu tehdit ettiği artık genel kabul gören bir gerçektir. Ayrıca hem yasal hem de başka bir etik teori tarafından sorunsuz gözükmese de bazı eylemler erdem etiğine göre problemlili gözükebilir. Bu erdem etiğinin insandan beklentisinin daha yüksek olmasıyla açıklanabilir. Diğer yandan erdem etiği kural koymaktan kaçınması ve çok doğrulu bir sistemi savunması nedeniyle kazanan ve kaybedenlerin bu kadar çok olduğu bir alanda birincil bir rol üstlenemeyebilir. Yine de erdem etiği her karar alıcının sahip olması gereken özellikleri de belirleyebileceği için uluslararası alanda uygulanabilirliğinin bir açıdan yüksek olduğu da söylenebilir.

Sözleşmeciler genel olarak küresel politikalarla ilgili değildir. Uluslararası toplumu kapsayan bir “sözleşme” bulunmamaktadır. Devletler egemendir ve bu egemenliğin ahlakı başka ülkelere karşı borçları içeren bir prensipler kümesi değildir. Rawls da ne kadar Kantçı olursa olsun devletler üstü bir ahlak prensibinden söz etmemektedir. Onun adalet prensibi tanımı çok da net olmayan bir “halklar” üzerinden işlemektedir. Bununla birlikte sözleşmeci düşünciyi genişletilerek küresel sonuçlara ulaşmaya çalışmak da mümkündür. Küresel bir problemin toplumsal sözleşmeyi etkilemesi söz konusu olduğunda ne yapılacağı; sözleşmecilerin üzerinde durması gereken bir husustur.

Teist bir etiğin iklim değişikliğini nasıl ele alacağını teorik olarak kestirmek kolay değildir. Çünkü din bir yandan alabildiğine kurumsal, diğer yandan alabildiğine öznel bir olgudur. Kuralları yazılı bile olsa yorumlamaya açık olduğu için en kapsamlı barış mesajları ve yardım çabaları da en kötücül savaş çağrıları ve sömürgecilik uygulamaları da din adına yapılabilmektedir. Bununla birlikte kurumsal bir inanca sahip ve ahlakı bununla tanımlayan kişiler için özellikle 2015 yılında önemli bildirgeler yayımlanmıştır. “*Islamic Declaration on Climate*”, “*Rabbinic Letter on the Climate Crisis*”, “*A Buddhist Declaration on Climate Change*” ve Papa’nın hazırladığı “*Laudato Si*” başlıklı belge gibi örneklerin; insan ve doğa arasındaki ilişkinin düzeltilmesine, emisyonların sıfırlanmasına ve küresel ısınmanın 1,5 °C altında yönelik niyet ve çağrılar içermekte olduğu görülmektedir.

Özsel değer açısından iklimin konumu konusunda yeterli akademik çalışma bulunmamaktadır. Çevrenin özsel değeri üzerinde uzun tartışmalar yapılmıştır. İklim; çevrenin unsurları olan atmosfer, hidrosfer, kriyosfer, litosfer ve biyosferin sağlığı için dengeli olması gereken bir istatistik ürünüdür. Havanın sıcak ya da soğuk olması göreceli olduğu gibi yapılan ölçümler de aslında bir nesne olmadığı gibi özneler arasındaki bir ilişki de değildir. Bu açıdan iklimin tek başına özsel değere sahip olduğunu iddia etmek yerine; çevrenin özsel değeri kabul edildiğinde, iklimin korunmasının bu özsel değerın korunması için gerekli olduğunu kabul etmek zorundayız. Dolayısıyla iklim değişikliğine karşı alınan mücadele önlemleri ve uyum politikaları aslında özsel değere sahip olan insan ve çevrenin korunması için gerekli olduğu kadar, sağlıklı bir çevrede yaşamının insanların otonomisi ve özgürlüğü için bir koşul olduğu, sağlıklı bir çevrede yaşamının bir insan hakkı olduğu, sağlıklı bir çevrede yaşamının insanların gelişip olgunlaşması için mutlaka var olması gereken bir koşul olduğu da söylenebilir.

İklim değişikliği ile mücadeleye ayrılan her kaynak ve bu amaçla gerçekleştirilen her eylem tüm dünyanın çıkarına yapılmaktadır. Fakat uyum için ulusal ya da alt ölçeklerde yapılan çalışmalar sadece bunlardan etkilenen kesimlerin yararına yapılmaktadır. Küresel olarak, tüm insanlığın ortak hareket etmesi ve aynı istekle harekete geçmesi sağlanmadığı takdirde; özellikle birbiriyle ekonomik ve siyasi rekabet içindeki büyük emisyon üreten ülkelerin ayak sürüyecekleri hem tahmin edilebilir hem de yaşanan bir gerçektir. Bu açıdan Birleşmiş Milletler ve organlarının

iklim değişikliği ile m¼cadele çalışmalarını k¼resel olarak y¼r¼tmeye çalışması ve b¼t¼n ¼lkeleri harekete geçirmek için faaliyetlerde bulunması çok değerlidir. Bu kurumun pek çok siyasi çıkarı uzlaştırmaya çabalarken konunun ¼z¼nden uzaklaştığı ve iklim değişikliği ile m¼cadelenin gecikmesine neden olduğu da iddia edilebilir. Fakat yine de g¼n¼m¼zde Birleşmiş Milletler, IPCC gibi bir kurumların varlığı ve çalışmaları b¼t¼n d¼nyada iklim değişikliği konusundaki farkındalığın ve bilincin artmasına neden olmaktadır. Bu çabalar sayesinde sivil toplum kuruluşları ve yerel kamuoyları harekete geçerek h¼k¼metlere baskı yapmakta ve hatta açılan davalarla bir iklim değişikliği hukuku⁸ oluşmaktadır. Ayrıca Birleşmiş Milletlerin alışmaları olmadan iklim değişikliği fonlarının kurulması, pazarlık g¼c¼ olmayan en az gelişmiş ¼lkelerin ya da k¼¼k ada ¼lkelerinin bunlardan yararlanarak yerel ve sekt¼rel bazda uyum çalışmaları yapmaları da m¼mk¼n olamayacaktır.

Etik s¼z konusu olduğunda en ¼nemli vurgu noktalarından birisi eğitimidir. Aristoteles'ten Mill'e, ondan Rozzi'ye kadar pek çok d¼ř¼n¼r etiğin ¼ęretilmesine b¼y¼k ¼nem vermektedir. Tezin girişinde belirtilen d¼ř¼ncesiz yıkım, yalnızca sınırlılıklarla değil bunlara eşlik eden eğitim eksiğiyle de açıklanmalıdır. Bu eğitim yalnızca etiğin ya da yalnızca olguların ve bu bağlamda iklim değişikliğinin ¼ęretilmesi değil; ikisinin birlikte, karşılıklı etkileşimleri ortaya konularak ¼ęretilmesidir. ¼nk¼ iklim değişikliği etiği değişirmektedir ve etiğin de iklim değişikliğini değişirmesi gerekmektedir. Bireysel eylemden k¼resel çabalara kadar her aşamada etiğin yardımına ihtiyaç duyulduğu g¼r¼lmektedir. Buna karşılık insanlar iklim değişikliğine karşı yalnızca ekonomik, politik ya da k¼lt¼rel gerekçelerle yanıt aramaktadır.

İklim değişikliğine uyum etiği g¼ncel ve gelişmekte olan bir çalışma alanıdır. Hen¼z bu konuda s¼ylenmesi gerekenlerin pek çoğunun s¼ylendięini iddia etmek m¼mk¼n değildir. İklim değişikliği ile m¼cadele, iklim etiğinin başlangıcından beri baskın ¼zellięe sahiptir ve bunu korumaktadır. Uyum ve uyuma ilişkin konularda etik

⁸ Sabin Center for Climate Law; iklim değişikliği ile m¼cadele için hukuki teknikler geliştiren, ¼ęrenciler ve avukatları bu alanda eğiten ve eğitsel kaynak sağlayan bir kurumdur. Aynı zamanda açılan davalar da bu merkez tarafından takip edilmektedir. <https://climate.law.columbia.edu> Erişim: 01/12/2020

tartışmaların yapılması ve akademik çalışmaların yapılması bu alanı zenginleştireceği gibi bireylerden devletlere kadar politika üreten ve bunlardan etkilenenlere yol gösterici olabilecektir.

COMEST'in 2010 tarihli *“The Ethical Implications of Global Climate Change”* başlıklı raporunda da belirtildiği üzere iklim değişikliğinin etik açıdan ele alınması; iklim değişikliğine ve ona karşı alınan önlemlere yapılan bir ilave ya da bir tamamlayıcı araştırma alanı değildir. İklim değişikliği etiği ayrıca entelektüel bir zihin egzersizi de değildir. Etik iklim değişikliği trendleri ile, iklim değişikliğinin nedenleri ve sonuçlarıyla ilgili bilgilerin en küçük birimine kadar tamamının bir parçasıdır. Ayrıca etik; mücadele veya uyum farkı gözetmeden, bu bilgilere dayanarak alınan her kararın ve gerçekleştirilen her eylemin de bir parçasıdır.

Etik üzerine düşünenler, bunu iklim değişikliğine ilişkin konuların üzerine bir eklenti yapmak ya da onları süslemek gibi gayeler güderek yapmamaktadır. Aksine iklim değişikliğinden doğan güçlüklerle karşı verilen tüm cevapların yapıtaşı niteliğinde bir parçası olduğu için; etik boyutu tartışılmadığı, iyice anlaşılmadığı ve karar alım süreçlerinde dikkate alınmadığı sürece iklim değişikliği ile yeterli bir şekilde mücadele edilmiş olmayacaktır.

KAYNAKLAR

Abel G.J., Brottrager, M., Cuaresma J.C ve Muttarak, R. (2019). Climate, Conflict and Forced Migration. *Global Environmental Change*, Sayı: 54.

Adger, W.N., Lorenzoni, I., O'Brien, K.L. (2009). Preface. *Adapting to Climate Change: Thresholds, Values, Governance*. Editörler: Adger, W.N., Lorenzoni, I., O'Brien, K.L.. Cambridge University Press.

Adger, W.N., Paavola, J., Huq, S. (2006). Toward Justice in Adaptation to Climate Change. *Fairness in Adaptation to Climate Change*. Editörler: W. Neil Adger vd. MIT Press.

Ainley, K. (2015). The Responsibility to Protect and the International Criminal Court: Counteracting the Crisis. *International Affairs*, 91(1), 37–54.

Ainley, K. (2017). Virtue Ethics and International Relations. *Oxford Research Encyclopedia of International Studies*. <https://oxfordre.com/internationalstudies/view/10.1093/acrefore/9780190846626.001.0001/acrefore-9780190846626-e-107>. (Erişim: 20/06/2020).

AIP (American Institute of Physics) (2018). *The Discovery of Global Warming*. <https://history.aip.org/climate/timeline.htm>. (Erişim: 27/02/2019).

Akkoyunlu Ertan, K. (1998). Çevre Etiği. *Amme İdaresi Dergisi*. Cilt:31 Sayı: 1. Sf: 125-139).

Algan, Nesrin (2008). İklim Etiği. *Mülkiye, Mülkiyeliler Birliği Dergisi*. Cilt XXXII. Sayı 259. Sf. 191–204.

Allen. (2002). Climate Change, Detection and Attribution. *Encyclopedia of Global Environmental Change* Editor: Munn, T. John Wiley & Sons. UK.

Anscombe, G.E.M. (1958). Modern Moral Philosophy. *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*. Cilt: 33 Sayı: 124.

Aristoteles (1984). *The Complete Works of Aristotle: Volume II*. The Revised Oxford Edition. Editör: Barnes, Jonathan. Bolingen Series LXXI. Princeton University Press.

Attfield, R. (2010). Meditated Responsibilities, Global Warming, and the Scope of Ethics. *Climate Change and Philosophy: Transformational Possibilities*. Editör: Irwin, R., Continuum International Publishing Group.

Ayers, J. ve Forsyth, T. (2009). Community-Based Adaptation to Climate Change. *Environment: Science and Policy for Sustainable Development*. 51:4, 22-31.

Baard, P. (2015). Managing Climate Change: A View from Deep Ecology. *Ethics and the Environment*. Cilt: 20. Sayı: 1. Indiana University Press.

Badiou, A. (2003). *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. Çeviren: T. Birkan. 3. Baskı. 2013. Metis Yayınları.

Baer, P. (2010). Adaptation to Climate Change: Who Pays Whom?. *Climate Ethics: Essential Readings*. Editörler: Gardiner, S.M., Caney, S., Jamieson, D., Shue, H.. Oxford University Press.

Baer, P. (2012). International Justice. *The Oxford Handbook of Climate Change and Society*. Edited by John S. Dryzek, Richard B. Norgaard, and David Schlosberg.

Barry, B. (1998). Against Cultural Relativism. The Universal Ethics Project: Preliminary Report Part II. UNESCO.

Bauman, Z. (1993). *Postmodern Etik*. Çev.: Türker, A. Ayrıntı Yayınları. 2. Baskı. 2011.

Bendik-Keymer, J. (2012). The Sixth Mass Extinction is Caused by Us. *Ethical Adaptation to Climate Change: Human Virtues of the Future*. Editörler: Thompson, A. ve Bendik-Keymer, J.. MIT Press.

Benn, P. (2003). Ethics. *Fundamentals of Philosophy*. Editör: Shand, J., Routledge.

Bergsten, C.F., Freeman, C., Lardy, N.R., Mitchell, D.J. (2008). *China's Rise: Challenges and Opportunities*. Peterson Institute for International Economics. Center for Strategic and International Studies.

Biagini, B., Bierbaum, R., Stults, M., Dobardzic, S., McNeely, S.M. (2014). A Typology of Adaptation Actions: A Global Look at Climate Adaptation Actions Financed Through the Global Environment Facility. *Global Environmental Change*. Cilt 25. Elsevier.

Blobel, D., Meyer-Ohlendorf, N., Schlosser-Allera, C. ve Steel, P. (2006) *United Nations Framework Convention on Climate Change Handbook*. Bonn: Climate Change Secretariat (UNFCCC).

BM (1992). *Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi*. http://unfccc.int/files/essential_background/background_publications_htmlpdf/application/pdf/conveng.pdf (Erişim: 08/02/2019).

BM (1997). *Kyoto Protokolü*, <http://unfccc.int/resource/docs/convkp/kpeng.pdf>, (Erişim: 28/02/2019).

BM (2019). UNFCCC -- 20 Years of Effort and Achievement: Key Milestones in the Evolution of International Climate Policy. <http://unfccc.int/timeline/> (Erişim Tarihi: 21/02/2019).

Bodansky, D. (2001). The History of the Global Climate Change Regime. *International Relations and Global Climate Change*. Editörler: Luterbacher, U. ve Sprinz, D.F. Sf. 23-40. The MIT Press.

Bolin, B. (2007). A History of the Science and Politics of Climate Change: The Role of the Intergovernmental Panel on Climate Change Cambridge University Press. UK.

Boran, I. ve Heath, J. (2016). Attributing Weather Extremes to Climate Change and the Future of Adaptation Policy. *Ethics, Policy & Environment*. 19:3. Sf: 239-255.

Boucher, D. & Kelly, P. (2005). The Social Contract and Its Critics: An overview. *The Social Contract from Hobbes to Rawls (Sf. 1-34)*. Editör: David Boucher ve Paul Kelly. Routledge.

Bradley, B. (2006). Two Concepts of Intrinsic Value. *Ethical Theory and Moral Practice*. Cilt 9, Sf. 111-130.

Brandt, R.B. (1984). Relativism Refuted?. *The Monist*. Cilt: 67, Sayı:3. Oxford University Press.

Brennan, A. ve Lo, Y.S. (2010). *Understanding Environmental Philosophy*. Routledge. 2014.

Brink, D.O. (1989). *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge University Press.

Brodeur, P. (1986). Annals of Chemistry: In the Face of Doubt. *The New Yorker*. 9 Haziran 1986.

Brown, D.A. (2009). *A Comprehensive Ethical Analysis of the Copenhagen Accord*. <https://ethicsandclimate.org/2010/01/31/a-comprehensive-ethical-analysis-of-the-copenhagen-accord> (Erişim: 01/02/2020).

Brown, D.A. vd. (2013). *White Paper on the Ethical Dimensions of Climate Change*, Widener Law School Legal Studies Research Paper, (13-58).

Callicott, J.B. (1999). Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy. State University of New York Press.

Callicott, J.B. (2007). The Future of Environmental Philosophy. Yazarlar: Frodeman R., vd. Commentary on the Future of Environmental Philosophy. *Ethics and the Environment*. Cilt: 12, Sayı: 2.

Callicott, J.B. ve Frodeman R. (2009). Afterword. Editörler: Callicott, J.B. ve Frodeman, R.. *Encyclopedia Of Environmental Ethics And Philosophy*. Gale: Cengage Learning.

Callicott, J.B. (2012). *The Road to Harmony Between Humans and Nature Lies in a Philosophical Revolution*. http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/SHS/pdf/interview_callicott.pdf (Erişim: 01/09/2020).

Camus, A. (1955). *The Myth of Sisyphus and other Essays*. Çev.: O'brien, J. Vintage Books.

Caney, S. (2005). *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*. Oxford University Press.

Carey, M. (2014). *Beyond Weather: The Culture and Politics of Climate History*. *The Oxford handbook of Environmental History*. Editör: Isenberg, A.C.. Oxford University Press.

Carson, R. (1962a). *Silent Spring*. 50th Year Anniversary Edition. Mariner Books. Houghton Mifflin Harcourt. 2012.

Carson, R. (1962b). Of Man and the Stream of Time. *Rachel Carson: Silent Spring & Other Writings on the Environment*. (Library of America, 2018), Sf. 421–27.

Cevizci, A. (2002). *Etiğe Giriş*. Paradigma Yayınları. 1. Baskı. İstanbul.

Chisholm, R.M. (2001). Brentano, Franz Clemens (1838–1917). *Encyclopedia of Ethics: Second Edition*. Cilt I. Editörler: Becker, L.C. ve Becker, C.B. Routledge.

Climate.gov (2020). *Climate Change: Atmospheric Carbon Dioxide*. <https://www.climate.gov/news-features/understanding-climate/climate-change-atmospheric-carbon-dioxide> (Erişim: 15/12/2020).

Coady, D. ve Corry, R. (2013). *The Climate Change Debate: An Epistemic and Ethical Enquiry*. Palgrave Macmillan.

Colls, A., Ash, N. Ikkala, N. (2009). *Ecosystem-Based Adaptation: A Natural Response to Climate Change*. IUCN. Gland. Switzerland.

COMEST (2010). *The Ethical Implications of Global Climate Change: Report by the World Commission on the Ethics of Scientific Knowledge and Technology (COMEST)*. Paris. UNESCO.

COMEST (2011). *A Framework of Ethical Principles and Responsibilities for Climate Change Adaptation*. Doha. UNESCO.

COMEST (2012). *Statement on Issues Relevant to Consideration of the Desirability of Preparing a Declaration of Ethical Principles in Relation to Climate Change*. Paris. UNESCO.

COMEST (2013). *Background for a Framework of Ethical Principles and Responsibilities for Climate Change Adaptation*. Slovakia. UNESCO.

COMEST (2015). *Ethical Principles for Climate Change: Adaptation and Mitigation*. Paris. UNESCO.

Cook vd. (2013). Quantifying the Consensus on Anthropogenic Global Warming in the Scientific Literature. *Environmental Research Letters*. Cilt 8, Sayı 2. IOP Publishing Ltd.

Cooper, J. M. (2003). Classical Grek Ethics. *A History of Western Ethics*. 2. Baskı. Editörler: Lawrence C. Becker ve Charlotte B. Becker. Routledge.

Cunningham, M.A. (2011). Climate. *Environmental Encyclopedia Fourth Edition*. (Ansiklopedi Maddesi). Gale. Sf: 319-321.

Darwall, S. (2003). Introduction. *Contractarianism/ Contarctualism*. Editör: Stephen Darwall. Blackwell Publishing. Oxford.

Davis, Z. ve Steinbock, A. (2019). Max Scheler, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2019 Edition). Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/scheler> (Erişim: 29/09/2019).

Degroot, D. (2018). Climate Change and Society in the 15th to 18th Centuries. *Wire's Climate Change*. 2018: e518.

Demirci, M. (2013). İklim Etiği ve Dağıtıcı Adalet. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi*. Cilt 8 Sayı 2. Sf: 183-203.

Devall, B. ve Sessions, G. (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Gibbs Smith, Inc. USA.

DiMento J.F.C ve Doughman P. (2007). Climate Change: How the World Is Responding. *Climate Change: What It Means for Us, Our Children, and Our Grandchildren*. Editörler: DiMento J.F.C ve Doughman P.. The MIT Press.

Donaldson, T. (1992). Kant's Global Rationalism. *Traditions of International Ethics*. Editörler: Nardin, T., Mapel, D.R.. Cambridge University Press.

Donner, W. (1998). Mill's Utilitarianism. *The Cambridge Companion to Mill*. Editör: Skorupski, J. Cambridge University Press.

Driver, J. (2007). *Ethics: The Fundamentals*. Blackwell Publishing. Oxford.

Duru, B. (2001). Viyana'dan Kyoto'ya İklim Değişikliği Serüveni. *Mülkiye*. Eylül-Ekim 2001, C.XXV, S. 230, s.301-333

Dünya Ekonomik Forumu (2019). The Global Risks Report 2019, 14th Edition. http://www3.weforum.org/docs/WEF_Global_Risks_Report_2019.pdf. (Erişim: 08.02.2019).

Eakin, H., Tompkins, E.L., Nelson, D.N., Anderies, J.M. (2009). Hidden Costs and Disparate Uncertainties: Trade-Offs in Approaches to Climate Policy. *Adapting to Climate Change: Thresholds, Values, Governance*. Editörler: Adger, W.N., Lorenzoni, I., O'brien, K.L.. Cambridge University Press.

Edwards, P.N. (2010). A Vast Machine: Computer Models, Climate Data, and the Politics of Global Warming. MIT Press. Massachusetts Institute of Technology.

Encyclopedia Britannica (2019). *Keeling Curve*.
<https://www.britannica.com/science/Keeling-Curve>, (Erişim: 10/03/2019).

Falkner, R. (2019). The Unavoidability of Justice – and Order – in International Climate Politics: From Kyoto to Paris and Beyond. *The British Journal of Politics and International Relations*. Cilt: 21 Sayı: 2.

Fellenz, M. (2007). *The Moral Menagerie: Philosophy and Animal Rights*. University of Illinois Press.

Frankena, W. (1939). The Naturalistic Fallacy. *Perspectives on Morality: Essays by William K. Frankena*. Editör: K.E. Goodpaster. University of Notre Dame Press. Londra.

Frankena, W. (1973). *Ethics*. Prentice-Hall , Inc. Foundation of Philosophy Series. 2. Baskı. New Jersey.

Freeman, S. (2001). Deontology. *Encyclopedia of Ethics: Second Edition*. Cilt I. Editörler: Becker, L.C. ve Becker, C.B. Routledge.

Freeman, S. (2007). *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*. Oxford University Press.

Frese, S.J. (2003). Aldo Leopold: An American Prophet. *The History Teacher*. Cilt: 37, Sayı: 1. Society for History Education.

Füssel, H.M. (2009). Review and quantitative analysis of indices of climate change exposure, adaptive capacity, sensitivity, and impacts. Background note to World Development Report 2010 : Development and Climate Change.

Gardiner, S.M. (2004). *Ethics and Global Climate Change*. *Ethics*. Cilt: 114. Sayı: 3. Sf: 555-600.

Gardiner, S.M. (2011). Rawls and Climate Change: Does Rawlsian Political Philosophy Pass the Global Test?. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 14:2, 125-151.

Gardiner, S.M. (2012). Climate Justice. *The Oxford Handbook of Climate Change and Society*. Edited by John S. Dryzek, Richard B. Norgaard, and David Schlosberg.

Gardiner, S.M. (2016). In Defense of Climate Ethics. *Debating Climate Ethics*. Gardiner, S.M. ve Weisbach, D.A.. Oxford University Press.

Gaskarth, J. (2011). Where Would We Be without Rules) A Virtue Ethics Approach to Foreign Policy Analysis. *Review of International Studies*. Cilt: 37, Sayı: 1.

GCF (2020a). <https://www.greenclimate.fund/projects> (Erişim: 01/02/2020).

GCF (2020b). *GCF at a Glance: Project Portfolio*. Green Climate Fund. 13 Kasım 2020.

GCF National Adaptation Plan Project in Bangladesh (2018). <https://www.adaptation-undp.org/projects/NAP-Bangladesh-GCF> (Erişim: 01/11/2020).

GEF (2011). *Accessing Resources Under the Special Climate Change Fund*. Global Environment Facility.

GEF (2019). *Beyond the Numbers: Actions by the GEF Partnership to Safeguard the Global Environment*. Global Environment Facility. Ağustos 2019.

Giddens, A. (2011). *İklim Değişikliği Siyaseti*. Çev. Baltacı, E., 2013. Phoenix.

Gilbert, D. (2006). If Only Gay Sex Caused Global Warming. *LA Times*. 2 Temmuz 2006. <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2006-jul-02-op-gilbert2-story.html> (Erişim: 15/06/2019).

Gillroy, J.M. (1998). Kantian Ethics and Environmental Policy Argument: Autonomy, Ecosystem Integrity, and Our Duties to Nature. *Ethics and the Environment*. Cilt:3, Sayı: 2. JAI Press.

Global Humanitarian Forum (2009). Human Impact Report: Climate Change — The Anatomy of a Silent Crisis. Cenevre. İsviçre.

Globokar, R. (2020). The Ethics of Albert Schweitzer as an Inspiration for Global Ethics. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, Cilt: 40 Sayı:1.

Glover, J. ve Scott-Tagart, M.J. (1975). It Makes no Difference Whether or Not I Do It. *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes*. Cilt: 49.

Goodin, R.E. (1995). *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge University Press.

Griffin, D.R. (1989). *God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology*. SUNY Series in Constructive Postmodern Thought. State University of New York Press.

Griffin, D.R. (1997). Panexperientialist Physicalism and the Mind-Body Problem. *Journal of Consciousness Studies*, Cilt 4, Sayı. 3.

Griffin, D.R. (2003). Introduction. *Physics and Whitehead: Quantum, Process, and Experience*. Editörler: Eastman, T.E. ve Keeton, H.. State University of New York Press, Albany.

Griffin, D.R. (2015). *Unprecedented: Can Civilization Survive the Co₂ Crisis*. Clarity Press.

Grubb, M. (1995). Seeking Fair Weather: Ethics and the International Debate on Climate Change. *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)*, Cilt 71, Sayı 3.

Gürbüz, A. (2014). Günümüz Batılı Politik Yaklaşımların Kökeni Olarak İngiliz Yararcılığı / Utilitarianism. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*. Cilt LXXII, Sayı 1, Sf. 133-172.

Güriz, A. (1963). *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*. Ajans-Türk Matbaası. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, No: 184.

Hampton, J. (1997). The Hobbesian Side of Hume. *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*. Editörler: Reath, A., Herman, B., Korsgaard, C.M.. Cambridge University Press.

Hansen, J. (2010). Obama's Second Chance on the Predominant Moral Issue of This Century. https://www.huffpost.com/entry/obamas-second-chance-on-c_b_525567 (Erişim: 01/11/2020).

Hardin, R. (1988). *Morality within the Limits of Reason*. The University of Chicago Press. USA.

Hardin, R. (1990). Contractarianism: Wistful Thinking. *Constitutional Political Economy*. Cilt 1, Sayı 2, Sf. 35–52.

Hare, R. M. (1972). *Essays on the Moral Concepts*. University of California Press Berkeley and Los Angeles, California.

Hartzell-Nichols, L. (2014). Adaption as Precaution. *Environmental Values*. Cilt: 23. Sf: 149-164.

Heinrigs, P. (2010). Security Implications of Climate Change in the Sahel Region: Policy Considerations. Sahel and West Africa Club (SWAC) Secretariat.

Heyward, C. (2013). Situating and Abandoning Geoengineering: A Typology of Five Responses to Dangerous Climate Change. *PS: Political Science & Politics*, 46(01), 23–27.

Heyward, C. (2016). Ethics and Climate Adaptation. *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*. Editörler: Gardiner, S.M. ve Thompson, A. Oxford Handbooks Online. <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199941339.001.0001/oxfordhb-9780199941339-e-42>

Hill, Jr, T. (1983). Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environments. *Autonomy and Self-Respect*. Cambridge University Press. 1991.

Hobbes, T. (2003). From Leviathan. *Contractarianism/ Contractualism*. Editör: Stephen Darwall. Blackwell Publishing. Oxford.

Hochberg, H. (1965). Albert Camus and the Ethic of Absurdity. *Ethics*. Cilt 75, Sayı 2, Sf: 87-102.

Holland, B. (2012). Environment as Meta-capability: Why a Dignified Human Life Requires a Stable Climate System. *Ethical Adaptation to Climate Change: Human Virtues of the Future*. Editörler: Thompson, A. ve Bendik-Keymer, J.. MIT Press.

Hurrell, A. (2007). *On Global Order: Power, Values and the Constitution of International Society*. Oxford University Press.

Hynes, H.P. (1989). Silent Spring: A Feminist Perspective. *Environmental Impact Assessment Review*. Cilt: 9, Sayı: 1.

Hyogo Framework for Action 2005-2015 (2005). https://www.unisdr.org/files/1037_hyogoframeworkforactionenglish.pdf (Erişim: 01/11/2020).

IPCC (1990). *Climate Change: The IPCC Scientific Assessment*. Editörler: Houghton, J.T., Jenkins, G.J., Ephraums, J.J., Cambridge University Press.

IPCC (1995). *Climate Change 1995 - Impacts, Adaptations and Mitigation of Climate Change: Scientific-Technical Analyses Contribution of Working Group II to the Second Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Editörler: R.T. Watson, M.C. Zinyowera and R.H. Moss. Cambridge University Press.

IPCC (2014a). *Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability: Global and Sectoral Aspects. Contribution of Working Group II to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom and New York, NY, USA.

IPCC (2014b). *Climate Change 2014: Mitigation of Climate Change. Contribution of Working Group III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom and New York, NY, USA.

IPCC (2014c). *Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom and New York, NY, USA.

IPCC (2017). *The IPCC and the Sixths Assessment Cycle*. https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/09/AC6_brochure_en.pdf (Erişim: 03/03/2019)

IPCC (2018). *Global Warming Of 1.5°C. An IPCC Special Report on the Impacts of Global Warming of 1.5°C Above Pre-Industrial Levels and Related Global Greenhouse Gas Emission Pathways, In the Context of Strengthening the Global Response to the Threat of Climate Change, Sustainable Development, And Efforts To Eradicate Poverty*. World Meteorological Organization, Geneva, Switzerland.

IPCC (2019a). *Climate Change and Land: An IPCC Special Report on Climate Change, Desertification, Land Degradation, Sustainable Land Management, Food Security, and Greenhouse Gas Fluxes in Terrestrial Ecosystems*. Editörler: P.R.

Shukla, J. Skea, E. Calvo Buendia, V. Masson-Delmotte, H.-O. Pörtner, D. C. Roberts, P. Zhai, R. Slade, S. Connors, R. van Diemen, M. Ferrat, E. Haughey, S. Luz, S. Neogi, M. Pathak, J. Petzold, J. Portugal Pereira, P. Vyas, E. Huntley, K. Kissick, M. Belkacemi, J. Malley.

IPCC (2019b). *IPCC Special Report on the Ocean and Cryosphere in a Changing Climate*. Editörler: H.-O. Pörtner, D.C. Roberts, V. Masson-Delmotte, P. Zhai, M. Tignor, E. Poloczanska, K. Mintenbeck, A. Alegria, M. Nicolai, A. Okem, J. Petzold, B. Rama, N.M. Weyer.

IPCCA (2011). Methodological Toolkit for Local Assessments. Asociación Andes. Peru.

IRENA (2020). *Renewable Energy Statistics 2020*. The International Renewable Energy Agency, Abu Dhabi.

IUCN (2008). Ecosystem-Based Adaptation: An Approach for Building Resilience and Reducing Risk for Local Communities and Ecosystems. *Ideas and proposals on the elements contained in paragraph 1 of the Bali Action Plan*. Submissions from Intergovernmental Organizations. Addendum. FCCC/AWGLCA/2008/MISC.6/Add.2

Jamieson, D. (2005). Adaptation, Mitigation and Justice. *Perspectives on Climate Change: Science, Economics, Politics, Ethics*. Editörler: Sinnott-Armstrong, W., Howarth, R.B.. Elsevier.

Jamieson, D. (2008). *Ethics and the Environment: An Introduction*. Cambridge University Press.

Jamieson, D. (2010). When Utilitarians Should Be Virtue Theorists. *Climate Ethics: Essential Readings*. Editörler: Gardiner, S.M., Caney, S., Jamieson, D., Shue, H.. Oxford University Press.

Jennings, J. (2005). Rousseau, Social Contract and the Modern Leviathan. *The Social Contract from Hobbes to Rawls (Sf. 117-134)*. Editör: David Boucher ve Paul Kelly. Routledge.

Jotzo, F. (2015). China Takes the Lead in the New Climate Paradigm. *East Asia Forum Quarterly*. Ekim - Aralık 2015.

Joyce, R. (2001). *The Myth of Morality (Cambridge Studies in Philosophy)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Joye, Y. ve De Block, A. (2011). 'Nature and I are Two': A Critical Examination of the Biophilia Hypothesis. *Environmental Values*. Cilt: 20, Sayı: 2, Sf: 189-215.

Kadioğlu, M. (2012). *Türkiye’de İklim Değişikliği Risk Yönetimi*. Türkiye’nin İklim Değişikliği II. Ulusal Bildiriminin Hazırlanması Projesi Yayını, 172 sf.

Keller, D.R. (2009). Deep Ecology. *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*. Editörler: Callicott, J.B. ve Frodeman R. New York: Macmillan.

Kelman, I., ve Gaillard, J. C. (2010). Embedding Climate Change Adaptation within Disaster Risk Reduction. *Climate Change Adaptation and Disaster Risk Reduction: Issues and Challenges*. Editörler: Shaw, R., Pulhin, J.M., Pereria, J.J.. Emerald Insight.

Kelman, I. (2015). Climate Change and the Sendai Framework for Disaster Risk Reduction. *International Journal of Disaster Risk Science*. Cilt 6, Sayı 2.

Keulartz, J. ve Swart, Jac.A.A (2012). Animal Flourishing and Capabilities in an Era of Global Change. *Ethical Adaptation to Climate Change: Human Virtues of the Future*. Editörler: Thompson, A. ve Bendik-Keymer, J.. MIT Press.

Kılıç, Y. (2015). Kant'ın Etik Görüşünde 'Değerli Eylem'in Olanığı. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Sayı 22. Sf. 93-100.

Kim, H. (2019). An Extension of Rawls's Theory of Justice for Climate Change. *International Theory*. 11: 160–181.

Kjellén, B. (2006). Foreword. *Fairness in Adaptation to Climate Change*. Editörler: W. Neil Adger vd. MIT Press.

Knight, J. ve Harrison, S. (2012). The Impacts of Climate Change on Terrestrial Earth Surface Systems. *Nature Climate Change*. Cilt: 3, Sayı: 1.

Kronlid, D.O. (2014). Climate Change Adaptation and Human Capabilities: Justice and Ethics in Research and Policy. Palgrave Macmillan. NY, ABD.

Ladd, J. (1963). The Issue of Relativism. *The Monist*. Cilt: 47, Sayı: 4. Ethics and Anthropology. Sf. 585-609. Oxford University Press.

Lamb, R. (2018). The Last Man. *Australasian Journal of Logic*. Cilt 15, Sayı 2.

Lazari-Radek, K. ve Singer P. (2017). *Utilitarianism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.

LEG (2009). *Step-by-Step Guide for Implementation of National Adaptation Programmes of Action*. Least Developed Countries Expert Group. https://unfccc.int/resource/docs/publications/ldc_napa2009.pdf (Erişim: 04/12/2020).

LEG (2015). *Information Paper on How the Process to Formulate and Implement National Adaptation Plans can be Supported in the Least Developed Countries*. Least Developed Countries Expert Group. https://unfccc.int/files/adaptation/application/pdf/50301_07_unfccc_support_for_naps.pdf (Erişim: 04/12/2020).

Lemos, N.M. (1994). *Intrinsic Value: Concept and Warrant*. Cambridge Studies in Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.

Leopold, A. (1949). *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. American Museum of Natural History. Special Members' Edition. Oxford University Press.

- Leopold, A.C. (2004). Living with the Land Ethic. *BioScience*. Cilt: 54, Sayı: 2.
- Lomborg, B. (2001). The Skeptical Environmentalist: Measuring the Real State of the World. Cambridge University Press.
- Lytle, M.H. (2007). The Gentle Subversive: Rachel Carson, Silent Spring and the Environmental Movement. Oxford University Press.
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3. Baskı. University of Notre Dame Press. Notre Dame, Indiana. 1. Baskı: 1981.
- Marshall, J.P. (2016). Ecological Complexity and the Ethics of Disorder. *Environmental Change and the World's Future: Ecologies, Ontologies and Mythologies*. Editörler: Marshall, J.P. ve Connor, L.H.. Routledge.
- Mastuura, K. (2007). Foreword. *Standard-Setting in UNESCO – Volume I: Normative Action in Education, Science and Culture*. Editör: Abdulqavi, A.Y.. UNESCO Publishing.
- McGaughey, D. (2017). *Was Kant a Racist? With an Addendum: On South Sea Islanders in Groundwork of the Metaphysics of Morals*. <https://www.researchgate.net/publication/316854621> (Erişim Tarihi: 01/05/2020).
- McKinnon, C. (2019). Climate Justice in the Endgame for 2 Degrees. *The British Journal of Politics and International Relations*. Cilt: 21 Sayı: 2.
- McNaughton ve Rawling (2006). Deontology. *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Editör: Copp, D. Oxford University Press.
- Mcpherson, C.C. (2013). Climate Change is a Bioethics Problem. *Bioethics*. Cilt 27. Sayı 6.
- Mcpherson, C.C. (2016). Potter's Global Bioethics and the Premise of This Book. *Bioethical Insights into Values and Policy: Climate Change and Health*. Editör: Mcpherson, C.C.. Springer.
- McShane, K. (2009). Environmental Ethics: An Overview. *Philosophy Compass*. Cilt: 4, Sayı: 3.
- Moore, T.G. (2008). Global Warming: The Good, the Bad, the Ugly and the Efficient. *EMBO Reports*. Cilt 9. Special Edition. European Molecular Biology Organization.
- Murthy, S.K.A. ve Murugan, M. (2011). Ethical Dimensions in Global Climate Change Exploring a Philosophical Perspective: An Analytical Approach. *Recent Research in Science and Technology*. 3(2): 16-23.
- NAE (1992). *Policy Implications of Greenhouse Warming: Mitigation, Adaptation, and the Science Base*. National Academy of Engineering. Washington, DC. The National Academies Press.

- Naess, A. (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. Cilt: 16:1-4. Sf. 95-100.
- Naess, A. (1977). Spinoza and Ecology. *Philosophia*. Cilt: 7, Sayı: 45.
- Naess, A. (1989). From Ecology to Ecosophy, From Science to Wisdom. *World Futures: The Journal of New Paradigm Research*. 27: 2-4.
- Naess, A. (1995). Politics and the Ecological Crisis: An Introductory Note. *Deep Ecology for the Twenty-First Century*. Editör: Sessions, G.. Shambhala Publications.
- Nagel, T. (2005). The Problem of Global Justice. *Philosophy & Public Affairs*. Cilt 33. Sayı 2. Sf: 113-147.
- Nash, R.F. (1967). *Wilderness and the American Mind*. 5. Baskı. 2014. Yale University Press.
- Nash, R.F. (1989). *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*. The University of Wisconsin Press.
- NAS (2010). *Adapting to the Impacts of Climate Change*. National Academy of Sciences Washington DC. The National Academic Press.
- NBER (2020). *Valuing the Global Mortality Consequences of Climate Change Accounting for Adaptation Costs and Benefits*. Tamma A. Carleton, Amir Jina, Michael T. Delgado, Michael Greenstone, Trevor Houser, Solomon M. Hsiang, Andrew Hultgren, Robert E. Kopp, Kelly E. McCusker, Ishan B. Nath, James Rising, Ashwin Rode, Hee Kwon Seo, Arvid Viaene, Jiacan Yuan, and Alice Tianbo Zhang. NBER Working Paper No. 27599. National Bureau of Economic Research. July 2020.
- Norton, D.F. (2009). The Foundations of Morality in Hume's Treatise. *The Cambridge Companion to Hume*. Second Edition. Editörler: Norton D.F. & Taylor J. Cambridge University Press.
- NRC (National Research Council) (2011). *America's Climate Choices*. Washington, DC: The National Academies Press.
- O'Neill, J. (1992). The Varieties of Intrinsic Value. *The Monist*. Cilt: 75, Sayı: 2. Oxford University Press.
- O'Hara, D. P. ve Abelshon A. (2011). Ethical Response to Climate Change. *Ethics and the Environment*. Cilt 16, Sayı 1. Sf. 25-50. Indiana University Press.
- Oreskes, N. (2007). The Scientific Consensus on Climate Change: How Do We Know We're Not Wrong?. *Climate Change: What It Means for Us, Our Children, and Our Grandchildren*. Editör: DiMento J. F. ve Doughman, P.. MIT Press.
- Özer, Y.E. (2013). Climate Change. *Encyclopedia of Corporate Social Responsibility*. (Ansiklopedi Maddesi). Editörler: Idowu, Samuel O. vd. Springer. Sf: 355-362.

Özer, Y.E. (2017). İklim Değişikliği Yönetişimindeki Aktörlerin Analizi ve Türkiye. *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi*. 13 (4).

Özlem, D. (2004). *Etik -Ahlak Felsefesi-*. İnkılap Kitabevi.

Paavola, J. ve Adger, W.N. (2002). *Justice and Adaptation to Climate Change*. Working Paper 23. Tyndall Centre for Climate Change Research. Norwich.

Parfit, D. (2011). *On What Matters: Volume One*. Editör: Samuel Scheffler. Oxford University Press.

Paton, H.J. (1945). An Alleged Right to Lie: A Problem in Kantian Ethics, *Kant-Studien*, Cilt 45, Sayı 1-4, Sf. 190–203.

Pauw, P., Mbeva, K. ve van Asselt, H. (2019). Subtle Differentiation of Countries' Responsibilities Under the Paris Agreement. *Palgrave Commun*. 5, 86.

Peçevi (1982). *Peçevi Tarihi II*. Hazırlayan: Bekir Sıtkı Baykal. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. Ankara.

Pelling, M. (2011). *Adaptation to Climate Change: From Resilience to Transformation*. Routledge.

Potter, V.R. (1971). *Bioethics: Bridge to the Future*. Prentice-Hall Inc., Englewood Cliff, New Jersey.

Potter, V.R. (1987). Aldo Leopold's Land Ethic Revisited: Two Kinds of Bioethics. *Perspectives in Biology and Medicine*. Cilt: 30, Sayı: 2.

Potter, V.R. (1988). *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*. Michigan State University Press.

Potter, V.R. (1996). Real Bioethics: Biocentric or Anthropocentric. *Ethics and the Environment*. Cilt: 1, Sayı: 2.

Rabe, B.G. (2004). *Statehouse and Greenhouse: The Emerging Politics of American Climate Change Policy*. Brookings Institution Press. Washington D.C..

Rabe, B.G. (2010). *Greenhouse Governance: Addressing Climate Change in America*. Brookings Institution Press. Washington D.C..

Rawls, J. (1999a). *The Law of Peoples: With, The Idea of Public Reason revisited*. Harvard University Press.

Rawls, J. (1999b). *A Theory of Justice: Revised Edition*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge.

REC (2015). *A'dan Z'ye İklim Değişikliği Başucu Rehberi*. Bölgesel Çevre Merkezi – REC Türkiye.

Riley, P. (1973). On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists. *Political Theory*, Cilt 1, Sayı 4, Sf. 450-471.

Rolston, H. III. (1988). *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Temple University Press. Philadelphia.

Rolston, H. III. (1991). *Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World. Ecology, Economics, Ethics: The Broken Circle*. Editörler: Herbert, B.F. ve Kellert, S.R.. New Haven, CT: Yale University Press.

Rolston, H. III. (2000). The Land Ethic at the Turn of the Millennium. *Biodiversity and Conservation*. Cilt 9, Sayı 8. 1045–1058.

Routley, R. (1973). Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?. *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*. Varna, 1: 205-210.

Rozzi, R. (1999). The Reciprocal Links between Evolutionary–Ecological Sciences and Environmental Ethics. *Bioscience*. Cilt: 49, Sayı: 11.

Rozzi, R. (2013a). Biocultural Ethics: From Biocultural Homogenization Toward Biocultural Conservation. *Linking Ecology and Ethics for a Changing World: Values, Philosophy, and Action*. Editörler: Rozzi, R., Pickett, S.T.A., Palmer, C., Armesto, J.J., Callicott, J.B.. Springer.

Rozzi, R. (2013b). Introduction to Integrating Philosophy and Ecology: Biocultural Interfaces. *Linking Ecology and Ethics for a Changing World: Values, Philosophy, and Action*. Editörler: Rozzi, R., Pickett, S.T.A., Palmer, C., Armesto, J.J., Callicott, J.B.. Springer.

Santas, A. (2014). Aristotelian Ethics and Biophilia. *Ethics and the Environment*. Cilt: 19, Sayı: 1. Sf: 95-121.

Schneewind, J.B. (2003). Seventeenth- and Eighteenth-Century Ethics. . *A History of Western Ethics*. 2. Baskı. Editörler: Lawrence C. Becker ve Charlotte B. Becker. Routledge.

Schneider, S.H. ve Lane, J. (2006). Dangers and Tresholds in Climate Change and the Implications for Justice. *Fairness in Adaptation to Climate Change*. Editörler: Adger, W.N., Paavola, J., Huq, S., Mace, M.J.. The MIT Press.

Schuyler, R.L. (1947). Man's Greatest Illusion. *Proceedings of the American Philosophical Society*. Cilt: 92, Sayı: 1.

Schweitzer A. (1946). *Civilizations and Ethics*. Adam & Charles Black. Üçüncü Baskı. Londra.

Schweitzer, A. (1998). *Out of My Life and Thought: An Autobiography*. Çeviri: A. B. Lemke (1990). The Johns Hopkins University Press. Londra.

Sessions, G. (1987). The Deep Ecology Movement: A Review. *Environmental Review*. Cilt: 11, Sayı: 2. Oxford University Press.

Sessions, G. (2014). Deep Ecology, New Conservation, and the Anthropocene Worldview. *The Trumpeter*. Cilt: 30. Sayı: 2.

Shalizi, Z. ve Lecocq, F. (2010). To Mitigate or to Adapt: Is that the Question? Observations on an Appropriate Response to the Climate Change Challenge to Development Strategies. *The World Bank Research Observer*. Cilt 25, Sayı 2.

Shue, H. (1993). Subsistence Emissions and Luxury Emissions. *Law & Policy*. Cilt 15, Sayı 1.

Shue, H. (1995). Ethics, the Environment and the Changing International Order. *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)*. Cilt: 71 Sayı: 3.

Shue, H. (1999). Global Environment and International Inequality. *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)*. Cilt 75, Sayı. 3.

Shue, H. (2014). Environmental Change and the Varieties of Justice. *Climate Justice: Vulnerability and Protection*. Oxford University Press.

Shue, H. (2015). Historical Responsibility, Harm Prohibition, and Preservation Requirement: Core Practical Convergence on Climate Change. *Moral Philosophy and Politics*. Cilt: 2. Sayı: 1.

Shue, H. (2017). Mitigation Gambles: Uncertainty, Urgency and the Last Gamble Possible. *Phil. Trans. R. Soc. A* 376: 20170105.

Shue, H. (2020). *Climate Ethics Session 3 | Prof. Henry Shue “ CO2 Removal and Intergenerational Risk Transfer”*. <https://youtu.be/hKDAzuYSzk4?t=563> (Erişim: 01/07/2020).

Singer, P. (2006). *Why Pay More for Fairness?*. <https://www.utilitarian.net/singer/by/200604--.htm> (Erişim: 01.09.2020).

Singer, P. (2010). One Atmosphere. *Climate Ethics: Essential Readings*. Editörler: Gardiner, S.M., Caney, S., Jamieson, D. ve Shue, H.. Oxford University Press.

Singer, P. (2011). *Practical Ethics*. 3. Baskı. Cambridge University Press.

Singer, P. (2013). Why Pay More. *Ethics in the Real World: 86 Brief Essays on Things That Matter*. The Text Publishing Company. Avustralya. 2016.

Singer, P. (2016). *Ethics in the Real World: 86 Brief Essays on Things That Matter*. The Text Publishing Company. Avustralya.

Sinnot-Armstrong, W. (2005). It's Not My Fault: Global Warming and Individual Moral Obligations. *Perspectives on Climate Change: Science, Economics, Politics, Ethics*. Editörler: Sinnot-Armstrong, W., Howarth, R.B.. Elsevier.

Smart, J.J.C. (1961). *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*. Melbourne University Press on Behalf of the University of Adelaide.

Smith, T. (2008). The Importance of The Subject in Objective Morality: Distinguishing Objective from Intrinsic Value. *Social Philosophy and Policy*, 25(1), 126-148.

Sohn, E. (2014). *Climate Change and the Rise and Fall of Civilizations*. <https://climate.nasa.gov/news/1010/climate-change-and-the-rise-and-fall-of-civilizations> (Erişim Tarihi: 01/02/2020)

Steiner, G. (2010). *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. University of Pittsburgh Press.

Sterman, J. (2013). *Adaptation or Mitigation? Lessons from Abolition in the Battle Over Climate Policy*. <https://thinkprogress.org/adaptation-or-mitigation-lessons-from-abolition-in-the-battle-over-climate-policy-7f81d4b7e353/> (Erişim: 02/01/2020).

Swiderska, K.ve Malmer, P. (2016). *Climate Change and Biocultural Adaptation in Mountain Communities*. Second International Learning Exchange of the International Network of Mountain Indigenous People (INMIP). International Institute for Environment and Development. London, UK.

Taback, H. ve Ramanan R. (2014). *Environmental Ethics and Sustainability: A Casebook for Environmental Professionals*. CRC Press. Taylor & Francis.

Taylor, P.W. (1981). Frankena on Environmental Ethics. *The Monist*. Cilt: 64 Sayı: 3. Sf. 313-324.

TDK (2019). *Güncel Türkçe Sözlük*. <http://www.tdk.gov.tr>. (Erişim: 22/02/2019).

Temkin, L.S. (2001). Additivity Problems. *Encyclopedia of Ethics: Second Edition*. Cilt I. Editörler: Becker, L.C. ve Becker, C.B. Routledge.

Teson, F.R. (1992). The Kantian Theory of International Law. *Columbia Law Review*, 92 (1), 53.

The World Bank (2020). Financial Intermediary Funds (FIFs). <https://fiftrustee.worldbank.org/en/about/unit/dfi/fiftrustee/fund-detail> (Erişim: 15/11/2020).

Thompson, A. (2012). The Virtue of Responsibility for the Global Climate. *Ethical Adaptation to Climate Change: Human Virtues of the Future*. Editörler: Thompson, A. ve Bendik-Keymer, J.. MIT Press.

Thompson, A. ve Bendik-Keymer, J. (2012). Introduction: Adapting Humanity. *Ethical Adaptation to Climate Change: Human Virtues of the Future*. Editörler: Thompson, A. ve Bendik-Keymer, J.. MIT Press.

Türkan, M. ve Aşkın, Z. (2013). David Hume'un Siyaset Felsefesinin Epistemolojik ve Etik İçerimleri. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*. ISSN: 1303-8303. Volume 3. Issue 2.

UCS (2016). *Toward Climate Resilience A Framework and Principles for Science-Based Adaptation*. The Union of Concerned Scientists.

UN (2015). *Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*. <https://undocs.org/A/70/L.1> (Erişim: 01/11/2020).

Undp.org (2018). <https://www.adaptation-undp.org/projects/NAP-Bangladesh-GCF> (Erişim: 01/11/2020).

UNESCO (2007). *Standart-setting in UNESCO Volume II: Conventions, Recommendations, Declarations and Charters Adopted by UNESCO (1948–2006)*. UNESCO Reference Work Series. UNESCO Publishing / Martinus Nijhoff Publishers.

UNESCO (2010). *Universalism and Ethical Values for the Environment*. UNESCO Bangkok. ISBN 978-92-9223-302-0.

UNESCO (2017). *Declaration of Ethical Principles in Relation to Climate Change*. Paris. UNESCO. SHS/BIO/PI/2017/2.

Unesco.org (2020). Previous work on Ethical principles in relation to climate change. <https://en.unesco.org/themes/ethics-science-and-technology/ethical-principles/previous-work> (Erişim: 01/08/2020).

Unfccc.int (2020). *NDC Registry (Interim)*. <https://www4.unfccc.int/sites/NDCStaging/Pages/All.aspx> (Erişim: 01/12/2020).

United Nations Climate Change (2020). <https://unfccc.int/process-and-meetings/bodies/constituted-bodies/least-developed-countries-expert-group-leg/ldc-portal/least-developed-countries-ldc-fund>. (Erişim: 01/11/2020).

United Nations Millenium Declaration (2000). <http://undocs.org/en/A/RES/55/2> (Erişim: 01/10/2020).

UNSSC (2017). *The 2030 Agenda for Sustainable Development*. https://www.unssc.org/sites/unssc.org/files/2030_agenda_for_sustainable_development_kcsd_primer_en.pdf (Erişim: 01/10/2020).

Valles, S.A. (2015). Bioethics and the Framing of Climate Change's Health Risks. *Bioethics*. Cilt: 29, Sayı: 5.

VanDeVeer, D. (1983). Interspecific Justice and Animal Slaughter. *Ethics and Animals*. Editörler: Harlan B.M. ve Williams, W.H., Humana Press.

Vergara, F. (2006). *Liberalizmin Felsefi Temelleri: Liberalizm ve Etik*. Çev: Arıbaş, B. İletişim Yayınları. İstanbul.

Wang, C. ve Wang, F. (2017). China can Lead on Climate Change. *Science*. Cilt: 357, Sayı: 6353.

Weart, S.R. (2003). *The Discovery of Global Warming*. Harvard University Press.

Wehberg, H. (1959). Pacta Sunt Servanda. *The American Journal of International Law*. Cilt 52, Sayı 4.

Weiss, E.B. (1990). In Fairness to Future Generations. *Environment: Science and Policy for Sustainable Development*. Cilt: 32, Sayı: 3.

Wellman, C. (1977). Albert Schweitzer's Ethical Principles. *The Journal of Value Inquiry*. 11(1), 46-48.

Wenar, L. (2017). John Rawls. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editör: Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/rawls> (Erişim: 21/04/2020).

Wesley, E. ve Peterson, F. (1999). The Ethics of Burden Sharing in the Global Greenhouse. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*. 11, 167-196.

White, L.T.J. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science*. Cilt: 155, Sayı: 3767.

White, S. (2011). *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge University Press.

Whitehouse, P. (2001). In Memoriam: Van Rensselaer Potter: The Original Bioethicist. *The Hastings Center Report*. Cilt 31, Sayı 6.

Williams, H. (2005). Kant on the Social Contract. Editörler: David Boucher ve Paul Kelly. *The Social Contract from Hobbes to Rawls (Sf. 135-148)*. Routledge.

Williston, B. (2015). *The Anthropocene Project: Virtue in the Age of Climate Change*. Oxford University Press. Birleşik Krallık.

Wilson, E.O. (1984). *Biophilia*. Harvard University Press. 12. Baskı. 2003.

Wilson, E.O. (2014). *İnsan Varlığının Anlamı*. Çeviren: Sezer, Z. Olvido Kitap. 2017.

Wilson, E.O. (2016). *Half-Earth: Our Planet's Fight for Life*. Liveright Publishing Corporation.

Wilson, E.O. (2019). Foreword. *Biodiversity and Climate Change: Transforming the Biosphere*. Yale University Press.

WMO (2019). *United in Science*. World Meteorological Organization (WMO) ; United Nations Environment Programme ; Intergovernmental Panel on Climate Change ; Global Framework for Climate Services (GFCS).

WMO (2020a). *New record for Antarctic continent reported*. <https://public.wmo.int/en/media/news/new-record-antarctic-continent-reported> (Erişim: 18/02/2020).

WMO (2020b). *State of the Global Climate 2020: Unpacking the Indicators*. <https://public.wmo.int/en/our-mandate/climate/wmo-statement-state-of-global-climate> (Erişim: 22/12/2020).

Wolff, B.G. (2008). Environmental Studies and Utilitarian Ethics. *Bioscene*. Cilt: 35, Sayı: 2. Reprint. 2009.

World Resource Institute (2014). *Clarifying the UNFCCC National Adaptation Plan Process*. <https://www.wri.org/blog/2014/06/clarifying-unfccc-national-adaptation-plan-process> (Erişim: 01/12/2020).

Worster, D. (1995). The Shaky Ground of Sustainability. *Deep Ecology for the Twenty-First Century*. Editör: Sessions, G.. Shambhala Publications.

Yang, T. (2006). Towards an Egalitarian Global Environmental Ethics. *Environmental Ethics and International Policy*, Sf. 23-45.

Zagzebski, L.T. (1996). *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Press Syndicate of Cambridge University. UK.

Zhenmin, L. ve Espinosa, P. (2019). Tackling Climate Change to Accelerate Sustainable Development. *Nature Climate Change*. Cilt:9 Sayı: 7.

Zimmerman, M.J. (1996). *The Concept of Moral Obligation*. Cambridge University Press. UK.

Zimmerman, M.J. (2005). Introduction. *Recent Work on Intrinsic Value*. Editörler: Ronnow-Rasmussen, T., Zimmerman, M.J.. Springer. Hollanda.

Zwolinski, M. ve Schmidtz, D. (2013). Environmental Virtue Ethics: What It is and What It Needs to Be. *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Editör: Russell, D.C.. Cambridge, UK.