



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

CANLI-MERKEZCİLİK İNSAN-MERKEZCİLİK İKİLEMİNDE BİYOETİĞİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Haluk AŞAR

Doktora Tezi

Ankara, 2017

CANLI-MERKEZCİLİK İNSAN-MERKEZCİLİK İKİLEMİNDE BİYOETİĞİ YENİDEN
DÜŞÜNMEK

Haluk AŞAR

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2017

KABUL VE ONAY

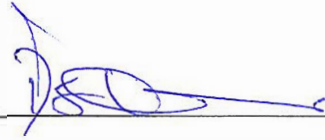
Haluk Aşar tarafından hazırlanan "Canlı-Merkezcilik İnsan-Merkezcilik İkileminde Biyoetiği Yeniden Düşünmek" başlıklı bu çalışma, 09.05.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Harun TEPE (Başkan-Danışman)



Prof. Dr. Hasan ÜNDER



Prof. Dr. İsmail Hakkı DEMİRDÖVEN



Prof. Dr. Hasan Haluk ERDEM



Prof. Dr. Nazile KALAYCI

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Sibel BOZBEYOĞLU

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☒ Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

09.05.2017



Haluk AŞAR

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

- **Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.**
(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etseniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)
- **Tezimin/Raporumun 09 Mayıs 2020 tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.**
(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)
- **Tezimin/Raporumun.....tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.**
- **Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi**

09/05/2017



Haluk AŞAR

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Prof. Dr. Harun TEPE danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.


Haluk AşAR

TEŞEKKÜR

Tez yazım süreci uzun, yorucu ve emek isteyen bir süreçtir. Bu süreçte beni destekleyen ve her zaman yanımda olan aileme, bölüm başkanım Prof. Dr. Arslan Topakkaya'ya ve mesai arkadaşlarıma müteşekkirim. Ayrıca jüri üyelerime ve tezimi yılmadan okuyup, düzeltmeye çalışan ve tezimin bu hale gelmesinde büyük payı olan danışmanım Prof. Dr. Harun Tepe'ye teşekkür ederim. Son olarak tez yazım süreci boyunca her zaman yanımda olan, tezdeki çevirilerime ve düzeltmelerime yardım eden eşim Şeyma Erzincanlı Aşar'a teşekkür etmeyi bir borç bilirim.



ÖZET

AŞAR, Haluk. *CANLI-MERKEZCİLİK İNSAN-MERKEZCİLİK İKİLEMİNDE BİYOETİĞİ YENİDEN DÜŞÜNMEK*, Doktora Tezi, Ankara, 2017.

Meslek etiklerinin sayısının sürekli artması ve etikten çok sık söz edilmeye başlanması, etiğin moda olmasına, içinde bulunduğumuz yüzyılın İoanna Kuçuradi tarafından etik yüzyılı nitelendirilmesine yol açmıştır. Etiğin bu kadar rağbet görmesi, uygulamalı ya da meslek etiklerinin sayısının giderek artması ve etiğin moda haline gelmesi etiğe duyulan ihtiyacın gittikçe artmasının bir sonucudur. Etik sorunlardaki artış, yeni kimi etik sorunların da ortaya çıkması ve geleneksel etik görüşlerin bu sorunlarla baş etmede yetersiz kalması, günümüzde yeni bir etik anlayışa, köklü bir değişime olan ihtiyacı arttırmaktadır. Bu ihtiyacın ortaya çıkmasının en büyük sebepleri arasında dünya nüfusunun hızlı artışı, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin hızlanması ve bunların kontrolsüz bir şekilde uygulanması, sistemin hem bireyi bir meta haline getirmesi hem de doğayı yok etmeye dayanan üretme/tüketme arzusu sayılabilir. Biyoetiğin ortaya çıkışını da tüm bu gelişmelere bağlamak mümkündür. Ancak bu tezin temel amacı, biyoetiğin nasıl ortaya çıktığını incelemek değildir. Tezin çerçevesinin gerektirdiği kadar bu da yapılmakla birlikte esas olarak biyoetik iki bakımdan eleştirmektedir. İlk olarak “biyoetik” teriminin ilk ortaya çıktığında kullanıldığı anlam ile şu anda kullanıldığı anlam arasındaki farka dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda biyoetiğin yeni bir etik ihtiyaca karşılık olarak ortaya çıktığı, ancak daha sonra giderek bir meslek etiği haline geldiğine değinilmiştir. İkinci olarak bir uygulamalı etiğe indirgenen biyoetik ilkelerin insan-merkezci etik ilkelere dayanmasının sakıncaları ve bunun yol açtığı sonuçlar üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda biyoetiğin doğası gereği canlı-merkezci (biyosentrik) olması beklenirken, insan-merkezci (antroposentrik) bir bilgi alanı olmasının yol açtığı sorunlar ortaya konulmuştur. Son olarak esasen insan-merkezci olan ve insan duyarlılığının sonucu olan etiğin tüm canlıları etik özneler olarak gördüğünde, yüz yüze geldiği canlı-merkezcilik-insan-merkezcilik ikilemini nasıl aşabileceğini göstermek, bu tezin öncelikli hedefi olmuştur.

Anahtar Sözcükler

Etik, Geleneksel Etik, İnsan-Merkezcilik, İnsan-Hakları, Biyoetik, Canlı-Merkezcilik

ABSTRACT

AŞAR, Haluk. *RETHINKING BIOETHICS IN DILEMMA OF BIOCENTRISM-ANTROPHOCENTRISM*, Ph. D. Dissertation, Ankara, 2017.

The constant increase in the number of professional ethics and the frequent mentioning of ethics have led to the fashion of ethics, which has led to the characterization of the century by Ioanna Kuçuradi as an ethical century. The increasing popularity of ethics, the increasing number of applied or professional ethics, and the fact that it is becoming fashionable is a consequence of the increasing need for ethics. The increase in ethical problems, the emergence of some new ethical problems, and the inadequacy of traditional ethical views to cope with these problems are increasing the need for a radical change in a new ethical understanding today. One of the main reasons for this need is the rapid growth of the world population, the acceleration of scientific and technological developments and their application in an uncontrolled manner, system's desire to produce / consume, which both makes the individual a commodity and destroys nature. It is also possible to link the emergence of bioethics to all these developments. But the main purpose of this thesis is not to examine how bioethics emerge. As much as the framework of the thesis requires this to be done, it criticizes essentially two aspects of bioethics. First, the difference between the meaning of the term "bioethics" when it first emerges and the meaning it is being used at will be noted. In this context, it is mentioned that the bioethics emerged as a response to a new ethical necessity, but then gradually became a profession ethic. Secondly, it will focus on the drawbacks of the bioethical principles, which are reduced to an applied ethic, and the consequences of this being based on human-centric ethical principles. In this context, it is expected that the nature of bioethics will be a living centrism, and the problems caused by the fact that bioethics is a human centric information field will be revealed. Finally it is the primary target of this thesis to demonstrate how the dilemma between biocentrism and antropocentrism can be overcome when ethics, which is fundamentally antropocentric and is a result of human sensitivity, considers all living beings as ethic subjects

Key Words

Ethics, Traditional Ethics, Anthropocentrism, Human Rights, Bioethics, Biocentrism

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
BİLDİRİM.....	ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	iii
ETİK BEYAN.....	iv
TEŞEKKÜR.....	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
GİRİŞ.....	1
1.BÖLÜM : GELENEKSEL ETİK VE ELEŞTİRİSİ.....	11
1.1. Geleneksel Etik.....	11
1.1.1. Geleneksel Etiğin İnsan Merkeziliği.....	18
1.1.1.1. İnsan-Merkezciliğin Dinsel Dayanakları.....	21
1.1.1.2. İnsan-Merkezciliğin Felsefi Dayanakları.....	23
1.2. Geleneksel Etik Eleştirisi: İnsan-Merkezciliğin Yol Açtığı Sorunlar.....	32
1.3. Sonuç.....	36
2. BÖLÜM : İNSAN-MERKEZCİ BİYOETİK.....	38
2.1. İnsan-Merkezcî Biyoetiğe Genel Bakış.....	38
2.1.1. Biyoetiğin Doğuşu ve Ele Aldığı Sorunlar.....	38
2.1.2. Biyoetik Tarihi.....	46
2.2. Biyoetik Disiplini.....	53
2.2.1. Biyoetiğin Yöntemi.....	54
2.2.2. Biyoetiğin Temel İlkeleri.....	55
2.2.2.1. Özerklik İlkesi.....	55
2.2.2.2. Fayda İlkesi.....	57

2.2.2.3. Sosyal Adalet İlkesi.....	58
2.2.2.4. Dört İlke Yaklaşımı.....	59
2.3. Biyoetiğin Hukuk ve İnsan Haklarıyla İlişkisi.....	60
2.3.1. Biyoetik Hukuk İlişkisi.....	61
2.3.2. Global Biyoetik Tartışması.....	63
2.3.2.1. Bir Problem Üzerinden Global Biyoetik Tartışması: Bir İnsan Ne Zaman Kişi Olur?.....	65
2.3.3. Global Biyoetik İçin İnsan Haklarının Önemi.....	68
2.4. Sonuç.....	73
3. BÖLÜM: CANLI-MERKEZCİ BİYOETİK.....	75
3.1. Canlı-Merkezcilik (Biocentrism).....	75
3.1.1. Canlı-Merkezciliğin Belli Başlı Temsilcileri.....	79
3.2. Canlı-Merkezciliğin Temel İlkeleri.....	83
3.2.1. Albert Schweitzer: Yaşama Saygı.....	86
3.2.1.1. Yaşama Saygı Etiğinin Temelleri.....	86
3.2.1.2. Yaşama Saygı Etiği.....	95
3.2.2. Aldo Leopold: Biyosferik Eşitlik.....	99
3.2.2.1. Yeryüzü Etiğinin Temelleri.....	99
3.2.2.2. Yeryüzü Etiği.....	103
3.2.3. Paul Taylor: Doğaya Saygı.....	109
3.2.3.1. Doğaya Saygı Etiği.....	111
3.2.3.2. Çıkarların Çatışması.....	122
3.3. Biyoetiğe Canlı-Merkezcilik Yaklaşım: Lawrence E. Johnson.....	128
Sonuç Yerine: Biyoetiği Yeniden Düşünmek.....	133
Ek: Biyoetik ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi	144
KAYNAKÇA.....	149
EK 1: TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU	157
EK 2: ETİK KURUL İZİN FORMU	158

GİRİŞ

Biyoetik disiplini oldukça yeni ve tartışmalı bir alan olarak kendisini göstermektedir. Öyle ki kimilerine göre biyoetik bir meslek etiği, kimilerine göre uygulamalı bir etik, kimilerine göre ise pratik etiktir. Burada biyoetik uygulamalı etik olarak ele alınacaktır. Ancak biyoetikte daha temel tartışmalar iki yönlü olarak gerçekleşmektedir. İlki, biyoetiğin “insan-merkezci bir etik mi, yoksa canlı-merkezci bir etik mi?” olduğu yönündedir. Biyoetiğin canlı-merkezci bir etik olduğunu, dolayısıyla geleneksel insan-merkezci etik karşısında yer aldığını dile getiren pek çok görüşle karşılaşmayız. Biyoetikçilerin biyoetik teriminin gelişimini anlatırken biyoetiği global bir etik düşüncü olarak tasarlandıklarını görmekteyiz. Son dönemlerde biyoetiğe canlı-merkezci bakışla yaklaşan Lawrence E. Johnson’un *Biyoetiğe Canlı-Merkezci Bir Yaklaşım (A Life Centered Approach to Biethics- 2011)* başlıklı kitabı bu ikililiği görmede bize en fazla yardımcı olan kaynak olmuştur.

Johnson her ne kadar biyoetiğe canlı-merkezci ilkeleri uygulasa da biyoetiği bir meslek etiği veya bir uygulamalı etik olarak görmeye devam etmiştir. Johnson’un biyoetik sorunlar dediği sorunlara baktığımızda ötenazi, kürtaj, ceninin insan olup olmadığı gibi tıp etiğinin ya da biyoetiğin ana sorunlarını ele aldığını görüyoruz. Johnson bu tür biyoetik sorunları insan-merkezci bakıştan ve onun ilkelerinden değil, canlı-merkezci bakışla ele almak gerektiğini öne sürer. Ancak biyoetik terimini kullanan ilk isim olan Van Rensselaer Potter’a baktığımızda, onun biyoetiği global bir etik olarak düşündüğünü ve terimin hem tıp etiğini hem de çevre etiğini içinde barındıran bir anlamda kullanılması gerektiğini öne sürdüğünü görüyoruz. Ancak yine biyoetik tarihine baktığımızda terim hiçbir zaman bu anlamında kullanılmamış, daha çok tıp etiğine kaymış ve özellikle tıp etiğinin kimi konularda yetersiz kaldığı düşünülerek, biyoetiğin onun yerini alması ve tıp etiğini de bir alt disiplini haline getirmesi gerektiği düşünülmüştür. Tezin ilerleyen bölümlerinde biyoetiğin tarihini serimlerken biyoetiğin ortaya çıkışı, tıp etiği ile ilişkisi ve ele aldığı sorunlara daha detaylıca değinilecektir. Ancak burada değinmemiz gereken nokta biyoetiğin tıp alanında, biyomedikal alanlarda ve bilimsel araştırmalarda ortaya çıkan sorunlar üzerine odaklanan bir etik düşüncü olduğudur. Bu ise az önce bahsetmiş olduğumuz iki yönlü tartışmadan ilki olan biyoetiğin insan-merkezci mi yoksa canlı-merkezci mi olduğu tartışmasının aslında incelediğimiz kadarıyla esas sorun olarak ilk kez bu tezde ele alındığını göstermektedir.

İkinci olarak uygulamalı veya pratik etik olarak düşünölen biyoetik disiplininde ortaya çıkan kimi problemler vardır. Bu problemler, kimi toplumsal gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkan adaletsizlik, eşitsizlik gibi problemlerdir. Bunun yanı sıra teknolojinin çok hızlı bir şekilde gelişmesi ve gelişen teknolojinin sağlık alanında uygulanması sonucu ortaya çıkan tıp etiğı sorunlarıyla karşılaşölmektedir. Bu gelişmeler sonunda hastanın haklarının önem kazandığı görölmektedir. Bu bağlamda özerklik, hastanın onamı ya da rızasının alınması, feminizm hareketi ile birlikte ortaya çıkan kadının bedensel bütönlüğü ve kürtaj sorunu buna paralel olarak fetüsün insan veya kişi olup olmadığına dair ve buna benzer tartışmalar biyoetiğın ilgilendiğı sorunlar olarak kendilerini göstermektedirler.

Burada aynı zamanda biyoetiğın neden tıp etiğının yerini aldığı ortaya çıkmaktadır. Tıp etiğı daha çok doktor-hasta ilişkisi üzerine odaklanmakta ve hastanın özerkliğine ve seçim hakkına vurgu yapmaktaydı. Geleneksel tıp etiğında öncelik hastanın yararına yönelik uygulamalara verilmiş ve hekimlerden yararlılık ve zarar vermeme ilkelerine uygun davranmaları beklenmiştir. Bunun sonucu olarak hekimin, hastasının sağlığıyla ilgili kararlarda yetkin/otoriter kişi olarak tek başına hareket etmesi beklenmiştir. Bu ise tıp etiğında *Paternalizm* (babacıl tutum) olarak tanımlanan otoriter tutumu ortaya çıkarmıştır. 1960'lar ve 70'lerdeki sosyal ve siyasal gelişmeler sağlık hizmetleri ve tıp alanını da etkilemiştir. Bireyin önem kazanması, varoluşçuluk gibi görüşlerle desteklenen kişinin kendini gerçekleştirme arzusu, insan haklarına vurgunun artması, yeni sosyal hak kavramları, özellikle dilediğın gibi yaşa mottosu ve bunu uygulamaya çalışan hippie hareketi ve bireysel hareketler, demokratik ve liberal düşünme tarzı, öğrenci hareketleri vb. gelişmeler bunda oldukça etkili olmuştur.

Gelişen ve değışen dünya ile birlikte artık tıp etiğı yeni problemleri cevaplamada yetersiz kalmakta ve aynı zamanda haksız uygulamaların gerçekleşmesini engelleyememektedir. Hasta haklarının daha yaygın kabul görmesi, kapsamının genişlemesi, diğeryandan sağlık çalışanlarına yönelik meslek hatası ithamlarının çoğalması, tıp camiasında genel bir güvensizliğe ve huzursuzluğaya yol açmıştı. Bu olumsuz durum, sorunlara karşı önlem niteliğı taşıyan etik kurallara ve onlara kaynaklık eden temel etik ilkelere yönelik ilgiyi de arttırmıştır. Çağdaş toplumun değışen nitelikleri çerçevesinde, sağlık hizmeti sunanların mutlak egemenliğine dayanan geleneksel düzen değışmiş, hastalar ve yakınları tıbbi uygulamalar konusunda giderek daha fazla söz sahibi olmuştur. Bu bağlamda geleneksel tıp etiğının yarar ilkesi yalnız başına tüm bu sorunlarla başa çıkamamış yeni etik ilkeler geliştirilmek durumunda kalmıştır.

Biyoetik tam da bu kaos ortamında kullanılmaya başlanmıştır. Otonomi, gizlilik, onam, eşitlik, onur, sosyal adalet gibi ilkeler genellikle biyoetik ilkeler olarak ortaya atılmıştır.

Bu tezin amacı öncelikle biyoetiğin yeni bir etik düşünüş gerektirdiğini ve klasik insan-merkezci etiğin karşısında yer aldığını göstermeye çalışmaktır. İkinci olarak yine bu amaç doğrultusunda günümüzdeki kullanıldığı anlamıyla uygulamalı bir etik olan biyoetik disiplininin eleştirisini yapmaktır. Bu eleştiri biyoetiğin ortaya çıkış amacı dışında kullanılmakta olduğunu, yani onun yeni bir etik düşünüş değil, insan-merkezci bir etik olduğu gösterilecektir. Bu bağlamda biyoetiğin insan-merkezci etik ile ilişkisi detaylı bir şekilde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Burada öncelikle tezimizin birinci bölümünü de oluşturacak insan-merkezci etiğin ne olduğuna, onun ilkelerine ve ortaya çıkardığı problemlere değinilecektir. Ardından tezin ikinci bölümü, yani insan-merkezci biyoetik üzerinde durularak insan-merkezci biyoetiğin gelişim aşamaları, ele aldığı sorunlar, tıp etiği ile ilişkisi ve en önemlisi insan-merkezci etikle olan ilişkisine değinilecektir. Her iki bölümde insan-merkezci etiğin ilkeleri ile uygulamalı veya pratik bir etik olarak biyoetiğin ilkelerinin aynı olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Nitekim her iki bölümde de ele alacağımız insan haklarının klasik insan-merkezci etik ve biyoetik ile ilişkisi bunun en somut örneğidir. Son olarak eğer biyoetik yeni bir düşünüş olacaksa, ilkelerinin insan-merkezci değil canlı-merkezci olması gerektiği ortaya konmaya çalışılacaktır. Burada canlı-merkezcilik detaylı bir şekilde incelenecektir. Bununla birlikte biyoetiğe canlı-merkezci bir yaklaşım olan Johnson'un görüşü değerlendirilerek biyoetik insan-merkezci ve canlı-merkezci ikileminde yeniden düşünölmeye ve değerlendirilmeye çalışılacaktır. Tezin üç bölümünün sonunda biyoetiğin yeni bir düşünüş biçimi olarak klasik insan-merkezci etiğin ilkelerini değil, canlı-merkezci etiğin ilkelerine dayanması gerektiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Tezin birinci bölümünde genel olarak etik üzerine durulduktan sonra canlı-merkezcilerin geleneksel etik ve insan-merkezciliğe yönelik eleştirileri serimlenecektir. Canlı-merkezcilerin eleştirdiği geleneksel etik kuramlar, tek değerli varlık olarak insanı ele alan etik görüşlerdir. Geleneksel etik görüşlerin nasıl eylememiz gerektiği konusunda bize bilgi sağladığını görmekteyiz. Bu anlamda etiğin sorduğu en temel soru “doğru eylem nedir?” sorusudur. Bu soruya filozoflar farklı yanıtlar vermişlerdir. Ancak eylemler genellikle insanların başka insanlara yönelik eylemleriyle sınırlanmış, insanların hayvanlara ve bitkilere karşı eylemleri göz önünde bulundurulmamıştır. Bu nedenle “doğru eylem nedir?” sorusu, insanların başka insan ve insanlara karşı eylemlerine yönelik olarak sorulmuştur. Burada insan-merkezci karşıtlarının gördüğü

temel eksiklik insan dışı varlıklara yönelik eylemlerin etiğin ilgi alanı içinde yer almamasıdır. İnsan dışı varlıklardan söz edildiğinde de bu daha çok neden insanın etiğin merkezinde olması gerektiğini temellendirmeye yöneliktir. Bu anlamda insan-merkezci karşıtlarına göre etik, “doğru eylem nedir” sorusuna yanıt aramak yerine “insanın diğer insanlara karşı eylemlerinde doğru nedir” sorusunu ele almıştır diyebiliriz. Geleneksel etik anlayışın ele alınacağı tezin birinci bölümünde üzerinde durulacak ana noktalardan biri bu olacaktır.

Geleneksel denilen etikle, Batı felsefesinde kimi zaman Platon, Aristoteles, Descartes ve Kant'ta olduğu gibi akla göre eyleyebilmeyi öne çıkaran, kimi zaman Bentham ve Mill'de olduğu gibi faydayı öne çıkaran, kimi zaman Scheler ve Kuçuradi'de olduğu gibi etik davranabilme olanağını öne çıkaran etik anlayışları kast edilir. Geleneksel etik, Kuçuradi etiği örneğinde olduğu gibi, kişilerin başka kişilere karşı eylemlerini merkeze alır: “Belirli bir kişinin belirli bir kişi ile ya da bir insan durumu ile ilişkisidir etik ilişki” (Kuçuradi 2011a: 7). Burada ahlaksallık akıllı, duyarlı, olanak sahibi vb. özelliklere sahip bir varlık olan insana ait bir özelliktir. Ancak genellikle ahlaksallık akıl sahibi olmaya bağlanmıştır. Bu durumda “bir akıl sahibi varlığın ancak akıl sahibi olan başka bir varlığa karşı ödev ve sorumlulukları vardır. Akıl sahibi olmayan varlıklara ise dolaylı olarak vardır” (Ünder 1996: 64).

Geleneksel etikle kast edilen Platon'dan başlayan ve Kant'ta doruk noktasına ulaşan insanın merkezde olduğu bir etik sorgulama biçimidir. Burada insanın merkezde olmasının ya da yalnızca insanın değer sahibi olarak görülmesinin Batı felsefesi tarihinde çeşitli dayanakları vardır, yani insanın değeri onun aklına, yapıp etmelerine, ahlaki davranabilmesine veya empati kurabilmesine vb. dayandırılır ve sonuçta her zaman insan merkezde yer alır. Bu ise geleneksel etiğin genel olarak insan-merkezci ve normatif etik olarak ele alındığını göstermektedir. Geleneksel etiğin normatifliği canlı-merkezcilere veya insan-merkezci karşıtlarına göre, sadece nasıl davranmamız gerektiği konusunda sorular sormaz, aynı zamanda bu davranışların nasıl olması “gerektiği” konusunda da ilkeler koyar. Bununla birlikte geleneksel etiğin ortaya koyduğu ilkeler insanı merkeze alan ve felsefi anlamda temellendirilebilen ilkelerdir. Bu etik ilkeler *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nin de temelini oluşturmuştur. Bu bağlamda tezimizin yine bu bölümünde *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nin geleneksel etikle ve insan-merkezci anlayış ile bağları sorgulanacaktır. Bu bölümün sonunda ise geleneksel etiğin ve geleneksel etik ilkelere dayanan insan haklarının günümüz dünyasında “doğru eylem nedir” sorusunu cevaplamakta yetersiz olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Geleneksel etiğin insan-merkezci anlayışı günümüzün kimi etik sorunlarına çözüm sağlayamadığı düşünülmektedir. Bu yüzden canlı-merkezciler dâhil tüm insan-merkezcilik karşıtları ve hatta zayıf insan-merkezci kuramlar tüm canlıların haklarını gözetken, çevreye duyarlı yeni bir etik anlayışa ihtiyaç olduğunu belirtirler. Bu ihtiyaç doğrultusunda 20.yy'dan itibaren filozoflar kimilerinin çevre etiği, kimilerinin canlı etiği adını verdikleri görüşler ortaya atarak geleneksel etiğin insanı merkeze alan ilkelerini eleştirmişlerdir. Biyoetik de bu ihtiyaç ve eleştiriler doğrultusunda ortaya çıkmıştır.

Tezin bu bölümünde biyoetiğin nasıl ortaya çıktığına ve gelişim aşamasına değinilmekle birlikte, bu aşamanın sonunda biyoetiğin nasıl uygulamalı etiğe dönüştüğü gösterilmeye çalışılacaktır. Bununla birlikte biyoetiğin ortaya çıkış amacı bakımından canlı-merkezci ilkelere sahip olması gerekirken, bir uygulamalı etik olarak biyoetiğin, insan-merkezci etik ilkelerle iş gördüğü gösterilmeye çalışılacaktır. Terimin ilk önce Van Rensselaer Potter tarafından Leopald'ın "toprak etiği"nden hareketle kullanıldığını görüyoruz. Potter:

Biyoetik: Geleceğe Bağlayan Köprü kitabında "etiğin ilk olarak bireyler arası ilişkilerde, daha sonra ise birey ve toplum arasındaki ilişkinin bütünleşmesiyle ilgilendiğini, ama toprağın hala mülk olduğu günümüzde insanın toprakla, onun üzerinde yetişen hayvan ya da bitkilerle olan ilişkisiyle ilgilenen bir etik bulunmamaktadır. Bir toprak etiğine, bir doğal yaşam etiğine, bir nüfus etiğine ve bir evrensel etiğe ve bunların tümünü içine alan biyoetiğe çok gereksinim duymaktayız" (Aktaran Örs 2009: 71) demektedir.

Yeni bir etik ihtiyaca yönelik olarak atılan bu düşüncenin temellerini Albert Schwietzer'in "yaşama saygı" ilkesi bağlamında geliştirdiği canlı-merkezci etiğinde ve Aldo Leopald'ın "biyosferik eşitlik" ilkesi bağlamında geliştirdiği yeryüzü etiği çalışmalarında görmekteyiz. Ancak biyoetik terimi bir disiplin olarak o zamanlar ortaya konmamıştır. Van Rensselaer Potter "ekolojik bağlamda "bilimin hayatta kalışı" - biyosferi korumayı sağlanmasının amaçlandığı disiplinler arası bir çalışma için ilk olarak bu terimi önermiştir" (Kuhse ve Singer, 2009: 3). Bu terminoloji asla geniş kapsamda kullanılmamış, ancak sağlık hizmetleri ve biyomedikal bilimlere olan büyüyen ilgi sebebiyle bu alanların sorularına cevap veren bir terim olarak daha dar anlamda kullanılmıştır.

Biyoetik dar anlamda bir uygulamalı etik olarak ele alınmıştır. *Uygulamalı Etik Ansiklopedisi*'ne baktığımızda biyoetiğin tıp ve sağlık hizmetleri ile ilgili uygulamalı bir etik olduğunu görmekteyiz. Hatta kelime etimolojik olarak incelendiğinde eski Yunanca *bios* ve *ethike* kelimelerinden oluşturulan biyoetik, canlı bilimleri disiplinlerinin uygulamaları sırasında ortaya çıkan etik sorunları inceleyen bir disiplin olarak

tanımlanır (Gillon 2014: 267). *Biyoetiğin Doğuşu* (*The Birth of Bioethics* - 1998) kitabında Jonsen biyoetiğin büyük bir patlamayla aniden ortaya çıkmadığını söyler. Aksine biyoetiğin, 1960'lardan itibaren bilim adamlarının biyoetiğin öncüsü olan, kötü ve çarpıcı olaylarla sarsılan tıp etiğinin yeni bilimsel gelişmelerde ortaya çıkan ikilemlere cevap verememesinden endişe duymaları ve bu bağlamda yazılar yazıp, konferanslar düzenlemeleri sonucunda geliştiği vurgulanmıştır (Jonsen 1998: 3).

Tezin ikinci bölümünün amacı da biyoetik ilkelerin insan-merkezci etik değerler olan insanın onuru veya değeri vb. kullandığını göstererek, ortaya çıkış amacından saptığını ve tam tersi yöne gittiğini göstermek olacaktır. Birinci bölümde ele alacağımız geleneksel etik ilkelere bağlı veya ona dayanan insan hakları, ikinci bölümde biyoetik ve geleneksel etik ilkeleri arasında bir köprü oluşturacaktır. Burada geleneksel etik değerlerin insan hakları vasıtasıyla biyoetik alanda da kullanıldığını göreceğiz. Genel olarak baktığımızda *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nin 1., 2., 3., 5., 7., 12. ve 25. maddelerinin biyomedikal konularla da ilgili olduğu düşünülmüştür. Ancak biyomedikal bilimlerin gelişmesiyle ortaya çıkan sorunları çözmede yetersiz kalan bu *Bildirge* üzerine yeniden düşünülmüştür. Bu bağlamda 1990'ların ortalarından itibaren başta UNESCO olmak üzere Birleşmiş Milletlere ait çeşitli kuruluşlar biyoyomedikal tıpla ilgili herkesin üzerinde anlaşabileceği ve yine *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'ne dayanan yeni ilkeler geliştirme üzerine çalışmaya başlamışlardır. Bu çalışmalar sırasında UNESCO bünyesinde oluşturulan Uluslararası Biyoetik Komisyonu biyoetikle ilgili üç bildirge geliştirip yayınlamıştır:

1) 1997'de *İnsan Hakları ve Geni Evrensel Bildirgesi*.

2) 2003'de *İnsan Gen Bilgisi Evrensel Bildirgesi*.

3) 2005'te *Biyoetik ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*.

Bu üç bildirgeye baktığımızda, prensiplerini oluşturmak için bir insan hakları genel çerçevesi kullanır; hatta bunlardan ikisi isimlerinde bile "insan hakları" ifadesini kullanır (Andorno 2012: 13).

BM kuruluşları altında oluşturulan uluslararası biyoetik kuralların insan haklarına dayanmasının gerekçesi ise üç madde ile açıklanmaktadır:

1) İnsan hakları insanların dini, ırkı, cinsiyeti, yaşı, sosyal statüleri, siyasal düşünceleri arka planda kalmış basit insani erdemler olarak tasarlanmıştır. Çeşitli sosyo kültürel, felsefi ve dini gelenekler etkili olmuş biyoetik gibi daha hassas alanlarda insan haklarının temel evrensel doğası çok değerlidir.

2) İnsan hakları global biyoetik normların da yapı taşı olan insan onuru kavramına dayanır ve biyomedikal gelişmelerle ortaya çıkan zorlukları aşmada yalnız başına yetersiz kalmaktadır. İnsan onuruna saygı fikri bu alanda yerleşmiş normların kesin nedenselliğini belirgin kılmasına rağmen, yeni oluşan ikilemleri çözmede onur fikri oldukça yetersiz kalmıştır.

3) Bazı pratiklerin insan onuru kavramı ile uyuşup uyumadığını belirtmek gerekir. Onur ilkesinin belirlenmesinin bu gerekliliği onur kavramının diğer oturmuş, somutlaştırılmış kavramlarla birlikte işlemlerini açıklar ki, bu kavramlar (hastanın rızası, bedensel bütünlük, fark gözetmeme, mahramiyet, gizlilik) hakların terminolojik kullanımlarından formüle edilmişlerdir (Andorno 2012: 14).

Sonuç olarak insan-merkezci etik anlayışına karşı olarak ortaya atılan biyoetik fikri giderek geleneksel etiğin uygulamalı bir disiplini haline gelmiştir. Bu anlamda biyoetik, biyomedikal alanda ortaya çıkan sorunlar üzerine düşünen ve bu sorunları geleneksel etiğin bir ürünü olan insan haklarından, dolayısıyla da insanın onuru ilkesinden hareketle çözümler getirmeye çalışan bir disiplindir. Gerçek amacından uzaklaşan biyoetiğin ortaya çıkış amacını gerçekleştirebilmesi, onun ilkelerinin ne olduğunu ortaya koymakla sağlanabilir. Bu çalışmanın son bölümünde bu biyoetik ilkeler üzerinde durulacaktır.

Tezin üçüncü bölümünde ele alınacak biyoetik ilkeler, canlı-merkezci etik düşüncelerden çıkarılan ilkeler olacaklardır. Canlı-merkezci etik tüm yaşamın içsel bir değeri olduğunu düşünür. İnsan-merkezci etikte insanların eşitliğine nasıl vurgu yapılıyorsa, canlı-merkezci etikte de canlıların eşitliği üzerine bir vurgu vardır. Canlı-merkezcilikte bireysellik mi bütünsellik mi tartışması yapılsa da hepsinin üzerinde anlaşıldığı nokta türlerin eşitliğidir (Sterba 2012: 251). Canlı-merkezcilik bağlamında düşünülen biyoetik ilkelerden ilki Albert Schweitzer'in "yaşama saygı" ilkesidir.

Schweitzer'e göre, bilim ve teknolojinin ilerlemesi ve bunlara eşlik eden sanayileşmiş toplum doğayı değerlerden bağımsız, mekanik yasalarla işleyen bir aygıt olarak görerek onu bir araç olarak kullanmıştır. Bunun bir sonucu olarak doğa ile etik iki farklı alan olarak birbirinden kopmuş, aralarında bir bağ kalmamıştır. Schweitzer'in etik düşüncesi ise "doğa ile etik arasındaki bağı yeniden kurmayı amaçlamaktadır"(Jardins 2006: 265). Schweitzer tüm yaşamın içsel değer taşıdığını düşünerek yaşama saygı ilkesini kendi etik ilkesi olarak ortaya koyar. Ona göre bu etik ilke "tüm yaşamın kutsallığına saygı duymanın içsel gerekliliğini onaylamamızla ortaya çıkar" (Cicovacki, 2009: 135). Ona göre, bu içsel zorunluluk sınırsız bir sorumluluk duygusunu da

beraberinde getirir. Bu anlamda Schweitzer'in etiği doğrudan kişisel eylemle ilgilenmez, tüm yaşama yönelik takındığımız tavırla ilgilenir.¹

Yaşama saygı ilkesi canlı-merkezci etik ilke olması bakımından biyoetiğin kendisinden hareket edebileceği ilk ilkedir. Bir diğer canlı-merkezci etik ilke ise Aldo Leopold'un yeryüzü etiğinin "biyosferik eşitlik ilkesi"dir. Leopold ortaya attığı kuramla daha çok çevre etiği alanında öncü sayılır, ancak burada onun canlı-merkezci etik ilkesinin oluşturulabilecek bir biyoetiğin temel ilkelerinden biri olduğu vurgulanacaktır. Çünkü biyoetik özü ve ortaya çıkışı itibarıyla canlı-merkezci bir anlayışa dayanmaktadır. Kısaca Leopold'ın etik anlayışına değinecek olursak ona göre, "şimdiye kadar geliştirilen tüm etikler tek öncüle, yani bireyin birbirine bağımlı parçalardan oluşan toplumun bir üyesi olması öncülüne dayanıyordu. Yeryüzü etiği ise basitçe toprak, su, bitki ve hayvanları ya da bütün olarak yeryüzünü içeren toplumun sınırlarının genişletilmesidir" (Leopold 1966: 239).

Leopold'a göre, yeryüzü etiği "elbette değişimi, düzenlemeyi ya da kaynakların kullanımını engellemez, fakat canlıların varlıklarını devam ettirmeleri ve onların varlıklarını doğal ortamlarında sürdürme haklarını kabul eder" (Leopold, 1966: 240). Leopold canlıların yaşamlarını devam ettirmesi gerektiğini söylerken aynı zamanda tek tek canlıları kaynak olarak kullanma imkanını da onaylamaktadır. Bu bakımdan Leopold'un kuramı bütüncül bir kuramdır. Burada ahlaki bir eylem ise canlılar topluluğunun bütünlüğünü korumayı hedefleyen bir eylem olarak ifade edilebilir. Ona göre "ahlaki ehliyete değer görülen 'toprak topluluğu'dur. Bu topluluğun tek tek üyesi olan bireyler, topluluğun tümüne saygı gösterildiği sürece, yine de kaynak olarak görülebilir" (Jardins 2006: 357). Bu durumda artık önemli olan biyotik topluluğun bütünlüğüdür ve korunması gereken de bu bütünlüktür.

Schweitzer'in "yaşama saygı" ve Leopold'un "biyosferik eşitlik" ilkesi artık doğa ve insan arasındaki ilişkinin yeni bir etik boyuta taşınması gerektiğini belirtir. Her iki ilke de oluşturulabilecek biyoetik anlayışın canlı-merkezci etik ilkeleri olabilecekleri gibi çevre etiği üzerine çalışanların da hareket noktaları olmuşlardır. Burada ele alacağımız üçüncü ilke ise Schweitzer'in yaşama saygı ilkesini geliştiren ve yeni bir canlı-merkezci kuram oluşturan Paul W. Taylor'un "doğaya saygı ilkesi"dir. Schweitzer'in yaşama

¹ Bu paragraf, IBAD (1. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi- İnsan ve Toplum Bilimleri- 19-22 Mayıs 2016) Kongresinde tam metin olarak sunulmuştur: Asar, Haluk (2016), Canlı Merkezci Etik Düşüncesi, (IBAD), sf: 1548-1558.

saygı ilkesi çevre krizi konusunda bir ihtiyacı gidermeye yönelik değildi. O daha çok insan-merkezci etik anlayışa karşı felsefi bir eleştiri olarak yeni bir öneriydi. Tabii ki bu ilke modern dünyada özellikle doğanın yok edilmesinin büyümesi ile birçok çevreciyi ve düşünürü etkilemiştir. Bu düşünürler arasında çevre etiği üzerinde çalışan Taylor da vardır. Taylor 1986 yılında *Doğaya Saygı Etiği, Bir Çevre Etiği Teorisi* adlı kitabı çıkarmış ve kitabında temel önerme olarak yaşayan her canlının özsel bir değerinin olduğunu ve onlara saygı duyulması gerektiğini belirtmiştir.²

Taylor, daha çok çevre etiği sorunları üzerine çalışan bir filozoftur. Kitabının hemen girişinde çevre etiğinin insan ve doğal dünya arasındaki moral ilişkiyi incelediğini belirtir. Bu ilişkinin temel yönetici ilkesinin ise bizlerin tüm hayvanları, bitkileri ve bu çevrede yaşayan tüm canlıları da içeren yeryüzünün doğal çevresiyle ilgili görevlerimizin, sorumluluklarımızın ve ödevlerimizin belirlenmesi olduğunu söyler. Taylor doğal dünya derken hayvan ve bitki nüfusu ile birlikte tüm doğal ekosistemi oluşturan biyotik topluluğu işaret eder (Taylor 2011: 3). Biyotik toplulukta artık insanın sadece insanla ilişkisi değil insanın tüm canlılara olan ilişkisi önemli hale gelir. Bu bağlamda saygı sadece insanın yaşamına değil, tüm canlıların yaşamlarına gösterilmelidir. Bir çevre etik kuramcısı olarak Taylor'un doğaya saygı ilkesi bu bağlamda canlı-merkezci biyoetik ilke olarak düşünülebilir.

Taylor'a göre, her canlı yaşamını sürdürebilmek için kendi iyiliğini gerçekleştirmeye çalışır. Canlıların bu tutumu erekseldir. Bu bağlamda düşünmesini devam ettiren ve her canlının aynı oranda içsel değere sahip olduğunu düşünen Taylor, her canlının aynı oranda yaşama hakkına sahip olduğunu belirtir. Burada her canlıyı tür olarak değil, bireysel olarak ele alır. Ona göre, her canlının yaşamına saygı gösterilmelidir; çünkü yalnızca tek tek canlıların yaşamlarını sürdürebilmeleri için iyi veya kötü şeyler vardır. Bu bağlamda Taylor'un bireyci canlı-merkezci etik anlayışı Leopold'un bütünsellikçi bakış açısıyla ortaya koyduğu etik anlayıştan ayrılır.³

Taylor'un etik anlayışı Schweitzer'in canlı-merkezci etik anlayışından etkilenmekle birlikte onunkinden daha objektif bir nitelik taşımaktadır. Çünkü Schweitzer'in etiğe

² Bu paragraf, IBAD (1. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi- İnsan ve Toplum Bilimleri- 19-22 Mayıs 2016) Kongresinde tam metin olarak sunulmuştur: Asar, Haluk (2016), Canlı Merkezci Etik Düşüncesi, (IBAD), sf: 1548-1558.

³ Bu paragraf, IBAD (1. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi- İnsan ve Toplum Bilimleri- 19-22 Mayıs 2016) Kongresinde tam metin olarak sunulmuştur: Asar, Haluk (2016), Canlı Merkezci Etik Düşüncesi, (IBAD), sf: 1548-1558.

yaklaşımı daha çok varoluşsaldır. Onun cevap verdiği sorular umutsuzluğa düşmeden yaşamanın nasıl mümkün olduğuna yöneliktir. Bu bağlamda o gerçek etiğin daima subjektif olduğunu söyler. Ancak Taylor'un etik anlayışına baktığımızda göreceğimiz şey varoluşsal ve irrasyonel bir dayanak değil, aksine doğaya saygı ilkesinin kabulü için rasyonel ve objektif dayanaklardır. Bu rasyonelliği sağlamak için iki kavramı anlamamız gerektiğini düşünür Taylor. Bunlar, her canlının kendi iyisi olduğu ve özsel değer kavramlarıdır. Her iki kavram da doğaya saygı ilkesine adapte edilebilirse bu kavramların anlaşılması daha rasyonel hale gelebilir. Özetle, Taylor'un yapmaya çalıştığı insan yaşamının da yeryüzü biyosferinin ayrılmaz bir parçası olduğunu ilkelere dayanarak göstermeye çalışmaktır. Bu bağlamda Taylor neden doğaya saygı duymamız gerektiğini temellendiren rasyonel ve objektif kurallar ortaya koymaya çalışır (Evans 2005: 78-86).

Biyoetiğin tekrardan yeni bir etik ihtiyaca yönelik ortaya çıkan bir disiplin olmasının yolu, onun insan-merkezci değil, canlı-merkezci ilkelere dayanması gerektiği olduğunu söylemiştik. Bu bağlamda incelediğimiz üç canlı-merkezci görüş de biyoetiğin kendisinden hareket edebileceği ilkeleri sunar. Ortaya koymaya çalıştığımız canlı-merkezci biyoetiğin kendisine dayanak olarak alması gereken ilkeler olarak sunulan bu üç ilkenin, geleneksel etiğin insan-merkezci ilkelerinin karşılayamadığı ihtiyacı karşılayabileceği düşünülmektedir. Bu bağlamda biyoetiğin, geleneksel etiğin uygulamalı veya pratik bir disiplini olmaktan kurtarılması gerekmektedir. Ancak Biyoetik yeni bir etik düşünüş biçimi olarak ortaya konacaksa bu gerçekten yeni bir düşünüş olmalıdır. Zira son dönem zayıflatılmış insan-merkezci görüş, tüm bu canlı-merkezci fikirleri de insanların ortaya atmış olmaları nedeniyle, en azından perspektifsel insan-merkezcilikten kurtulamayacağımız kanısındadırlar. Tezin sonuç kısmında bir canlı-merkezci biyoetik ortaya konmaya çalışırken, bu yenilik konusu üzerinde de tekrardan durulacaktır.

1. BÖLÜM

GELENEKSEL ETİK VE ELEŞTİRİSİ

1.1. GELENEKSEL ETİK

En genel tanımıyla etiğin eylemi nesne edindiğini ve nasıl eylememiz gerektiği konusunda bize bilgi sağladığını ve bu anlamda da sorduğu en temel sorunun “doğru eylem nedir?” sorusu olduğunu söyledik. Etik ile uğraşan pek çok filozof kendi felsefi sistemlerinde “doğru eylem nedir?” sorusuna yanıt aramışlar ve kendilerince cevaplar vermişlerdir. Ancak bu etik görüşler insanı merkeze aldıkları için yalnızca insanın insan ile ilişkisinde eylemi sorgulayarak doğru ve yanlış eylemin ne olduğunu belirlemeye çalışmaktadırlar. Felsefe tarihine baktığımızda insan-merkezci etik görüşler ortaya koyan Platon, Aristoteles ve Kant gibi filozofların öncelikle “insan nedir?” sorusu üzerinde durduklarını görürüz. Örneğin Kant etiğini anlamak için önce onun “insan nedir?” sorusuna verdiği cevabı bilmek gerekmektedir ya da Aristoteles’te “insanın *işinin* ne olduğunu” bilmek için insanın yapısını ortaya koymak gerekmektedir. Bu insan analizleri yalnız insanın ne olduğunu ortaya koyma amacı taşımaz, aynı zamanda insanın diğer canlılardan farkının da bilgisini sağlamaya yöneliktir. İnsanı diğer canlılardan ayıran ve onu ahlaksal yapan özellik ise kimi zaman Aristoteles, Aquinas, Descartes ve Kant’ta olduğu gibi akıllı davranabilme, kimi zaman Bentham ve Mill’de olduğu gibi faydaya, kimi zaman Scheler ve Kuçuradi’de olduğu gibi etik davranabilme olanaklarında ve özelliklerinde bulunmuştur.

Geleneksel etik kuramların ortak özelliği insanı yalnızca ahlaki fail olarak değil, aynı zamanda ahlaki davranışlarımızın tek nesnesi olarak düşünmeleridir. Bu bakımdan genel olarak ahlaki fail olma ile hak sahibi olma, yani ahlaki davranışlarımızın konusu olma eşit düşünülmüştür. Böylece diğer canlılar ahlaki fail olma özelliği gösteremediklerinden dolayı hak sahibi de olamamışlardır. Son yüzyıl içerisinde ise geleneksel olarak adlandırabileceğimiz etik kuramlara yönelik eleştiriler yoğunluk kazanmıştır. Bunun sebebi geleneksel etik kuramların günümüz problemleri karşısında yetersiz kalması olarak düşünülmektedir: “... Bu nedenle bugün etik sorunlar geleneksel etiğin sınırlarını zorlamaktadır” (Tepe 2016a: 13). Bu nedenle son yüzyıl içerisinde etiğin sınırlarının genişletilmesi, yani diğer canlılara yönelik davranışlarımızın da etik kapsamı içerisine dâhil edilmesi gerektiğine dair etik kuramlar ortaya atılmıştır. Ortaya atılan bu yeni kuramlar, felsefe tarihinde geleneksel etikle özellikle de üç temel

etik gelenek ile hesaplaşmaya girişmişlerdir. Bu etik gelenekler; erdem etiği, faydacılık ve deontolojik etik görüşleridir. Bu etik geleneklerdeki ortak özellik insan-merkezci bir bakışa sahip olmaları ve dolayısıyla da günümüz etik sorunlarını çözmede yetersiz kalmalarıdır. Bu bakımdan günümüzde çevre etiği, canlı-merkezci etikler, hayvan özgürleşmesi vb. etik düşünceler, geleneksel etik kuramların eksikliklerini gidermek için ortaya çıkan görüşlerdir. Geleneksel etik eleştirisine geçmeden önce insan-merkezcilik karşıtı etik görüşe sahip düşünürlerin eleştirilerini daha iyi anlayabilmek için geleneksel etik görüşlere değinmekte yarar vardır.

Geleneksel etik kuramlardan ilki olan erdem etiği Aristoteles'in fikirlerine dayandırılır. Aristoteles'e göre asıl bilgi ilk nedenlerin, yani şeylerin ilk ilkelerinin bilgisidir: "O halde bilgeliğin, belli bazı ilke ve nedenlere ilişkin bilgi olduğu açıktır" (Aristoteles 2012: 982a). Burada insanın yapısını, yani ne olduğunu ortaya koyduğumuzda aynı zamanda onun ayırt edici özelliğini de bulmuş oluruz. Bulduğumuz bu ayırt edici özellik ise insanın işi veya ele aldığımız şeyin kendine has *doğal* özelliğidir. Aristoteles'e göre, her şeyin kendine has özelliği veya işi aynı zamanda onun doğal etkinliği ve işlevidir. Nesneler bu işlevlerini iyi olarak yerine getiriyorlarsa iyidirler. Bu bakımda genel olarak her canlı varlığın kendine özgü bir iyiliğinden söz edilebilir (Jardins 2006: 67-69).

Aristoteles'e göre insanın işi, insanı diğer canlılardan ayıran şey ruhun akla uygun etkinliğidir. İnsan ancak böyle eylese erdemli olabilir:

Eğer insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise ve belirli bir işin ve bu işte yetkin olanın işinin aynı olduğunu söylüyorsak (örneğin gitarcının işi ile erdemli gitarcının işinin aynı olduğunu söylüyorsak, bunu da genel olarak her iş konusunda söylüyorsak – buna o işteki erdemde üstün olmayı eklemek koşuluyla; çünkü gitarcının işi gitar çalmak, erdemli gitarcının işi iyi gitar çalmaktır); eğer bu böyle ise (ayrıca insanın işinin belli bir yaşam olduğunu, bu yaşamın da ruhun akla uygun etkinliği ve böyle eylemler olduğunu; her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz), insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur – üstelik yaşamın sonuna kadar etkinliği (Aristoteles, 2005, 1098a).

Aristoteles'in erdem etiği görüşü aynı zamanda ereksel bir görüş olarak da düşünülebilir. Nitekim canlı-merkezçiliği savunan Paul Taylor, Aristoteles'in her canlının bir ereği olduğu düşüncesini kendi etik görüşüne yansıtarak "her canlıyı yaşamın teleolojik merkezi" olarak düşünür. Aristoteles'in izinden giden Aquinas ise ereksel düşüncüyü teolojik yorumla yeniden ortaya koymaya çalışmıştır. "Aquinas, Aristoteles'in bilimsel ve etik erekbilimini, doğada ilahi bir planın yürürlükte olduğu biçiminde yorumlamıştır" (Jardins 2006: 70). Bu yorum ile tüm doğal nesnelerin işlevi Tanrı'nın planı olarak görülür dolayısıyla ilk ilke ve nedenleri bilme Tanrı'nın planını anlamaya

yaklaşma anlamı taşır. Burada doğal düzenin Tanrı'nın planı olması demek aynı zamanda ahlaki düzen ile doğal düzenin eşit sayılması demektir.

Doğanın da kendine özgü bir amacı vardır ve doğal düzenin ahenkli bir biçimde çalışması Tanrı'nın planının iyiliğini gösterir. Bu kuramda, doğal yasa ya da doğal hukuk içinde, hem doğada bulduğumuz betimsel düzenlilikler ve hem de bu düzenliliklerin ilahi bir düzenin parçası olması nedeniyle, etik olarak izlemek zorunda olduğumuz normatif ve buyruk niteliğinde kuralları vardır. Doğal gizilgücümüzün bu etik gelenekte açığa çıkması bir birey için en yüksek etik etkinlik biçimidir (Jardins 2006, 70).

Bir geleneksel etik görüşü olan yararcılığa baktığımızda, burada çeşitli yararcı görüşler karşımıza çıksa da klasik söylem Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'in görüşlerinde yer alır. Genel olarak yararcılık "bize genel yararı en çoğa nasıl çıkaracağımızı ya da en çok sayıda insan için en büyük iyiliği nasıl yaratacağımızı gösterir" (Jardins 2006: 79). Yarırcılar eylemleri sonuçlarına bakarak değerlendirirler. Bu bakımdan bir eylem genel mutluluk ya da fayda sağlıyorsa doğru, değilse yanlış sayılmaktadır. Yarırcılığın temel iki kuralını Mill şöyle açıklar:

Faydacılık yolu şahsi menfaatle diğerlerinin menfaati arasında bireyin en kesin tarafsızlıkla, iyilik isteyen, hasbi bir seyirci kalmasını diler. Faydacı ahlakın en tam bir deyimini Nasıra'lı İsa'nın düsturlarında buluruz; başkasının size yapmasını istediğiniz şeyi başkasına yapmak, komşunuzu kendiniz gibi sevmek... İşte faydacı ahlakının ideal yetkinliğini gösteren iki kural! (Mill 1986: 27).

Yararcı etik anlayışı bireysel faydadan ziyade genelin faydasına yönelmektedir. Bu bakımdan insanların çıkarları birbirleriyle eşittir. Jeremy Bentham bu durumu şöyle açıklar: "Herkes bir sayılmalı ve hiç kimse birden fazla sayılmamalı" (Singer 2005: 41). Başka bir ifade ile bu tutum, belli bir eylemden etkilenen bütün varlıkların çıkarlarının eşit derecede göz önünde bulundurulması gerektiğini öne sürer. Henry Sidgwick bu düşüncüyü şöyle açıklar: "Herhangi bir bireyin iyiliği, (tabiri caizse) Evren'in gözünde, herhangi başka bir bireyin iyiliğinden daha önemli değildir" (Singer 2005: 42). Yarırcılık görüşünün bu söylemleri son dönem hayvan hakları savunucularının özellikle de Peter Singer'ı etkilemesi bakımından oldukça önemlidir. Peter Singer'a göre, Bentham'ın ortaya attığı kuram aslında hayvan haklarına yönelik ilk olumlu gelişmedir. Bentham kuramında krizin temel sebebinin Batı metafiziği boyunca süregelen insanın akıllı bir varlık olmasından dolayı elde ettiği üstünlük olduğunu düşünür. Bu bağlamda haklar veya ahlak konusundan bahsedeceksek eğer, temel soru diğer canlıların akıllı olup olmaması ya da konuşabiliyor olup olmamaları değil, acı çekebiliyor olup olmadıklarıdır. Bentham'a göre:

Gün gelir insan dışındaki canlılar bazı haklar elde edebilir, o zaman bu haklar onlardan despot bir el dışında hiçbir şekilde geri alınamaz. Fransızlar derinin siyahlığının bir insanın kendisine eziyet edilmesinin bir nedeni olmadığını çoktan keşfettiler. Bir gün

bacakların sayısı, derinin ne ile kaplandığı ya da kuyruk sokumu kemiğinin yok olması gibi şeylerin duyarlı bir varlığı aynı kadere terk etmek için eşit derecede yeterli bir neden olmadığının kabul edilmesi gerekebilir. Başka nasıl aşılamaz sınır aşılabılır? Bu sınırı aşabilmek belki de, akıl veya konuşma yetisine mi bağlıdır? Fakat yetişkin bir at veya köpek her ne kadar sosyal olsalar da akla sahip olan bir günlük, bir haftalık veya bir aylık bebek ile karşılaştırılmaz. Fakat tersi durumu farz ettiğimizde ne yararı olurdu? Soru, onlar akıllı davranabilir mi ya da konuşabilir mi sorusu değil, temel soru onlar acı çekebilirler mi sorusudur (Singer 2002: 7).

Singer bu düşüncelerin hayvan hakları konusunda olumlu bir gelişme olduğunu söyler fakat günümüz sorunları için yetersizdir. Schweitzer'e göre ise Jeremy Bentham, kendi etiği kapsamında hayvanlara yer vermiştir, fakat Bentham insanlar ile ilişkisinde büyük acımasızlığı önlemek için hayvanlara iyi davranılması gerektiğini savunmuştur. Bu bakımdan faydacı görüş de insan-merkezci anlayış çizgisindedir.

Son olarak deontolojik etik geleneğe baktığımızda, burada eylemin sonuçlarından ziyade eylemin dayandığı ilkeye ağırlık verildiğini görmekteyiz. Bu görüşü anlayabilmek için örnek olarak Kant'ın etik görüşünü ele alabiliriz. Bölümün başında da belirtmiş olduğumuz gibi Kant'ın etik görüşünü anlamak, öncelikle onun "insan nedir?" sorusuna verdiği cevabı bilmekten geçmektedir. Öncelikle Kant'a göre insan, akıl sahibi bir varlıktır ve akıl sahibi bir varlık olarak insan diğer canlılardan ayrılır. İnsanı diğer canlılardan ayıran, onun doğal nedenselliğinden sıyrılarak akla göre eyleyebilme imkânıdır. Bu imkân insanın ahlak yasasına göre eyleyebilmesini mümkün kılar ki, bu da pozitif anlamda özgürlüğüdür: "İsteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olur" (Kant 2002: 64). Kant pozitif anlamda özgürlüğün de nedenselliğe bağlı olduğunu belirtir. Fakat bu nedensellik özel türden yasaları olan bir nedenselliktir: "Öyleyse, istemenin özgürlüğü özerklikten başka, yani istemenin kendi kendine yasa olma özelliğinden başka ne olabilir?" (Kant 2002: 65). Özerk bir isteme ise Kant'a göre, "kendini genel bir yasa olarak da nesne edinebilecek maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama ilkesine işaret eder" (Kant 2002: 65). Bu bakımdan Kant'a göre, özgür bir isteme ile ahlak yasaları altında isteme aynı şeydir. Dolayısıyla özgürlüğün bilincine varabilmemizin koşulu ahlak yasasıdır:

Özgürlük kavramı, pratik aklın zorunluluklu bir yasasıyla gerçekliği kanıtladığı kadarıyla, şimdi saf aklın- hata teorik aklın- sisteminde bütün yapının kili taşını meyadana getirir; sırf ideler olarak teorik akılda desteksiz kalan bütün öbür kavramlar (Tanrı ve ölümsüzlük kavramları) da, şimdi özgürlük kavramına bağlanır, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur, nesnel gerçeklik kazanır, yani bunların olanaklılığı, özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır; çünkü bu ide, ahlak yasası yoluyla kendini ortaya koyar (Kant 2009: 3-4).

Burada pozitif özgürlük ile kastedilen, kendimize akıl yoluyla verdiğimiz ilkelere göre davranabilme ve canlı varlıklar olarak doğal ihtiyaçlardan kaynaklanan arzulara direnebilme kabiliyetidir. Bununla birlikte özgürlüğün insanın farkına varması gereken bir özellik olması ise insanın ahlaki fail olabilmesi için özgür olduğunu anlayabilmesi gerektiğine işaret etmektedir. “Kendimizi pratik bakımdan özgür olarak görmek, yalnızca ahlaken fail olduğumuzu söyleyebilmemiz için gerekli olan bir şey değildir; teorik hükümlerimizi kendimize atfedebilmemiz için de özgür olduğumuzu düşünmemiz gereklidir” (Wood 2009: 128). Bu bakımdan ahlaki fail olmanın koşulu olan özgürlük için en temel şart, özgür olduğumuzu düşünebilmemizdir. Bu bakımdan Kant için ahlak yasası ile özgürlük arasında temel bir ilişki vardır. Buna göre “gerçi özgürlük ahlak yasasının *ratio essendís*idir, ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendís*idir. Ahlak yasası daha önce aklımızda açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi (kendi içinde çelişme taşımasa bile) kabul etmekte hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde ahlak yasası ile hiç karşılaşmazdık” (Kant 2009: 4 dipnot 1).

Kant için insanın değeri de burada ortaya çıkar. Aslında değerli olan akıl sahibi varlık olarak insanın özerk bir istence göre, yani ahlak yasasına göre eyleyebilmesidir. “Demek ki özerklik insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temelidir” (Kant 2002: 53). Kant için akıl sahibi doğa kendi kendine amaç koymakla kendisini doğadan ayırır. Bu amaç kayıtsız şartsız iyi bir istemdir ve bu iyi isteme, genel bir yasa olarak tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olmalıdır. Bu bakımdan Kant için etik ilişki akıl sahibi bir varlık ile akıl sahibi başka bir varlık arasında gerçekleşmektedir:

Her akıl sahibi varlıkla (kendinle ve başkasıyla) ilişkinde öyle eylemde bulun ki, o, senin maksiminde aynı zamanda kendisi amaç olarak bulunsun” ilkesi şu ilkeyle “genel geçerliliğini her akıl sahibi varlık için aynı zamanda kendinde taşıyan maksime göre eylemde bulun” ilkesiyle aslında birdir. Çünkü, her amaç için araçları kullanırken, maksimimi her özne için bir yasa olarak genel olması koşuluyla sınırlandırmam gerektiği, tam şu kadarını dile getirir: amaçların öznesi, yani akıl sahibi varlığın kendisi, hiçbir zaman araç olarak değil, bütün araçların kullanımında en üstün sınırlayıcı koşul olarak, yani hep aynı zamanda amaç olarak eylemlerin bütün maksimlerinin temeline konmalıdır (Kant 2002: 55-56).

Ele aldığımız üç etik görüş de insan-merkezcidir. Bu bakımdan onlar açısından yalnızca insan içsel değere sahip bir varlıktır. Diğer canlılar ise araçsal bir değere sahiptir. Bu tutum yalnızca bahsi geçen üç görüş için değil felsefe tarihindeki tüm etik görüşlerde kendisini göstermektedir. Bu bakımdan tezin giriş kısmında da belirtildiği gibi Platon’dan başlayan ve Kant’ta doruk noktasına ulaşan tüm etik görüşler geleneksel etik kapsamında düşünülebilir; çünkü tüm Batı felsefesi tarihi boyunca

süregelen insan-merkezci anlayışa dayanan etik ilkeler, insanın belirli bazı özelliklere veya olanaklara sahip bir varlık olduğunu dolayısıyla onurlu olduğunu varsayarlar. Değerli veya onurlu sayılan insan aynı zamanda hak sahibi olarak düşünülür. İnsanın değerli ve dolayısıyla hak sahibi olarak düşünülmesi ise insan hakları düşüncesinin de oluşmasını sağlar. Burada insan-merkezci etik görüşlerin ortaya koyduğu ilkeler *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nde kendine yer bulur. Dolayısıyla geleneksel etik ile insan hakları arasında temel bir ilişki vardır. *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nde yer alan normlar insanın akıl ve vicdana sahip onurlu bir varlık olmasına dayanırlar. *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nin ilkelerini incelediğimizde, bu ilkelerin, Evrensel Bildirge'nin 1. Maddesinde de ifade edilen, insanın onurlu bir varlık olduğu kabulüne dayandırıldığı açık bir biçimde görünmektedir. İnsanı değerler ortaya koyabildiği için değerli bir varlık olarak gören Kuçuradi'ye göre, insan hakları her insanla ilgili bazı gerekleri dile getirirler. Bu gerekler, insanın değerini tanıma ve koruma istemleri olarak, yani insanları yalnızca insan oldukları için koruma istemleri olarak ortaya çıkarlar. Tür olarak insanın değerini oluşturan olanakların gerçekleşebilirliğinin nesnel koşullarıdır (Kuçuradi 2011a: 72).

İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde yer alan ilkelerin dayanağı olan insanın onuru kavramına bir göz attığımızda bunun, Kuçuradi'nin yaptığı gibi, insanın değeri kavramı aracılığıyla kavramlaştırılabilen bir düşünce olduğu açığa çıkmaktadır. "İnsanın değeri, insanın diğer canlılar arasındaki özel yeridir. İnsana bu özel yeri sağlayan onun bu özelliklerinin bütünüdür, onu diğer canlılardan ayıran olanaklardır. Bu özellikler insanın değerini ya da onurunu oluşturur" (Kuçuradi 2011a: 2). Bu bağlamda insan onuru kavramı insanın yapısına ilişkin, antropolojik bilgiden çıkarılmaktadır. Kuçuradi, insanın onuru konusunda şöyle demektedir: "İnsanın onuru, insanın nesnel değerinin öznel karşılığıdır ve tür olarak insanın değerinin felsefi antropolojik bilgisinden, yani insan türünün belirli yapısal özellikleri ile olanaklarının ve bunlardan kaynaklanan ve ona evrendeki yerini sağlayan tarihteki başarılarının bilgisinden oluşur" (Kuçuradi 2011a: 72). Bu bilgi sayesinde insan hakları normlarının türetimi mümkün olmaktadır, yani böyle -belirli bir kültürden değil de insanın değerinin bilgisinden türetilen- normlar oldukları için insan hakları, evrensel etik normlar olabilmektedir. *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nin ilk maddesine baktığımızda bunu çok açık bir biçimde görmekteyiz: "Bütün insanlar onur ve haklar bakımından özgür ve eşit doğar. Akıl ve vicdanla donatılmışlardır ve birbirlerine kardeşçe davranmalıdırlar." Yine *İnsan Hakları Evrensel*

Bildirgesi'nin 3., 4., 5., 6., 8., ve 12. maddeleri insanın yaşam ve onurunu korumayı amaçlayan maddeler olarak değerlendirilebilir.⁴

Geleneksel etik anlayışa ve onun ilkelerine dayanan insan hakları düşüncesine baktığımızda insana özsel⁵ ve içsel⁶ bir değer atfedildiğini görüyoruz. Canlı-merkezci bakış açısından geleneksel etiğe özellikle de Kant etiğine baktığımızda özsel ve içsel olarak değerli varlığın, kendi başına bir amaç olabilen bir varlık olduğunu görüyoruz. Bununla birlikte özellikle son dönem ortaya atılan etik görüşlerde öznel dünyası olmayan canlıların içsel değere sahip olmayıp sadece özsel olarak değere sahip olduğu varsayılır. Buna göre ancak yakın yüzyılda gelişen kuramlarda, doğadaki canlılar özsel değer ile insana yararından bağımsız olarak değerli kabul edilir, ancak içsel değer anlayışı ile insan dışındaki varlıkların değeri insana bağlanmaktadır. İnsan-merkezci etik anlayışında özsel ve içsel değerlerin dışında araçsal değer düşüncesi de diğer canlılara bakışı belirleyen en temel ilkelerdendir. Araçsal değer ise, “bir nesne ya da yaşantıya, özsel ya da içsel olarak değerli bir amaç için yararlı olmaları dolayısıyla atfedilen değerdir. Araçsal olarak değerli olan bir şey kendi başına değerli görünmez, kendi başına bir saygı konusu olmaz. Yararlı olduğu sürece araç olarak değerlendirilir. Onun yerini tutabilecek bir başka şey bulunursa, bir kenara bırakılır ya da yok edilebilir” (Ünder 1996: 59-60).

Geleneksel etiğin insan-merkezci tutumu insanların doğadaki canlıları kendi çıkarları için kullanmalarında etik bir sorun görmemektedir. Çünkü akıllı bir varlık olarak insanın kendi dünyası vardır ve bu bakımdan yalnız insan içsel olarak değerlidir, diğer canlılar ise insan için sadece araçsal bir değere sahiptirler. İnsan-merkezci düşünceye yöneltilen en büyük eleştirilerden biri de burada ortaya çıkar. Onur sahibi olan insan diğer canlılardan sadece üstün olmakla kalmaz, aynı zamanda onları kendisi için bir

⁴ Bu paragraf, IBAD (1. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi- İnsan ve Toplum Bilimleri- 19-22 Mayıs 2016) Kongresinde tam metin olarak sunulmuştur: Asar, Haluk (2016), Canlı Merkezci Etik Düşüncesi, (IBAD), sf: 1548-1558.

⁵ “Bir şey kendinde ve kendi başına değerli ise, yani onun değeri yararlı oluşundan kaynaklanmıyorsa özsel olarak değerlidir” (Ünder, 1996: 59) düşüncesidir. Özsel değer anlayışı Paul Taylor’un canlı-merkezci etiğinde diğer canlıların da değerli olduğunu temellendirmek için ortaya koyduğu bir kavramdır. Taylor’u ele aldığımız bölümde ve tezin sonuç kısmında özsel ve içsel değer konusu detaylıca ele alınacaktır.

⁶ “içsel değerde bir nesnenin, bir yaşantının değerini takdir edecek bir değerlendirici vardır” (Ünder, 1996: 59).

araç olarak düşünür. Bu anlayışı hem Batı metafiziğinde hem de dinler tarihinde görmek mümkündür.

Son zamanlarda geleneksel etiği savunanlar, yani insan-merkezci etik anlayışa sahip olan kimi düşünürler insan-merkezcilikten, evrendeki tek değerli canlının insan olduğu savından vaz geçtiği ve tüm canlıların değerli olduğunu, ancak yine de bu değeri atfedenin ve bu değerli davranışı sergileyenin insan olmasından dolayı merkezde insanın olması gerektiğini söylemektedirler. Klasik insan-merkezciliğe dar anlamda, kendi görüşlerine ise zayıf ya da genişletilmiş insan-merkezcilik diyen bu düşünürler, örneğin Bryan Norton (1991), canlı-merkezcilik gibi insan-merkezci olmayan bakış açılarının, zayıf insan-merkezcilikte zaten aynı politikaları desteklediğinden gereksiz olduğunu ileri sürerler. Canlı-merkezciler ise insan dışı varlıkların çıkarlarının tanınmasının sadece insaniyet, merhamet, koruma politikaları için güçlü sebepler oluşturmakla kalmadığını, hem de insanlara şimdilik bir tehlikesi olmayan türlerin korunması için de neden teşkil ettiğini savunurlar (Attfield 2009; 99). Burada insan-merkezciliği iyi anlamak ve geleneksel insan-merkezcilik ile zayıf insan-merkezciliğin farkını ortaya koymak gerekmektedir. Bu fark tezin sonuç kısmında özellikle irdelenecektir. Bir sonraki bölümde ise canlı-merkezcilerin veya diğer insan-merkezcilik karşıtlarının eleştirilerinin geleneksel insan-merkezci anlayış olduğunu göstermeye çalışacağız. Bu bölümün sonunda ise geleneksel etiğin ve onun sonucu olan insan haklarının günümüz dünyasında “doğru eylem nedir?” sorusunu cevaplamakta yetersiz olduğuna dair eleştiriler ortaya konacaktır. Bu ise etikte “yeni” arayışların ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

1.1.1. Geleneksel Etiğin İnsan-Merkezciliği

İnsan-merkezcilik sınırlı bakış açısına sahip insana dünyayı anlayabilmeleri için belirli bir düzen ve yapı sunar. Bu bakımdan insan-merkezcilik “ya insan şovenizminin bir ürünü olarak ya da insanın ontolojik sınırının göstergesi olarak ifade edilir” (Boddice 2011: 1). Pre-sokratik filozof Xenophanes’in belirttiği gibi eğer atların, aslanların veya sığırların elleri olsaydı ya da elleri ile çizim yapabilselerdi ve insanların yaptığı gibi işler yapabilselerdi onlar da Tanrı’ları kendi biçimlerine göre yaparlardı. Bu bakımdan “Yunanlıların tanrılarını insanların benzerleri olarak gördüğü gerçeği, insanlığın şeylerin sıralamasında birincil ve merkezde olduğu düşüncesiyle insan-merkezciliği ortaya çıkarmaktadır” (Steiner 2005: 1). Şeylerin sıra ve düzenini insanın kendi bakış açısına göre ve kendisini merkeze alarak açıklaması olarak anlaşılan insan-merkezcik dinsel,

kozmozolojik ve felsefesi açıdan ele alınabilmektedir. Burada bizim açımızdan önemli olan felsefi insan-merkezciliktir. Felsefi açıdan insan-merkezcilik ise etik, ontolojik ve epistemolojik bakış açılarından ele alınabilir. Etik bir görüş olarak insan-merkezcilik “yalnızca insan varlığının içsel bir değere sahip olduğu, diğer tüm varlıkların ve şeylerin sadece araçsal değere sahip olduğu iddiasının açık bir şekilde belirtilmesine veya ima edilmesine dayanır; böylece insan çıkarları çevre ve insan-dışı varlıkların çıkarlarını her zaman gölgede bırakır” (Minteer 2008: 58). Ontolojik bakışla insan-merkezcilik, “bazen Aristotelesçi veya Thomasçı olarak tanımlanan, insanların evrenin merkezinde veya yaratılışın sonunda olduğuna dair görüşü temsil eder” (Minteer 2008: 58). Son olarak epistemolojik bakışla insan-merkezciliğin totolojik bir çıkarım olduğu düşünülür. Burada “tüm insani değerler, insan-merkezci olmayanlarca doğaya atfedilen içsel değeri de içeren insani değerlerdir” (Minteer 2008: 59) düşüncesindeki totoloji, doğaya attettiğimiz içsel değerlerin de insani değerler olduğu düşüncesidir⁷.

İnsan-merkezci açıdan baktığımızda insanlar doğrudan ahlaki statüye sahiplerdir, çünkü “insanlığın kendisinin sonu, diğer şeylerin, yani bireysel varlıklar ve eko sistemin de sonu anlamına gelmektedir” (Goralnik ve Nilson 2012: 145). Buradaki son diğer canlıların varlıklarının sona ermesi anlamında bir son değildir. Buradaki sondan daha çok dünyayı anlamlandıran, değerlendiren ve değerli kılan varlığın sonu ile anlamını ve değerini kaybeden bir doğa ve dünya anlaşılır. Bu anlayışın kaynağı yalnızca insanların ahlaki değerleri tanıma ve formüle etme bilincine sahip olduğu düşüncesidir. Bu bakımdan ortaya atılan tüm etik öğretiler insan ürünü olduğundan tüm etiklerin insan-merkezci olması gerektiği düşüncesi doğar. Bu durum, kurulan tüm etik sistemlerin merkezine insanın yerleşmesini sağlar.⁸ Ahlak alanında araştırma yapan düşünürler bu gerçekliğin tek mantıklı yol olduğu görüşündedirler. Bu bakımdan Batı felsefesinin insan-merkezci olduğunu söylemek yanlış sayılmaz: “Dört yüzyıldır Batı felsefesi ve teolojisi ağırlıklı olarak insan-merkezlidir” (Rolston 2012: 1-2). Ancak kabul etmeliyiz ki “insan varlığının objektifi (görüş alanı) sınırlı bir bakış açısına sahiptir ve bizler hala dünyada bulduğumuz değerleri o bakış açısından seçeriz. Çünkü ahlakın taşıyıcıları bizlerizdir. Bu bilişsel yeti dünyayı kendimize göre görmemize dahası saygı, değer vb.

⁷ Bu paragraf, IBAD (1. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi- İnsan ve Toplum Bilimleri- 19-22 Mayıs 2016) Kongresinde tam metin olarak sunulmuştur: Asar, Haluk (2016), Canlı Merkezci Etik Düşüncesi, (IBAD), sf: 1548-1558.

⁸ Bu paragraf, IBAD (1. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi- İnsan ve Toplum Bilimleri- 19-22 Mayıs 2016) Kongresinde tam metin olarak sunulmuştur: Asar, Haluk (2016), Canlı Merkezci Etik Düşüncesi, (IBAD), sf: 1548-1558.

kavramlarla hareket etmemize izin verir” (Goralnik ve Nilson 2012: 145). Buradaki düşünce bizim bilişsel yetimizi ve etik yaklaşımımızı ontolojik insan-merkezcilik bağlamında belirlediğine işaret etmektedir. Ancak genel olarak dünyaya olan sınırlı bakışımız göz ardı edilerek “insan-merkezciliğin belirlenmesinden anlaşılan ise içsel değerlerin tek sahipleri olarak insanların, ahlaksal açıdan insan merkezliliğidir” (Goralnik ve Nilson 2012: 145).

Fakat her etik görüşündeki insan-merkezcilik aynı değildir. Bazıları insan-merkezciliği sadece akıllı varlıkları kapsayacak şekilde ele alırken, başka bazıları ise daha geniş tutarak insani ilişkilere bakarak diğer canlıları da ele almak gerektiğini belirtmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında ya “insan-merkezcilik anlayışını daraltacağız, karar vermede önemsiz görünen insan dışı varlıkları göz ardı edip yalnızca insanlara odaklanacağız ya da bu kavramı daha da genişletip, insanların diğer varlıklarla ve ekosistemle sayısız ilişkileri üzerine kurulu ekolojik bir sistem ortaya atacağız” (Goralnik ve Nilson 2012: 145). Geleneksel etiğe baktığımızda ise ilk yolun tercih edildiğini, yani etiğin sadece insanlara odaklandığını görmekteyiz. Bu bakımdan insan-merkezcilik sıklıkla çevre etiği tartışmalarının değişmez konusudur. Bu tartışmalarda dünyada nasıl yaşamamız gerektiğini belirlemek için doğanın tekrardan değerlendirilmeye çalışılması doğada “neyi değerlendirebilir ve doğayı nasıl tanımlayabilirim, neden doğayı değerlendirmeliyim?” ve “bu değerlendirmelerin ölçütleri nasıldır?” vb. tarzında sorularla yeni bir etik düşünüş gerçekleştirilmeye çalışılır. Bu sorgulamalar sonucunda son dönem etik düşünürleri geleneksel etiğin insan-merkezciliğini yumuşatarak bu tür soruları da araştırmalarının kapsamı içine almaya çalışmışlardır.

Bununla birlikte “yeni” bir etik olarak ortaya çıkan görüşlerin gerçekten de yeni olup olmadığına dair pek çok eleştiri yapılmıştır. Burada Callicott’un çevre etiğinin iki anlamı üzerine yapmış olduğu ayırım, bahsedilen “yeni” etik sorusunda aydınlatıcı nitelikte olacaktır. Ona göre ilk olarak çevre etiği, geleneksel felsefenin kategorilerinin ortaya çıkan çevre sorunlarına uygulanması olarak anlaşılır. Burada “yeni” olan bir düşünce yoktur, sadece var olan etik düşünce biçiminin bu sorunlara aktarılması görülmektedir. Bu bağlamda çevre sorunları veya tıp etiği, biyoetik gibi uygulamalı etikler insan açısından düşünülmektedir, yani insana etkisi bağlamında değerlendirilir. Çevre etiğinin ikinci anlamına baktığımızda burada “yeni” olan ortaya çıkmaktadır. Burada yeni etikler kast edilen klasik normatif etiğe, yani geleneksel insan-merkezci etiğe karşı etiğin tüm canlıları veya çevreyi kapsayacak bir biçimde genişletilmesi, kısaca doğanın da etik topluluk içerisine dâhil edilmesi gerektiğidir (Callicott 1984; 299). Bu bakımdan son

zamanlarda etik, bazı düşünürlerce geleneksel etik ve yeni etik olarak ikiye ayrılmakta ve geleneksel etik görüşler eleştirilmektedir. En temel eleştiri ise yeni etik görüşlerin aksine geleneksel etik görüşlerin insan-merkezci ve yalnızca insanın değere sahip olduğunu düşünmeleridir. Bu eleştirileri de insan-merkezciliğin dinsel ve felsefi temellerinde göstermeye çalışırlar.

1.1.1.1. İnsan Merkeziliğin Dinsel Dayanakları

İnsan-merkezciliğin kökenleri dinsel ve felsefi düşüncelerde kendini gösterir. J.C. Evans *With Respect for Nature Living as Part of the Naturel World (Doğal Dünyanın Bir Parçası Olarak Doğal Yaşama Saygı)* eserinin önsözünde bu durumu şöyle açıklar:

Dünyanın geri kalanı üzerinde insan varlığının üstünlüğü savı Tevrat'ın birinci kitabında ilk yaratılış hikâyesinde ifade edilir. Tanrı kendi suretinde yaratılan eşsiz statüdeki insana "tüm vahşi yaratıkların efendisi olmayı" (Genesis 1: 26) ve "yeryüzünü doldurmayı ve işgal etmeyi" buyurur. Yahudi-Hristiyan dinsel geleneğinden ayrı olarak, eski Grekler ile başlayan Batı Felsefesi geleneğinde insan merkezci ifadeler yer bulur. Ksenefon "Memorabilia" diyalogunda klasik pozisyonunu şöyle formüle etmiştir. Kitapta Sokrates konuşur:

Söyle bana Euthydemus, Tanrıların insanı ihtiyacı olan şeylerle donatmak için gösterdikleri uğraş üzerine düşünmek hiç aklına geldi mi? Şimdi; yiyeceğe ihtiyacımız olduğuna göre toprağı nasıl mahsul verir hale getirdiklerini, yalnızca isteklerimize göre değil zevkimize göre de farklı şeyleri bolluk içinde verebilecek farklı mevsimleri de ayarladıklarını düşün ve daha alt seviyedeki hayvanların da bunlardan insan sayesinde yararlandıkları belli değil mi? (Ksenefon: Book IV, Chapter III, 3,5,10) (aktaran Evans 2005: VIII).

Bu alıntı evrenin yapısının bir tasarımı sonucu oluştuğunu ve her şeyin insan varlığına uygun biçimde tasarlandığını göstermektedir. İnsan-merkezci karşıtlarına göre, bu tarz düşüncelerden anlamamız gereken "insan varlığının ihtiyaçları olduğu ve insan dışı dünyanın bu ihtiyaçların tatmini için var olduğu"dur (Evans 2005: VIII). Bu görüş oldukça önemlidir, çünkü günümüz çevresel krizlerinin kökeninde yatan insanın aşırı tüketim tutkusu canlı-merkezcilere göre bu tür düşüncelerde tohumlarını atmıştır.

İnsan-merkezciliğin dinsel kökenlerinin ve bu anlayışın çevreye verdiği zarar üzerine yazdığı *Ekolojik Krizin Tarihsel Kökenleri (The Historical Roots of Our Ecological Crisis)* adlı makalesinde Lynn White Jr. Yahudi-Hristiyan dünya görüşünü ve onun insan-doğa ilişkisindeki etkisini sorgular. White'a göre, bizim doğal dünya ile insan-merkezci ilişkimiz şu anki çevresel krizin oluşmasında sorumludur; bu yüzden ekolojik problemleri düzeltmek için dünya görüşümüzü veya dinsel yorumlarımızı tekrardan sorgulamak zorundayız. White'a göre, yaşayan tüm canlılar kendi durumlarını düzenleyerek yeniden yaşam formları oluştururlar. Ancak insan en güçlü tür olduğundan beri çevresini çok fazla değiştirmiş ve etkilemiştir. White insanın doğaya

müdahalesinin doğayı oldukça etkilediğini düşünür. Ona göre insanlar doğaya müdahale edip kendi yaşam kalitelerini arttırırken ekolojik değerleri göz ardı etmişlerdir. Bu anlamda o, ekoloji hakkında yaptığımız şeylerin doğa-insan ilişkisi üzerine ne düşündüğümüze bağlı olduğunu söyler ve daha fazla veya daha ileri bilim ve teknolojinin biz eskilerinin yerine yeni bir din bulana veya eskisini gözden geçirene kadar bizi şu anki ekolojik krizden çıkaramayacağını belirtir (White 1967: 1203-1206).

İnsan-merkezciliğin dinsel kökenleri üzerine konuşmaya başlarken ilk önce dinlerin bir kültürün veya toplumun en derin ideallerini yansıttığını ve onu daha da sağlamlaştırdığını söylememiz gerekir. Farklı dinsel doktrinlerin insan-dışı doğaya da önem verdiği görülür. Ama bu yer insana göre sınırlıdır. Batı'nın ve Doğu'nun en önemli dinsel geleneklerine baktığımızda, bunların insan-dışı canlıların haklarından pek söz etmediklerini görürüz. Yine de bu dinsel geleneklerden bazıları insan-dışı doğaya diğerlerinden daha fazla ahlaki önem vermektedir diyebiliriz. Hatta bazıları ilk bakışta insan-merkezciliğin karşısında bile görülebilir.

Yaklaşık olarak Hristiyanlığın doğuşundan 3000 yıl önce, antik Sanskritçe Vedalar tüm yaşama saygı duyulması gerektiğini söyleyen "Ahimsa" doktrininin bahseder. Bu doktrin Budizm, Hinduizm ve Jainizmin de içinde bulunduğu pek çok doğu dininin temelinde kendi varlığını sürdürür. Fakat Ahimsa doktrini yaşayan varlıklara farklı derecelerde ahlaki değer atfeder. Bunlardan bazıları ruh göçüne inanır ki buna göre bir ruh işlediği günahların cezası için tekrardan hayata insan-dışı bir varlık olarak gelir (Pluhar 2012: 137).

Bu doktrin her ne kadar Batı insan-merkezciliğinden farklı olsa da yine de insan-merkezci bir anlayışa dayanır. Çünkü:

Ahimsa doktrini bir ruhun (ya tek bir dünya ruhu ya da pek çok bireysel ruh) birçok farklı hayattan geçerek, sonsuz aydınlanma gelene kadar, bedensel kimliğini değiştirmesi olarak yorumlanır. Yediğiniz tavuk büyükanneniz çıkabilir veya bundan 30 sene sonra torununuzun ezdiği sinek siz olabilirsiniz. Bu yüzden yaşayan varlıklara karşı merhamet, kişinin kendisi ve sevdiklerine olan saygısının bir uzantısı olarak ortaya çıkar (Pluhar 2012: 137-138).

Yine Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık gibi dinsel geleneklerde insan-merkezciliği bulmak mümkündür. Örneğin İncil'in ilk kitabı Genesis 1:26'da insanın Tanrı'nın suretinden yaratıldığı ve diğer tüm yaşayan varlıklar üzerinde bir hükme sahip olduğu belirtilir. Bu ifadeden yola çıktığımızda bazılarının, insan-dışı varlıkların yalnızca insanın ihtiyaçları için var olduğunu ve onlara istenildiği gibi davranılabileceğini ileri sürdüğünü görüyoruz. Bazıları da bunu Tanrı'nın insana yüklediği bir sorumluluk olarak düşünür, yani burada insana insan-dışı canlılar için bir tür bekçilik görevi verilmiştir. Ancak bu görev onlar üzerinde sınırsız yetkiden ziyade, onları sorumlu bir şekilde kullanmayı gerektirir. "Bu bölüm ne şekilde kurgulanmış olursa olsun, bu dizelerin

yazarı ya da yazarları insanları yaratılışta imtiyazlı bir ahlaki konumunun olduğuna inandığını ima eder” (Pluhar 2012: 138). Burada insana özel bir konum verilmesinin nedeni insan ruhunun ölümsüz ve sonsuz olan Tanrı’nın bir hediyesi olarak görülmesidir, bu görüşe göre de sadece insanlar ruha sahip varlıklardır.

Başka bir görüşte ise insanın akıllı ve bilinçli bir varlık olarak Tanrı’ya benzediğinden söz edilir. İnsana atfedilen her iki özellik insanı Tanrı’ya yaklaştırdığı gibi onun diğer canlılardan daha farklı ve özel bir konuma yerleştirmesini sağlamıştır. Bu özel konum ontolojik, epistemolojik ve etik açıdan hayatı, evreni ve doğayı yorumlamamızda temel ilke haline gelmiştir.⁹

1.1.1.2. İnsan-Merkezciliğin Felsefi Dayanakları

İnsana atfedilen bu özel konum ile insan-insan olmayan ikilemi ortaya çıkmış, insanın insan olmayandan daha üstün bir canlı olduğunu savunulmuştur. İnsan-merkezciliğin dinsel dayanaklarından kısaca bahsettik fakat burada bizim için daha önemli olan felsefi temelleridir. İnsan-merkezciliğin felsefi kökenlerine baktığımızda Aristoteles’e kadar gidilmektedir. Ancak Derrida’ya göre, eğer kökene gideceksek Pre-Sokratiklerin görüşlerini yadsıyamayız. Çünkü Batı metafiziğinin düalist yapısının kaynağı, yani görünüş-gerçeklik, akıl-duyu bunlara bağlı olarak iyi-güzel-kötü-çirkin gibi kavramların ve bu kavramlardan birinin ötekisi üzerindeki üstünlüğünün kökeni logosantrik düşünüş biçimidir. Derrida’ya göre, bu düşünüş biçimi Pre-Sokratik felsefeye kadar uzanır: “Bütün farklılıklarına rağmen, yalnızca Platon’dan Hegel’e değil, fakat ayrıca açık sınırların ötesinde Pre-Sokratiklerden Heidegger’e değin, hakikatin kökeni *logos*’a göre belirlenmiştir” (Küçükalp 2008: 281).

Derrida *logos* merkezli düşünme biçiminin Batı metafiziği boyunca hâkim olduğunu düşünür ve bu düşünme biçiminin ne olduğunu açıklamaya çalışır. Derrida’ya göre, Batı metafiziği duyulur olan ile düşünülür olan arasındaki ayrıma dayanan metafizik bir ön kabule dayanır. Gösterge, duyulur olan ile düşünülür olan arasındaki, başka bir deyişle gösteren ile gösterilen arasındaki bir iletim aracı, bir köprü işlevi görür. Bu düşünce düşünülür olanın duyulur olan karşısındaki üstünlüğü kabulüne dayanır. Buna göre, düşünülür olan (fikir, ide, anlam, kavram vs.) insanın ya da Tanrı’nın zihninde sabit bir mevcudiyet olarak gösterilen pozisyonundadır ve gösteren ise söz konusu

⁹ Bu paragraf, IBAD (1. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi- İnsan ve Toplum Bilimleri- 19-22 Mayıs 2016) Kongresinde tam metin olarak sunulmuştur: Asar, Haluk (2016), Canlı Merkezci Etik Düşüncesi, (IBAD), sf: 1548-1558.

sabit mevcudiyetin bir temsili olarak göstergeler yoluyla ortaya çıkar. Bu durumda gösteren olarak duyulur olan gösterilen olarak düşünülür olanın bir tecellisi, bir anlatımı olarak ikincildir. Bütün klasik felsefe, söz konusu sabit ve değişmez olan özü arama ve anlatma girişimidir (Derrida 2011: 22-25).

Batı düşüncesi tarihi boyunca bütün gösterenlerin gösterdiği nihai bir gösterge ortaya çıkmıştır. Bu gösterge bazen *idea*, bazen *Tanrı* ve bazen de *töz* olarak ifade edilmiştir. Batı düşüncesinin bu yönü onun tamamen '*logosantrik*' yapısından kaynaklanmaktadır; "hakikatin hiçbir metafizik belirlenimi, hatta Heidegger'in metafizik onto-teolojinin ötesinden bize hatırlattığı belirlenim bile, *logos*'un yetki alanından ya da *logos* çizgisinde düşünülen bir akıldan, az çok dolaylımsızca ayrılabilen bir şey değildir" (Derrida 2011: 20). Böylece Batı metafiziği boyunca devam eden gösteren ve gösterilen ayrımında nihai gösterge *logos*'a göre belirlenmiştir. Burada az önceki alıntıyı hatırlamakta yarar vardır: "bütün farklılıklarına rağmen, yalnızca Platon'dan Hegel'e değil, fakat ayrıca açık sınırların ötesinde Pre-Sokratiklerden Heidegger'e değin, hakikatin kökeni *logos*'a göre belirlenmiştir." *Logos*a göre belirlenen bu hakikat anlayışında düşünme tarzı kavram çiftleriyle gerçekleşmektedir. *Logos* ve dolayısıyla özne merkezli her kavram çiftinde her zaman bir taraf ötekine egemen olmuştur. Örneğin, ruh ve beden söz konusu olduğunda ruh'a, kadın ve erkek söz konusu olduğunda erkek egemen bir söylem biçimine sahip olmuştur.

Derrida, *logos* merkezli düşünüş biçiminin aynı zamanda insan-merkezci düşünüş biçimi olarak hayvana ilişkin bir tez olduğunu öne sürer. Çünkü "*logosantrizm*'de veya insan-merkezcilikte hayvan *logostan* veya insana ait özelliklerden mahrum bir varlık olarak öne sürülür. Bu tez Aristoteles'ten Heidegger'e, Descartes'tan Kant'a, Levinas ve Lacan'a kadar muhafaza edilen bir tez, pozisyon ya da varsayımdır" (Derrida, 2002: 396). Örneğin Platon'a baktığımızda *logosantrik* düşünüşün ruh anlayışını belirlediğini görmekteyiz. Ona göre, ruh üç kısma ayrılmaktadır. Platon ruhun akıllı kısmının diğer iki kısım olan duygu ve isteklere egemen olması ve onları yönlendirmesi gerektiğini düşünür. Platon bu durumu *Phaedrus* diyalogunda iki atı olan at arabası örneği ile açıklar. Burada Platon arzu ve iştahı temsil eden atın iyi idare edilemediği takdirde kötülüğün ruhumuzu aşağıya çekeceğine işaret eder:

Ruhun, kanatlı atlarla arabacının bir araya gelmesinden doğan bir kuvvete benzediğini tasarlıyalım... Bir kere arabacı bir çift atı idare ediyor. Sonra bu atlardan biri güzel, iyi ve pek üstün bir soydan olduğu halde öteki pek kötü bir soydandır ve birinciye her bakımdan karşıttır: tabii, bu durumda arabacının işi pek güç ve zahmetli bir iş olacaktır... Her ruh cansız şeylerle ilgilenir ve çeşitli formlarla tüm evreni kat ederler. Bu ruh yetkin ve kanatlı iken göklerde dolaşır ve bütün evreni idare eder. Fakat kanatlarını

kaybedince, katı bir şey üzerinde tutuncaya kadar havalarda savrulur... Biz şimdi ruh kanatlarını ne sebepten kaybeder, düşünüp, bunu araştıralım. Bu sebep şudur... Arabadaki ağırlığın nedeni kötülüktür ve sürücüler atlarını iyi eğitmemişse, araba ağırlaşır dünyaya doğru sürüklemeye başlarlar (Phaedrus 246a–247b’ den aktaran Johnson 2001: 21).

Genel olarak insanın ayırıcı özelliğinin akıl veya *logosa* sahip olmak olduğunu düşünen filozoflara baktığımızda ilk olarak Aristoteles’te insan ruhunun diğer canlıların ruhunda olmayan bir özelliğe sahip olduğunu görmekteyiz. Buna göre en aşağıdan yukarıya doğru; bitkilerle ortak yanı temsil eden beslenme, hayvanlarla ortak yanı temsil eden isteme, yine bir üst aşamada duyumsama yetisine sahip olan hayvanlar ve yalnızca insanın sahip olduğu akıl (*logos*) (Aristoteles 2005: 17-18). Aristoteles’e göre ruhun akla sahip olan yanı gibi akıldan yoksun olan yan da ikiye ayrılır: “Demek ki akıldan yoksun yan da ikili görünüyor: bitkisel olan, akıldan hiçbir şekilde pay almaz; arzulayan yan ise, aklın sözünü dinlediği ona boyun eğdiği zaman, akla bir şekilde katılır” (Aristoteles 2005: 29). Bu düzende yalnızca insan *logosa* sahiptir. Bundan dolayı akıl sahibi insan bu hiyerarşide en üst sırada yer almakta ve diğer canlılardan üstün olmaktadır:

... Bir kez bitkilerin hayvanlar için, ikinci olarak da tüm öteki hayvanların insanlar için var olduğuna inanmamız gerekir — evcil hayvanlar, insanın onlardan sağlayabileceği besinin yanı sıra, kullanabileceği gibi kullanması için, vahşî hayvanların da hepsi değilse bile çoğu, yiyecek olarak işe yarar ve başka bakımlardan kullanılır; kendilerinden yiyecekler ve araçlar yapılabilir. Doğanın amaçsız bir şey yaratmadığına, boşu boşuna bir şey yapmadığına inanmakta haklıysak doğa tüm şeyleri özel olarak insan için yapmış olmalıdır (Aristoteles 1993: 1.kitap 8.bölüm 1256b sf. 18-19).

Sonuç olarak “Aristoteles, akıl sahibi olmayan ruhtaki varlıkları en aşağı basamakta düşündü ve bundan dolayı onların insanların hizmetinde uygun şekilde kullanılabileceğine inandı. Böylece akıl akılsal olmayana kural koyabilmeliydi, çünkü doğa onları akıl sahibi varlıklara hizmet etsin diye yaratmıştı” (Pluhar 2012: 138).

İkinci olarak Thomas Aquinas’a bakacak olursak, Aquinas Aristoteles’in görüşlerine kendi kutsal metin yorumlarını ekler. İncil’in ilk kitabı olan Genesis1:26’da belirtilen insan ve Tanrı arasındaki benzerliğin “insanın diğer canlılar üzerinde hükmü veya aklın akıl dışına kural koyabilme yetkisi olarak yorumlamış, bu bağlamda diğer canlıların Tanrı’nın gözünde çok değerleri olmadığı sonucuna varmıştır” (Pluhar 2012: 138).

Tüm hayvanlar doğal olarak insana tabidir. Bu, üç yoldan ispatlanabilir. Birincisi, doğanın düzeninden; çünkü şeylerin oluşmasında kusurlu olandan kusursuzluğa doğru belirli bir düzenini algıladığımız için (bu nedenle madde form uğruna ve kusurlu olan kusursuz olan uğruna vardır), aynı zamanda orada doğal şeylerin kullanımındaki düzen de vardır. Böylece kusurlu olanlar, kusursuz olanın kullanımı içindir; bitkiler kendi beslenmeleri için yeryüzünü kullanır, hayvanlar bitkiyi kullanır ve insan hem bitkilerden hem de hayvanlardan faydalanır. Bu nedenle, doğanın düzenine uygun olarak, insan

hayvanlar üzerinde egemendir. Dolayısıyla filozofların dediği gibi vahşi hayvanların avlanması adil ve doğaldır, çünkü insan doğal bir hakka sahiptir. İkinci olarak, ilahi kudret'in düzeni tarafından üstün olanın altta olanı yönetmesi ispat olarak gösterilebilir. Tanrı'nın suretinden yapıldığından dolayı insan diğer hayvanların üzerinde olduğu için onları yönetme hakkına sahiptir. Üçüncü olarak insan ve diğer canlıların özelliği sunulur. İkincisinde belirli eylemler ile ilgili olarak, doğal içgüdüden pay alan belirli bir sağduyuyu görürüz; oysa insan, pratik konularda evrensel bir sağduyuya sahiptir. Şimdi her ne pay alırsa pay alan her zaman esas ve evrensel olana tabidir. Bu nedenle diğer hayvanların insana boyun eğmesinin doğal olduğu kanıtlanmıştır (Aquinas, 1, question 96, Article 1, Answer)¹⁰.

Aquinas için diğer canlılar yalnızca aklın amaçları doğrultusunda vardılar.

Vahşi hayvanları öldürmenin bir günah olduğunu söyleyenlerin yanlışını çürütüyoruz. Çünkü ilahi düzene göre, hayvanlar eşyanın doğası gereği insanlar kullansınlar diye yaratılmış varlıklardır. Sonuç olarak insanlar, hayvanları öldürerek ya da başka biçimlerde kullanırken haksızlık etmiş olmazlar. Bu nedenle, Tanrı Nuh'a şöyle seslenmiştir: "Yeşil bitkiler gibi, tüm etleri size verdim"¹¹ (Aktaran Jardins 2006: 200).

Aquinas İncil'in Genesis 1:26'da insanın Tanrı suretinde yaratılması ve yine Genesis 9:2-3' te yer alan Nuh ifadelerinden yola çıkarak ortaya attığı düşünceler "haklar" bakımından bir yorum olmaktan ziyade "ahlaki" açıdan bir yorum olarak düşünülmelidir. Burada Aquinas ahlaki açıdan sadece insanların önemli olduğuna vurgu yapmıştır. Ancak bu yorumun doğal sonucu da haklara yansıyacaktır elbette, yani diğer canlılara davranış biçimlerimizde yasal olarak hiçbir yaptırım olmayacaktır. Fakat Aquinas hayvanlara ya da diğer canlılara karşı gerçekleştirilen davranışlarda doğru veya yanlış aramaz. Çünkü Aquinas diğer varlıklara zarar veren davranışlar konusunda yine insan-merkezci bir tutum sergileyerek, "insan-dışı canlılara acımasızlığın yalnızca ahlaki açıdan daha önemli olan canlılara, yani insanlara, dolaylı yönden zarar verirse yanlış olabileceğini öne sürer" (Pluhar 2012: 139). Başka bir deyişle, burada kişi diğer canlılara zarar verdiğinde ya birinin (belki de kendisinin) malına zarar verir, ya da daha önemlisi insanlara bir zarar vermiş olabilir anlayışı hâkimdir.¹²

Hayvanlar neredeyse otomatik olarak hareket ederler; dolayısıyla hareketlerinden dolayı ne övülebilirler ne de yerilebilirler¹³... İnsanın hayvanlara nasıl davrandığının önemi yoktur, çünkü Tanrı her şeyi insanın emrine vermiştir. Bu yüzden hayvanları öldürmede

¹⁰ Aquinas, Summa Theologica, Part 1, Question 96, Article 1, Answer.

¹¹ Thomas Aquinas, Summa Contra Gentiles, der. English Dominion Friars (Bruns& Oates, Londra, 1924) kitap 3, bölüm 2. Bkz. Genesis 9:23, Nuh'un buyruğu için.

¹² Bu paragraf, IBAD (1. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi- İnsan ve Toplum Bilimleri- 19-22 Mayıs 2016) Kongresinde tam metin olarak sunulmuştur: Asar, Haluk (2016), Canlı Merkezci Etik Düşüncesi, (IBAD), sf: 1548-1558.

¹³ Aquinas, Summa Theologica, firts part of second part, question 6, article 2, reply to objection 3.

günah yoktur, çünkü ilahi hüküm doğanın düzenini insanın kullanımı için tasarlamıştır. Böylece insanın onları öldürmesi ya da herhangi bir şekilde onlardan yararlanması yanlış değildir. Örneğin birisi bir kişinin öküzünü öldürürse öküzü öldürdüğü için değil fakat özel mülkünde kişiye zarar verdiği için günah işlemiş olur. Bu nedenle bu günah cinayetten dolayı değil, fakat hırsızlık veya soygundan dolayı bir günahdır¹⁴ (Aktaran Jardins 2006: 129-131).

Aquinas akıllı olma ile ahlaki bir varlık olma özdeşliğini İncil'den ve Aristoteles'ten hareketle tesis etmekteydi. Ancak ortaya koyduğu insan-dışı varlıklara davranışımız üzerindeki yorumu nedeniyle kendisine pek çok eleştiri de yöneltmiştir. Örneğin "Komşularının zihinsel engelli çocuğunun bahçede kendi kendine oynadığını farz edelim. Tahminen, herkes atış talimi için çocuğu kullanmanın yanlış olacağına hemfikir olur. Aquinas'ın görüşüne göre, bu yanlış olur çünkü (1) kişi ya rızaları olmadan komşunun mülküne zarar veriyordur, ya da (2) kişinin eylemi akli başında komşuları sıradaki hedef olarak alacağını düşündürüyordur" (Pluhar 2012: 139). Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Aquinas ahlaki açıdan çocuğun kendisine yönelmez, aksine akli başında insanlara zarar verilebileceğinden dolayı çocuğu vurma eyleminin yanlış olacağını düşünür. Aquinas için hayvanlara acıma insanların menfati içindir, çünkü "eğer bir insan hayvanlara karşı acıma eğilimi gösteriyorsa kendi dostlarına karşı da daha fazla bu eğilimi gösterir" (Aquinas, 1:2, question 102, article 6).¹⁵ Bununla birlikte Aquinas'ın hayvanları insanlar için bir araç olarak görmesi ve onların davranışlarını makineye benzetmesi 17.yy'da hayvanların ve diğer canlıların makineler gibi acı hissetmediği anlayışına zemin hazırlamıştır.

Descartes'a göre, insan dışı diğer varlıklar insanın aksine bilinçsiz organik makinedirler. Bilinçli bir varlık olarak insan dil yetisine sahiptir, ancak diğer canlılarda böyle bir yeti söz konusu değildir. "... Hayvanların bazı şeyleri bizden iyi yapmaları zekâları olduğunu göstermez. Çünkü öyle olsaydı her hangi birimizden daha zeki olmaları ve her şeyi daha iyi yapmaları gerekirdi; ancak bu daha çok onların zekâlarının olmadığını, doğanın onları organlarının konumuna göre devindirdiğini gösterir: çarklardan ve yaylardan oluşan, tüm özenimize karşın saatleri bizden daha iyi belirleyen, zamanı bizden daha doğru ölçen saatler gibi" (Descartes 1998: 88). Descartes'e göre, bir insan-dışı varlığın hissi özelliği sanıldığı gibi aklın armağanı olmadığı için, bu canlı herhangi bir deneyimden hareketle sonuç çıkaramaz. Bu anlayışa göre sadece insanlar deneyim sahibi olabilir, diğer canlılar ise güdüsel hareket

¹⁴ Aquinas, Summa Theologica, second part of the second part, question 64, article 1, answer and reply to objection 1, 2, 3.

¹⁵ Aquinas, Summa Theologica, first part of the second part, question 102, article 6.

ederek etkiye tepki verirler. Bu anlamda bir makine olarak düşünölen bu canlıların acı çektiğı düşünölmediğinden ahlaksal olarak davranışlarımızın merkezinde yer alamamaktadırlar.¹⁶

Descartes hayvanların acı hissine sahip olmamalarını onların bilinç sahibi olmamalarına bağlar. İnsan ne hissettiğinin farkında olabilen bir varlıktır, ama hayvan tıpkı bir makine gibi hislerinin farkında değildir: “Yalnızca duygu ve hislerinin farkında olan varlıklar ahlak topluğuna ait varlık türleridir. Fakat onu ahlaki varlık yapan hislerinin farkında olması değil, daha ziyade bu hisler genellikle rasyonel düşünöcenin daha iyi çalışmasına yardımcı olur. Dolayısıyla Descartes’ın insanların aksine hayvanlardaki hissetme hakkındaki görüşleri bizi akıl kriterine geri döndürür” (Steiner 2005: 145).

Descartes iradeden hiçbir şekilde pay almayan hareketlerin mekanik hareketler olduğunu söyler ve ona göre, hayvanların iradeye dayalı hareketleri olmadığından onların hareketleri mekaniktir.

İnsanlar düşerken başlarını korumak için ellerini uzattıklarında onlara bu hareketi yapmalarını söyleyen herhangi bir sebep yoktur; bu sadece yaklaşan düşüşün beyne ulaşması ve bir makinede üretilebileceğı gibi hiçbir zihinsel istem olmaksızın bile hareketi üretmek için gerekli şekilde sınırları hayvan ruhuna gönderme işlemidir. Ve kendi terübemiz bunun doğru olduğunu bize bildirdiğinden, neden bir kurtun gövdesinden bir koyunun gözlerine yansıyan ışığın, koyundaki ışık hareketlerini eşit derecede alevlendirebileceğı bizi şaşırtmalı?¹⁷ (Steiner 2005: 146).

Burada koyunda "korku" olarak adlandırabileceğimiz şey, mekanik olarak uyarılan bir davranışsal tepkiden başka bir şey değildir. Descartes’ın vurgulamaya çalıştığı temel nokta insanların bilinçli deneyimleri temelinde duygularına tepki verirken hayvanlarda ise bilinç olmadığı için insanda oluşan duygulanımlar gibi tepkiler oluşmaz. Bu bakımdan Descartes’a göre “isteme, anlama, hayal etme, algılama vb. sadece farklı düşünme yollarıdır ve hepsi de ruha aittir” (Descartes 1991: I:366)¹⁸. O halde acı duyma, isteme, anlama, algılama vb. duygulanımlar düşünmeye bağlı oluşmaktadır.

¹⁶ Bu paragraf, IBAD (1. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi- İnsan ve Toplum Bilimleri- 19-22 Mayıs 2016) Kongresinde tam metin olarak sunulmuştur: Asar, Haluk (2016), Canlı Merkezci Etik Düşöncesi, (IBAD), sf: 1548-1558.

¹⁷ “Author’s Replies to the Fourth Set of Objections,” Oeuvres 7:230, Philosophical Writings 2:161. See also The Passions of the Soul, art. 16, Oeuvres 11:341–42, Philosophical Writings 1:335, The Passions of the Soul, art. 38, Oeuvres 11:358, Philosophical Writings 1:342–43.

¹⁸ Descartes, Rene(1991), The Philosophical Writings of Descartes, Letter to Mersenne, End May 1637, I:366.

Hayvanlarda da düşünme olmadığından bu tür hisler de onlarda oluşmamaktadır. Descartes, Mersenne'a yazdığı bir mektupta bu durumu şöyle açıklar: “Ruha atıfta bulunmadan acı hissini açıklayamıyorum. Benim anlayışıma göre acı (*pain*) yalnızca anlayışta (*understanding*) var olur. Bizdeki bu hislere eşlik eden tüm dışsal hareketler hayvanlarda içsel hislere eşlik etmeden oluşan hareketlerdir ve tam anlamıyla bu acı değildir” (Descartes 1991: III:72)¹⁹. Öyleyse hayvanlarda oluştuğunu düşündüğümüz acı veya başka hisler yalnızca dışsal tepkilerdir.

Descartes'a göre bir hayvan için “hissetme” demek, hareketin hayvan ruhunda yer alması demektir. Bu bakımdan “hissetme” burada yanlış bir adlandırmadır: Descartes'a göre, bizler acı gibi duyguları hissettiğimizde acı ve onun gibi hislerin içsel karşılıkları hayvanlarda olmamasına rağmen hayvanların dışsal davranış tepkileri ile kendi dışsal davranış tepkilerimiz arasında benzerlik kurma eğilimindeyizdir. Hayvanların öznel farkındalığı olmadığından onlar acı ve buna benzer hislerin tecrübesine sahip değildirler. Dolayısıyla hayvanlar hiçbir şey hissetmez yalnızca insanlar hisseder. Esasen hayvanlar otomattırlar, bu yüzden onların herhangi bir gerçek duygu veya his içinde olduklarını düşünerek yanıltılmamalıyız²⁰ (Steiner 2005: 148).

Akıl sahibi varlık olarak insanın bir amaç diğer canlıların ise araç olduğunu düşünen bir diğer önemli filozof Kant' ır: “Varoluşları bizim istememize değil de, doğaya dayanan varlıkların, akıl sahibi olmayan varlıklar olunca yine de araç olarak ancak görelî bir değeri vardır” (Kant 2002: 45). Kant intihar üzerine yaptığı yorumda insanın bazı koşullarda canlarını feda edebileceklerini söylerken bu durumlar dışında intiharı olumsuzlar. İntiharı olumsuzlamasının sebebi ise insanı kutsal bir varlık olarak görmesidir. Aynı zamanda burada Kant diğer canlıların da insana tabi olduğunu dile getirerek Aristoteles ve Aquinas ile aynı konumu paylaşır: “Kendi kişisinde insan çığneyemeyeceği bir şeye sahiptir; bu insana emanet edilen kutsal bir şeydir. Diğer her şey insana tabidir... İnsan hayatın kendisine emanet edildiğini görür ve hisseder. Ve eğer hayatı kendi aleyhine çevirirse (intihar), kendisine bahşedilen bu kutsî güveni sarsmak düşüncesinden geri adım atması gerekir. İnsanın başından savabileceği/atabileceği şey ise bir nesne olmalıdır (thing). Hayvanlar burada nesne

¹⁹ Descartes, Rene(1991), The Philosophical Writings of Descartes, Letter to Mersenne, 2 June 1640, III:72.

²⁰ Descartes, Rene(1991), The Philosophical Writings of Descartes, Letter to Renier for Pollot, April or May, 1638, II: 34-50.

olarak düşünölmüştür ancak insan nesne değildir, fakat yine de insan kendi hayatını başından savarsa kendisini bir hayvan değeriyle bir tutmuş olur" (Kant 1997: 147). Bu bakımdan Kant diğör canlıları insana tabi olarak düşünür ve onların yalnızca araçsal değeri vardır diyerek onları kullanmamıza olanak tanır: "İnsan hayvanları hızlı bir şekilde (acısız) öldürme ve onların kapasitelerini aşmayan, yani onlara uygun işlerde onları çalıştırma yetkisine sahiptir" (Kant 1991: 238).

Bu bakımdan diğör canlılara karşı insanların ahlaki bir ödevi olamaz. "*Ahlak Metafizikini Temellendirilmesi*"nde Kant; "her defasında insanlığa kendi kişinde olduğı kadar başka herkesin kişisinde, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun" (Kant 2002: 46) ilkesi ile yalnızca insanların amaç olduğunu belirterek diğör canlıların kendinde amaç olarak görölemeyeceğini söyler. Kant'a göre diğör canlılara karşı görevlerimiz vardır, fakat bu görev aslında insanlığa karşı görevden dolayıdır. Örneğın, "Artık besleyemediğı için köpeğini vuran bir insan hiçbir şekilde köpeğe karşı ödevini çığnemiş olmaz çünkü köpek yargı yetisine sahip değildir, fakat bu kişi bu eylemi yaparak kendindeki nazik ve insancıl niteliklere zarar verir" (Kant 1997: 212).

Kant'a göre, "insanlar insan dışındaki diğör varlıklara karşı ahlaki ödevde sahip değildir; ve eğer bir kişi, insanlar dışındaki varlıklara karşı ahlaki olarak yükümlü olduğunu düşünüyorsa bunun nedeni bu kişinin refleksif kavramlarındaki karışıklıktır ve bu kişinin diğör canlılara karşı hissettiğı ödevler aslında kendine karşı olan ödevleridir. Bu karışıklığı yaşayan kişi, diğör canlılara dair olan sorumluluklarını, insanlara karşı sorumlulukları ile karıştırdığından dolayı bu yanılgıya sürüklenmiştir" (Kant 1991: 237). Sonuç olarak bizler bir insana karşı davranışımızda sorumlu olabiliriz, fakat hayvanlara karşı aynı türden bir sorumluluğumuz yoktur. "Hayvanlar öz bilince sahip değildir ve onlar sadece hedefe ulaştıran bir araçtır. Bu hedef ise insandır. Hayvanlar neden vardır diye sorabiliriz, fakat insan neden vardır diye sormak anlamsız bir sorudur. Hayvanların "öteki" olması, varlıkları ve insanlardan farkları insan ihtiyaçlarıyla olan ilişkilerine göre açıklanır ve anlaşılır" (Evans 2005: VIII).

Kant yalnızca akıl sahibi varlıkları değerli olarak görürken eylemlerimizde yalnızca onların amaç olabileceğini düşünür. Bu bakımdan diğör canlıların yalnızca insan açısından araçsal değeri vardır. Ancak Kant'ın diğör canlıları bir araç olarak görmesi onlara acımasız davranışları onayladığı anlamına gelmemektedir: "Anatomistler canlı hayvanları deney yapmak için kullandığında, iyi bir amaç için yapılmış olsa bile bu zalimlikdir. Hayvanlar insanın araçları (iyi amaca ulaşmak için araç) olarak

görüldüğünden yine de kabul edilebilir bir durumdur, fakat spor veya avlanmada durum asla böyle değildir” (Kant 1997, 213). Kant hayvanlara acımasızca davranan insanların insanlık onuruna zarar vereceğini düşünür. Bununla birlikte böyle insanlar ileride insan türüne de zarar verebilirler: “... Kişi böyle özelliklerini yok etmemek için hayvanlara da benzer bir nezaket göstermelidir, çünkü hayvanlara böyle zalimlikler yapan birinin kalbi insanlara karşı da yumuşak değildir (Kant 1997: 212).

Toparlamak gerekirse, Kant insanın değerini insanın diğer varlıklardan farkı olan ahlak yasasına göre eyleyebilme olanağında bulduğunu belirtir. İnsanın ahlak yasasına göre eyleyebilmesi ise onun nedensellikten koparak özgürce eyleyebilme imkânına işaret etmektedir. Bu bakımdan Kant için insan, akıl sahibi bir varlık olarak özgür ve ahlak yasasına göre eylemde bulunma imkânına sahip bir varlıktır. Diğer tüm canlılar yalnızca doğalarına göre davranışlarda bulunurlar. Doğa yasasına tabi oldukları için de kendinde değerleri söz konusu değildir. Bu bakımdan değere ahlak yasasına göre eyleme imkânı olan akıl sahibi canlılar sahiptir. İnsan-merkezci karşıtlarının en büyük eleştirileri de bu noktada ortaya çıkar. Kant yalnızca ahlak yasasına göre eyleyebilme imkânı olan akıl sahibi insanları ya da kişileri değerli görür. Bu bakımdan Kant, ahlak yasasına göre eylemde bulunmaları mümkün olmayan insanların, yani zihinsel engellilerin, bitkisel hayatta yatan hastaların, yeni doğan bebeklerin bu olanaktan yoksun oldukları için değerli görülemeyeceği eleştirisiyle karşılaşmaktadır. Ancak insanın değerini akla bağlamayan bazı insan-merkezci düşünürün etik görüşleri bu eleştiriyi karşılamaya çalışmaktadır. Bu düşünürlerden birisi de İonna Kuçuradi’dir. Kuçuradi “insanın değeri”nden insanın diğer canlılar arasındaki özel yerinin anlaşıldığını ifade eder. Ona göre, “insana bu özel yeri sağlayan, onun özelliklerinin bütünüdür, onu diğer canlılardan ayıran olanaklarıdır. Bu olanaklar, insana özgü etkinlikler ve bu etkinliklerin ürünleri olarak görünür. Bu özellikler ise, insanın diğer canlılarla taşıdığı ortak özelliklere ek özelliklerdir. İşte bu özellikler ya da olanaklar “insanın değerini” ya da “onurunu” oluşturur (Kuçuradi 2011: 2).

Sonuç olarak geleneksel söylem içerisinde etik sorgulama insanı merkeze alan, yani onun akıl sahibi, konuşan, düşünen veya belirli olanaklara sahip bir varlık olarak diğer canlılardan farkını ortaya koymaya yönelik olarak gerçekleştirilmiştir. Ancak insan-merkezci karşıtlarının temelde itiraz ettikleri konu insanın diğer canlılardan farkı ne olursa olsun bunun değerli görülmesi ve bu bağlamda diğer canlıların bu değerden yoksun bırakılmasıdır. Bu yüzden yalnızca insanın değerli olduğuna yönelik tüm etik görüşler insan-merkezcilik karşıtları tarafından eleştirilmektedir. Son olarak geleneksel

etik eleştirisine geçmeden Hans Jonas'ın Batı'daki geleneksel ahlak anlayışının özelliklerini sıralaması anlatılanları özetler nitelikte olacaktır:

- 1- İnsan olmayan dünya ile insanın ilişkileri etik olarak nötrdür.
- 2- Etik bakımdan önemli görünen şey, insanın kendisiyle ilişkisi dâhil, insanın insanlarla doğrudan ilişkisine aittir. Tüm geleneksel etik insan-merkezcidir.
- 3- Bu alandaki eylemi için, "insan" nen'i (entity) ve onun temel koşulu (durumu) özünde değişmez görülür ve teknenin şekillendirilmesinin bir nesnesi değildir.
- 4- Eylemin dikkate alması gereken iyi ve kötü, eyleme yakın bir yerdedir, ya praksisin kendisinde ya da onun hemen yakınındadır ve uzak planlama sorunu yoktur (Ünder 1996: 68-69).

1.2. GELENEKSEL ETİK ELEŞTİRİSİ

Tezin birinci bölümünün ilk iki kısmında insan-merkezci düşünüş biçiminin dinsel ve felsefi temellerine değinirken bu düşünüş biçiminin aynı zamanda geleneksel etiğe ve insan haklarına da temel sağladığını gördük. Bu anlamda geleneksel etiğin özellikle de Kant etiğinin insan hakları fikrinin gelişmesinde büyük etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu etki özellikle insanın onurlu bir varlık olmasından dolayı saygıyı hak ettiği inancına yöneliktir. Nitekim *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'ne baktığımızda bunların insanların onurlu bir yaşam sürmeleri için ortaya konan ahlaksal normlar oldukları görülür. Bu anlamda ortaya konan insan hakları insan-merkezci düşünüş biçiminin bir ürünü olan insanın onurlu bir varlık olduğu inancına dayanmaktadır. İnsanın onurlu bir varlık olmasının sebebi ise, belirtildiği gibi, felsefi anlamda insanın diğer canlılardan farklı olanaklarına ve özelliklerine dayandırılırken, dinsel anlamda ise Tanrı ile ilişkisinde kendisini göstermektedir. Ancak insan-merkezci düşünüş biçimine dayanan bu düşünceler pek çok sorunu da içinde barındırmaktadır. Bu bölümde ele alacağımız temel nokta da bu sorunları ortaya çıkarmak olacaktır.

Derrida Batı düşünüş tarihinin seyrinin aslında insan ile diğer canlılar arasındaki ilişkinin giderek efendi köle ilişkisine dönüşmesinin de tarihi olduğunu belirtir. Ancak belirtmekte yarar var ki insanın diğer canlılara karşı bu kadar acımasızlaşmasının temel düşünce dayanakları Batı metafiziğinin insan-merkezci anlayışı olsa da, bu acımasızlığın şiddetlenerek artmasının sebebi doğaya egemen olma düşüncesi, Kapitalist ekonomi yapısı, insanların böyle bir eknomide sürekli olarak tüketme güdüsü vb. etkenlerdir. Bu bakımdan insanın hayvanlarla ilişkisinin tarihi çok eski olmakla birlikte son iki yüz yıl içinde insanın diğer canlılarla ilişkisinde çok büyük değişiklikler yaşanmıştır. Bu değişikliklerin sebebi doğaya egemen olma düşüncesi ile birlikte ortaya çıkan bilimsel ve teknolojik gelişmeler ve buna bağlı olarak üretim tüketim araçlarımızın

değişmesidir. Bu değişikliklerin sonucunda ise insan ile diğer canlılar arasındaki ilişki biçimi de yeni bir boyut kazanmıştır. Bu ilişki biçimi insan dışındaki tüm canlıları insanın çıkarı doğrultusunda kullanmaya yönelir. Kapitalist sistem ile birlikte bu kullanım daha da şiddetlenmiş diğer canlılar sadece birer mal/şey olarak düşünülmüştür.

Buradaki temel sorun etiğin Schweitzer'ın da belirttiği gibi insanın insanla ilişkisini temel almasıdır. Etiğin nesnesinin eylem alanı olduğunu ancak bu eylem alanının insanın insan ile olan ilişkisi biçiminde gerçekleştiğini, bu şekilde ele alınmasının geri planında ise insan-merkezci düşünüş biçiminin yattığını ve bu düşünüş biçiminin dinsel ve felsefi temelleri olduğunu daha önce belirttik. Bu bağlamda günümüz dünyasının Batı metafiziğinin süregelen düşünüş biçimi ve kapitalist üretim/tüketim yöntemi sonucunda bir kriz içerisinde bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu krizin tespiti iki yüzyıl geriye götürülse de özellikle son elli yıldır hayvan hakları üzerinde yazan düşünürler bu krizi daha açık bir şekilde kamuoyuna yaymışlardır. David Wood günümüzde ortaya çıkan krizi üç maddede sıralar;

- 1) Bu krizlerden ilki dünya üzerindeki yaşama ilişkindir: İnsan kaynaklı küresel ısınma ve habitat tahribatı dünya üzerindeki canlıların Altıncı Büyük Tükenişi'ni hızlandırdı.
- 2) Bir merhamet krizi vardır. Milyarlarca hayvanın insanın tüketmesi için üretilmesi ve yetiştirilmesi ıstıraba yol açtı ve bir merhamet krizi yarattı.
- 3) Antropolojik makinenin işleyişinde bir kriz vardır. Biz insanlar bu olaylara mani olma konusunda başarısızız. Tür olarak, intihara eğilimli bariz deliliğimiz bir taraftan bizi ilerletirken bir taraftan da antropolojik makinenin işlerliğini tehdit ediyor (Wood 2015: 118).

Birçok düşünür insan-merkezci düşünce biçimini türlerin giderek yok olması, doğal alanların tahrip edilmesi ve genel anlamda çevrenin niteliğinin düşmesi gibi sorunların temel sebebi olarak görmektedir. Bu bakış açısı ile 20.yy'da insan-merkezci düşünüş biçimlerine büyük eleştiriler getirilmiştir. Bu eleştirilerin genelde akıl-ahlak özdeşliğine karşı ortaya atıldığı görülmektedir. Örneğin, bu bakış açısı ile çocuklara veya zihinsel engellilere karşı davranışlarımızın ahlaken nasıl değerlendirilebileceği üzerine odaklanır. Üstte Aquinas örneğinde "bahçedeki zihinsel engelli çocuğu vurmamızın" ahlaki açıdan bir öneminin olup olmadığı konusundaki tartışma bu bakımdan önemli bir eleştiridir. Bu tür eleştiriler sayesinde insan-merkezci düşünüş biçimi genişleyerek davranışlarımızın yalnızca insanlar için değil, duyarlı canlıların için de, yani acı çekme veya his sahibi olan canlılar için de ahlaki açıdan değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Son yüz yıl içerisinde bu eleştiriler giderek artmış ve derinleşmiştir. Bunun sonucu olarak, insan-merkezci düşüncelerin kökenleri sorgulanarak yeni bir bakış açısı ile dünya ve doğa yorumlanmaya çalışılmıştır.

İnsan-merkezci düşünce biçimine karşı eleştiriler bunlarla sınırlı kalmamış daha da artmıştır. Bu eleştiriler ve onların sonucunda ortaya çıkan yeni düşünce biçimlerini Evans *Doğal Dünyanın Bir Parçası Olarak Doğal Yaşama Saygı* (With Respect for Nature Living as Part of the Naturel World) kitabının önsözünde (Evans 2005: IV-V) şöyle özetler:

Evans'a göre, çevresel yıkımların ve hayvanlara karşı dikkatsiz davranışların tarihinin ışığında ilerlediğimizde bunun özellikle teknoloji ve endüstriye dayalı bilimin gelişinden itibaren Batı mirası olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda geleneksel insan-merkezciliğin temel eleştirisinin açıklığını görmek sürpriz sayılmaz. Bu eleştirinin bazı biçimleri his veya duygu yetisi olan hayvanlara odaklanır ki, bu tezler genellikle geleneksel anlamda insan varlığı ile sınırlanan ahlaki anlayışın hayvanları da kapsayan bir ahlaki düşünceye uzanır. Ona göre, bu tür pozisyonlar geleneksel insan-merkezci anlayışın karşısındadır, biyosentrik ya da yaşam merkezcidir. 20. Yüzyıl Batı felsefesinde biyosentrik düşüncenin ilk büyük öncüsü Albert Schweitzer olduğunu belirten Evans, onun Batı medeniyetinin krizi olarak gördüğü şey için yenilikçi bir cevap olarak “yaşama saygı” ilkesini geliştirdiğini belirtir. Schweitzer’ın etiği yalnızca insan ve hayvan varlıklarını değil, dünya üzerinde yaşayan tüm canlıları kapsar.²¹

Evans'a göre, biyosentrizmin Amerikan düşüncesinde tarihsel kökenleri 19.yy’ın ortalarına dayanır. O zamanlarda doğa hakkında Amerikan düşüncesinde doğanın değerine özel vurgu ve hem kültür hem de doğada insan varlığının uygun yeri konusu yerleşmişti. Evans, “Walking” adlı metninde Henry David Thoreau’nun, vahşi yaşamın tahribatını protesto ettiğini ve daha iyi bir şekilde yaşayabileceğimizde ısrar ettiğini belirtir. Evans, Thoreau’nun eğer biz kendimizi “doğanın bir parçası veya doğanın bir sakini” olarak düşünürsek o zaman yaşam daha tatmin edici olur, yaşam vahşi hayat ile uygar toplum arasında “bir çeşit sınır hayatıdır” sözlerini biyosentrizmin Amerika’daki temelleri olarak görür ve aktarır.

Yine Evans *A Sand County Almanac* (1949) eserinde Aldo Leopold’un, kendimizi toprağın fatihi gibi anlamaktan ziyade onun sade bir üyesi ve yurttaşı gibi anlamamız gerektiğini talep ettiğini belirtir. Böylece Leopold’ın kendince, doğal dünya ile ilişkimizi tamamiyle yeni bir çerçeveye oturtmayı, düşündüğümüz bizi zenginleştirecek her hangi

²¹ Bu paragraf, IBAD (1. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi- İnsan ve Toplum Bilimleri- 19-22 Mayıs 2016) Kongresinde tam metin olarak sunulmuştur: Asar, Haluk (2016), Canlı Merkezci Etik Düşüncesi, (IBAD), sf: 1548-1558.

bir proje için doğal dünyayı saf madde olarak görmekten çıkarmayı amaçladığını söyler. Çünkü biz, yaşayan diğer organizmalar gibi, yalnızca dünyanın bir parçası olarak dünyada yaşamak zorunda değiliz, aynı zamanda dünyanın içindeyiz de. Bu, doğanın bizim için olduğuna dair araçsal değer anlayışının üstünde ve ötesindedir, biyotik dünya kendi içinde içsel bir değere sahiptir.

İnsan-merkezcilik üzerine yapılan bu eleştiriler ve ortaya atılan yeni düşünceler artık kendimize dair algımızda ve kendimizi bu dünyada yeniden anlamlandırma konusunda değişikliğe gitmemizi öngörmektedir. Onlara göre, algımızda veya düşünce biçimlerimizde böyle bir değişim gerçekleşmez ise sadece ahlaksal açıdan problemler değil, aynı zamanda insanlığın ve dünyanın da bu gidişattan zarar göreceği kesindir. Son olarak bu bölümü geleneksel algı biçimimizin değişmesi gerektiğini belirten Heidegger ile tamamlamak yerinde olacaktır. Michael E. Zimmerman, Heidegger ile derin ekoloji arasındaki ilişkiyi incelediği makalesinde, Heidegger'in modern insanlığın kendisini akıllı bir hayvan olarak veya tam donanımlı mekanik öz olarak gördüğünü belirtir. Heidegger Batı metafiziğinin insanın ilerlemesine yol açmadığını, bunun yerine insan varlığını da içeren teknolojik nihilizmin ortaya çıktığını söyler. Heidegger'e göre, bu kendini beğenmiş insan-merkezci hümanizm yalnızca insan varlığını yok etmez, aynı zamanda doğayı da yok etmektedir. Ona göre mevcut uygulamaları düzenlemek için insan mesaisi başarılı olamaz ve aslında daha da kötüye gidecektir, çünkü yayılan kültürel, sosyal ve ekonomik krizler modern insanlığın kontrol saplantısı septomlarıdır. 1966'da Heidegger "şimdi bizi yalnızca Tanrı kurtarabilir" demiştir.

Zimmerman'a göre, Heidegger ancak varlıkların oluşunu açığa çıkaran modern teknolojinin tek boyutluluğuna alternatif bulunursa insanoğlunun kurtulabileceği sonucuna varır. Heidegger gibi derin ekolojistler de bu krizin tesadüf olmadığını, nedensiz yere doğayı yok ederken insanoğlunun da sonunu getirecek olanın kendini beğenmiş hümanizmin bir sonucu olduğu konusunda ısrar ederler. Bununla birlikte yalnızca insanlığın kendisini anlamlandırmasında ve onun doğaya karşı davranışında temel bir değişiklik olduğunda bunun sosyal ve ekolojik yıkımı engelleyeceğine inanırlar. Derin ekolojistlere göre insanlık, kendi potansiyelini anlamak ve böylece özgün varlığını ortaya koymak istiyorsa, insanın amaçları için diğer varlıklara yalnızca kaynak olarak davranmak yerine onların oldukları gibi "olma"sına izin vermelidir. Heidegger ve derin ekolojistler için özgün bir biçimde varoluş, her şeyin ve herkesin pahasına büyük teknik bir güç ve güvenlik elde etme başarısı anlamına gelmez, bu

daha çok şeylerin kendilerine uygun bir biçimde kendilerini ortaya koymasına izin veren bir hareketteki varoluştur (Zimmerman 1993: 3-5).

1.3. Sonuç

Özetlemek gerekirse, günümüzde pek çok ekolojik sorunun, hak, etik ve eşitlik sorunun temelini Batı metafiziğinin düşünme tarzında olduğu düşünülmektedir. Bu düşünüş biçimi logosantrik ve insan merkezci (antroposantrik) dir. Bu düşünüş tarzının, logos'u veya insanı merkeze alması rasgele olan bir şey değil, aksine bu bölümde de gördük ki derin bir felsefi ve dini dayanakları vardır. Bu dayanaklardan hareketle insan-merkezci karşıtlarına göre, kendisini diğer canlılardan ayırarak kendisine onurlu bir varlık olma sıfatını layık gören insan-merkezli düşünüş biçiminin tarihi diğer canlıları tahakkümü altına alma ve kendi çıkarları doğrultusunda kullanmanın da tarihidir. Bu tarihi seyirde özellikle son iki yüzyılda insanlığın giderek bencilleşen ve diğer varlıkları yok etme pahasına kullanan bir varlık haline geldiğini görüyoruz. Yine bu tarihi seyirde özellikle son yüz yıl içerisinde aynı zamanda bu düşünüş biçimine başkaldırıların arttığını da görüyoruz. Yaklaşık iki yüz yıl önce Bentham ile başlayan ve 1900'lü yılların başlarında Uexküll, Schweitzer ve Leopold ile devam eden ve günümüze yaklaştıkça hayvan hakları, çevre etiği ve derin ekoloji üzerine yoğunlaşan bir başkaldırı. Bu başkaldırı aynı zamanda ötekinin/başkasının hak talebinin başkaldırısı olarak görülmektedir. Ancak yine de insan-merkezci düşünüş biçimine yöneltilen bu eleştiriler ve ortaya atılan yeni etik ilkeler veya davranış biçimleri karşısında insan-merkezci düşünüş biçimini savunan ve ortaya konan çevre veya canlı-merkezci etiklerin insan-merkezci bakış açısından kopamayacağı eleştirisinde bulunanlar vardır. Bu düşünürler kısaca her türlü etik ilkeyi ister canlı-merkezci ister insan-merkezci olsun insanın kendisinin ortaya attığını dolayısıyla insanın değerli olacağını düşünürler. Bunun yanı sıra insan-merkezci düşünüş biçimine yöneltilen eleştirilere karşı olarak insan-merkezciliğin aslında diğer canlıları yok saymadığını, sadece insanın merkezde olduğunda diğer canlıların da iyiliğinin düşünülmüş olacağını savunulmaktadır. Tezin sonunda bu tartışmaya tekrar dönülecektir.

Sonuç olarak insan-merkezci karşıtlarına göre, insana atfedilen bu değer ile insanın kendisini doğanın efendisi/fatihi olarak görmesi ve bunun sonucunda doğaya ve diğer canlılara birer araç ve hatta birer şey gibi davranması kaçınılmaz bir sondu. Bu son, dünyanın ve de dünyada yaşayan canlıların giderek yok olmasına yol açtığı gibi, aynı zamanda yeni bir başlangıca da yol açmıştır. Onlara göre, bu yeni başlangıç dünyayı ve diğer canlıları yeni bir algılama biçimi olarak kendisini göstermektedir. Bu yeni

algılama biçimi felsefi ve dinsel olarak değerli bir varlık olarak kanıtlanmaya çalışılan insanın, artık bu evrende tek değerli varlık olmadığını göstermeye yöneliktir. İnsanı ve yüzyıllarca sahip olduğu ve uyguladığı bu düşünüş biçimini değiştirmek çok kolay bir şey değildir, fakat yine de canlı-merkezciler veya insan-merkezci karşıtları ötekinin olmadığı, daha eşit, tüm canlıların amaç olabileceği ve daha yaşanılabilir bir dünya için umut etmektedirler.

Bu umudu taşıyan ve hatta başlangıcında yer alan fikirlerden biri de biyoetiktir. Tezin de merkezi olan biyoetik canlı-merkezci bir etik olarak tüm canlıları eşit sayan ve onlara özsel değer atfeden görüştür. Tezin sonraki bölümlerinde de gösterileceği gibi, nasıl ki insan-merkezci düşünüşün ontolojik ve antropolojik temelleri varsa, canlı-merkezci düşünüş biçiminin de ontolojik ve biyolojik temelleri vardır. Ancak biyoetiğin daha sonraki kullanımı onun yeni bir etik disiplin olarak ortaya konmasını engellemiş ve biyoetiğin uygulamalı etik olarak tanımlanmasına sebep olmuştur. Bir uygulamalı etik olarak biyoetik asıl anlamını yitirmiş geleneksel etiğin dolayısıyla insan-merkezci düşünüş biçiminin sağlık, biyomedikal, tıp alanlarında uygulanan bir disiplini haline gelmiştir. Bir sonraki bölümün konusu da biyoetiğin nasıl geniş anlamdan daha dar anlama kaydığını bize gösteren bir inceleme olacaktır. Son olarak bu bölümü Hans Jonas'ın bir tespiti ile kapatmak istiyorum: "Gezegen doldu taşıyor; çok fazla yayıldık; şeylerin/nesnelerin düzeninin derinliklerine çok fazla girdik. Çok fazla dengeyi bozduk; çok fazla varlık cinsini yok olmaya şimdiden mahkûm ettik. Teknoloji ve doğa bilimleri, bizi hükmedilenden çıkarıp koparıp hükmeden yaptı. İşte bu olgu beni felsefik bir bilanço çıkarmaya ve şu soruyu sormaya yöneltti: İnsanın etik doğası buna izin verebilir mi? Yepyeni eskiden olmayan türde bir yükümlülüğü, gelecek kuşakların ve doğanın sorumluluğunu üstlenmeye çağırılmış değil miyiz?" (Jonas 1999: 59).

2. BÖLÜM

İNSAN-MERKEZCİ BİYOETİK

2.1. İNSAN-MERKEZCİ BİYOETİĞE GENEL BAKIŞ

Bu bölümde günümüzde de halen gelişmekte olan bir alan olarak biyoetiğin bir disiplin olarak nasıl kurulduğu, hangi aşamalardan geçtiği, ilkeleri, yaklaşımları, hukuk ve insan hakları ile ilişkisinin detaylıca analizi yapılmaya çalışılacaktır. Buradaki amaç biyoetik disiplinini sadece açıklamak değil, aynı zamanda ve daha da önemlisi biyoetiğin insan-merkezci bir düşünüş biçimi olduğunu, yani ilk bölümde de dile getirmiş olduğumuz iddia edildiği gibi “yeni bir etik” olmadığını göstermeye çalışmak olacaktır. Bu bağlamda biyoetiğin gelişim aşamaları, yani nasıl ortaya çıktığı ve ne yönde ilerlediği, hangi problemlerle ilgilendiği, bu problemlerin çözümünde hangi etik ilkelere yararlandığı, tıp etiğinden farkı ve çeşitli biyoetik kuramlar teker teker ele alınıp incelenecektir. Bu incelemenin sonucunda global bir biyoetik disiplinin koşulları da ortaya çıkmış olacaktır. Bu ise bize biyoetiğin global bir disiplin olup olmadığını ve günümüz biyoetik çalışmalarının biyoetiğin ilkelerine evrensel bir nitelik kazandırma gayretlerinin başarılı olup olmadığını gösterecektir. Son olarak biyoetiğin evrensel ilkelere sahip olma gayesinin, onu giderek daha fazla bir şekilde insan haklarına yaklaştırdığını da göstermeye çalışacağız. Bu ise tezde ortaya konan fikri, yani biyoetiğin insan-merkezci geleneksel etiğin ilkelerine başvurduğunu bize daha net bir biçimde göstermektedir.

2.1.1. Biyoetiğin Doğuşu ve Ele Aldığı Sorunlar

Günümüzde biyoetiğe baktığımızda “Biyoetik nedir?” “Biyoetikçi kimdir?” “Sağlık hizmetleri etiğinde ya da tıp etiğinde uzman kimdir?” gibi soruların açık bir cevabının olmadığını görüyoruz. Aslında, böyle sorulara cevap vermeye çalışmak genellikle tartışmalar yaratmaktadır. Çünkü “biyoetik bulmaca gibidir ve bizzat kendisi tartışma konusudur, aynı zamanda tartışmanın sahnelendiği alandır” (Engelhardt, 2012: 1). Engelhardt’a göre, dünyada kendilerini biyoetikçi olarak tanımlayan insanlar vardır, ancak bu kişiler yaptıklarını hangi amaçla yaptıklarına dair, ne yapmaları gerektiğine dair ya da yapıyor oldukları şeye dair bir uzlaşma içinde değildirler. Bunun yanı sıra yine dünya genelinde hastanelerde tıp etiği uzmanı olarak görev yapan insanlar vardır ve bu kişiler sağlık hizmetlerinde alınan kararların etik boyutundan sorumlu kişiler olarak düşünülmektedirler. Fakat bu kişiler hangi normlarla meşgul olacaklarına dair bir uzlaşma içinde değildirler. Engelhardt’a göre, şunu söyleyebiliriz: “kendilerini biyoetikçi

olarak adlandıran kişilerin sundukları cevaplar kadar, onların karşı karşıya kaldığı normatif soruların doğasını doğru bir şekilde nasıl karakterize edeceklerine dair bir karmaşa vardır” (Engelhardt 2012: 1).

Engelhardt'a göre biyoetikçi olarak adlandırılan kişiler örneğin, tıbbi bir müdahalenin yararsız olduğu durumlarda verecekleri yaşam ve ölüm kararları hakkında hastanın bu karara rıza göstermesi için verilecek bilgilerin hangisinin hastaya daha uygun olduğunu bilmelidirler. Ancak buradaki asıl problem, böyle sorulara ne tür normların ve hangi etiğin temel olacağıdır. “Böyle sorulara cevap ararken, ne tür ve hangi normlar cevaplara kılavuzluk edebilir? Mevzu bahis bu normlar yasaya göre mi kurulmuştur? Hangi sağlık hizmetleri etik uzmanları ilgili hukuk ve kamu politikasına uygun tavsiye verir, bunun yanı sıra hukuk ve kamu politikası alışıldığı gibi nasıl uygulanır? Ya da bu normlar ahlaki normlar mıdır? Eğer öyleyse, hangi ahlaksal içindedir?” (Engelhardt 2012: 1). Biyoetiğin doğası hakkındaki bu tür sorunlar biyoetiğin hem çok yeni bir alan olmasından, hem de kendine has bir yol çizme eğiliminden kaynaklanıyor diyebiliriz.

Yeni bir alan olan biyoetiğe baktığımızda terimin biyologlar tarafından 1970’lerin başlarında “1) gezegenin üretken ekolojisini koruma sorumluluğu ve buna dayanan yaşam ve insan yaşamı 2) fen bilimlerindeki hızlı artışın kolay işlenebilen insan doğasının potansiyel değişikliklerine ilişkin gelecekteki etkileri” (Post 2003: XI) konusunda halkı ve meslektaşlarını acil olarak konu üzerinde düşünmeye teşvik etmek için ortaya atılmıştır. Biyoetik terimini ilk kullanan kişi Van Rensselaer Potter olmuştur. Potter kitabında evrimsel biyolojiye, doğayı ve insan doğasını değiştirebilme yeteneği giderek artan insan ve global geleceğimiz için bu gücün etkilerine odaklanmıştır. Aynı dönemde Bentley Glass, Paul Berg, and Paul Ehrlich gibi diğer bilim adamları öjenik (soy arıtım), yeni yaşam formları mühendisliği ve nüfus etiğiyle ilgili biyolojik devrimleri teşvik eden düşünceler geliştirmişlerdir. Biyoetik o halde “keşifler ve teknolojik yeniliklerin dikkat çekici etkilerini yansıtmaya çalışan ve biyosferin ahlaki anlamına işaret etme zorunluluğu hisseden biyologlardan ortaya çıkmıştır diyebiliriz” (Post 2003: XI).

Biyoetiğin ortaya çıkışı dikkat edilirse sadece tıp ya da biyomedikal alanlarda ortaya çıkan yenilikler değil, ortaya çıkan bu bilimsel devrimlerin çevreye ve canlılara karşı duyarlılığına da işaret etmektedir. Bu bağlamda Potter’ın biyoetik terimini nasıl ürettiğine bakmakta fayda vardır. 1971 yılında kitabı *Biyoetik: Geleceğe Köprü*’nün (*Bioethics: Bridge of Future*) yayınladığı zamanlarda Potter, şu an tanımladığımız anlamına yakın bir şekilde biyoetiğin genel anlamıyla tıp etiğinin bir uzantısı olarak

Georgetown Üniversitesinde geliştirildiğini belirtir. Bu bağlamda çoğu kişi için “biyoetik organ nakli, kürtaj, yapay organ kullanımı, kemoterapi, ölümden kişinin özgür kararı gibi teknik açıdan mümkün olan tıbbi uygulamaların ne kadar ileri gittiği anlamına geliyordu” (Potter 1988: 1). Bu meseleler tamamen bireyin hayatının sürdürülmesi veya uzatılması açısından sonuçları hemen görülebilen tıbbi konulardı. Potter’e göre, “tıbbi seçeneklere odaklanıldığından biyoetiğin insani değerlerle ekolojik gerçekleri birleştirdiği gerçeği çoğu insan tarafından unutulmaya başlanmıştı. Teknolojik seçeneklerin çevresel sömürde kullanılmasının ne kadar etik olduğu biyoetik terimiyle ilgili değildi” (Potter 1988: 1).

Potter, ekoloji bilimini ve küresel bazda daha büyük problemleri düşünmeden tıbbi seçenekleri doğru değerlendiremeyeceğimizi kabul etmenin zamanının geldiğini belirtir. Potter global biyoetikte, insan neslinin üremesi ile insan nüfusundaki potansiyel artışı sınırlandırmadaki ekolojik gereksinimin karşı karşıya gelmesi durumunu örnek olarak verir. Biyoetik kavramını ortaya atarken teorik bir felsefeden ziyade pratik ve zamanın sorunlarına karşı duyarlı bir anlayış geliştirmeye çalışmıştır. Potter *Global Biyoetik-Leopold Mirası Üzerine Dayanan (Global Bioethics- Building on the Leopold Legacy)* kitabında toplumun bugün yüz yüze geldiği acil etik problemlerin bazılarını tanımlamaya çalışır ve bu problemlerin çözümü için sadece tıbbi biyoetik yeterli değildir. Bu bağlamda kendisi iki biyoetik biçimi olduğunu söyler: tıbbi biyoetik ve ekolojik biyoetik. Ona göre, tıbbi biyoetik ve ekolojik biyoetik birbirine paraleldirler. Az önce bahsedilen örnekte görüldüğü gibi, insan neslinin üremesi sadece tıbbi biyoetiği ilgilendiren bir sorun değil, aynı zamanda nüfus artışının doğuracağı sonuçlar ekolojiyi de ilgilendirmektedir. Tıbbi biyoetik yaşamın kutsallığı ve anlamlı yaşam kavramlarına dayanarak hareket ederken, ekolojik biyoetikçiler doğal çevrenin korunmasının anlamlı bir yaşam için temel öneme sahip olduğunu düşünürler. Özetle, “sorun yaşamın kalitesi kavramının etik açıdan çevrenin kalitesi kavramına benzeyip benzemediği ve yaşamın kutsallığı pozisyonunun doların kutsallığı ile eş değer olup olmadığı sorunudur” (Potter 1988: 9)

Sonuç olarak Potter’a göre, insanın ekolojik gerçeklikler ile tutarlı olan etik davranışının tanımını yapmak için biyoetikteki mevcut çabaları genişletmemiz gerekmektedir. Bu keşif ilk olarak Aldo Leopold tarafından formüle edilen fikirlerin bir uzantısıdır. Potter’a göre, yalnızca tamamıyla interdisipliner ve global, yeniden gözden geçirilen tıp biyoetiği ile sorumluluk odaklı bir ekolojik etiğin bileşimi olan üçüncü bir biyoetik, insan geleceğine dair karamsar görüşleri tersine çevirebilir (Potter 1988: 10).

Biyoetiğin doğuşu her ne kadar ekolojiyle bağlantılı olsa da, gelişim aşamasında, Potter'ın da eleştirdiği gibi yönünü tamamen tıp alanına çevirmiştir. Bunun sebebi olarak tıp etiğinin ortaya çıkan yeni problemler karşısında yetersiz kalması gösterilse de, temel sebep insanın doğa karşısındaki üstünlüğü varsayımının, Potter'ın belirttiği gibi, ekolojik biyoetiği göz ardı etmesidir. Bu bağlamda uygulamalı bir etik olarak biyoetik yeni bir alan olmasına rağmen hızla gelişmiş ve şöhreti günden güne artmıştır. Aslına bakılırsa biyoetik şöhretini biyomedikal bilimlerde son zamanlarda artan gelişmelere borçludur. Bununla birlikte biyoetik tıp etiği olarak bilinen bu alandaki eski bir düşüncenin yeni ve modern versiyonu olarak görüldüğünden, tıp çevresinden oldukça rağbet görmüştür. Ancak tıp etiği ve biyoetik arasında büyük fark vardır: Tıp etiği, hekimlerin derneklerinin dar sınırları içinde kendi mesleki görevlerini yerine getirmeleri olarak düşünülürken, biyoetik medeni hakların tıp alanına yansıtılması ve teologlar ile filozofların diyaloguna açık bir teori ve uygulama girişimi olarak düşünülmektedir. Bununla birlikte biyomedikal alanda ortaya çıkan tartışmalar giderek tüm sağlık hizmetlerinde yer alan meslek gruplarına doğru genişlemiş, biyoetik tüm sağlık sektöründe önem kazanmıştır. Biyoetiğin gelişim aşamasında hekimler yalnızca ahlak felsefesine değil, Protestan, Yahudi ve Katolik inanç sistemlerine de yönelmişlerdir. Bu erken dönemde pek çok düşünür, din düşünürleri ile karşılıklı ve verimli bir diyalog içinde bulunmuşlardır. Böyle diyalogların yalnızca alanın derinliğine katkısı olmamış, aynı zamanda 1970'lerin başında içinde tüm görüşlerden ve mezheplerden vatandaşları bulunduran bir liberal demokrasi dinamiği doktor hasta ilişkisi, araştırma, tıp ve sağlık hizmetleri alanındaki gelişmelerde ortaya çıkan etik problemlerin ön plana çıkarılmasına da katkısı olmuştur (Post 2003: XI-XII).

Bu gelişim aşamasından sonra biyoetiğe baktığımızda onun tıp etiğinden farkını daha açık anlayabilmekteyiz. Biyoetik yalnızca iki alandan ortaya çıkan bir disiplin değil, en az üç farklı disiplinin birlikte çalışmasıyla ortaya çıkan bir disiplin olarak görülmektedir. İçinde antropoloji, sosyoloji, politika, teoloji, ekonomi gibi bilimlere barındırsa da üç baskın alan felsefe, tıp ve hukuktur. Özet olarak “biyoetik yaşam bilimlerinde (tıp, sağlık hizmetleri, genetik, biyoloji, deneyler v.b.) ortaya çıkan etik sorunları bu sorunlara ahlak felsefesinin prensiplerini uygulayarak inceler. Tıp etiği ve genetik (genetik disiplini içinde ortaya çıkan etik sorunlar) biyoetiğin alt bölümleridir” (Bennett v.d. 2003: 499) diyebiliriz.

Biyoetik sorunlara baktığımızda az önce de bahsettiğimiz gibi onun itici gücünün aslında ahlaki problemler olduğunu görmekteyiz. Örneğin, “öldürücü bir kanser

hücrelerine sahip ve zorlu bir kemoterapi sürecinden geçmiş bir hasta farz edelim. Tedavi sürecinde tümörün tüm işaretleri yok edilse bile doktor bunun geçici bir durum olduğunu bilmektedir. Doktor bu durumu hastaya söylemeli midir? Veya tek bir solunum cihazı olan iki hastalı bir odada solunum yetmezliği çeken ve yaşamı buna bağlı olan hastalardan hangisine bu cihaz verilmelidir?” (Battin 2003: 295). Bu ve benzeri birçok ahlaki problem biyoetik kapsamında değerlendirilmektedir. Bu bağlamda biyoetik “klinik tıpta, tıbbi araştırmalarda, tıbbi politikada, devlet düzenlemesinde ve ulusal ve uluslararası bağlamda ülkelerin sağlık ve sağlık hizmetleri ile ilişkisinde ortaya çıkan yukarıda bahsedilen türden pek çok ahlaki sorunlarla uğraşır” (Battin 2003: 295). Gerçekte bu tarz ahlaki problemler biyoetiği harekete geçiren problemlerdir. Biyoetik yalnızca gerçek yaşamda ortaya çıkan ikilemler hakkında veya hasta için ne yapılıp yapılmaması gerektiği hakkında düşünen bir alan değildir. Biyoetik aynı zamanda gerçek yaşamda ortaya çıkan böyle sorunlar doğrultusunda harekete geçen, yani bu sorunlar hakkında sürekli düşünen ve kendisini yeni sorunlara hazırlamaya çalışan bir alandır. Bu bakımdan biyoetiğin ortaya çıkan sorunlarla karşılıklı bir ilişkisi vardır. Burada biyoetik ortaya çıkan sorunları çözerken, aynı zamanda bu sorunlar da biyoetiği geliştirir ve harekete geçirir.

Daha önce belirtildiği gibi, biyoetik için düşünülen temel sorunların aralığı geniştir. Bu sorunlar arasında sağlık hizmetlerinde yaşanan sorunlar, yaşam ve ölümle ilgili sorunlar, hasta ve diğerleri arasındaki çıkar sorunları olduğu gibi dağıtıcı adalet sorunu ve çevre etiği sorunları da vardır. Kısaca bu sorunlardan bahsedecek olursak:

Sağlık hizmetleri ilişkisinde yaşanan sorunlar: Örneğin hasta ile doktor ilişkisinde, hasta ile hemşire ilişkisinde veya hastanın diğer sağlık çalışanları ile ilişkisinde yaşanan etik sorunlar bunlara örnektir. Bu sorunları incelersek şu farklı etik sorunlarla karşılaşırız: 1- Paternalizm sorunları. Burada, “doktorların hastaların rızalarını almadan onlardan yararlanmak için yaptıkları şeyler ahlaki açıdan kabul edilebilir midir?”, “Eğer doktor ve hasta aynı fikirde değilse hasta için en iyi kararın ne olduğunu kim vermelidir?”, “Hastanın kararlarına saygı göz önüne alındığında, bir hasta tedavi talep ettiğinde ve tedavi olmayı reddettiğinde ahlaki açıdan bu kararlar arasında fark var mıdır?” gibi sorular karşımıza çıkmaktadır. 2- Gizlilikle ilgili sorunlar: Burada, “hastanın rızası olmadan hastayla ilgili bilgileri üçüncü kişilere vermek ahlaki olarak meşru mudur?”, “Eğer öyleyse, hangi durumlarda ve neden?” 3- Dürüstlük ve hilekarlıkla ilgili sorunlar: Burada, “şayet yapılıyorsa, ne zaman ve neden bir doktor veya bir hemşire yalana başvurur ya da kasıtlı bir şekilde hastayı aldatır?” gibi sorular açıklanması

gereken sorular olarak karşımıza çıkmaktadırlar. 4- Hastanın engelli veya kısıtlı özgürlüğe sahip olmasından kaynaklanan sorunlar: Burada, “gelişimin çeşitli aşamalarında çocuklar ne zaman ve neden kendi sağlık hizmetleri ile ilgili kararları alabilmelidir?”, “Ne zaman karar alamazlar, onların adına kim karar almalı, kullanacakları kriterler ne olmalıdır ve neden?”, “Zihinsel engelli ya da başka herhangi akıl hastalıkları ve psikolojik hastalıkları olan yetişkinler adına kararlar nasıl alınmalıdır?”, “‘Zayıf yaşlı’ hastaların özerkliği çıkarlarından daha önemli olabilir mi?”, “Eğer öyleyse, hangi durumlarda, neden ve nasıl?” (Gillon 2014: 270). Bu ve benzeri sorunlar sağlık hizmetlerinde yaşanan temel etk sorunlar olarak ortaya çıkmaktadır. Dikkat edilirse buradaki sorunların ağırlıklı olarak özerklikle ilgili olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda biyoetik için en temel problemlerin başında, özerklik sorununun geldiğini söyleyebiliriz.

İkinci olarak yaşam ve ölüm ile ilgili sorunlara baktığımızda şu türden sorunlarla karşılaşırız: “Kürtaj haklılaştırılabilir mi, haklılaştırılırsa eğer hangi durumlarda ve neden?”, “Hamile bir kadının ve onun doğmamış çocuğu ya da fetüsünün çıkarı arasında nasıl bir ahlaki gerilim vardır?”, “İnsan embriyosunun, fetüsünün ya da yeni doğan bebeğin ahlaki durumu daha gelişmiş insan varlığının ahlaki durumundan farklı mıdır?”, “Hastayı öldürme ahlaki açıdan gerekçelendirilebilir mi?”, “Ölmeleri için onlara izin vermek ahlaki açıdan gerekçelendirilebilir mi?”, “Ölmesine izin verme ve öldürme arasında yapılan ayırım herhangi bir ahlaksallıkla ilişkili midir?”, “Ölmek nedir?”, “Beyin ölümü gerçekleşen fakat makineye bağlı yaşayan biri için ölü muamelesi mi yapılmalıdır yoksa beyin ölümünün yanı sıra kalp ve nefes alışlarının da durması gerekmektedir?”, “Doktorun beyin ölümü gerçekleşmemiş fakat kalıcı olarak bitkisel hayatta kalan hastaya karşı yükümlülükleri nedir?”, “Tekrar yaşama şansı düşük olan hastayı doktor ne kadar daha canlı tutma denemesi ile yükümlüdür?”, “Tekrardan yaşama dönmenin kriteri nedir?” (Gillon 2014: 270). Burada yaşam ve ölüm hakkında karar vermek aslında insanın ne olduğu sorusunun cevabına bağlanmıştır diyebiliriz. “Fetüs bir insan mıdır, eğer insansa kaçınıcı aydan itibaren insan olma özelliğini kazanır?” gibi soruların cevabı bize kürtajın ne zaman ve hangi şartlarda yapılabileceğinin de bilgisini vermektedir.

Üçüncü olarak hasta ve diğerleri arasındaki sorunlara baktığımızda şu türden sorunlarla karşılaşırız: “Doktorlar her zaman ahlaki önceliği hastanede yatan hasta yararına göre mi vermelidir yoksa bazen dışardan gelen hastaların çıkarını onlardan daha önce mi düşünmelidir?” Eğer doktor diğerlerinin çıkarlarını daha üste tutacaksa

hangi durumlarda diğerlerinin çıkarlarını üstte tuttuğunu ve bunun nedenini açıklayabilmelidir. “Hastanın şu anki çıkarlarına ters düşen fakat gelecekte hastanın yararına olacak tıbbi araştırmalarda, hasta olanların ihtiyacı ile hasta olmayanların ihtiyaçlarının çatışması durumunda doktorun kararı ne yönde olmalıdır?” Açıkçası hasta ve diğerleri arasındaki bireysel çıkar gerilimi, tıbbi ihtiyaçlara ulaşabilme eşitsizliği bağlamında ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu sorunların yanı sıra “doktorlar bireysel hastaları için yetersiz kaynakları reçeteye yazmalı mıdır?”, “Eğer yazmalıysa hangi kriterleri ve prosedürleri kullanmalıdır?” “Değilse, böyle bir karneyi kim uygulamalıdır, neden ve hangi kriterleri ve prosedürleri kullanmalıdır?” vb. sorunlar ortaya çıkan her yeni duruma göre sürekli değişen bir nitelik göstermekte ve doktor ya da sorumlu kişi her seferinde duruma uygun etik bir karar vermek durumundadır (Gillon 2014: 270). Buraya kadar bahsettiğimiz sorunlar tıp etiğinin de ele aldığı sorunlardır, ancak son zamanlarda gelişen ve değişen dünya ile birlikte hak, eşitlik, özgürlük ve adalet gibi kavramların tıp sorunlarıyla ilgili görülmesi sağlık alanında ortaya çıkan bu sorunlara da farklı yaklaşma gerekliliğini doğurmuştur. Tıp etiği bu yeni sorunları kapsayacak biçimde genişleyerek biyoetiğe dönüşmüştür.

Dördüncü olarak dağıtıcı adalet sorununa baktığımızda, onun hasta ve sağlık çalışanları arasındaki ilişkide ortaya çıkan sorunlarla paralellik taşıdığını görmekteyiz. Burada, kısıtlı kaynakların dağıtımı çeşitli seviyelerde bir sorundur, bu sorunlardan yalnızca biri doktor-hasta ilişkisinde yaşanan sorunlardır (küçük düzeyli). Diğer taraftan, “hükümetler refah politikalarından, eğitimden, savunmadan veya büyük çapta sanat yatırımlarından ziyade bütçelerinin ne kadarını sağlık hizmetlerine ayıracaklardır?” Hükümetlerin sağlık hizmetlerine ayıracakları bütçede “1- sağlık hizmetleri, eğitim ve araştırmayı da kapsayan diğer sağlıkla ilgili aktiviteler arasında, 2- farklı hastaneler veya aile hekimlikleri arasında ve farklı sektörler ve organizasyon bünyesindeki gruplar arasında yapacakları dağıtım nasıl olacaktır?” Bu sorunlarda karar vermeyi mümkün kılacak temel teorilere ihtiyaç vardır. Örneğin kısıtlı kaynakların adil dağıtımı bağlamında, kabul edilebilir bir adalet teorisine ihtiyaç vardır. Örneğin “İlgili şahısların nadir kaynakları bölüştürmede bu şekilde karar vermenin adil olduğuna, başka şekilde karar vermenin adil olmadığına nasıl karar vermelidirler?” Bu ve bu türden sorulara temel sağlayacak adalet anlayışına ihtiyaç vardır. Biyoetik eğer bir disiplin olacaksa bu tür sorulara cevap verebilmelidir, nitekim ilerleyen sayfalarda bir disiplin olarak biyoetik incelendiğinde, onun bir adalet teorisinin olup olmadığı üzerinde durulacaktır (Gillon 2014: 270).

Son olarak çevre etiği ile ilgili sorunlara baktığımızda ise biyoetik ile çevre etiği arasındaki bağı açık bir biçimde görebiliriz. Çağdaş çevre etiği hareketi ve literatürü (Attfield; Callicott; Hargrove; Johnson; Naess; Taylor) onun eski kökenlerinden (Thoreau, Emerson, Aldo Leopold ve John Muir) gelişmiştir. Bu çevre etiği hareketlerinin bir kısmı kendilerini biyoetiğin parçası olarak düşünürken, Derin Ekoloji ve diğer çevre merkezci çevresel etik kuramlar ise biyoetiği kendilerinin bir parçası olarak görürler. Geleneksel etiğin insan varlıklarının çıkarlarına ilişkin sınırlayıcılığından memnun olmayan çevre etiği, etik düşüncenin kapsamını genişletmeyi amaçlar ve biyoetiği kendi alt disiplini olarak görür. Ancak insan-merkezci kuramlar biyoetik, çevre etiği gibi uygulamalı etiklerin de kendi kapsamlarına dahil ederler (Gillon 2014: 271).

Çeşitli çevre etiği görüşleri ile feminist çevre etiği görüşleri arasında da dönüşümlü bir ilişki vardır. Feminist çevre etiğinin bir grubu, eko feminizm, hem feminizm hem çevre etiği teorilerinin; kadın ve doğa ile kadınların ve doğanın erkek egemenliğine alınması arasındaki bağlantıları anlaması gerektiğini iddia eder. Sonuç olarak başta da söylediğimiz gibi biyoetik tarafından kapsanan temel sorunlar yelpazesi oldukça geniştir. Uygulamalı etik olarak biyoetik bu tür sorular ve sorunları iyi analiz edip sağlık ve biyomedikal alanlara uygulayabilmelidir. Bu yüzden bazı düşünürler konu alanı ve disiplini ilgili alt disiplinlere bölünmesi gerektiğini savunmuştur. Örneğin Callahan biyoetiğin; 1- biyoetiğin düşünsel temelleri ile ilgilenen teorik biyoetik. 2- Hasta ve doktor ya da diğer sağlık çalışanları arasında etkileşimden doğan etik sorunlarla ilgilenen klinik biyoetik. 3- Biyoetik bağlamda kurallar, düzenlemeler ve yasalarla ilgilenen düzenleyici ve politik biyoetik ve son olarak 4- Biyoetiğin ifade edilen tarihsel, ideolojik, kültürel ve sosyal bağlamının sistematik olarak biyoetikle ilişkisini araştıran kültürel biyoetik olarak alt başlıklara ayrılmasını önermiştir (Callahan 1995: 247).

Ele alınan tüm bu sorunlar biyoetiği harekete geçiren ve onun özünü oluşturan temel sorunlardır. Bu bağlamda birçok felsefi alanın aksine biyoetik pratik bir alandır ve onun özünü oluşturan gündelik diyebileceğimiz sorunlar, biyoetiğin teori gelişiminin güdüsüdür. Felsefi refleksiyon, klinik danışmanlık ve politika geliştirme gibi üçlü bir yapıya sahip olan biyoetiğin bu ana fonksiyonları bu ikilemli durumlar tarafından harekete geçirilir. Ancak bazı ikilemler tekrar tekrar nüksedebilir:

Doktor hastasına kötü bir teşhis örneğin, eşinin HIV virüsü taşıdığını ya da ölümüne çok az kaldığını söylemeli midir? Toplum sınırlı kaynakların nasıl kullanılacağı kararında hesaba katmalı mıdır? Kısırlığın tedavisinde, çocuk sayısında ebeveynlerin arzusunu tatmin etmek için, insan üremesini arttırmak için ya da sosyal ihtiyaçları karşılamak için yeni teknolojiler kullanılmalı mıdır? Özellikle yeni biyomedikal araştırmalar ya da yeni buluşların tetiklediği birçok benzer sorun ortaya çıkmaktadır. Laboratuvar ortamında

dölleme veya taşıyıcı annelik veya klonlama ebeveynlik doğasını değiştirebilir mi? Bu üremenin önemini etkiler mi? Yeni bir teknoloji ile hangi riskler alınabilir, özellikle bir geleceği etkilene olanağı varsa, henüz doğmamış kişi bu risklere dahil midir? Genetik mi, gebelik mi yoksa sosyal ebeveynlik mi önemlidir? Kişi kimdir? Beyin ölümü gerçekleşen insan kişi midir? (Battin 2003: 295-296).

Bu sorunlar ve sorular daha da uzatılabilir, sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: günümüz koşullarında yalnızca benzer sorunlar ortaya çıkmamakta, aynı zamanda yeni teknolojik gelişmeler, yeni hastalıkların ortaya çıkmasını, yeni politik ve sosyal durumlarla birlikte yeni ikilemleri de ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Biyoetik böyle etik ikilemleri ahlaksal normlara dayanarak çözmeye çalışmaktadır.

2.1.2. Biyoetik Tarihi

Biyoetiğin en önemli kökeni geleneksel tıp normları ve etiğidir. En genel tanımıyla tıp etiği “esas olarak hasta hekim ilişkisinde hekime doğru yönde veya olması gereken yönde yol gösterecek, onun bilgisini kötüye kullanmasını önleyecek ilke ve kurallardan meydana gelir” (Cevizci 2013: 74). Batı tıp etiğinin temeli olarak düşünülen Hipokrat yemindir. Bu yemin: “kapasiteme ve anlayışıma göre hastanın yararına ve diyeteye uygun tedbirler kullanacağım. Eğer herhangi bir tehlike ve zararlı bir durum oluşursa bu tehdidi önlemek için çalışacağım” (Singer ve Kuhse 2009: 5) şeklinde ifade edilmiştir. Bu yemin iki yönlü olarak, yani bilerek zarar vermeme ve fayda sağlama ilkelerine göre kurulur. Burada doktorlar olabildiğince hastalarının yararına göre davranmak ve onların zarar görmelerini engellemek zorundadırlar. Dahası, kürtaj yapmak ya da bebeğe zarar verecek ilaçlar vermek veya bir hastanın yaşamını sonlandıracak zehirler vermek yasaklanır (Singer ve Kuhse 2009: 4-5). Günümüzde ise tıp etiği uygulamalı etiğin bir dalı ve hatta en önemli dalı olarak görülmektedir. Burada tıp etiği, hekimin hasta karşısındaki görev ve sorumlulukları üzerinde bir sorgulama olarak ifade edilebilir. Bu anlamda tıp etiği, “hekimin hasta ile olan ilişkileriyle ilgili, hekimin hastaya karşı görev ve sorumlulukları üzerinde yoğunlaşan bir etik türüdür” (McClung 2005: 914). Ancak bu sorgulama tek taraflı olarak algılanmamalıdır. Hastanın da hekime ve diğer sağlık personellerine karşı görev ve sorumlulukları bu çerçevede değerlendirilmelidir: “Burada yalnızca hekimin hastasına karşı görev ve sorumlulukları yoktur, hastanın da hekime karşı açık olmak, önerilerine uymak, insan hayatının sınırlılığını ve zayıflığını kabul etmek gibi benzeri yükümlülükleri vardır” (Hartmann 2000: 19). Ancak hekimin ve diğer sağlık personellerinin hasta ile olan ilişkileri daha fazla önem taşımaktadır. Bunun nedeni ise sağlık alanında hastanın haklarına yönelik suistimallerin çok sık yaşanmasıdır.

Biyoetik, tıp etiğinin temelinde yer alan *paternalizme* (babacıl tutum) karşı eleştiriler getirerek onun yanlış olduğunu iddia eder. *Paternalist* tutum, hekimin hastadan daha iyi bileceğini varsayarak hastayı yönlendirmesi gerektiğini, deyim yerindeyse, hekimden hastanın ebeveyni rolünü üstlenmesi gerektiğini vurgular. Ancak burada biyoetik, “sağlık hizmetlerini tıbbi paternalist sistemden kurtardı mı, eğer öyleyse bunu tam olarak hangi şekilde yaptı?” ya da “biyoetik bunun yerine tıbbın meslek anlayışını yıpratmaya mı çalıştı?”, “Biyoetikçiler paternalist doktorların avucunda olan hastaların savunucuları mıdır?”, “Biyoetikçiler hastaların sivil haklarının avukatları olma yükü ile kendilerini kuşatan asil, ahlaklı haçlı savaşıları mıdır?” veya “bu durumları mit midir?”, “Gerçekte, biyoetikçiler tıp mesleğinin geleneksel olarak ahlaki bütünlüğünü sürdüren öz-kimliği ve erdemleri sarsmaktan kısmen suçlular mıdır?” (Engelhardt 2012: 12) vb. sorular cevaplanması gereken sorular olarak ortaya çıkar. Burada biyoetik tarihini ele alırken aynı zamanda bu tür soruların da cevabını bulmaya çalışacağız.

Yukarıda kısaca tıp etiğine değindikten sonra şimdi Biyoetiğin ne zaman başladığına ve tıp etiği ile olan ilişkisine daha yakından bakabilir, böylece yukarıda bahsi geçen sorulara da cevap verebiliriz. “Biyoetik” kelimesi Potter’in kullandığı anlam dışında, yani kendi alanında ilk olarak Dan Callahan’ın *Bir Disiplin Olarak Biyoetik* adlı makalesine atıfta bulunan Kongre Kütüphanesi’nde bir katalogda kayıtlara geçmiştir. Hastings Merkezi Çalışmalar’nın ilk sayısı için yazılan bu makalede, Callahan şöyle söyler: “Biyoetik hala tam olarak bir disiplin değildir... [eksikleri] genel kabul görme, disiplinle ilgili standartlar, mükemmellik kriteri, kesin bir pedagojik ve değerlendirme normlarıdır” (Jonsen 2003: 325). Aslında Callahan’ın bahsetmiş olduğu bu eksiklikler, biyoetiğe kendisini tanımlaması ve onun bir disiplin olarak ortaya konması için eşsiz bir şans sunar. Bu bağlamda konuların tanımı, metodolojik stratejiler ve karar vermedeki prosedürler gibi bir disiplinin olmazsa olmazları ortaya konmalıdır. Callahan’a göre, konuların tanımı kısmında biyoetik geleneksel düşünüş biçiminin ötesine geçerek hayal sınırlarını zorlar. Bu sayede olan ve olabilecek her şey için her türlü seçenekleri ortaya koymaya ve bununla birlikte insanların etik sorunlarını anlamaya çalışır. Metodolojik stratejiler geliştirmede ise biyoetik hislere, politik ve sosyal etkilere duyarlı felsefi analizin geleneksel yöntemleri olan mantık, tutarlılık, terimlerin dikkatli kullanımı, akılcı ispatlar/gerekçeler bulma gibi yöntemleri kullanmalıdır. Son olarak disiplinin karar vermedeki prosedürlerine baktığımızda ise, bu prosedürlerin rasyonel, belirli ve açık kararlar almada katkıda bulunmalıdır. Callahan şöyle özetler: “Biyoetik disiplini öyle bir şekilde tasarlanmalı ve uygulayıcıları öyle bir şekilde eğitilmelidir ki, bunlar direkt olarak mevkileri pratik karar vermelerini gerektiren doktor ve biyologlara hizmet eder şekilde

olmalıdır” (Jonsen 2003: 326). Callahan’a göre böyle bir disiplin mesleki sosyoloji, sağlık hizmetleri, bilimsel eğitim, hüküm süren değer teorilerinin tarihsel bilgisi, felsefe ve ilahiyat camiasında yaygın olan etik analiz metotlarının bilgisini gerektirir.

İlk modern biyoetik çalışması 1954 yılında basılan Joseph Fletcher’in *Ahlak Kuralları ve Tıp (Morals and Medicine: The Moral Problems of the Patient's Right to Know the Truth, Contraception, Artificial Insemination, Sterilization, Euthanasia)* kitabıdır. Amerika psikoposluğunun bir teoloğu olan Fletcher’in *durum etiği* görüşü ile etik sorunlara yaklaşımı, geleneksel Hristiyan görüşlerinden ziyade sonuçcu etik görüşlerinde daha yaygındır. Fletcher tıp alanında biyoetik sorunları tartışmaya açan ilk kişilerden olmasına rağmen, biyoetik 1960’larda çalışma alanı olarak şekil almaya başlamıştır. Bu dönem sosyal ve kültürel değişiklikler açısından en önemli dönemlerden biridir. Bu dönemde yurttaşlık hakları hareketi eşitlik, adalet, hak ve özgürlük sorunları üzerine odaklanmıştı. Dünyayı nükleer bir savaş tehdidi altında bırakan Rusya-ABD arasındaki Küba füze krizi ve bununla birlikte Vietnam savaşı gibi olaylar nükleer silahlanma ve savaş sorunlarının yenilenmesine yol açmıştı. Güvenli kürtajın uygulanabilmesi ve modern doğum kontrolleri ile canlanan feminizm hareketi, kadınların üreme hakları konusundaki problemleri yeniden ortaya çıkarmıştı (Singer ve Kuhse 2009: 7-8). Böylece biyoetik 1960’lar ve 70’ler sırasında pek çok geleneksel sosyal kurumun (çekirdek aile gibi) zayıflayıp ve zarar gördüğü geniş sosyal değişimlerin baskısı altında biçimlenmiştir diyebiliriz.

Bahsedilen dönem dünya çapında çalkantılı ve devrimsel bir dönemdir. Bu zaman zarfında pek çok kişi ahlak alanında olduğu kadar sosyal ve politik kurumlarda da reformlar beklemiştir. Bu anlamda o yıllarda yeni bir politik düzenin kurulacağına dair umut doğmuştu. Bu dönemde bir kısım biyoetikçi olarak tanımlanan kişiler din adamlarının görüşleri ya da eski Hristiyanlık’tan ziyade çok daha seküler açıklamalara yönelmişlerdir. Biyoetiğe geçmeden önceki bu dönemde insanların bir kısmı teolojik muhalifler ve bir kısmı da ilerlemeciler olarak karakterize edilebilir. Biyoetiği sahiplenen bu kişiler kendilerini Batı geleneğinin savunucuları olarak tanımlamaktan ziyade statükonun reformcuları ve eleştircileri olarak tanımladılar. Onlar kendilerini tutucu olmaktan ziyade değişimin araçları olarak düşündüler (Engelhardt 2012: 9).

Biyoetik anti geleneksel bir ruh döneminde ortaya çıkmıştır. Bu dönemde geçmişin değerlerini ve kurumlarını kabul etmek, yaygın olarak kendisine yabancılaşmanın bir formu ve özgün olamama olarak düşünülmüştür. Bu anlamda artık “kişinin kendisini bulması” düşüncesi yerini “kişinin kendisini gerçekleştirilmesi” ve “kendi bireyselliğinin

bütününde kendisini açıklaması” düşüncesine bırakmıştır. Burada kişinin kendisini gerçekleştirmesi ise herhangi bir rasyonel ahlak kurala göre veya Tanrı’ya bağlı bir şekilde değil, kişinin kendi eğilimleri ve tutkuları tarafından şekillenen varlığı ile uyumlu özgür irade ile mümkün olduğu ifade edilmektedir. Bu dönemde “kendini disipline” etmekten çok “kendini keşfetme” moda olmuştur. Bu bakımdan özerklik artık Kantçı anlamda rasyonel özgür iradenin onaylanmasından ziyade, özgür bir şekilde kendini yönetme olarak anlaşılmıştır. Tortter’in dikkat çektiği bir atasözü: “Olabildiğince kimseye zarar vermeden içinden geldiği gibi davran” der. Bu atasözü Timothy Leary’nin sloganı “Turn on, tune in, drop out” gibi çeşitli kalıpların ve o zamanın ruhunun da anlaşılmasını sağlamıştır (Engelhardt 2012: 10).

Ortaya çıkan kendini gerçekleştirme düşüncesi, özerklik ve dilediğin gibi yaşa mottosu zamanın felsefesinin de ruhunu yansıtmaktadır. 1960’lar boyunca İngilizce konuşan ahlak filozofları arasında ortodoksluk hakim iken felsefe pratik sorunlardan ziyade moral terimlerin analizi ile ilgilenmiştir. Fakat bu tutum 1970’lerde değişmeye başlamıştır. Ahlak filozofları gittikçe artan bir şekilde kürtaj, ötenazi, savaş etiği ve idam, kısıtlı tıbbi kaynakların tahsisi, hayvan hakları vb. gibi pratik etik konularına yönelmeye başlamışlardır. Bu filozoflar daha önce sorgulanmamış konuları sorgulamaya cesaret etmişlerdir. Bu konulardan bazıları biyoloji bilimleri ve sağlık hizmetlerindeki uygulamalarla ilgili olduğu için felsefedeki bu akım, bir disiplin olarak biyoetiğin kurulmasını da sağlamıştır.

Alanın büyümesinde en önemli etkenlerden biri de tıbbi teknolojinin gelişmesi olmuştur. ABD’de kamuoyunun bildiği ilk biyoetik sorunlarından biri bunu açıkça gösterir: İlk makineler böbrek yetmezliği çeken diyaliz hastalarının hayatlarını kurtarmaya yönelik cihazlardı. Fakat bu makineler çok pahalıydı ve elde mevcut olan makinelerden çok daha fazla hasta sırada bekliyordu. 1962’de Washington Seattle’da Yapay Böbrek Merkezi, tedavi edilecek hastaları seçmek için bir komite kurdu. Komitenin ölüm ve yaşam üzerindeki kararları onlara “Tanrı Komitesi” adını kazandırdı ve bu komite böylesi seçimlerde kullanılacak kriterlerin ne olması gerektiği üzerine odaklandılar (Singer ve Kuhse 2009: 8). Ancak daha sonra yapılan bir çalışma, komitenin kendisi gibi aynı sosyal sınıftan ve etnik kökenden insanlara karşı bir ön yargıya sahip olduğunu ve bunun sonucunda böylesi problemleri çözmek için en iyi yolun ne olduğu konusunda daha fazla tartışmaya neden olduğunu göstermiştir.

Bu dönemde tıp alanında gerçekleşen atılımların içinde en yaygın olarak bilineni 1967’de Güney Afrikalı cerrah Christiaan Barnard tarafından yapılan ilk kalp nakli

olmuştur. On sekiz gün sonra hastanın ölümü, tıpta ikilemleri ile birlikte yeni bir çağa girenlerin heveslerini kırmamıştır. Kalp naklinin gerçekleştirilebilmesi 1950'lerde hastanelere girmeye başlayan solunum cihazlarının gelişmesi ile bağlantılıydı. Solunum cihazları pek çok hayatı kurtarabilmiştir. Bununla birlikte solunum cihazları bitkisel hayata giren hastaları hayata döndüremese de onların kalplerinin durmamasına da vesile olmuştur. Böyle hastaların organ nakli için kaynak olabileceğinin fark edilmesi, Harvard Beyin Ölümleri Komitesi'nin kurulmasına ve bu komitenin "merkezi sinir sistemi aktivite"lerinin eksik olma durumunun "ölüm için yeni kriter" olarak görülmesi tavsiyesine yol açmıştır. Bu tavsiye sonradan bazı değişikliklerle neredeyse her yerde benimsenmiştir (Singer ve Kuhse 2009: 8).

Solunum cihazlarının ve diğer güçlü yaşam uzatıcı teknolojilerin kullanımı, bir hastanın ne zaman öldüğünün duyurulması hakkındaki soruları ortaya çıkarmış ve bir hastanın yaşamını uzatma ya da kurtarma girişimlerinde bu teknolojilerin doğru kullanımları hakkındaki soruları da ön plana çıkarmıştır. Genellikle aklı başında hastaların istekleri dışında tedavi edilmemesi gerektiği kabul edilirken, kendilerine ilişkin kararları kendileri veremeyecek durumda olan hastaların durumu belirsizdir. Bu yalnızca rahatsızlık, kaza ya da hastalık tarafından ehil olmama durumuna gelen hastalar ile ilgili gerçeklik değil, aynı zamanda önemli derecede engellilerin ya da yeni doğan prematüre bebeklerin tedavisi için de geçerlidir. Sorun oldukça basittir, eğer bir hasta "hayır" diyemiyorsa bunun anlamı: genellikle hastanın yaşama umudu çok zayıf olsa dahi hayatı mümkün olduğunca uzatılmalıdır (Singer ve Kuhse 2009: 8).

1973'te ABD'de önemli bir tıp dergisi olan New England Tıp Dergisi, iki çocuk doktorunun özel bakım kreşlerinde karşılaştıkları etik ikilemler üzerine bir çalışmayı yayınladı. Bu doktorlar R. Duff ve A.G.M. Campell ağır hastaların ya da engelli bebeklerin tümünün yaşamlarını uzatan tedavileri almaları gerektiği düşüncesine karşı çıkıyorlardı. Verdikleri bu karar sonucunda, özel bakım kreşlerinde 299 bebekten yalnızca 43'ünün öldüğünü belirttiler. Esas soru ise tedavi etmeme kararlarının ahlaki ve yasal olup olmadığı ya da bu kararı alırken hangi etik ilkeleri göz önünde bulundurdıklarıdır (Singer ve Kuhse 2009: 8-9).

Kendileri hakkında karar veremeyecek durumda olanlar için tedavilerinin sınırları hakkındaki sorular sadece ABD'de değil diğer ülkelerde de ortaya atıldı. Avusturyalı ve İngiliz doktorlar örneğin, ayırık omurgalı doğan bebeklerden hangilerinin tedavi olmayacağını belirlemek için görüşlerini yayınlamaya başladılar. Böylece tıp

uygulamalarında “hayatın kalitesi” ve “yaşamın kutsallığı” yaklaşımlarının uygunluğu hakkında süregelen bir tartışmaya katkıda bulundular (Singer ve Kuhse 2009: 9).

1976 Amerika’da Karen Ann Quinlan’ın davası bir dönüm noktası olmuştur. Doktorların her koşulda hayatı sürdürmek için yasal bir görevi olduğu düşüncesi bu dava ile birlikte değişmiştir. 1975’te komalık olan Karen Ann Quinlan nefes almasına yardımcı olmak için bir solunum cihazına bağlıydı. Durumu “kronik sürekli bitkisel hayat” olarak tarif ediliyordu. Tedavi doktoru, Karen’in ailesinin Karen’i makineden çekme isteğini reddettiğinde dava New Jersey Yüksek Mahkemesi’ne taşındı. Mahkeme, hayat desteğinin tedaviyi üstlenen doktor olmadan durdurulabileceğine hüküm verdi. Ancak yapay solunum ve beslenme aletleri durdurulmasına karşın, Karen, bilinci kapalı ve koma hali devam etmekle birlikte kendi başına soluk almaya devam edince karar uygulanmamıştı. Karen dokuz yıl bitkisel hayat ve koma durumunda yaşamaya devam etmiş, 1985 yılında pnömoniden ölmüştü. Yapılan otopside beyni ayrıntılı olarak incelenmiş, korteks ve thalamusu önemli ölçüde zarar görmüş olmakla birlikte beyin sapının hasarsız olduğu saptanmıştı. Dava gelecekteki birçok mesele için, örneğin tedavinin sıradan ve olağanüstü şekilleri arasındaki farka yönelik ahlaki ve yasal tıbbi hayat sonlandırma kararı, hayat sonlandırmada ebeveynin rolü, şimdi ehliyetsiz durumda olan hastanın tedavisinin sürmesine yönelik önceki isteklerinin geçerliliği gibi konularda sonuçlar doğuruyordu (Kinney, H. C., Korein vd. 1994: 1469-1475).

İnsan deneylerinin etik sorunları Henry K. Beecher gibi yazarlar tarafından ABD’de zaten gündeme getirilmişti. Brooklyn’de Yahudi Kronik Hastanesi’ndeki hastalara 1965’ten 1971’e kadar rızaları alınmaksızın canlı kanser hücreleri enjekte edilirdi. New York’ta bulunan Willowbrook Devlet Hastanesi’nde zihinsel engelli çocuklara hepatit virüsü aşılanırdı ve Alabama Tuskegee’de 1930’dan 1970’lerin başlarına kadar devam eden tedavi edilmeksizin zenci insanlardaki frenginin “doğal seyrini” belirlemeyi amaçlayan bir çalışma yapılmıştı (Singer ve Kuhse 2009: 9).

Modern biyoetik çalışmaları büyük oranda İkinci Dünya Savaşı sırasında ve öncesinde tıbbi araştırmalar adı altında Nazi ihlallerinin ortaya çıkarılmasıyla başlamıştır. Toplama kampındaki politik görüşlerinden veya etnik kimliklerinden dolayı esir alınan tutuklular korkunç ve zararlı işlemlere tabi tutulmuşlardır (Baron 2006: 11). Bu ihlaller, Almanya’nın yenilgisinden (1945-46) sonra Nürenberg savaş suçları mahkemesinde ortaya çıkarılmış, mahkeme heyeti deneylerde yer alan birkaç hekime karşı kararlarını verirken, hukukun gücü ile elde edilmemiş olan, fakat kendisinden sonraki tüm ilkelerin temeli olan bazı prensipler hazırladı. Bunlardan İlki Nürenberg İlkesidir:

İnsan deneğinin gönüllü rızası kesinlikle zorunludur. Bunun anlamı denek olan kişinin rıza verebileceği yasal kapasitede olması gerekliliğidir. Yani, kişi özgür seçime sahip olduğunu gösterebilmeli ve zorlama, hile, aldatma, şantaj, rızanın ötesine geçen ya da kısıtlama veya zorlamanın diğer açığa vurulmamış formlarının müdahalesi olmadan aydınlatılmış ve anlaşılır bir karar vermesini sağlayacak şekilde içerilen konunun yeterli bilgi ve kavrayışına sahip olmalıdır. Deney yapılacak konunun olumlu kararını vermeden önce bu son unsur gereklidir. Orada deneyin amacı, süresi ve doğası; yürütülecek olan deneyin yöntemleri ve araçları ve kişinin sağlığı üzerindeki etkisi ya da deneye katılımından sonra onda oluşabilecek şeyler hakkında bilgilendirilmelidir (Baron 2006: 11).

Nuremberg İlkesi kendisinden sonraki ilkeleri özellikle de 1964 *Helsinki Deklarasyonu* (World Medical Organization 1996) ve *Belmont Raporu*'nu (National Commission for the Protection of Human Subjects 1979) oldukça etkilemiştir. Belmont Raporu, 1932'den 1972'e kadar dört yüzü frengi olan altı yüz zenci adam üzerinde gerçekleştirilen, 1950'lerde etkili bir tedavi olan penisilin uygulanabilmesine rağmen, tedavi edilmeden, sadece ömür boyu çökerten bu hastalığın doğal seyrini gözlemleyen Tuskegee frengi çalışmasına tepkinin sonucudur. Deney gazetelerde yayınlanması sonucu sona ermiş, 1974 yılında bu yayınlanmanın bir sonucu olarak ABD Kongresi Ulusal Araştırma Yasası'nı meclisten geçirmiş ve bir rapor hazırlaması için komisyon atamıştır. Belmont Raporu'nun sonucu ABD politikasının temeli olmuştur. 1974'teki bu hareket aynı zamanda ABD Hükümeti fonlarından yararlanan enstitülerde insan deneyleri araştırmalarını gözlemek için Hastane Etik Kurulları'nın (IRBs) da yetkilendirilmesini sağlamıştır (Baron 2006: 12).

Pek çok ulusal hükümet ve Birleşmiş Milletler biyoetik sorunlarla baş etmek için yasal kurumlar kurmuşlardır ve halen de bu gelişmeler devam etmektedir. Ancak bu kuruluşlardan bir kısmı bazı acil ihtiyaçlara cevaben kurulmuş, fakat daha sonra başka sorunlarla da ilgilenmeye başlamıştır. Örneğin, ABD'de Başkan George W.Bush kök hücre araştırması hakkında ona ne yapılması gerektiği konusunda yardım etmesi için Biyoetik Başkanlık Konseyi'ni kurdu, fakat bu Konsey şimdi refah seviyesini yükseltmek için biyoteknolojinin kullanılması gibi başka konularla ilgili pek çok rapor hazırlamıştır. 1960'ların sonuna doğru tıp, araştırma ve sağlık hizmetleri bilimlerinde tırmanışa geçen etik problemler ABD'de ilk biyoetik merkezlerin ve enstitülerin kurulmasını sağlamıştır. Bu merkezlerden en iyi bilinenlerden biri 1969'da Daniel Callahan ve Willard Gaylin tarafından kurulan Toplum, Etik ve Yaşam Bilimleri Enstitüsü ve onun Hasting Center Report adlı dergisi, yeni ortaya çıkan biyoetik disiplinin ilk yayınlarından biri olmuştur (Singer ve Kuhse 2009: 9-10). Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (UNESCO) pek çoğunun kendi biyoetik danışma komiteleri ya da kurumları olan üye ülkelerin etkinliklerini koordine eden bir biyoetik alt şubesine sahiptir. ABD'de yerel

eyaletler biyoetik komisyonlara sahiptir. Üniversiteler biyoetikte lisans programları vermekte ve onların mezunları hastanelerde, hükümet kurumlarında ve meslek topluluklarında istihdam edilmektedirler (Baron 2006: 12).

Sonuç olarak biyoetik, tarihsel gelişim aşamasında dar anlamında kullanılsa da yine de başlangıcından beri tıp etiğinin cevaplayamadığı sorulara interdisipliner bir yaklaşımla cevaplar bulmaya çalışmıştır. Bu tarihsel çerçevede etik, ahlak filozofları ve din düşünürlerinin etkisi altındayken bile, biyoetik yalnızca tıp, hemşirelik ve biyomedikal bilimlerle ilgili değil, aynı zamanda hukuk, ekonomi ve kamu politikası gibi konularla da ilişkiliydi diyebiliriz. Ancak son zamanlarda terim giderek daha dar anlamda kullanılmaya, yani sadece biyo-medikal ve sağlık hizmetleri sektöründeki sorunlarla ilgilenen bir disiplin haline gelmeye başlasa da, bugün de biyoetiği daha genel anlamda kullananlar da vardır. Bu bakımdan biyoetiğin ne olduğu ve nasıl kullanılması gerektiğine dair tartışmalar halen devam etmektedir. Bununla birlikte ilkin ABD’de interdisipliner bir inceleme ve öğrenme alanı olarak kurulan biyoetiğin o zamandan itibaren pek çok ülkede geliştirilmeye devam ettiğini de görmekteyiz.

2.2. BİYOETİK DİSİPLİNİ

Bioetikçilerin bazen biyoetiğin bir disiplin olarak adlandırılıp adlandırılmaması konusunda kararsız kaldıklarından daha önceki bölümde söz edilmişti. Bu kararsızlığın sebebi, biyoetik konusunun kişinin kendi özel ilgisinin akademi içinde öne çıkan konular arasında bir yeri olup olmadığının netlik kazanmamasıdır. Sağlık hizmetleri dışında yer alan birçok biyoetikçiye baktığımızda felsefe, ilahiyat veya hukuk gibi öne çıkmış klasik disiplinlerde eğitim görmüş kişiler olduklarını görüyoruz ve bu kişiler yeni ilgilerinin, yani biyoetiğin bu disiplinlerin bilindik alanlarının dışında kaldığını bilmektedirler. Yine de modern üniversitelerde, klasik disiplinler arasındaki belirgin çizgiler yok olmaya ve yerini daha interdisipliner çalışmalara bıraktığını görmekteyiz. Matematik ve fizik gibi çok kesin olanlar bile bugün alanın birçok farklı teorisi, yöntemi ve tanımını içeren çeşitli alt disiplinlerin karışık bir toplamıdır. Bu yüzden, “biyoetik felsefeden, hukuk, tıp, antropoloji ve ilahiyattan parçalar içerdiğinde bir disiplin mi olur?” veya “biyoetik kendi çapında oluşan bir disiplindir gibi daha güçlü bir iddiada bulunulabilir mi?” Bu bölümde bir disiplin olarak biyoetiği ele alıp incelemekle birlikte bu tür sorulara da cevap bulmaya çalışacağız.

2.2.1. Biyoetiğin Yöntemi

Etik Metotlar çalışmasının önsözünde Henry Sidgwick, ne yapılması gerektiğine dair mantıklı kanaatler elde etmenin farklı metotları üzerine odaklanmıştır. Sidgwick'e göre bir etik metot, "bireysel insan varlığı için gerekeni ya da onlar için doğru olanı belirlememize yarayan herhangi bir rasyonel yöntemdir" (Childress 2007: 15). Biyoetik için metot belirlenmesinin en büyük sebeplerden biri, insan eylemlerine en iyi nasıl kılavuzluk edilebileceğini belirlemektir. Böylece farklı metotların değerlendirmeleri, ahlaki tecrübelerle uyumluluğu kadar iyi bir biyoetiğin teori, yapı ya da eylemlere kılavuz olan perspektif ve bunların yanı sıra açıklık, sabitlik, tutarlılık, bütünlük ve kapsayıcılık gibi diğer kriterlerini de hesaba katacaktır. Ancak Childress'a göre, Sidgwick'in tanımında metodun güçlü ve zayıf kavramları olabilir; "Örneğin bir metot kişinin ne yapması gerektiğini tamamen belirlemeksizin onun seçimini aydınlatmalıdır. Aslında bir metot ne yapmalıyım ya da yapmalıyız sorusunu soran kişiye düzenli bir cevaptan ziyade daha kompleks bir cevap sunabilmelidir" (Childress 2007: 15).

1970'lerde ilk biyoetikçiler biyoetiği genellikle uygulamalı etiğin bir türü olarak gördüler. Bu dönemlerde biyoetik, genellikle bir etik teorinin uygulanması ya da biyolojik bilimler, tıp ve sağlık hizmetlerini kapsayan uygulamalı etiklere normatif etik prensiplerin yansıtılması olarak ifade edilmiştir. Ancak "Uygulamalı Etik" in dili, teori veya prensiplerde mevcut olandan genelde daha fazla eylem kılavuzluğuna işaret etmesine rağmen, bu terim Henry Sidgwick'in de kullandığı gibi "pratik etik" olarak da son dönemlerde kullanılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda pratik ahlaki sorunları işaret eden tüm yöntemler, çıkarımsal bir deyişle etik teorileri, genel çerçeveler veya perspektiflere uygulama gerektirmezler (Childress 2007: 15-16).

Filozof R. M. Hare (1996) makalelerinden biri olan *Biyoetiğin Metotları* yazısında, farklı uygulamalarında etik veya ahlak teorilerinin, geniş ve dar anlamlarda ortaya çıktığını gözlemler. Etik teorinin dar anlayışı, ahlaki düşünme mantığını ve genelde metaetik diye adlandırılan ve natüralizm, sezgicilik, öznelcilik, duygusalcılık ve kuralcılık teorilerinin mantığını inceler. Hare bu dar teorilerle başlamanız gerektiğine inanır, çünkü biyoetiğe en büyük katkıyı bu incelemeler sağlar. Fakat Hare bunlar yerine faydacılık, erdem etiği, özen etiği (ethics of care) gibi normatif teoriler üzerine odaklanır. Hare aynı zamanda tanımının aksine metaetikten ziyade normatif etik metodlara ve teorilere yönelir (Childress 2007: 16).

“Metot” teriminin diğer yaygın kullanımı ise genelde betimleyici yaklaşım çerçevesinde ele alınır. Doktor yardımcı intiharlar hakkındaki akademik soruşturmalarda kullanılan çeşitli metotları araştıran Daniel Sulmasy tarih, hukuk, ilahiyat, felsefe, niceliksel metotlar, etnografik metotlar ve benzerleri gibi yöntemleri kullanan akademisyenlerin hepsinin deyim yerindeyse “tıbbi etikçiler” ve araştırmalarının da “tıp etiği” olduğu sonucuna varır. Fakat bu kullanım faydalı olmak için fazla geniştir. Birçok akademik soruşturma metodu, tıp etiğine önemli katkılar sağlayabilir ve hatta sağlıyor olsa da normatif anlamda tüm bu katkıların hepsi aslında tıp etiği için kullanışlı değildir. Bu anlamda Childress, dikkatimizi normatif biyoetik sınırları içerisindeki metotlarla kısıtlı tutmamız gerektiğine çeker. “Bu kısıtlama hiçbir şekilde diğer metot ve katkıları kötüleme amaçlı değildir, tam tersi onlar çokça aydınlatıcı ve hayli vazgeçilmezdirler. Yine de, biyoetiğin veya biyoetiğin içerisindeki bir konunun akademik bir araştırması “biyoetik yapmak” için her ne kadar önemliyse de, bu mutlaka “biyoetik yapmak” olarak anlaşılmaz/görülmez” (Childress 2007: 16).

Childress’ın izinden gittiğimizde biyoetiğin, klasik normatif etiğin uygulamalı bir dalı olduğunu görmekteyiz. Childress’ın de belirttiği gibi biyoetiğin yönteminin ne olduğu konusunda çok fazla karışıklık vardır. Biyoetik genelde multidisipliner bir inceleme alanı olarak karakterize edilir. Biyoetik incelemede sağlık hizmetleri çalışanları, bilim adamları, filozoflar, teologlar, hukukçular, ekonomistler, psikologlar, sosyologlar, antropologlar ve tarihçilerin aralarında olduğu geniş bir ilgi alanı vardır. Fakat disiplinlerin geniş bir yelpazesi biyoetikle aktif bir şekilde meşgul olmalarına rağmen, biyoetiğin merkezinde ahlak felsefesi soruşturması yer almaktadır diyebiliriz. Sonuç olarak, “biyoetik multidisipliner bir inceleme alanı olmaktan çok multidisipliner uzmanlar ve hükümler tarafından hazırlanan uygulamalı etiğin bir branşıdır. Uygulamalı etik pratik problemlere ahlak felsefesinin metot ve prensiplerini uygulamayı içerir. Uygulamalı etiğin branşı olarak biyoetik, ahlak felsefesinin bu prensip ve metotlarını yaşam bilimlerinde ortaya çıkan problemlere uygular” (Bennett vd. 2003: 499).

2.2.2. Biyoetiğin Temel İlkeleri

2.2.2.1. Özerklik İlkesi

Biyoetiğe ilk yaklaşımlar özerkliğe saygının ahlaki önemine vurgu yapmışlardır. Bu bakımdan tıp etiğinde, diğer ilkelere kıyasla, kişinin özerkliğine saygı ilkesinin önceliği vurgulanmıştır. Benzer şekilde Engelhardt, biyoetiğin konularında farklı ahlaki temellendirmelerin ortak çalışmasını sağlayabilecek yeni bir teori geliştirmiştir. Burada

Engelhardt, özerkliğe saygı ilkesinin merkezi önemde olmasına dikkat çekmiştir. Böyle vurgulamalar “kişiye saygı” ilkesinin ahlaki öneminin kavranması açısından değerlidir. Burada biyoetik açısından önemi vurgulanan ve ahlaki açıdan anlaşılması gereken nokta, sonlu varlıklar olarak insanların hasta olup olmadıklarına bakılmaksızın onlara başkaları tarafından bir araç olarak değil, yalnızca bir amaç olarak davranılmasıdır. Bu düşünce Kant’ın ödev etiğinde temellenmiştir. Ancak Beauchamp ve Childress, Kant’ın özerklik anlayışını eleştirerek kendilerince yeni bir özerklik anlayışı getirmeye çalışmışlardır. Bu anlamda burada biyoetiğe temel olan özerkliğe saygı düşüncelerinin arasındaki gerilimden bahsetmek gerekmektedir (Gillon 2014: 274).

Engelhardt, Aaron Hinkley’in biyoetiğin temellerindeki çatışmalara dikkat çektiği makalesinde basit, bölünmez ve tutarlı bir ahlak ilkesi olarak bugüne kadar ele alınmış özerkliğin belirsiz oluşu üzerinde hiç durulmamış olduğunu belirttiğini söyler. Ancak Hinkley biyoetiğin pratik gerçek uygulamasında özerkliğin eleştirisiz kabulünün özerkliğin rakip iki anlayış olan Kantçı özerklik ile Beauchamp ve Childress’in özerklik anlayışları arasında büyük bir gerginlik yarattığını belirtir. Hinkley’in işaret ettiği gibi Beauchamp ve Childress’in biyoetik ilkeselliğindeki özerklik kavramı sadece belirsiz değil, aynı zamanda temelinde çelişkili olan ve otonomiye oluşturan iki ayrı anlayışı da bünyesinde barındırır. Biraz daha açmak gerekirse *Biyomedikal Etiğin İlkeleri* eserinde Beauchamp ve Childress’in özerklik ilkesi iki farklı özerkliğin birleştirilmesidir; seçimleri akılsal olarak düzenleme olarak anlaşılan istenç (Wille) olarak özerklik ile eğilimlerin yönlendirmesi sonucu bir seçim yapma olarak anlaşılan keyfilik olarak özerkliğin (Willkür) birleştirilmesi yatar. Aaron Hinkley’in işaret ettiği nokta Beauchamp ve Childress’in yukarıda bahsi geçen iki farklı istenç arasındaki gerilimin derinliğini kabul etmeksizin, özerklik ilkesini açıklamada Kant’ı referans alarak eğilim odaklı istenç kuramı geliştirmeleridir (Engelhardt 2012: 12).

Kant özerkliğe saygının tüm kişilerin, ahlaki eyleyebilmelme olanaklarına sahip olmalarından dolayı, bir değere sahip olduğunu ve her birinin kendi ahlaki kaderlerini belirleme kapasitelerine sahip olduklarını, yani akıllı bir varlık olarak özerk seçimlerde bulunabileceklerini kabul etmekten geçtiğini öne sürer. Bir kişinin özerkliğini tanımamak kişiye yalnızca bir araç olarak davranmaktır, çünkü Kant’ta yalnızca özerk eyleyebilen varlıklar amaç olarak görülmektedir. Fakat Engelhardt’a göre “Kant için, ana önem taşıyan şey kişinin kendine has amaçları değildir. Sorun daha çok, bir kişinin onayladığı amaçların akılcı bireylerin seçmesi gerekenler olup olmadığıdır” (Beauchamp ve Childress 2009: 109). İstenç olarak ve keyfilik olarak özerklik görüşleri, ahlak

yaşamının iki hayli farklı normatif anlayışını oluşturur. Bu bağlamda ortaya atılan özerklik anlayışları da birbirlerinden bir hayli farklı olmuşlardır. Bu ise biyoetiğin temelinde yer alan iki özerklik anlayışının birbiri ile uyuşmadığını göstermektedir. Temel mesele hangi özerklik anlayışının seçileceğidir. Bu durum global bir disiplin olmaya çalışan biyoetik için sıkıntı yaratmaktadır diyebiliriz.

Hinkley'e göre ahlaki farklılığın dünyası "özerkliğin, rasyonel temelli seçimle mi, eğilimlerin yönlendirmesiyle mi yoksa paternalist tutumla mı?" olduğu konusunda kendine özgü bir ayırım yapar. Burada rasyonel temelli seçimlere baktığımızda, hastalara özerk ahlaki bireyler olarak saygı duymaya (bazen tolere etmeye) adanmış Kantçı bir doktor, hastanın eğilimini yönlendirmelidir. Bu ise doktorun hastanın heteronom seçimlerine saygı duymak zorunda olmadığını gösterir. Burada Kantçı doktor hastaları tamamen özerk ve heteronom olmayan seçimler yapmaya çağırmaya kendini adanmıştır (Engelhardt 2012: 13).

Beauchamp ve Childress için ise bu doktor, hastaların özgürce verdikleri kararlara hastanın karar vermek için sahip olduğu ya da olmadığı yetilerin eksikliğine bakmaksızın saygı duymalıdır. Fakat Kantçı özerklik anlayışı göz önüne alınırsa, tüm seçimler eşit değildir; tüm seçimler özerk olarak nitelendirilmez. Hastanın özerkliğine saygı, Kantçı anlayışta, doktorun hastayı rasyonel, özerk seçim yapması için cesaretlendirdiği tıbbi paternalizmin bazı biçimlerini gerektirebilir. Tabi Kantçı doktor bir hastayı zorlamamalı ya da hastaya yalan söylememelidir. Ancak burada "Kantçı doktorun bazı belli durumlarda bilgilendirilmiş onam için standart bir mesleki açıklamayı takip edip etmemesi gerekir mi?" sorusu doğar. Özellikle, "Kantçı doktor yan etkilerin bahsinin hastanın özerk karar verme yetisini sarsacağından, mesnetsiz endişelere kapılmaya eğilimli olan hastalara planlanmış tedaviyle ilişkilendirilen nadir yan etkilerden bahsetmeyi atlamalı mıdır?" (Engelhardt 2012: 13) sorusu oldukça önemli hale gelir. Akılcı seçim için Kantçı, sağduyulu ve akılcı bireye gerekli olan şeyler, eğilimler çerçevesindeki endişelerle hareket eden hastaya gerekli olanlarla eşit olmak zorunda değildir.

2.2.2.2. Fayda İlkesi

Kökeni Hipokrat yeminine dayanan zarar vermeme ilkesi, bir kişinin faydaya bakmaksızın başka bir kişiden zarar görmemesi olarak anlaşılabilir. Refah maksimizasyonu, yani refahı en üst düzeye çıkarma eğilimi biyoetikte en yaygın görüşlerdendir ve tıp etiği bağlamında "doktorlar ve diğer sağlık çalışanlarının mümkün

olduğunca az zarar ve daha çok faydayı gözetme yükümlülüğünü yansıtır” (Gillon 2014: 274). Bu görüşü savunanlardan en etkililerinden biri biyoetikte faydacı filozoflardan R. M. Hare’dir. Biyoetikteki faydacılığın pozitif bakış açıları diğerlerine zarar vermeden kaçınma ve onlara faydayı evrensel bir ödev olarak temellendirmeyi de içerir. Bu bağlamda temel ilkeleri “Kişilere yalnızca etik bir tavırdaki kararlarına saygılı bir şekilde ve onları zarardan koruyucu bir şekilde davranılmaz, aynı zamanda onların refahlarının güvenliği de sağlanmalıdır” (Gillon 2014: 274) şeklinde yorumlanabilir.

Faydacılık kuramı açısından zarar vermeme ilkesi oldukça önem taşımaktadır. Çünkü hiçbir tıbbi müdahale risksiz değildir. Bu yüzden karar verirken en az zarar verme ilkesi gözetilmelidir. Zarar vermeme ilkesi hastaya zarar verecek şekilde klinik müdahale durumunu yasaklar. Örneğin, “ölümcül bir hastalık çeken bir hastaya potasyum klorür uygulamayı, acılarını sonlandırmak için hasta bunu kendisi talep etse dahi” (Donaldson 2012: 16) yasaklar. Fakat uzman tarafından tedavinin geri çekilmesi veya daraltılması etik açıdan değerlendirilmekten ziyade bir ihmal olarak değerlendirilebileceğini söyleyen görüşler de vardır. Örneğin, ölümcül durumdaki bir hasta için aktif tedaviyi sonlandırıp geçici ve acılarını hafifletmeye yarayan tedaviye başlanması durumunda olduğu gibi. O halde “zarar vermeme ilkesi bu tür kararları yasaklamak olarak algılanmaktan ziyade böyle bir durumun analizi yerine zarar vermeme ilkesi tarafından dengelenilmiş ve ahenklendirilmiş fayda ilkesi ile hareket etme” (Donaldson 2012: 17) olarak düşünülmelidir. Bu çerçevede yararcılığın tamamlayıcı ilkesi olarak iki genel kuraldan söz edilir: 1. zarar vermeme ve 2. mümkün olan en yüksek düzeyde yarar sağlama ve en az düzeyde zarar verme (*Belmont Raporu*, Bölüm 2, *İnsan Deneklerinin Korunması için Ulusal Komisyon* 1979).

2.2.2.3. Sosyal Adalet İlkesi

Biyoetik için sunulan üçüncü ahlaki temel sosyal adalet ilkesidir. Buradaki temel sorun sınırlı kaynakların nasıl dağıtılacağı üzerine odaklanmıştır. Bu bağlamda diğer temel prensiplerde olduğu gibi sosyal adaletin de çeşitli versiyonları önerilmiştir. Fakat özellikle biyoetikte en önemli olanlarında biri J. Rawls’ın ideal toplumsal sözleşme teorisidir ki, bu kuram Norman Daniels tarafından sağlık alanında adalet teorisinin uyarlanmasıyla kullanılmıştır. Rawls için, rasyonel insanların “bir cehalet perdesi”²²

²² Cehalet perdesi altında düşünmek, insanların kendi konumlarını düşünerek ileride toplum içerisinde düşebilecekleri konumu da göz önünde bulundurarak en az riske göre tercih yapması olarak ifade edilebilir. Devletin halktan aldığı vergilerle işsizlere para yardımı yapmasını onaylayan zengin bir kimse, bu onayı ileride işsiz kalma ihtimalini düşünerek vermesi bu duruma örnek olarak gösterilebilir.

altında ulaştığı adalet teorisi (kısmen kendi görevlerinin veya durumların nasıl olacağını bilemediklerinden) iki temel ahlak prensibine dayanır. İlki, herkesin eşit haklara ve en geniş şekilde tanımlanmış temel özgürlüklere sahip olması gerekir. İkincisi ise, adil fırsat eşitliğinin en az avantajlının en fazla yararına yönelik olmasıdır. Daniel, Rawlsçı düşüncenin “adil fırsat eşitliği” unsurunu vurgular ve geliştirir (Gillon 2014: 275).

Rawlsçı yaklaşımın avantajları, en dezavantajlı olanlara farklı faydalar ve özgürlükler tanınmasını içerir. Bu bakımdan eşitlikçilikde özgürlük daha öncelikli hale gelir. Örneğin, özgürlükçü adalet teorileri, eşitliği sağlamak veya dezavantajlı kişilere fayda sağlamak için herhangi bir zorunluluğu genelde reddetme eğilimindedirler. Marksist sosyalist adalet teorileri, ihtiyacın karşılanması ve eşitliği sağlama girişimi için özgürlüğe bağımlıdır. Toplumcu adalet teorileri Rawlsçı bir yaklaşımı insan toplumlarını ya da topluluklarının çıkarları ve ihtiyaçlarına bağlı iynin olumlu bir anlayışını yeterince belirtmediği bir zeminde reddedebilir. Ve haklar temelli adalet teorileri, Rawlsçı yaklaşıma insan haklarını destekleme ve temellendirme yetersizliği gerekçesiyle karşı çıkabilir ki, bu karşıtlığın çeşitleri hangi hakları özellikle önemli olarak gördüklerine göre değişir. Kısaca, adalet için ahlaki bir kaygı üzerine kurulan biyoetiğin temelleri insanlara adil bir şekilde davranmak konusunda ortak bir endişe paylaşır, ancak uygulanacak olan adalet teorisinin temeli üzerine fikir farklılığına düşerler (Gillon 2014: 275).

2.2.2.4. Dört İlke Yaklaşımı

Dört ilke yaklaşımı (4PA) ortak bir ahlaksallığın zemini ve çatışan ahlak teorilerinin en yukarı seviyesi arasında arabuluculuk yapan ve orta bir yol oluşturmaya çalışan dört prensip var sayar. Bu dört prensibin ödev etiği ve sonuçcu ahlak teorilerinin her ikisi tarafından desteklendiği iddia edilir ve bu prensipler sıradan insanların ortak ahlaksallığının rasyonel bir yapı sökümlünden ortaya çıkar. Bu dört prensip: “Özerkliğe saygı, Bilerek zarar vermeme, Fayda ve Adalet”tir. Bahsedilen bu dört ilke dört prensip yaklaşımında sıralı olarak verili değildir, yani ahlaki bir sorunun değerlendirilmesinde bir fail, ilk önce, bu dört ilkedeki hangisinin uygulanabilir olduğunu her ilkenin içeriğine ve kapsamına bakarak değerlendirir. Eğer iki ya da daha fazla ilke uygulanabiliyorsa ve bu ilkeler aynı karar üzerinde çelişki yaratıyorsa, bu fail her ilkenin içeriğini belirtmeli ve nihai bir çözüme ulaşmak için birbirleriyle ilkeleri dengelemelidir. 4PA akademik biyoetiğinde etkisi azalıyor gibi görünmesine rağmen tıp etiğinde çok büyük başarılarla ulaşmıştır. 4PA'nın çekiciliği; “1) basit yapısı, 2) daha derin bir anlayışa ulaşmak için belirgin yeteneği ve 3) ahlaki düşünüşün ortak özellikleri ile uyumluluğundan” (Bennett

v.d. 2003: 501) kaynaklanmaktadır. Akademik biyoetikte 4PA'nın etkisinin azalması aşağıda belirtilen altı çeşit eleştiriye dayandırılabilir:

- 1- Ahlak teorisinden bu dört prensibin türetimi problematiktir.
- 2- Ortak ahlakın ne derecede dört prensibi destekleyebildiği tartışmalıdır.
- 3- Dört prensip ya içeriksiz etiketler olarak görülmek zorundadır ya da onların içeriği belirli bir kültürün içinde kültürel açıdan belirlenmiş olarak görülmelidir.
- 4- Beauchamp ve Childress prensipler arasında bir sıralama olmadığını söylemelerine rağmen onların özgürlüğe saygı için verdikleri uygulama örnekleri adalet için verdikleri örnekten çok daha fazla vurgulanmaktadır.
- 5- Dört prensip tüm ahlak alanını kapsamaz.
- 6- Dört prensip yaklaşımı pek çok durumda verilen probleme radikal şekilde çözüm üretmediğinden çok şüphelidir (Bennett v.d. 2003: 501).

4PA, bazı temel ahlak ilkelerini birleştirmeye çalışır. Bu birleştirmeyi de çeşitli ve birbirleriyle uyumsuz temel teorileri bağdaştırarak yapar. Bu kuram Beauchamp ve Chilress tarafından 1970'lerden itibaren geliştirilen ve Gillon tarafından Avrupa'ya taşınan ve adapte edilen "dört prensip" yaklaşımıdır. Öncelikle üç ilkenin geliştirilmesi Belmont raporunda bir grup Amerikan biyoetikçisi tarafından tıp etiği araştırmaları için bir çerçeve çalışması olarak üretildi. İlk bakışta, ahlaki ilkelerin dördünün de kabul edildiği varsayımından hareket eden dört prensip yaklaşımı, aslında biyoetik üzerinde çeşitli teorik perspektiflerin toplamıdır diyebiliriz. Böylece 4PA'nın biyoetik için çeşitli ahlak teorileri arasında bağımsız ve onlarla uyumlu ortak çalışma yaklaşımı sunduğu düşünülmektedir. Burada Biyoetik bir yandan görece soyut ahlaki teorilerin düzeyleri bir yandan da oldukça özel ahlaki durumlar, olaylar, problemler ve yargılar arasında uzanan bir yaklaşım olarak görülür. İlkeleri ise özerkliğe saygı, yarar, zarar vermeme ve adalettir. İlâveten Gillon her bir prensibin uygulama kapsamının düşünülmesinin önemini vurgulamıştır. Biyoetik'te temel ilkelere yönelik eleştiriler çeşitli biyoetik görüşlerce geliştirilmiştir. Bunlardan bazıları bu ilkeleri inkar etmezler, fakat bunların bir etik teorisinde temellenmesi gerektiğini öne sürerler (Gillon 2014: 275-276).

2.3. BİYOETİĞİN HUKUK VE İNSAN HAKLARIYLA İLİŞKİSİ

Bugün dünyada tıbbı ilişkin mesleki değer konularının, gittikçe artan bir hızla, hukuk alanından, etik alanına kaydığını görmekteyiz. Burada hukuktan etik alanına kaymanın temel sebebi, etik düşünüşün yaşamın içinde yer almasıdır, oysaki hukuk normları önceden koyulmuş yasalardır ve kişiler zorunlu olarak bu kurallara uyarlar. Bununla birlikte etik ilkeler yalnızca doğru eylemin ne olduğuna dair sorulara temel sağlamazlar,

aynı zamanda bu yapılması istenen doğru eylem çiğnediğinde hukuki açıdan yaptırım uygulanmasının da zemini olurlar. Ancak bu her zaman geçerli değildir, çoğu zaman kişiler hukuki açıdan doğru, fakat ahlaki açıdan yanlış eylemler yapsalar da cezalandırılmazlar.

Tıbbı ilişkin sorunların etik alanına kaymasının bir diğer sebebi, farklı kültürel, toplumsal yapılara sahip bölgelerdeki bilim adamlarını bağlayıcı olabilecek "evrensel etik ilkeler"ın gerekliliğidir. Dolayısıyla son zamanlarda özellikle biyomedikal, genetik gibi alanlardaki sorunların çözümü için uluslararasılık kavramı gelişmeye başlamış, uygulamaları yönlendiren temel değerler konusunda düşünce birliğine gereksinim olduğu ortaya çıkmıştır. Evrensel etik ilkeler sağlanabilirse, değişik ülkelerde yapılan çalışmalar aynı düzeyde bilimsel ve etik standartlara sahip olabilir (Büken 2002: 19-20). Bu durum sonucunda biyoetik bu alanlardaki sorunların çözümü konusunda evrensel ilkelere sahip olabilmek için insan haklarına başvurmuştur. Nitekim insan haklarına baktığımızda, bunların hukuki haklardan ziyade ahlaki haklar olduğunu görmekteyiz.

Bu anlamda "biyoetik sorunlar ve ikilemlerin çözümü için hukukun ne gibi yaptırımları olabilir ya da hukuk hangi konularda biyoetik problemlerin çözümünü sağlayabilir?", "Biyoetiğin insan hakları ile ilişkisi nasıldır?", "İnsan haklarının temel ilkeleri olan insan onuru ve kişiye saygı kavramlarının biyoetikteki yeri nedir?", "Biyoetik eğer insan haklarının temel kavramlarını kendine temel alıyorsa günümüz problemleri karşısında nasıl çözümler üretebilir?" bu ve benzeri sorular bu bölümde ele alıp değerlendireceğimiz belli başlı problemler olarak kendilerini göstermektedirler.

2.3.1. Biyoetik Hukuk İlişkisi

Ahlak hukuku pek çok yönde etkiler, örneğin kürtaj gibi konulardaki ahlaki görüşler yasal düzenlemelere dayanak oluşturabilmekte ve yargıçların kararlarında etkili olabilmektedir. Bu durum şu soruyu doğurmaktadır: "Ahlaksallığı hukuka çevirmek veya en azından ona hukuki bir etki vermek hangi durumlarda gerekçelendirilebilir?" (Wibren 2009: 59). Burada soru, ahlaksal bir kuralın ya da ilkenin hangi şartlarda hukukun kapsamına alınması gerektiğidir. Bu soru teorik olarak belirsiz ve soyut görünse de, uygulamada hukuk ve ahlak arasındaki sınır daha belirsizdir, ama bu soruya bir cevap verebilmek için önce üç temel soruna çözüm getirilmelidir.

İlk olarak hukukun bütünlüğü, özel fonksiyonu ve karakteriyle birlikte göz önüne alınmalıdır. Örneğin ötenaziyi tartışırken, hukukun yaptırım ve kanıtlarla ilgili belli

sorunları olduğunu ve hukuk kurallarının genel olması gerektiğini kabul etmemiz gerekir. Hangi durumlarda ötenazinin ahlaken kabul edilebilir olacağını belirleyen genel kurallar koymak imkânsız gözükmetedir. Çünkü böyle kurallar koymak ötenazinin bazı şekillerini meşrulaştırırsa da, ahlaken kabul edilemeyecek ötenazi vakalarına olanak tanımamak için tümünden ötenaziye de yasaklamaya sebep olabilir. Embriyo deneyleri bize bir diğer örnek sunar: bir embriyo ana rahmine düşüşten 14 gün sonra yasal olarak savunulabilir olmalıdır. Çünkü yasal kurallar basit ve açık olmak zorundadır (Wibren 2009: 59).

İkinci olarak amaçlı etkiler ve istenmeyen yan etkilerin her ikisi de tahmin edilebilir olmalıdır. Dahası bizler amaçlanan etkiler konusunda gerçekçi olmalıyız. Çünkü yasa daima insanın davranışlarını etkilemede etkin değildir. Yasanın tahmin edilemeyen ve istenmeyen yan etkileri bazen fayda sağlayan etkilerinden daha ağır basar. 1920'lerde ABD'deki içki yasağı bunun en klasik örneklerindedir. Bu yasak mafyanın zenginleşmesine, gelişmesine olanak sağlamış ve yolsuzluk, şantaj ve satılmış emniyet mensuplarının oluşmasına sebep olmuştur. Modern uyuşturucuya karşı mücadeleler de hemen hemen benzer etkiyi yapmıştır. Tüm bunları göz önüne alıp düşündüğümüzde, bu tür şeyleri suç saymanın iyi bir strateji olduğu oldukça tartışmalıdır. Biyoetik açısından bu duruma baktığımızda bir yasanın yan etkisi, özel uygulamaların yasallaşmasına karşı veya yasallaşması için etkili olabileceğini görmekteyiz. Örneğin ötenaziye karşı yasalar tamamen kontrolsüz sonuçlar doğurabilir, gizli ötenazi yapma gibi. Ötenazinin yasallaşması ise yaşlı insanların ötenazi istemek için kendilerini sosyal baskı altında hissetmelerine yol açabilir (Wibren 2009: 59- 60).

Üçüncü olarak da normatiflik vardır. Normatif politik teorilerin pek çoğuna göre, ahlaki açıdan yanlış olduğu düşünülen davranışların bazı biçimleri kanunen yasaklanmış davranışlar arasında sayılmamaktadır. Bazı teoriler temel hakların ya da özel alanların korunması gibi klasik fikirler temelinde bir yapı gösterirler. Bu normatif teoriler kısmen modern toplumun gerçekliği ile ilişkilidir, ancak orada onların kurulumunda aktif rol oynarlar ve hukuk burada politik amaçlar için önemli bir araç olarak kullanılır. Dahası, bu teorilerin çoğu için geçerli olan ciddi bir sınırlılık onların yalnızca ceza hukukuyla ilgili olmalarıdır. Tıbbi uygulama hatası bazen ceza davalarına yol açar, örneğin taşıyıcı annelik. Hukuk istinasız yasaklardan daha farklı yollarla taşıyıcı annelik konusu ile baş edebilir; evlat edinen çift veya taşıyıcı anne ve çocuk arasında miras hakları ve aile ilişkileri kurabilir, özel taşıyıcı annelik kontratlarını yürürlüğe koyabilir veya kısıtlayabilir ve hastane içi düzenlemeler yaparak yapay dölleme gibi sorunların çözümünde

yardımcı olabilir. Modern toplumlarda pek çok ahlaki duyarlılıkla ilgili konu ceza hukukundan ziyade idari hukukuyla ilgilidir. Bu çeşitlilik, yasal olarak düzenlenmiş olan ahlaksallığın parçası olan karar verme durumunda basit kriterleri önermeyi imkânsız kılabilir (Wibren 2009: 60).

Ahlaksal bir kuralın ya da prensibin ne şartlarda hukukun kapsamına alınması gerektiğini bulmamıza yardımcı olacak bu üç problem çözüme kavuşmadan etik ilkeler veya biyoetik sorunlar hukuksal anlamda evrensel bir nitelik kazanamayacaktır. Ancak yine de aralarındaki ilişki evrensel olmasa da ulusal bazda ele alınabilir. Bununla birlikte hukuk, çeşitli açılardan ahlaksallığı etkilemektedir: Yasal argüman yöntemleri ahlaki temellendirme biçimlerini etkileyebilir. Eğer bir yasal sistem vakalara odaklanırsa ahlaksal büyük ihtimal vaka odaklı olacaktır. Örneğin, medeni hukukun meşru olduğu ülkeler doğal olarak kanuna uygun kurallara odaklanır. Bu yüzden bu ülkelerde ahlaki temellendirme geleneksel örf ve âdete dayanan ülkelerdeki ahlaksal hukuktan ziyade kural odaklı olması beklenir. Bununla birlikte yasal kavramlar bazen ahlaki tartışmaların yapısını da belirleyebilir. Kürtaj konusu, çelişkili haklar açısından yasal olarak yapılandırıldığında, açık bir ahlaki tartışmayı, hakların dışındaki terimlerle, örneğin fetüsün cinsiyetine dayalı kürtajın kabul edilebilir olup olmadığı konusunda teşvik etmek daha zor olacaktır. Sonuç olarak, hukuk, doğrudan halk ahlakının içeriğini etkileyebilir. Örneğin, bilgilendirilmiş onam hakkındaki yasal kurallar, doğrudan veya uzun vadede, tıbbi pratikte ve ahlaki görüşte olumsuz etkilere neden olabilir (Wibren 2009: 60-61).

Sonuç olarak, her farklı normatif teori ahlaki yükümlülüklerin hukuki olup olmadığı sorununun ortaya çıkmasına neden olabilir. Özellikle son zamanlarda oldukça hızlı bir şekilde gelişen biyoetik gibi bir alanda hukuk, sıklıkla bu değişimlere ayak uyduramaz. Bir kelimeye dikkat çekmek yerinde olabilir. Hukuk bir grup tüzükten daha fazlasıdır: pek çok yasal sistem, yazılı hukuk karşı olmasına rağmen ahlaken gerekçelendirilmiş eylemlere izin vermek için araçlara sahiptir. Bu yüzden, ahlaki argüman yasa yorumu ile ilişkili olduğundan ötenazi veya kürtaj gibi bir eylemin gerçekten yasadışı olup olmadığı belirsiz kalabilir (Wibren 2009: 61).

2.3.2. Global Biyoetik Tartışması

Bu belirsizliklere rağmen hukukun bazı biyoetik sorunların çözümüne yardımcı olduğu günümüzde kesin bir olgu olarak gözlemlenebilir. Örneğin, tıbbi deneylerdeki ihmaller bazı yasal düzenlemeler ile engellenebilir. Birleşik Krallık İnsan Klonlama ve Embriyoloji Hareketi'nin yaptığı gibi bir bölge doğum teknolojileriyle ilgili yeni

düzenlemeler ve yasalar yapabilir. Bazı ABD eyaletlerinde sağlık sigortası veya istihdam konusunda insanlara karşı ayırıcı genetik bilginin kullanılmasını engelleyen kanunlar kabul edilmiştir. Bununla birlikte birkaç ülke veya eyalette doktorların insanların kendi istekleri doğrultusunda yaşamlarını sonlandırmalarına yardım etmelerini ya da direkt yaşam sonlandırma kararı almalarını sağlayan hükümleri yasalaştırmıştır (Campbell 2013: 8).

Fakat biyoetiğin problemlerini çözmek için hukukun kullanımı, problemleri daha net görünür kılmıştır. Öncelikle belirtmek gerekir ki, yukarda değindiğimiz birkaç örnek üzerinde yaygın bir şekilde anlaşmazlık yoktur. Örneğin araştırmalarda insan embriyolarının kullanımı, her ne kadar bazı ülkelerde yasaklanmış olsa da bazı ülkelere embriyoların kullanımı yasak değildir. Aynı şekilde ötenazi bazı ülkelere yasaklanmış ve suç sayılmış bazı ülkelere izin verilmiş bir uygulamadır ve hatta pek çok ülkenin bazı bölgelerinde farklı uygulamalara da tabi olmuştur. Bunun farklı sonuçları da olmuştur elbette. Örneğin tıp turizmi yaygınlaşmıştır. Burada kısır çiftler kendi ülkelerinde yasak olması durumunda taşıyıcı anneliğe izin veren ülkelere yolculuk edebilmektedir (Campbell 2013: 8-9).

Bu yüzden biyoetiğin tartışmalı alanlarında hukuk, uluslararası geçerli hükümler sağlayamamaktadır. Fakat son dönemlerde biyoetikte uluslararası antlaşmalara ulaşmak için çok yoğun çaba gösterilmektedir. Bunun için çabalayanların başında UNESCO gelmektedir. Bir diğeri ise Birleşmiş Milletler'in diğer kurumlarıdır. Ekim 2015'te Birleşmiş Milletler Genel Konseyinde *İnsan Hakları ve Biyoetik Evrensel Beyannamesi* kabul edildi. Beyannamenin ilk amacı aşağıdaki gibidir: (Campbell 2013: 9)

Yasal düzenlemelerini, politikalarını ve kültürel organizasyonları şekillendirmelerinde ülkelere kılavuzluk etmesi için prosedürlerine ve ilkelerine evrensel bir temel sunmak (*United Nations Educational Scientific and Cultural Organization* 2005, Article 2(a)).

Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi bu bildiri yalnızca tavsiyedir. Gerçekte uygulanan kanunları ya da politikaları belirlemez. Dahası bildirinin genel dilindeki belirsizlik ve genel ifadeler pek çokları tarafından da eleştirilmektedir. Biyoetiğin evrensel uygulama alanı olma çabalarına geçmeden önce kısaca bir problem üzerinden biyoetiğin evrenselliğini tartışmak, konunun zorluğunun anlaşılması açısından önemlidir.

2.3.2.1. Bir Problem Üzerinden Global Biyoetik Tartışması: Bir İnsan Ne Zaman Kişi Olur?

Bu soru çağdaş biyoetik tartışmalarının merkezinde yer almaktadır. Yaygın kanı kişi teriminin insan varlığını yansıttığı ve onun yerine kullanıldığıdır. Bizler tüm insan varlığı, *homo sapiens*in tüm üyeleri kişidir ve tüm kişiler insandır gibi bir düşünme biçimine yatkındır. Michael Tooley kişi teriminin daha değerli olduğunu düşünür. Ona göre kişi moral bir kavram olarak yaşama hakkına sahip birisi anlamını taşımaktadır. Bu durumda insan varlığı dışında, kişi diyebileceğimiz varlıklar yaşama hakkına sahiptir diyebiliriz. Gerçekte pek çok insan, insan dışında kişi kategorisinin olduğuna inanır. Örneğin, bazı hayvan hakları savunucuları babunlar ve yunus balıkları gibi zeki hayvanların kişi olduğunu düşünür, inançlı bazı kimseler Cebrail ve diğer melekler, Şeytan ve diğer iblisler gibi insan olmayan kişilerin var olduğuna inanırlar. Ya da bir uzaylının başka gezegenden geldiğini var sayarsak bu durumda bu varlığın insan olmasa da kişi olarak yaşama hakkı vardır diyebiliriz. Ancak bu tür varlıkların tehlikeli olduğunu düşündüğümüzde, onlara hemen karşı tepki veririz. Bu yüzden Tooley için biyoloji, hayvanların yaşama hakkına sahip varlıklar olup olmadıklarını belirlemede merkezde yer almaz. Her şeyden önce bir organizmanın insan olup olmadığına dair sorgulamanın, onun ne tür fizyolojik özellikleri sahip olması gerektiği ile ilgisi yoktur. Şimdi insan olmayan hiçbir canlının, yani hiçbir uzaylının, ilahi varlığın ya da şeytanın kişi olmadığını buradan çıkartabiliriz. Bu anlamda tüm kişiler insandır demek mümkündür. Ancak bu başka bir soruyu da meydana çıkarır: insan türünün tüm üyeleri kişi midir? (Kaczor 2005: 5).

Biyolojik olarak hangi varlığın *homo sapiens* türüne ait bir varlık olduğu, hangi varlığın bu türden bir varlık olmadığını belirlemek oldukça kolaydır artık. İnsan varlığı DNA, kan ve doku gibi ayırmalara sahiptir. Biyolojik sınıflama açısından insan embriyosu hiç şüphe yoktur ki bir insan fetüsü, bir insan bebeği ve bir yeni yürümeye başlayan bebektir ve böylece bir insan varlığı için yaşamının tüm aşamalarıdır. Bu yüzden fetüsün ya da yeni doğan bebeğin insan olup olmadığı bilim tarafından kesin bir şekilde ortaya konabilmektedir. Bu bağlamda hem kürtaj karşıtı hem kürtaj yanlısı kesimler, bir insan anne ve babadan olan fetüsün *homo sapiens* türüne ait bir insan varlığı olduğu konusunda anlaşılırlar. Fakat “yeni doğan bir bebek ya da bir fetüs öldürülebilir mi?” sorusu burada ortaya çıkmaktadır. Bu soruyu aslında “tüm insan varlıkları kişi midir?” sorusuna bağlamak gerekmektedir. Singer ve Tooley’in kişi kavramları bu bağlamda önemlidir. Tooley’in kişi kavramına bakarsak, bir organizma yalnızca deneyimleri, diğer

ruhsal durumları ve inançlarını sürdüren bir özne olarak benlik kavramına sahipse yaşama hakkına sahiptir. Singer’de ise bir varlık kendi varlığının farkında ve geleceği için plan ve istek kapasitelerine sahipse kişidir. Bu birey tanımını Singer, John Locke’tan almış ve farklı biçimde desteklemiştir; bir varlık yalnızca (1) kendi varlığının farkındaysa, (2) zaman içinde ve farklı mekânlardaysa, (3) isteme kapasitesine sahipse ve (4) gelecek için plan yapıyorsa kişidir (Kaczor 2005: 6).

Descartes’in “düşünüyorum o halde varım” akıl yürütmesini kendi etik sistemi bağlamında değerlendiren Tooley “düşünüyorum o halde bir kişiyim” çıkarımını öne sürer. Bu anlamda akıl olmadan birey olmaz, birey olmadan da yaşama hakkına sahip olunamaz. Tooley’in görüşüne göre, haklar arzulardan doğar. Eğer bir varlıkta canlı bir varlık olarak kendilik bilinci varsa, o varlık yaşama arzusuna sahip olabilir. Bu durumda kendilik bilinci olmayan bir canlı, yaşama arzusu duyamaz. Sonuç olarak bir varlık yaşama hakkına sahip değilse kişi de olamaz. Bireyin bu tanımı insan yaşamı hakkındaki tartışmaları da beraberinde getirir. Bu soru, ancak insan varlığının ne zaman bilince kavuşacağını söyleyebildiğimizde cevaplanabilir. Fakat hiçbir insan fetüsü kendilik bilincine sahip değildir ve aynı durum yeni doğan bir bebek için de geçerlidir. Tabiri caizse “mülküm olan şeye sahip olmak için artık hiçbir isteğim yoksa malım alındığında kimse benim mal-mülk hakkıma tecavüz etmiş olmaz” bu yüzden yeni doğanı veya bir fetüsü öldürmekle ona yanlış yapılmış olmaz. Çünkü onun kendisine dair bir mefhumu yoktur. Böylece Tooley’in bu çıkarımı gebeliğin dokuz ayı boyunca kürtaja izin verilmesiyle ve yeni doğan bebeğin de bebeğin kendine dair mefhumu olana kadar öldürülebilmesine olanak tanınmasıyla sonuçlanmıştır (Kaczor 2005: 7).

Singer’a göre ise bir varlık yalnızca (1) kendi varlığının farkında olma, (2) zaman içinde ve farklı yerlerde olduğunu kavrama, (3) isteme kapasitesine sahip olma ve (4) gelecek için plan yapma (Singer 1994, 218) özelliklerine sahipse bir kişidir. Singer’ın kişilik tanımı pek çok ciddi problemin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Özellikle ilk soruna baktığımızda, uyuduğumuz zaman özellikle derin uykuda isek kendi varlığımızın bilincinde olmayan bir varlık olacağız veya ameliyatlarda alınan anestezi ile bilinçsiz bir şekilde uyurken kendi varlığımızın farkında olmayan bir varlık olacağız. Bu durumda Singer’ın tanımına göre bizler her iki durumda da bilinçsiz olduğumuz için kişi olamayacağız. Bu durum için bazı varlıkların kendi farkındalığına sahip olma potansiyelleri vardır gibi bir çözüm yolu önerilebilir. Fakat o halde Tooley ve Singer’ın

embriyolar hakkında iddia ettiklerinin aksine aynı şey insan embriyoları için de söylenebilir (Kaczor 2005: 8).

İronik olarak, Singer'in tanımı kısmen derin bir şekilde insan merkezîyetçi olduğundan hatalıdır. Bu, psikolojinin, pratik akıl ve dünya üzerindeki hayvan türlerinin, insan ve insan olmayan, zaman-mekân tecrübesinin normlarını tahmin eden 'türcü' bir kişilik düşüncesidir. Tüm bu zorluklar Singer ve Tooley'in akıl yürütmelerindeki son belirsizlik yüzünden bir araya gelir. Çoğu durumda, bebeği öldürmenin istendiğinin doğumdan hemen sonra belli olacağını tahmin ederler. Fakat çoğu durumda engelli çocukların tıbbi engellerinin boyutu doğumdan sonra kısa bir süre içinde anlaşılmaz. Ağır biçimde özürlü doğan bebekle normal bir yeni doğan doğumda veya rahimin dışında geçirilen ilk aylarda belirgin farklar sergilemeyebilir. Yalnızca aylar veya yıllar geçtikten sonra yavaş yavaş engelli çocuğun gelişiminde nörolojik hasarlar ortaya çıkabilir (Kaczor 2005: 10).

Kişilik kavramının bu tanımından başka kişiliğin doğumla birlikte oluştuğunu düşünenler de mevcuttur. Örneğin Mary Anne Warren'in kişilik kavramına baktığımızda, onun fikirlerinin yeni doğanları kapsamadığı bu bağlamda yeni doğan bir bebeğin öldürülmesinin cinayet olarak düşünülmediği sonucunu yanlış bir biçimde çıkarabiliriz. Fakat Warren, Tooley gibi düşünürlerin aksine henüz bir kişi olmasa da ve bir dil pratiğini geliştirmese de bir bebeğin öldürülmesini yanlış bulur. Warren'in bebek öldürülmesini yanlış bulmasının nedeni, bebeğin biyolojik ebeveynleri bebeği istemese de diğer insanların onu istemesidir. O, yalnızca Amerika'da bir buçuk milyondan fazla çiftin çocuk edinme için beklediğini belirtir. Onun temel öncülü "bir başka insanın çok istediği bir şeyi yok etmek yanlış olduğu için, siz istemeseniz de başkaları tarafından istendiği için yeni doğan bir bebeği yok etmek yanlıştır" (Kaczor 2005: 10). İkinci olarak Warren pek çok insanın yeni doğan bebekleri yok etmek istemediğini belirtir. Ona göre, eğer kişiler yeni doğan bebekleri korumak istiyorsa ve yetimhane ya da diğer benzer kuruluşlar için ödeme yapmaya istekliyse, o zaman yeni doğan bebekler yok edilmemeli, aksine korunmalıdır. Warren özürlü doğan bir bebeğin toplum tarafından değerli görülmediğinden ve başkaları tarafından istenmeyeceğinden dolayı böylesi toplumlarda öldürülebileceğini söyler. Ancak Batı toplumlarında yeni doğanlar değerli oldukları için bebek öldürmenin yasaklanması gerektiğini belirtir. Warren bu bağlamda kürtaj ve bebek öldürme arasında bir ayrım yapar:

Fetüs doğmadığı müddetçe fetüsü korumaya çalışmak hamile kadının isteklerinin aksine o kişinin özgürlük, mutluluk ve özerklik haklarına tecavüzdür (doğuma kadar yalnızca). Onun kendi kaderini belirlemeye başlaması annesinin hakkının bittiğinin işaretidir. Bu bağlamda kürtaj fetüs öldürülmeksizin gerçekleştirilirse, kadın asla fetüsü yok etme

hakkına sahip olamayacaktır ve aynı temellendirme yeni doğan için de geçerli olacak, yani kadın yeni doğan bebeği yok etme hakkına sahip olamayacaktır (Warren 2000, 267).

Benzer şekilde H. Tristram Engelhardt yeni doğan ve fetüs arasındaki ayrımı *Yaşamın Kutsallığı ve Kişi Kavramı* makalesinde Warren'i izleyerek temellendirmeye çalışır. Ona göre de insan varlığı ve kişi kavramı arasında fark vardır ve bu bağlamda yeni doğan bir bebek kişi değildir. Engelhardt 'sosyal kişi kavramı'ndan bahseder. Bir insanın iyi bir şekilde konuşamayan bir kişi olduğu fakat kişiliğin herhangi bir sosyal statüsü ile uyumlu olduğu bazı durumlarda "kişinin sosyal kavramı" ortaya çıkar. Bu bağlamda Engelhardt neden yeni doğanlara da bu statüyü vermeyelim demektedir. Engelhardt pek çok neden ortaya koyar: ilkin ona göre, bebek biyolojik olarak insandır ve bu yüzden de az da olsa saygıyı hak eder. İkinci olarak, yeni doğanlar az da olsa sosyal etkileşimde bulunabilmektedirler. Üçüncü olarak, bir fetüs sosyal tanınmaya bakmaksızın yaşamda kalabilir, ancak yeni doğan sosyal tanınma olmaksızın hayatta kalamaz. Dördüncü olarak, bebek öldürmelerinin yasaklanması ailelerde güvenin korunmasına, önemli bakım değerlerini beslemeye, zayıfa özen göstermeye yardım eder ve çocukların sağlıklı gelişimini temin eder. Beşinci olarak, Engelhardt makul insan davranışlarında "eyleyen" ve "bakan" bir şeyin korumasında kayda değer bir değer olduğu belirtir. Son olarak, bebekler ilerde kesinlikle kişi olacaklardır ve bebeklere karşı alınan bu önlemler en nihayetinde kişi olacak insanlara zarar verebilir. Bununla birlikte Engelhardt kürtaja karşı değildir. Ona göre kürtaj kadın ve ailelerin huzuruna yardımcı olur, ciddi genetik hastalığı olan bebeklerin doğumunu engeller, kontrollü nüfus artışına yardımcı olur, kadının kendi vücudu ile ilgili özgürce karar almasının güvenliğini sağlar ve aynı zamanda kadının anne olup olmama kararını vermesinde özgür olmasını sağlar. Bu bağlamda sonuç olarak hem Engelhardt hem de Warren için yeni doğanlar ve fetüslerin birer kişi olmadıklarını, ancak yeni doğanların çeşitli belirtilen sebeplerden dolayı öldürülemeyeceğini, fakat fetüslerin kürtajına izin verilebileceğini söyleyebiliriz (Kaczor 2005: 11).

2.3.3. Global Biyoetik İçin İnsan Haklarının Önemi

Global biyoetik arayışımızda biyoetik problemlerin ve onlara getirilen çözümlerin karmaşık olduğunu ve hukukun burada yetersiz kaldığını gördük. Bu anlamda global bir biyoetik oluşturma çabası daha çok insan hakları temelinde yapılmaya çalışılmıştır. Bu ise insan hakları mücadelesinin tekrardan güç kazanmasına vesile olmuştur. Andorno'ya göre, insan hakları mücadelesi her zamankinden daha verimli alanlarda gerçekleşmekte ve taşkın bir nehir gibi tüm alanları kaplamaktadır. Bu tespit aslında

insan hakları hareketinin gücünün günümüzde ne kadar önem kazandığını vurgulamaktadır. Kişilerin özgürlüğünü ve onurunu korumak her alanda gerçekleşmesi gereken bir hak haline gelmiştir. Son zamanlarda ise tıp ve özellikle genetik alanlarında insan hakları ilkelerine ihtiyaç duyulduğunu görmekteyiz. Bu alanlardaki hızlı gelişmeler birey ve toplum için yeni ve karmaşık etik ve politik sorunlar getirmektedir. Bu anlamda yeni teknolojilerin kötüye kullanılmasına karşı yasal bir tepkiye ihtiyaç doğmuştur. Andorno'ya göre, ortaya çıkan yeni sorunlar öylesi zor ve kapsamlıdır ki, ülkelerin yalnız başlarına bu sorunların çözümünde tatminkâr sonuçlar elde etmeleri güçtür. Bilim giderek globelleştiği için bilimden kaynaklanan yeni sorunlara çözümler de global olmalıdır. Bu bağlamda uluslararası işbirliği yapmak için yasal standartları belirleme ve böylesi standartları korumak için uygun mekanizmaları kurmak gerekmektedir (Andorno 2002: 959).

Andorno yeni biyoetik ikilemler için böylesi bir cevaplar sunmanın oldukça güç bir iş olduğunu belirtir. Çünkü farklı kültür ve inançtaki ülkeler arasında bu tür sorunların çözümü için ortak bir zeminde buluşmak kolay değildir. Bu bağlamda Andorno'ya göre, biyomedikal alanda ortak standartları kurma girişimi zordur, fakat bu uluslararası insan haklarıyla kurulabilir. Çünkü bu haklar kültürel farklılıkları aşan temel ilkeler sunmaktadır. Tabi ki bu temel ilkeleri bu alan ile uyumlu hale getirmek ve uluslararası organizasyonlar kurmak gerekmektedir. UNESCO, Avrupa Konseyi, Dünya Sağlık Örgütü (WHO), Dünya Tabipler Birliği (WMA), Tıp Bilimleri Örgütleri Uluslararası Konseyi (CIOMS) gibi kuruluşlar son zamanlarda bu tür temel ilkeler üzerinde çalışmalar yapmaktadırlar. Son zamanlardaki en kayda değer çalışmalar 1997 yılında yapılan *İnsan Hakları ve İnsan Genetiği Üzerine Evrensel Bildiri* (Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights) ve *İnsan Hakları ve Biyotıp Sözleşmesi* (Convention on Human Rights and Biomedicine) uluslararası biyomedikal hukukun kurulmasının ilk adımlarını da oluşturmaktadırlar (Andorno 2002: 959).

Andorno'ya göre, uluslararası biyoetik için insan haklarının temel alınmasının çeşitli nedenleri sıralanabilir. Bunlardan ilki, biyomedikal aktiviteler yaşama hakkı ve fiziksel bütünlük gibi direkt insan haklarının temel ilkeleriyle ilişkili olmasıdır. Bu hakların korunması için onun insan hakları hukukuna başvurduğu anlaşılmaktadır. İkinci olarak, tarihsel arka planları vardır. Uluslararası insan hakları ve modern tıp etiği II. Dünya Savaşında yaşanan trajik olaylardan sonra ortaya çıkmıştır. “*Nuremberg Kodları* ve *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi* II. Dünya Savaşında yaşanan dehşetin direkt sonucudur” (Andorno 2012: 13). Üçüncü olarak, uluslararası insan hakları hukuku

kültürel farklılıkları aşan temel ilkelere dayandırıldığı için, insan haklarının bu yapısı uluslararası standartların oluşmasını kolaylaştırır. İnsan hakları insanların etnik kökenine, cinsiyetine, yaşına, sosyo ekonomik statüsüne, sağlık durumuna, dinsel veya politik fikirlerine bakmaksızın insanların sırf insan oldukları için sahip oldukları haklar olarak tasarlanmıştır. Biyoetik gibi hassas bir alanda da farklı felsefi, dinsel ve sosyo-kültürel mevcut olduğu için insan haklarının bu evrensel yapısı biyoetik için oldukça önemli olur. Dördüncü olarak insan haklarının temeli olan onur kavramı, biyomedikal alanda ortaya çıkan sorunların çözümü için oldukça önemlidir. Bu ilke global biyoetiğin köşe taşı niteliği taşır (Andorno 2012: 13-14).

Modern biyoetiğin 1947 *Nuremberg Kodları* ile başlatılabilir ve 1964 *Helsinki Deklerasyon'u* ile hız kazanarak günümüze kadar gelişimini sürdürdüğü söylenebilir. Bu gelişmelerin merkezinde yer alan tavır insan varlığının deneylerde ve tıbbi araştırmalarda özgür iradesi dışında ya da rızası alınmadan kullanılamayacağıdır. Bu bağlamda insan onuru kavramı bunda önemli bir rol oynar. *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin* en temel dayanaklarından biri insan onuru kavramıdır. Aynı onur kavramı biyomedikal alana da uyarlanmaktadır. Çünkü kavramın son anlamına baktığımızda tüm insanların dil, din, ırk fark etmeksizin içsel değeri olduğu varsayılmaktadır. (Beyleveld ve Brownsword 2001: 29).

1996 *İnsan Hakları ve Biyotıp Sözleşmesi'ne* baktığımızda insan onuru ve insan haklarının birbirleriyle ilişkisi ve bunların biyomedikal alandaki yansımaları oldukça açık bir şekilde görülür. Sözleşmede onur kavramına oldukça fazla vurgu yapılmıştır. Örneğin paragraf 9 ve 22 insan hakları ve onurunu korumaya yöneliktir, aslında tüm sözleşmeyi bu amaç doğrultusunda okumak da mümkündür. Birinci maddeye baktığımızda bunu daha net görmekteyiz: "Tüm insanların onuru ve kişiliği korunmalı ve ayırım gözetmeden garanti edilmeli, tıp ve biyolojinin uygulamaları bağlamında insanların bütünlüğüne, diğer haklarına ve temel özgürlüklerine saygı duyulmalıdır". Yine insan onuruna saygı ilkesini, genel kurallar bağlamında bilimsel araştırmalar, deneylere veya araştırmalara rıza gösteremeyen kişilerin korunması, rıza gösterebilme özgürlüğü, insanın fiziksel bütünlüğü ve ayrıca klonlamanın insan onuru açısından olumsuzlanması gibi ifadelerin yer aldığını görmekteyiz (Beyleveld ve Brownsword 2001: 30-31).

1997 *İnsan Hakları ve İnsan Genetiği Üzerine Evrensel Bildiri'ye* baktığımızda da yine insan haklarına ve onuruna önemli derecede vurgu yapıldığını görmekteyiz. Nitekim bildirinin girişinde UNESCO'nun onur, eşitlik ve insanlara saygı gibi demokratik ilkelere

işaret ederken; ırkçılık ve insanlar arası eşitsizlik gibi düşüncelere de karşı olduğunu ifade ettiğini görmekteyiz. Burada barış, adalet ve özgürlük için insanlık eğitimi insan onurundan ayrı tutulamaz ve kutsal bir ödev oluşturur. Bu ödev tüm ülkelerin gerçekleştirmesi gereken bir sorumluluk olarak düşünülür. Bildirinin içeriğine baktığımızda yedi bölüme ayrıldığını ve ilk bölümün insan onuru ve genetiği üzerine olduğunu görmekteyiz. İnsan genetiği üzerine olan birinci madde, insan türünün tüm üyelerinin farklılıklarını ve içsel değerini tanıdığı kadar insanların temel birliğini, yani insanlık kalıtımını vurgulamaya yöneliktir. İkinci madde bizim için daha önemlidir, çünkü burada onur kavramı karşımıza çıkmaktadır: A) insanların genetik özelliklerine bakılmaksızın herkesin haklarına ve onuruna saygı duyulmalıdır. B) Onur, bireyleri genetik karakteristiklerine indirgememeyi ve onların farklılıkları ve benzersizliklerine saygı duymayı zorunlu kılar (*Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights* 1997: 3).

Yukarıda bahsettiğimiz iki sözleşmenin içeriğine baktığımızda insan onuruna sıkça vurgu yapılmış olduğunu görmekteyiz. Burada bazen onur kavramının, uluslararası biyoetiği biçimlendiren ilke olarak sunulduğunu görmekteyiz. Fakat yine de bilimsel ilerlemeler sonucu ortaya çıkan sorunların çözümünde onur kavramı yalnız başına yeterli değildir. Andorno'ya göre onur, büyümlü bir kelime değil, yalnızca biyoetik ikilemlerin çözümü için sunulan bir kavramdır. Bizler bir uygulamanın insan onuru prensibine uygun olup olmadığını düşünerek bunların nedenleri açıklamalıyız. Bu da bizim onur fikrinin genellikle neden aydınlatılmış onam, bedensel bütünlük, ayırım yapmama, özel hayat, gizlilik ve eşitlik gibi daha somut kavramlar üzerinden işlediğini görmemizi sağlayabilir. Ancak yine de açıkça biyoetik üzerine global bir fikir birliğinin minimal düzeyde olduğunu görmekteyiz. Biyoetik tıp ve genetikte ortaya çıkan en çetrefilli problemlere kesin yanıtlar sunma iddiasında değildir. Aksine uluslararası kuruluşlar bilgilendirilmiş onam, sağlık bilgilerinin gizliliği, genetik nedenlerden dolayı ayırım yapmama, sağlık hizmetleri alanında kaynakları eşit dağıtımı ve özellikle en dezavantajlı kimselerin bu kaynaklar buluşabilmesini sağlama gibi çok genel ilkeleri ortaya koyma eğilimindedirler. Bununla birlikte Andorno'ya göre, biyomedikal ile ilişkili genel ilkelerin kurulmasının önemi küçümsenmemelidir. Saf retorik ifadelerden oldukça uzak genel uluslararası standartlar, ulusal düzeyde daha somut düzenlemeler yapmak için teşvik oluşturabilir. Çünkü unutulmamalıdır ki, uluslararası organizasyonlar değil, ulusal hükümetler insan haklarının gerçekleştirilmesini sağlamada önceliklidir. Bununla birlikte uluslararası işbirliği iki özel konu dışında uyum sağlamaktadır. Bu konular germ

hattı²³ müdahaleleri ve insan klonlama veya insan üremesi için dışarda dölleme yapılarak kadın vücuduna aktarılmasıdır. Bu konularda uyum sağlanamamasının nedeni ise insanlığın geleceği konusunda ortaya çıkan endişedir (Andorno 2002: 960).

Son olarak global biyoetiğe temel sağlama çabası Ekim 2005'te, UNESCO Genel Konferansı'nda kabul edilen *Biyoetik ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'dir. Biyoetik tarihinde ilk kez üye ülkeler tek bir metin içerisinde ortaya konulan biyoetiğin temel prensiplerini uygulamaya karar vermişlerdir. Tıp, fen bilimleri ve insanlara uygulanan teknolojinin ortaya çıkardığı etik sorunlarla baş etmede Bildirge, isminde de yansıtıldığı üzere prensipleri birbirine bağlar ve insan onuru, insan hakları ve temel özgürlükler için saygıyı talep eden kuralları destekler. Evrensel insan hakları içerisinde biyoetiği muhafaza ederek ve insan varlıklarının hayatına saygıyı temin ederek Bildirge, özel biyoetik alanı içerisinde insan hakları ve etik arasındaki karşılıklı ilişkiyi tanıır. Bu Beyanname aynı zamanda insan onuru ve insana saygı çerçevesinde biyoetiğin tüm kuramlarını birleştirmeyi denemektedir. Bu deneme oldukça yeni ve karmaşık olan biyoetik disiplininde uygulayıcıların hangi ilkelerle hareket edecekleri konusundaki kafa karışıklığını da gidermeyi hedeflemiştir. Bildirinin ilk on yedi ilkesine bir göz attığımızda bunları daha net görebiliriz²⁴.

Sonuç olarak *Biyoetik ve İnsan Hakları Üzerine Evrensel Bildiri*'nin ilk on yedi maddesine baktığımızda açık bir şekilde görüyoruz ki, bu bildiride bir disiplin olarak biyoetiğe global bir nitelik kazandırma gayreti vardır. Nitekim biyoetik sorunlara çözüm arayışında biyoetiğe getirilen her farklı yaklaşımın bu sorunlara farklı bir şekilde cevaplar sunmasına yol açmaktaydı. Bu bağlamda bir disiplinin global bir disiplin olacaksa ortada herkesin üzerinde anlaşabileceği temel ilkelerinin biyoetik için henüz mümkün olmadığını görmekteyiz. Fakat biyoetik bu boşluğunu hukuk ve insan hakları üzerinden gidermeye çalışmıştır. Ancak hukuk biyoetik ikilemlerin çözümünde evrensel ilkeler sunamasa da insan haklarının bunu sağladığı düşünülmüştür. Bu bağlamda bildiride ele aldığımız on yedi ilkeye baktığımızda biyoetiğe sunulan farklı yaklaşımların bir araya getirildiğini görmekteyiz. Bu farklı yaklaşımların ya da ilkelerin tek bir çatı altında toplanabilmesi ancak ve ancak ahlaki haklarla mümkün görülmüştür. Bu

²³ Burada Germ hattı (germline) müdahalesiyle kalıtsal olarak nesilden nesile aktarılan hücre çekirdeğine müdahalede bulunulup embriyoyu istendiği gibi belirlemeden bahsedilmektedir.

²⁴ *Biyoetik ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nin ilk on yedi maddesi için tezin sonuç bölümünden sonra gelen ek kısmına bakınız.

anlamda her bir ilke insanın değeri, onuru ve özgürlüğü kapsamı altında sunulmuş, böylece yaklaşımların aralarındaki farklılık ya da çatışmalar ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.

2.4. Sonuç

Bu bölümde hedeflenen temel nokta günümüzde biyoetik disiplini olarak adlandırılan alanın tamamen insan-merkezci düşünceden hareket ettiğini göstermekti. Burada gözden kaçırmamamız gereken, biyoetiğin ortaya çıkış amacıdır. Nitekim Potter bu amacı “Global Biyoetik” düşüncesi bağlamında tıp biyoetiği ve çevre biyoetiğinin bir sentezi şeklinde ifade etmiştir. Fakat biyoetiğin tarihsel aşamalarında da belirtildiği gibi biyoetik neredeyse hiçbir zaman Potter’in ifade ettiği anlamda kullanılmamıştır. Uygulamalı etik olarak biyoetiğe baktığımızda, ele aldığı sorunlar oldukça önemlidir. Çünkü sadece tıp alanında ve biyomedikal alanda ortaya çıkan sorunlarla ilgilenmektedir. Ancak bu alanlarda ortaya çıkan sorunlara cevap vermekte de güçlük yaşamaktadır. Bu güçlüğü yaşamasının sebepleri arasında henüz yeni bir disiplin olması açısından global bir disiplinin sahip olması gereken evrensel ilkelere sahip olamamasıdır.

Biyoetik sorunlara çözüm sunmaya çalışan ilkelere ve yaklaşımlara baktığımızda, kısıtlı kaynakların dağılımında hangi biyoetik kurama bakmak gerektiği konusunda net bir cevap bulamamaktayız. Ya da özerklik konusunda “Kantçı kuramın vaz geçmediği rasyonel kapasite mi yoksa rasyonel düşünüşün dışında eğilimlerin de özerklik için önemi olduğunu söyleyen Beauchamp ve Childress’in özerklik anlayışı mı uygulanacaktır?” Dahası “biyoetiğin temelinde ilkeler mi olmalıdır yoksa erdem mi olmalıdır?” halen tartışma konusudur. Nitekim erdem etiği ve vakasallık biyoetiğinin ilkelere dayalı değil, erdeme dayalı olması gerektiğini belirtirler. Buna paralel olarak biyoetiğin temeli olarak ilkeleri görecekseniz, bu her durumda uygulanabilecek ilkeler olmalıdır ki, erdem etiği ilkelere dayalı biyoetiğin belirli durumlarda yetersiz kaldığını düşünmektedir. Hikâye edici ya da narrative etik de benzer görüşlerle ilkelere dayalı biyoetiği eleştirmektedir. Bu anlamda ortada uygulamalı ve global olmaya çalışan bir disiplinde olmaması gereken karmaşa vardır diyebiliriz. Özellikle bu karmaşa hastanelerde doktorların veya diğer sağlık personellerinin, bilim adamlarının ve araştırmacıların neye göre ve hangi ilkelere göre davranacağı konusunda yaşanmaktadır. Nitekim değişik ülkelerde yapılan çalışmalar aynı düzeyde bilimsel ve etik standartlara sahip olabilmesi için ilkelere evrensellik şarttır.

Bahsedilen karmaşaya son vermek ve biyoetiği global bir disiplin haline getirme çabaları halen devam etmektedir. Bu çerçevede global bir biyoetik için yapılması gerekenlerin neler olduğu tespit edilmiş ve bu yönde çalışmalar başlamıştır. Biyoetik ile uğraşanlar global bir biyoetik için hukuktan ve insan haklarından yararlanılması gerektiği konusunda neredeyse hemfikirdirler. Ancak biyoetik sorunlar hukuk tarafından kısmi olarak ve ancak ulusal yasalar bağlamında çözülebilmektedir. Çünkü biyoetik sorunlar daha çok etik analiz gerektiren sorunlardır. Bu ise bize global bir biyoetik arayışı için hukukun çare olamadığını göstermektedir. Bu bağlamda biyoetikçilerin sığındığı liman insan haklarıdır.

İnsan hakları yasal haklardan farklı olarak ahlaksal haklar olarak kabul edilen haklardır. Burada kişiler kendi hukuk sistemlerinde karşılık bulamadıkları sorunlarını özellikle eşitlik, özgürlük, onur kavramları kapsamı altında ararlar. Dolayısıyla insan hakları yasal olarak karşılığını bulamadığımız hak taleplerimizi ifade eder. Ayrıca biyoetik ile ilgili sorunlar yasal olarak kabul edilse dahi çeşitli sorunlara yol açabilmektedir. Örneğin, yasal olarak ötenazi zorunlu olursa hasta kendisini bu konuda zorunlu hissedebilmektedir. Bu yüzden özellikle son zamanlarda biyoetiğin insan hakları vurgusu artmıştır. Çünkü ortaya çıkan sorunlar etik karar vermeyi gerektiren ve aynı zamanda felsefi analiz yapılması gereken sorunlardır. Bu anlamda ötenazi, kürtaj vb. sorunlara baktığımızda onları sadece etik bir sorun olarak görmemek gerekmektedir. Burada canlı, insan, kişi kavramlarının felsefi analizi yapılmalıdır. Bu bağlamda ortaya konacak cevaplar biyoetik sorunlara evrensel bir nitelik kazandırabilir. Biyoetik ilkeler için bu evrenselliği ise insan haklarının sağladığı düşünülmektedir.

3. BÖLÜM

CANLI-MERKEZCİ BİYOETİK

Tezin bu bölümü tamamen canlı-merkezci biyoetiğin ne olduğu ve nasıl olması gerektiği üzerine odaklanacaktır. Bu bağlamda öncelikle canlı-merkezciliğin ne olduğu, nasıl ele alındığı, belli başlı temsilcileri, temel sorunları ve ona getirilen eleştiriler ele alınacaktır. Ardından biyoetiğe temel olabilecek ilkeler olan yaşama saygı ilkesi (Albert Schweitzer), biyosferik eşitlik ilkesi (Aldo Leopold) ve son olarak doğaya saygı (Paul Taylor) ilkesi onları, ortaya atan düşünürler bağlamında değerlendirilecektir. Bu ilkeler ortaya konduktan sonra canlı-merkezci biyoetik bir örnek üzerinden analiz edilmeye çalışılacaktır. Burada Lawrence E. Johnson'un biyoetiğe canlı-merkezci yaklaşım önerisi ortaya koyarak bu önerinin gerçekten yeni bir etik olup olmadığı tartışılacaktır. Yeni etik tartışması zayıflatılmış insan-merkezciliğin itirazlarından hareketle değerlendirilemeye çalışılacaktır. Bu bakımdan canlı-merkezci biyoetiğin yeni bir yaklaşım olup olmadığı, yeni bir görüş ise ne tür bir yeniliğe sahip olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

3.1. CANLI-MERKEZCİLİK (BIOCENTRISM)

Canlı-merkezcilik yaşayan tüm organizmalara saygı duyulması gerektiğini belirten bir görüştür. Canlı-merkezcilik bazen naturalistik veya insan-merkezci olmayan etik olarak da anlaşılmıştır. Genel olarak canlı-merkezcilik yaşama saygı etiğine işaret eder ve bitkiler, mikroplar, hayvanlar da içinde olmak üzere yaşayan tüm canlılara odaklanır; insan-merkezcilik gibi yalnızca insanlar ya da acı çekebilen arzuları olan daha üst seviyedeki hayvanlar etiğin merkezinde yer almaz. Burada temel soru “acı çekebiliyor mu?” değildir, “canlı mı?” sorusudur (Rolston 2012: 110). Canlı-merkezci düşünürler (Örneğin, Holmes Rolston, Robin Attfield, Paul Taylor) hayvanlar, bitkiler ve virüsler dahil tüm yaşayan varlıkların yaşamlarına saygı duyulması gerektiğini savunur. Canlı-merkezciliğin standart biçimi tüm yaşayan varlıkların kendi iyisine sahip olduğunu vurgular. Bu da onları fayda ve zarar açısından değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Çünkü onlar amaçsal olarak düzenlenmiş varlıklardır. Onların parçaları, gelişimleri ve eylemleri hayatta kalma ve üreme gibi şeyleri yerine getirmeleri için düzenlemiştir. Bunların zarar görmesi ya da engellenmesi onlara zarar verir, oysa bu koşulların gelişmesi ve iyileşmesi onlara fayda sağlar (Sandler 2012: 109).

Canlı-merkezci etik yalnızca vahşi yaşamı ve çiftlik hayvanlarını değil, kelebekler ve ağaçları da içine alan tüm yaşayan varlıkların yaşamlarına “saygı”ya dayanan bir etik yaklaşımdır. Burada biyolojik dünyanın çoğu göz önüne alınmak zorundadır: en az gelişmiş canlılar, bitkiler, haşereler, virüsler vb. Doğaya baktığımızda türlerin yüzde 96’dan fazlası bitkiler ya da omurgasızlar oluşturmaktadır; yalnızca tek organizmalılardan küçük bir bölümü his sahibi hayvanlardır. Bu anlamda canlı-merkezcilikte bitkilerin de düşünülmesi, hayvan hakları etiği ile canlı-merkezcilik arasındaki farkı da ortaya çıkarmaktadır. Genellikle bitkiler yapıları gereği yaşamlarını sürdüren doğal bir yaşam sistemleri olarak düşünülür. Doğal bir yaşam sisteminde yer alan bitkiler bir özne olarak görülmez, ama bitkiler bir kaya gibi cansız bir nesne de değildir. Bununla birlikte bitkiler merkezi sinir sistemi ile entegre bölünmez organizmalar da değildirler. Onlar bir *meristeme* sahip modüler organizmalardır. Meristem ise onların defalarca ve süresiz yeni bitkisel modüller (meyveler ve tohumlar) üretebilir olduğunu göstermektedir. Bu anlamda bitkiler görünürde bir sona sahip değildir ve sona sahip olmadıkları için de onların bir amacı olmadığı düşünülür. Fakat bitkiler büyür, ürer, yaralarını onarır, ölüme direnir ve bitkisel kimliğini sürdürürler. Tüm bunlar insan-merkezci perspektiften bakınca yalnızca biyokimya olarak adlandırılır, ancak objektif bir perspektiften bakınca “yaşam” direncini ifade eder ki, şimdi “yaşam” terimi “biyolojik” teriminden daha geniş bir alanı kapsar ve bir yaşam ne ise o olduğu için gelişigüzel savunulabilir (Rolston 2003: 521-522).

Canlı-merkezci düşünürler sıklıkla insan dâhil tüm türler arasında benzerlikler olduğunu savunarak bazı canlıların kendi iyilerini reddetmek için hiçbir yeterli nedenin olmadığını vurgularlar. Bu anlamda canlı-merkezcilik yaşamı merkeze alan bir bakış açısı olarak etiğin yalnızca insanlarla ilgili olduğu görüşünü kabul etmez ve yaşayan tüm canlıların ahlaki davranışlarımızın konusu olduğunu iddia eder. Bu düşünüş çevre etiğinin de gelişmesinde oldukça önemli bir rol oynamıştır. Özellikle Albert Schweitzer’in çalışmaları bu alanda öncü niteliğindedir. Sonuç olarak canlı-merkezciliğin temel öğretisini şu şekilde özetlemek mümkündür;

- a) Yaşayan tüm varlıklar kendi iyilerine sahiptir ve buna göre ahlaki statülere sahiptirler, yani bu kuramda onlara kendi iyilikleri için ahlaki bir dikkat veya ilgi verilmesi garanti edilir ve
- b) onların gelişmeleri veya kendi iyilerine ulaşmaları özsel olarak değerlidir (Attfled 2009: 97).

Bu anlamda tüm canlıların ahlaki ilgiye layık olduğunu kabul eden canlı-merkezcilik, çiçeklerin ve omurgasız hayvanların da tercih etme yetileri olmamalarına rağmen kendi

iyilerine sahip olduklarını, bu nedenle onların da ahlaki açıdan değerlendirilmesi gerektiğini iddia eder (Hettinger 1998: 222).

Canlı-merkezciliğe yönelik eleştirilere kısaca baktığımızda, bir kısım eleştirilerin canlı-merkezciliğin etkileri üzerine odaklandığını görürüz. Bazı eleştirmenler bu etiğin yaşanılmaz, yani pratik hayatta uygulanamaz olduğuna inanırlar. Diğer canlıları öldürmeden bir insanın yaşaması çok mümkün değildir. Bir diğer eleştiri yaşayan canlıların çoğunun mikro organizmalar olduğunu vurgular. Nitekim canlı-merkezci etik bu bakterilerin de içsel değeri olduğunu vurgular ve onlara saygı duyulması gerektiğini düşünür. Bir diğer eleştiri ise canlı-merkezci bireysellik argümanı üzerine odaklanır. Bu anlayışa göre canlı-merkezci düşünürler genellikle tüm yaşayan varlıklar arasındaki benzerlikleri (örneğin ekolojik olarak birbirine bağlı olmaları ve kendilerine ait iyileri olmalarını) vurgularlar, ama farklılıkları ise (örneğin, yalnızca bazılarının duyarlı olması ya da kendi farkındalığına sahip olmasını) göz ardı ederler. Ancak bu eleştirilere karşı canlı-merkezci düşünürler, yaşayan tüm varlıkların içsel değere sahip olduğunu iddia ederken, aslında yaşayan tüm varlıkların içsel değere sahip olması onların eşit hakları olduğunu göstermediğini veya onlara aynı davranılmasını gerektirmediğini dile getirirler. Bununla birlikte tüm yaşayan varlıkların ahlaki ilgi ehliyetine sahip olduklarını, bu yüzden onların kaya gibi şeyler kategorisinde olmadıklarını ve onlara düşüncesizce davranılmaması gerektiğini iddia ederler. Bu anlamda yaşayan tüm varlıklara biz onları kendi amaçlarımız için kullansak ya da kullanmak zorunda olsak bile saygı duyulması gerektiğini belirtirler (Sandler 2012: 109).

Bu cevap, canlı-merkezciliği eleştirenleri bir bitkiye saygı duymak ile duyarlı bir hayvana saygı duymanın oldukça farklı bir şey olduğuna yönelik başka bir itiraza sürüklemiştir. Karşıt görüşteki birisi “bitkiler umursamaz, ben neden umursayayım?” diyebilir. Fakat burada canlı-merkezciler, bitkiler umursadıklarını gösterebilecekleri tek şekil olan bitkisel standartlarını kullanarak umursadıklarını belirtirler, yani her canlı türünün kendi standartları, yaşamları, algılamaları, çevreleri ve bu türlerin onlara verdiği tepki insan-merkezcilerin göz ardı ettiği temel nokta olduğunu vurgularlar. Bu anlamda çiçeklerin yaşamı içsel değer olarak kendiliğinden savunulabilir. Yine de klasik etikçiler için tüm bunlar oldukça tuhaf görünür. Çiçekler, tercihleri tatmin edilebilen veya sonucuna sinirlenilen değer biçme yetisine sahip değildirler. Vahşi çiçeklerin haklara veya ahlaki duruşa sahip olduğunu ya da bizim sevgimize ihtiyaçları olduğunu veya bizim onların bakış açılarını da düşünmemiz gerektiğini söylemek onlara ilginç görünür. Fakat canlı-merkezciler, çevre etiğinin yalnızca bir psikoloji değil, ayrıca bir biyoloji

durumu da olduğunu iddia ederler. Rolston'a göre, eş-merkezli çevreler genişlemeye devam eder. Her organizma, kendini en uyumlu görür ve kendi türünü iyi bir tür olarak savunur. Belki insan bir şeylerin bilinçli değer biçicisidir/ölçücüsüdür, fakat bu insanın kullandığı tek ölçütün kendisi olması gerektiği anlamına gelmez. Bu anlamda canlı-merkezciler için “yaşam” çok daha iyi bir ölçüttür (Rolston 2003: 522).

Bir diğer eleştiri, hayvan hakları/koruması görüşlerinin hayvanlara insanmış gibi davranılması düşüncesinin saçma olduğunu düşünür. Fakat Sandler'a göre, bu itiraz canlı-merkezciler için yanlış anlaşılmış bir durumdur. Çünkü canlı-merkezciler eşit düşünmeyle eşit davranmanın aynı olmadıklarını söylerler. Türler arasında onlara farklı davranmayı temellendirecek olgusal farklılıklar vardır. Örneğin, bir insan ile bir balinanın gelişme ve yaşama koşulları oldukça farklıdır.

Burada canlı-merkezcilere yöneltilen bir diğer eleştiri ortaya çıkar. Bu eleştiri ise insan ile insan olmayan canlılar arasında onlara farklı davranmayı gerektirecek hiçbir ahlaki ilişki olmadığıdır. Bu anlamda Sandler'a göre, ahlaki ilişki için üyeler müşterek ya da karşılıklı ilgi ve sorumluluk, ahlaki bir fail olma ve düşünen bir topluluğun faili olma yeteneğine sahip olmalıdır. İnsan dışı canlılar ise bu yeteneklere sahip değildir. Bu yüzden bu özelliklerden biri doğrudan ahlaki duruş/ehliyet için gerekliyse, insan dışı canlılarda böyle bir duruş yoktur ve yalnızca tamamen akli yetiye sahip bireylerde, yani yalnızca insanlarda vardır. Bu tür görüşlere daha önce de bahsedildiği üzere insan-merkezci (antroposantrik) ismi verilir (Sandler akıl merkezci isminin daha uygun bir terim olduğunu düşünür) çünkü bu görüşte yalnızca insanın (veya akıllı bireylerin) direk ahlaki duruşu vardır. Burada ahlaki duruş/ehliyet için gereken şey, kişinin çıkarları olup olmadığı, acı çekebildiği veya kendi iyiliğini umursayıp umursamadığıdır. İnsan-merkezcilik bu şartların bir bireyin ahlaki bir özne veya eylemlerinden ahlaki açıdan sorumlu bir birey olması için elzem olduğunu vurgular. Bu ise insan-merkezciliğin, “ahlaki özneyi” “ahlaki duruş/ehliyet” ile birleştirdiğine işaret eder. Üstelik yalnızca tüm “düşünen” veya “ahlaki özne” olanların ahlaki duruş/ehliyet sahibi olabileceği doğruysa, o zaman birçok insan da (yenidoğanlar ve zihinsel engelliler) ahlaki ehliyete sahip olamayacaktır. Birçok kişi bu tarz bir çıkarımın, insan-merkezci görüşün sorunlu olduğunun işareti olarak kabul eder (Sandler 2012: 109-110).

Son olarak canlı-merkezciliğe yapılan başka bir diğer eleştiri çok-merkezciler (Multicentrism) tarafından yapılan eleştiridir. Daha önce bahsedilen diğer eleştirilerin ortak özelliği, yalnızca insan-merkezci açıdan kalkarak eleştiri yapılmalarıydı. Fakat çok-merkezciler canlı-merkezci gibi karşıt görüşlerin yapısını ortaya koyarak

eleştirmeye çalışmışlardır. Onlara göre, canlı-merkezcilik ve çevre-merkezcilik gibi mega-merkezci (Megacentrism) görüşler örtük biçimde tamamen muhalif olarak tanımlandıkları için ilk etapta kendilerini “merkezci” olarak isimlendirmek için teşvik edildikleri görünmektedir. Bu anlamda muhalif oldukları andan itibaren yeni bir “merkez” ortaya koymaya itilmişlerdir ve buradaki amaç insanlıktan daha büyük bir şeyi merkeze almaktır. Ancak bu görüşlerin her ikisi de doğrudan söylemek gerekirse bu anlamda “merkez” olmak için fazla büyüktür. Bu anlamda onlar bir düğümün boğumları değildir, fakat düğümün kendisidir. Böyle bir dünyayı merkeze alarak nasıl temellendireceğimiz kesinlikle net değildir; bu herhangi bir gerçek merkezcilikten ziyade merkezden uzak olma durumu gibidir (a-centrism). O halde böyle bir mega-merkezciliğin gerçekte bir tür insan-merkezciliğe karşı direniş veya geri çevirmeyi temsil ettiği şüphesi ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda sonuç olarak çok-merkezci bir görüşe dayanarak insan-merkezciliğin ötesine geçmek gerekirse, esas meydan okumamız gereken yer “antropo-“ kısmı değil “merkez” kısmıdır (Weston 2009: 98-99).

Kısaca açıklamaya çalıştığımız canlı-merkezcilik, onun eleştirileri ve eleştirilere yanıtların ardından özetle canlı-merkezcilik, tüm canlıların yaşamlarına saygı duyulması ve her canlının kendi iyisi olduğunu bu yüzden de onların değerinin kendi içlerinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Ancak bunların temellendirilmesi gerekmektedir ve her filozof kendince bir temellendirme yapmıştır. Bu yüzden canlı-merkezciliği ve ona getirilen eleştirileri daha iyi anlayabilmek için kimi önemli düşünürlerin görüşlerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

3.1.1. Canlı-merkezciliğin Belli Başlı Temsilcileri

Canlı-merkezci düşünürler için bu alanın temelleri Albert Schweitzer’in düşüncelerinde yatmaktadır. Ancak ileriki bölümlerde Schweitzer detaylı olarak ele alınacağından burada onun görüşlerinden bahsedilmeyecektir. Schweitzer’den sonra canlı-merkezciliğin temellerini atan başka düşünür *Ahlaki Olarak Sorumlu Olmak Üzerine* (*On Being Morally Considerable*) (1978) adlı makalesiyle Kennedy Goodpaster olmuştur. Goodpaster bu makalede temel olarak hangi varlıkların ahlaki önemi ya da ahlaki statüsü olduğu sorusunu sormuştur. Burada Goodpaster’ın cevabı “kendi iyisine sahip” varlıkların buna sahip olacağı yönündedir. Goodpaster’in sunduğu bu kriter yaşayan tüm canlı varlıklara kadar genişler ve ahlakta fayda kavramının merkezinde yer alır. Burada Goodpaster, Feinberg’ten uzaklaşmaktadır. Feinberg kendi etiğinde bilinçdışı güdüler, amaçları, hedefleri, gizli eğilimleri, büyüme yönelimlerini ve doğal

gerçekleştirmeleri kısaca arzu ve eğilimleri merkeze almaktadır. Fakat Feinberg çıkarların taşıyıcılarını sınırlamış, ahlaki statüye sahip varlıkları duyarlı varlıklar olarak düşünmüştür. Goodpaster, Feinberg'in bu sınırlamasını yadsıyarak onun çıkara dayalı anlayışını kendi canlı-merkezciliği ile birleştirmiştir. Fakat ahlaki statü ya da ahlaki ilgi ehliyetine sahip olmak için duyarlılık gerektiği görüşüne karşı çıkan Goodpaster, kendi pozisyonunu tüm yaşamın duyarlı olduğuna dair inançtan ve aynı şekilde ahlaki statüyü duyarlı veya duyarsız olanların aynı ahlaki öneme sahip olduğunu öne süren görüşten de ayırır. Bu temelde, hayatın yaşanılmaz olacağını iddia eder (Attfield 2009: 98).

Kenneth Goodpaster ahlaki olarak değerlendirebilecek bir "yaşam ilkesi" öne sürer. Buna göre her yaşayan organizma, çürüme ve sağlığını kaybetmeye doğru gidecek bir çözülmeye karşı kendi içinde organize olmuş savunması sayesinde kendi yaşamını idame ettirebilir (Rolston 2012: 112).

Yaşayan bir sistemin en belirgin özelliği enerji toplamak için bir metabolizma tarafından sürdürülen, homeostatik geri dönüt süreçleri tarafından çevresiyle dengede tutulan bir düşük bilgi yitimi (yüksek organizasyon) durumudur. Buradaki ahlaki kaygının temelinde kendi kendini sürdürebilen bünyeye ve yüksek bilgi yitimine (çözülme) yönelik baskı karşısında birliğe duyulan saygı yatar (Goodpaster 1978: 323 ve Rolston 2012: 113).

Goodpaster'ın canlı-merkezciliğine yakın bir diğer canlı-merkezci görüş Robin Attfield tarafından *Ağaçların İyisi* (Good of Trees-1981) ve *Çevresel Kaygı Etiği* (The Ethics of Environmental Concern -1983) gibi çalışmalarında ortaya konan görüştür. İlk çalışmasında Attfield çıkarların (insan, duyarlı veya duyarsız canlı çıkarları), arzuların ve tercihlerin veya buyrukların bir işlevi olduğu genel görüşüne karşı çıkar. Bu anlamda ağaçların da kendi iyilerine sahip olduklarından onların da içsel değeri olduğu düşüncesini destekleyen, böylece de kendi ilerleme veya korunmalarının araçsal değerlerinden bağımsız olduğunu öne süren bir çıkarım yapar. Lawrence Johnson da Attfield'in görüşüne katılarak yalnızca düşünülmüş tercihleri olanların değil; hayati, biyolojik çıkarları ve "tehlikede" olan hayatları olduğundan yaşayan tüm organizmalara saygı duyulması gerektiği fikrini savunur (Johnson 1991: 2011). Attfield ikinci çalışmasında ise türler arası çatışmada önceliğin çıkarlara verilmesini önererek insan-merkezci olmayan bir teori öne sürer (Attfield 2009: 98). Sonuç olarak Robin Attfield'e göre, tüm bireysel hayvanların ve tüm bitkilerin çıkarları vardır. Çünkü hepsinin bir büyüme amacı vardır ve doğal türleri gibi serpilebilirler, örneğin ağaçlar da uygulamada önemleri küçük olarak düşünülse de ahlaki olarak önemli sayılabilir. Uygulamada tabi tek bir ağaç veya çimenin hayatı çok önemli olmasa da, bu tür organizmalar sayıca çok olduğundan bir araya geldiklerinde hayli önemli olabilirler (Rolston 2012: 112).

Donald Scherer canlı-merkezciliğe önemli derecede katkı sunan bir diğer düşünürdür. Cansız, flora ve fauna (bir yerdeki bitki örtüsü ve hayvan varlığı) olarak kabul edilen hayali gezegenlerde değerin varlığı ve yokluğu hakkında deneyimsel düşüncüsü bu bakımdan oldukça önemlidir. O, flora ve fauna durumlarına değer verilmesi gerektiğini düşünür, fakat cansızlara değer vermeyi mantıklı bulmaz. Scherer aynı zamanda hem egoist ya da insan-merkezci olmaksızın bireysel olabilen hem de sonuçsal olmaya devam etmesine rağmen, sonuçtan bağımsız değeri tanıyabilen bir etiğin mümkün olacağını düşünür. Bu anlamda Scherer etik bütüncülüğü tamamen inkâr etmez (en fazla Goodpaster'ın ettiği kadar eder) ve hatta değerleri ekosisteme bağlı kıldığı zaman, diğer varlıklar ekosisteme fiziksel olarak bağlı olduğundan, bir nevi bütüncü bir görüşe yaklaşmış bile olabilir. Ancak buna cevaben bir cankurtaran botunun içindeki yolcuların gemiye olan bağlılıklarının, buradaki insanların değerinin cankurtaran botuna ya da onun değerine bağlı olduğu anlamına gelmediği söylenebilir. Fakat Scherer'in görüşü, birey merkezci etiğin insan ilgilerinin insan çıkarları ile sınırlandırılması gerektiği varsayımından nasıl kaçınılabileceğini de göstermeye odaklanmıştır. Bu anlamda bir çevre etiği ya bireylerin değeri üzerinden ortak iyiye (bütüne) ayrıcalık tanımaksızın tüm yaşayan varlıkların (bire bir) iyisine değer verebilir ya da hiçbirine değer vermeden (şimdi ve gelecekteki) tüm yaşayan varlıkların iyisine değer verebilir. Aslında Scherer'in düşünme deneyimi Richard Routley'in kendilerinin iyisine sahip olan, kendilerini yeniden üreten ve kendilerini sürdürebilen organizmalara içsel değer atfettiği 'son adam düşüncesi'ne eklemeye bulunur (Attfield 2009: 98).

Canlı-merkezciliğin bir diğer savunucusu James Sterba da ne türden olursa olsun bireysel varlıkların eşitliğini içeren (Taylor için olduğu gibi) farklı bir tür canlı-merkezci anlayışını benimser. Böyle bir bakış açısı ise bir ikileme yol açmaktadır. Bu ikilem, pratik ilkelerimiz tutarlı olup ya insanın kendini savunmasını yasaklayacağından kabul edilemez olacaktır ya da insanın kendini savunmasına izin verip tutarlı bir canlı-merkezcilik ile çatışacaktır. Sterba bu ikilemi ortadan kaldırmak için belirli durumlarda nefsi müdafaya izin veren temel nötr türsel ilkeler geliştirir (Attfield 2009: 99). Bu ilkeleri daha iyi anlayabilmek için öncelikle biyoetikçilerin eşitlik taleplerinin insanların eşitliği analogisine göre anlaşılması gerektiğini belirten Sterba'ya göre, insanların eşit olduğunu iddia ediyoruz, fakat onlara farklı davranıyoruz; buna benzer şekilde türler eşit iddiasında bulunabilir, fakat onlara farklı davranabiliriz. Geleneksel etikte insanların diğerlerine farklı davranmasına olanak sağlayan eşitliğe dair çeşitli yorumlar bulunmaktadır. Örneğin etik egoizmde herkes kendi çıkarlarını koruması bakımından eşittir, fakat bu her zaman rekabete dayanan bir oyunda, birer rakip olarak anlaşılan

başkalarından ziyade kendimizi tercih etmemizi sağlar. Liberalizmde herkes özgürlük hakkına sahip olma bakımından eşittir, fakat bu kişinin kendi çıkarını sürdürme konusunda bazı sınırlar oluştursa da, bunun temel ihtiyaç konusunda diğerlerine yardım etmekten bizi alıkoyduğu söylenebilir. Refah liberalizminde herkes fırsat ve refah hakkı için bir eşitliğe sahiptir, fakat bu tam olarak aynı kaynakların herkese sunulacağı anlamına gelmez. Sosyalizmde herkes kendini geliştirme hakkı bakımından eşittir, fakat bu herkesin aynı kaynaklara ulaşabileceğine söylese de kişinin kendisini tercih etme konusunda bazı sınırlamaları vardır. Sonuç olarak Sterba'ya göre, insanlara farklı şekilde davranmamıza olanak sağlayan insan eşitliği üzerine farklı görüşler vardır, bu yüzden türlerin eşitliği yorumlarında da onlara farklı şekilde davranmamıza olanak sağlayan farklı yollar olabilir (Sterba 2012: 251).

Her ne kadar türsel eşitliğe vurgu yapılsa da bazı durumlarda kendi türünü savunmanın gerekli olduğunu düşünen Sterba'ya göre, kendisini ve kendi türünün üyelerini tercih etmek ise 'koruma/savunma' temelinde gerekçelendirilebilir. Savunma ilkesi, bir türün üyelerine zararlı saldırılardan kendilerini veya başkalarını ve kendi mülklerini veya başka kişilerin mülklerini korumaları bakımından izin verir. Bu ilke geleneksel etikte sunulan nefsi müdafaa ilkesine benzerdir ve zararlı insan saldırısı karşısında diğer insanları ya da kişinin kendisini savunma eylemlerine izin verir. Bununla birlikte insan dışı saldırı durumlarında bunu elde etmek muhtemel olmadığından bir sivrisineği ezmek ya da kuduz bir köpeği öldürmek gibi daha zararlı önleyici eylemler gerçekleştirilmektedir. Bu bağlamda Sterba için insan saldırısını durdurmanın bildiğimiz insan dışı saldırıları durdurmaktan çok daha basit ve etkili yöntemleri vardır (Sterba 2012: 251).

Sterba'ya göre, gerekçelendirilmiş bu savunmanın da bir sınırı vardır. Bu ise "savunmasızlık" ilkesi ile temellenir. Bu ilkeyi Sterba geleneksel etik bağlamında açıklamaya çalışır. Burada örneğin, kendilerine meşru şekilde tanınan tüm diğer araçları tüketmiş olan fakir insanların yalnızca temel ihtiyaçlarını karşılamak için, zenginlerin bol mallarından alması gibi bir saldırganlık durumunun nasıl temellendirildiğini açıklar. Bu bağlamda, özgürlükçülerin desteklediği olumsuz özgürlük ideali çerçevesinde açıklanan bu saldırganlık, fakirlerin temel ihtiyaçlarını karşılamak için zenginlerin bol mallarından aldığı müdahale edilmemesi, zenginin ekstra lüks amaçlar için bol mal mülkünü kullanırken müdahale edilmemesine göre daha öncelikli olduğunda temellendirilir. Refah liberalleri tarafından desteklenen adalet ideali bağlamında ise bu saldırganlık, bolluk içinde olanlara karşı ihtiyaç sahiplerinin refaha

ulaşma hakkına dayandırılır. Sosyalistlerin desteklediği eşitlik ideali bağlamında açıklanan bu saldırının gerekçelendirilmesi de, herkesin öz-gelişim için eşit hakka sahip olduğu savına dayanır. Bu anlamda savunmasızlık ilkesi, temel ihtiyaçlara temel olmayan ihtiyaçların karşısında öncelik tanıyan eylemlere izin verir, ancak karşıdaki kişinin makul bir feragatı temelinde, yani bu eylem başkasının temel ihtiyaçlarına zarar vermeden ve bir nevi karşıdaki kişinin onayı (isteksiz olsa bile) ile gerçekleşmelidir. Sonuç olarak Sterba anlama ve anladığının üzerine eyleme geçebilme yetisine sahip tüm kişilere uyduğunu düşünerek aşağıdaki iki prensibi sunar: 1- Koruma/Savunma ilkesi, kendi temel ihtiyaçlarımız uğruna başkalarının temel ihtiyaçlarına karşı gerekli durumda saldırganlığa izin verir. 2- Savunmasızlık ilkesi, başkalarının temel ihtiyaçlarını karşılamamanın tek yolu olarak başvurduğu saldırganlığa karşı temel olmayan ihtiyaçların savunulmasını yasaklar (Sterba 2012: 251-252).

Kısaca özetlenen ve bazı belli başlı canlı-merkezci filozofların görüşleri ile daha netlik kazanan canlı-merkezcilik dşnesi genel olarak sadece insanın değil, tüm canlıların yaşamlarına saygı duyulması gerektiği üzerine hem fikirdirler. Çünkü sadece insanların değil, her canlının kendi iyisi vardır ve her canlı bu iyisini gerçekleştirmek ister. Her canlının sahip olduğu bu iyi aslından onun özünü devam ettirmesi demektir. Bu bakımdan hemfikir olunan temel nokta, her canlının kendi çevresi veya dünyasından ne ise o olarak kendi varlığını sürdürmesidir. Bu anlamda canlı-merkezcilere göre, onların insanlardan bağımsız olarak kendi çevreleri veya kendi dünyaları vardır, yani kendilerince dünyayı algılama biçimleri vardır. Bu ise onların insan değerlendirmesinden bağımsız bir değerleri olduğunu göstermektedir.

3.2. CANLI-MERKEZCİLİĞİN TEMEL İLKELERİ

Bu bölümde canlı-merkezci biyoetik için temel sayılabilecek  ilke ele alınacaktır. Bunlardan ilki Albert Schweitzer'in "yaşama saygı" ilkesidir. Daha önce de bahsedildiği gibi etik tarihinde diğer canlıları da etiğin kapsamı içerisinde değerlendiren ilk düşünür Albert Schweitzer'dir. Bu anlamda Schweitzer'in görüşü yalnızca canlı-merkezci düşünürler açısından değil, çevreci düşünürler için de oldukça önemlidir. Yine de belirtmek gerekir ki, Schweitzer aslında bir evre felsefesi ya da eleştirisi yapmamaktadır. Bundan ziyade Schweitzer yaşam felsefecileri arasında değerlendirilmesi gereken bir düşünürdür. Bu bağlamda onun yaşam felsefesi düşünürlerini özellikle Nietzsche ve Schopenhauer'i detaylı bir şekilde analiz ettiği ve onların görüşlerinin eksiklikleri üzerine kendi yaşam felsefesini kurduğunu söylemek mümkündür. Özellikle "yaşama istenci" ve "yaşamı onaylama" terimleri onun

felsefesinin temel kavramlarıdır. Bununla birlikte hayatın olumsuzlanmasına karşı olması bakımından Schopenhauer'e karşı dururken, hayatı onaylayan Nietzsche'nin yanında durur. Ancak Nietzsche de onun için yetersizdir. Çünkü gerçek bir etik yalnızca yaşamı onaylamaz, aynı zamanda dünyayı da onaylar. Dünyayı onaylamak ise bir yönüyle bazen yaşamı yadsımayı gerektirir. Bu anlamda sürekli bir yaşamı onaylama ve güdülerini ön plana çıkarıp ruhu geri plana atma kabul edilemez. Bu bölümde Schweitzer'in yaşama saygı etiğini geliştirirken bu filozofları ne yönde eleştirdiği ve felsefesini nasıl geliştirdiği detaylıca incelenecektir.

İkinci ilke olarak çevre felsefecilerin babası ya da öncüsü olarak nitelendirilen Aldo Leopold'un yeryüzü etiğinin temeli olan "biyosferik eşitlik" ilkesi canlı-merkezci bir ilke olarak ele alınacaktır. Leopold'un yeryüzü etiği Schweitzer'in felsefesinden farklı olarak direkt çevre ve diğer canlılar üzerine odaklanmıştır. Bu anlamda merkez kaygısı çevre veya diğer canlılar olan ve onlar üzerine bir teori geliştiren ilk düşünür Leopold olmuştur. Leopold'un yeryüzü etiği Darwin'in düşüncelerinden oldukça etkilenmekle birlikte bir ekolojik bakış açısı geliştirmesi bakımından onu aştığı söylenebilir. Darwin türlerin kökeni ve gelişimini incelerken, etiğin bu evrimdeki yerini de sorgulaması Leopold için oldukça önemlidir. Çünkü evrimsel gelişme bireyin yaşam mücadelesinde bencil olmasını gerektirir, oysa etikte daha çok başkasını düşünme söz konusudur, yani etikte bencilliğe yer yoktur. Darwin için evrim ve etik birbirine zıt iki kavram gibi görünse de, ilkel toplumların yaşam mücadelesine baktığımızda, onların bir arada kalmalarını sağlayan şeyin etik kuralları olduğunu gördüğümüzü belirtir. Bu anlamda evrim için etik gerekli bir koşul haline gelir, aksi takdirde ilkel toplumlar bir arada yaşayamaz ve yok olmaya mahkûm olurlardı. Leopold için bu düşünceler çok değerlidir, fakat etiğin evrimsel süreci henüz durmamıştır. Başlangıçta insanın insan ile ilişkisi olan etik, daha sonra insanın toplumla ilişkisine dönmüştür. Ancak Leopold etiğin üçüncü evrimsel adımını atar ve insanın toprak, su, bitki ve diğer canlılarla ilişkisi de etiğin kapsamına girer. Bununla birlikte Leopold için Darwin'in de isteği kabul olur ve artık insan yeryüzü topluluğunun efendisi olmaktan çıkar, onun sade bir üyesi, yani bir parçası haline gelir. Bu bakımdan Leopold her ne kadar çevre merkezci tarafından sahiplenilse de, ilk olması bakımından canlı-merkezci düşüncesinin de öncüsü sayılabilir. Bu yüzden kurulacak canlı-merkezci biyoetik için Leopold'un yeryüzü etiği ve onun "biyosferik eşitlik" ilkesi oldukça önemlidir.

Üçüncü olarak Paul Taylor'un "doğaya saygı" ilkesi ele alınacaktır. Taylor'un doğaya saygı etiği canlı-merkezci etik için temel bir teori sunar. Bununla birlikte Schweitzer ve

Leopold'dan farklı olarak canlı-merkezciliğin felsefi temellerini kurmaya çalışır. Taylor'un "doğaya saygı" etiği Schweitzer'in yaşama saygı etiğinden izler taşısa da sistemini daha objektif verilerden hareketle kurarak Schweitzer'den ayrılır. Taylor'un doğaya saygı etiğinin objektifliği, onun ekoloji ve biyolojiye dayanmasından gelmektedir. Taylor insan-merkezci bakış açısının eksikliğini canlılar hakkındaki bilgisizlik olduğunu düşünür. Canlılar hakkındaki bilgilerimizin artması sonucu olarak onlara daha farklı açılardan ve hatta onların gözünden bakabileceğimizi vurgular. Nitekim bu ekolojik ve biyolojik bilgilerden hareketle doğaya saygı etiğinin temeli oluşturan her canlının iyisi vardır düşüncesini ortaya koyar. Muhakkak her canlının bir iyisi vardır ve bu bağlamda onlar bizim eylemlerimizden doğrudan veya dolaylı olarak yarar ve zarar görebilirler. Ancak Taylor, ortaya koyduğu bu gerçeğe yetinmez ve sorgulamasını onların iyisi bizim için neden ahlaki olarak düşünölmeli sorusu üzerine yoğunlaştırır. Burada diğer düşünörlerden farklı olarak özsöl değeri kavramını ortaya atar Taylor. Özsöl değeri yalnızca insan için değeri, kendi iyisine sahip ve bu iyisini gerçekleştirilmeye çalışan her canlı için geçerlidir. Ancak yine de özsöl değeri sahip kendi iyisi olan canlıların neden ahlaki açıdan değeriendirilmesi gerektiği sorusu çok açık değeri. Şunu da hemen eklemek gerekir ki, "neden böyle davranmalıyız?" sorusuna hiçbir zaman hiçbir etik anlayışla nesnel bir yanıt verilemez, yalnızca öyle davranmamız gerektiğine dair görüşler ortaya konup bunlar temellendirilebilir. Taylor da bu bağlamda sorgulamasına devam eder ve burada bizim ahlaki tutumuzu belirleyen iki ilkeyi daha ortaya koyar. Bunlar "ahlaki ilgi" ve "içsöl değeri"dir. Bizler Taylor'a göre, özsöl değeri sahip kendi iyisi olan varlıkları, davranışlarımızdan yarar veya zarar görebilecekleri için, ahlaki ilgi kapsamında veya ahlaki özne olarak değeriendirmeliyiz. Bununla birlikte, artık ahlaki ilgi konusu olan bu canlıların iyilerini gerçekleştirmek içsöl olarak değeri hale gelmektedir.

Doğaya saygı ahlaki tutumumuzun ilkelerini ortaya koyan Taylor, canlı-merkezci bakışa sahip olmadan bu tutumu gerçekleştiremeyeceğimizi düşünür. Çünkü özsöl değeri neden ahlaki bir tutum olarak belirlememiz gerektiği hala açık değeri. Aslında Taylor için bu bir inanç sistemi kurmakla mümkündür. Taylor özetle tüm canlıların eşit değeri sahip olduğu canlı-merkezci inanç sistemiyle doğaya saygı ahlaki tutumuzu temellendirir. Ancak yine belirtmekte yarar vardır ki, bu inanç sistemi yalnızca düşünsel çıkarımlar değeri, ekolojik ve biyolojik bilgilerden hareketle ortaya konan inançlardır. Taylor doğaya saygı etiğini tamamlamak için canlı-merkezci bakışa ve doğaya saygı tutumuna sahip olan bir kişinin nasıl davranması gerektiğine yönelir. Burada dört ödev ortaya atan Taylor, bu ödevlerin davranışlarımızı yöneten ve karakterimizi oluşturan

genel erdemler olduğunu söyler. Bu erdemlerin Aristoteles'te olduğu gibi bir huy olarak değerlendiren Taylor, bunların yapa yapa edinilebileceğini düşünür. Bu kısa açıklamalardan sonra bu düşünceleri ve ilkelerini detaylıca ele alınmasına geçebiliriz.

3.2.1. Albert Schweitzer: Yaşama Saygı (Reverence for Life)

Schweitzer'e göre, "Etik, tüm yaşayan varlıklara karşı sınırsız sorumluluktur" (Schweitzer 1923: 311). Schweitzer için yaşama saygı, etiğin temel ilkesidir ve yaşayan tüm formlar bu temel ilke altında değerlendirilir. Yaşama saygı ilkesini Schweitzer kendi kültürümüzden daha büyük etik derinliği ve enerjisi olan bir kültürün nasıl geliştirilebileceği problemi ile uğraşırken keşfetmiştir. O, 1920'lerin başında sistematik olarak etiğe bu yaklaşımı uygulamıştır. Fakat hayvanlara zarar vermenin yanlış olduğuna dair inanış onun gençlik deneyimlerinde filizlenmeye başlamıştır. Çocukluk ve gençlik anılarından bahsederken Schweitzer, geriye doğru gittiğinde evrende gördüğü gizemin büyüklüğü tarafından hüznünlendiğini hatırladığını ifade eder. Yedi veya sekiz yaşlarında şeylerin onun üzerindeki derin etkisi gerçekleştiğini belirterek şu anısı paylaşır:

Henry Braesch ve ben Hint kauçuğundan sapanlar yapar onların içine küçük taşlar koyup atış yapardık. Bahar ve büyük perhizin sonuydu bir sabah Henry bana "Rebberg'e gidelim ve biraz kuş avlayalım" dedi. Bu benim için korkunç bir öneriydi fakat onun bana gülmesinden korktuğum için reddedemedim. Biz herhangi bir yaprağı olmayan dallarında şarkılar söyleyen kuşların olduğu bir ağaca yakınlaştık. O zaman Kızılderili bir avcı gibi duran arkadaşım deri sapanının içine bir top yerleştirdi ve nişan aldı. Onun baş hareketi komutuyla ben de aynısını yaptım ve vicdanen korkunç sancılar yaratsa da o ateş eder etmez ben de yapabilmeye yemin ettim. O anda kilise çanları çalmaya başladı. Gün ışığı ve kuşların şarkıları ile karışan bu ses benim için cennetten gelen bir ses gibiydi. O zamandan beri ne zaman Passiontide çanları, günışığı ve yapraksız ağaçları çınlatsa o günkü müziğin bende yarattığı müthiş duygu kalbimin derinliklerinden bir buyruğu harekete geçirir: "Öldürmeyeceksin"... (Schweitzer 1949: 27-31), (Evans 2005: 25-26).

Bu ve benzeri deneyimler Schweitzer'i derinden etkilemiş ve harekete geçirmiştir. Yaşamının ilerleyen yıllarında kaçınılmaz bir şekilde mecbur olmadıkça Tanrı'nın yarattığı hiçbir canlıyı öldürmeye ve acı çektirmeye hakkımızın olmadığına dair içindeki inancın yavaş yavaş büyüdüğünü belirten Schweitzer'e göre, yalnızca düşüncesizliğimizden dolayı onların ölümüne ve acı çekmelerine sebep olduğumuz gerçeğinin korkunçluğunu artık fark etmemiz gerekmektedir (Evans 2005: 25-26).

3.2.1.1. Yaşama Saygı Etiğinin Temelleri

Schweitzer tüm canlıların yaşamına saygı duyulması gerektiğini belirtirken bu düşünceni aslından Hint ve Çin felsefesi gibi eski düşüncelerde de olduğunu fark

etmiştir, fakat onlar ya saygı ilkesini bir amaç olarak ortaya koymamışlardı ya da bunu yaşama karşı olumsuz bir tavır çerçevesinde temellendirmişlerdi. Yine Jeremy Bentham kendi etiği kapsamında hayvanlara da yer vermiştir. Ancak Schweitzer, Bentham'ın da insanlar ile ilişkisinde büyük acımasızlığı önlemek için hayvanlara iyi davranılması gerektiğini savunduğunu belirtir. Schweitzer'in yaşama saygı etiği hayata katılımı ve hayatı onaylayan bir etiktir. Nitekim günümüzde pek çok çevre düşünürü özellikle canlı-merkezci eşitliği savunanlara cazip gelen düşünceleri vardır. Canlı-merkezcilik, biyosferik eşitlikçilik ve çevresel eşitlikçilik gibi teoriler türlerin eşitliği ilkesini geliştirerek türcülük problemi ile baş etmeye çalışmışlardır. Yaşama saygı ilkesi böylesi girişimler için derin bir temel sunar. Schweitzer'in etkisi genellikle hayvanları koruma hareketi üzerinde olduğu bilinmektedir, fakat bu düşünce son zamanlarda çevre etiği üzerinde de etkili olmaktadır. Çevre etiği düşünürleri arasında önemli bir yere sahip olan Callicott şöyle yazar; "Amatör bir düşünür olarak Schweitzer'in modernizmin metafizik kısıtlamalarına bir profesyonelden daha az duyarlı olması, onun canlı-merkezci etiğini küçültmez. Schweitzer ne bir naturalistik yönü olan analitik filozoftu ne de bir terimin esas anlamıyla modernistti. Fakat Schweitzer öyle olmak istemediği için modernist veya naturalistik değildi, olmayı istemediği şeyin derin bir anlayışına sahip olduğu için modernist veya naturalistik değildi" (Evans 2005: 27).

Schweitzer'e göre, düşünce tarihine baktığımızda temel iki problemle karşılaşırız; Bunlardan ilki önemli görünür, fakat ana yapı diyebileceğimiz gerçeklik ile bağlantılı değildir. Burada dünyanın gerçekliği ve bilgi sorununa ait problemler vardır. Bunlar ilgi çekici problemler olmakla birlikte temel anlamda gerçek değildir. Schweitzer'e göre diğer problem ise bizlerle doğrudan bağlantılı olduğu için daha önemlidir. Çünkü burada kendimizde bildiğimiz yaşamı, evrende de bilmek ve tanımak isteriz. Schweitzer insanın evrene uyum sağlamak için sürekli çalıştığını, fakat asıl meselenin insanın tinselliğe uyum sağlaması olduğunu belirtir. Bu bağlamda her birimizde yaşama istencinin olduğunu belirten Schweitzer'e göre, insan bencil bir varlık olmasına rağmen tamamen bencilce hareket etmez. Çünkü insan yalnız yaşayamaz, ancak yine de kendisiyle ilgili daima yaşamsal bazı ilgilere sahip olmalıdır ve kendi yaşamını daha mükemmel hale getirmek için çabalamalıdır. Böylece Schweitzer insanın kendisini bir şeye adanmak istediğini, dünyadaki yaşama anlam vermek istediğini ve mükemmelleşme idealizminin sürecinde yer almak istediğini belirtir. Bu saydıklarımızın ise tinsellikle uyumluluk arayışımızın temeli olduğunu belirten Schweitzer'e göre, bu uyum arayışımız hiçbir zaman başarılı olamaz, çünkü gerçekleşen olaylar hiçbir zaman bizim eylemlerimizle uyuşmaz. Bu durum sonucunda bizler, dünyada yaratıcı gücün

belirli amaçlar doğrultusunda kasıtlı çalıştığını düşünürüz. Fakat yaratıcı gücün amacını tanımlamaya veya bulmaya çalışsak dahi bunu başaramayacağımızı belirten Schweitzer, yaratıcı gücün amacının varoluşu geliştirme olduğunu düşünsek de ortada hiçbir veri ve gözlemlenen bir şeyin olmadığını söyler. Buradan hareketle Schweitzer, insanın doğanın amacı olduğu düşüncesini destekleyecek hiçbir gerekçenin olmadığını belirtir. Ona göre, evrenin büyüklüğünü düşündüğümüzde insanın ne kadar önemsiz olduğunu artık anlamak zorundayız. Yaşam evrende kısa bir süreliğine vardır ve insanın yaşamı evrenin amacı olarak düşünülmemelidir. Çünkü insan varoluşu sürekli belirsizlik taşır. Bu anlamda insanlık tarihine baktığımızda insanoğlu felaketlere ve hastalıklara karşı çok savaş vermiştir. Sonuç olarak insan yaşamının doğanın amacı olduğuna dair hayalin burada sona erdiğini düşünen Schweitzer'e göre, aslında yaratıcı güç yaşamın korunması konusunda endişe duymaz. Çünkü o aynı anda hem yaratır hem yıkar. Bu yüzden yaşama istenci yaratıcı gücün çerçevesinde anlaşılmamalıdır (Cicovacki 2009: 154-155).

Schweitzer felsefi çalışmalarından önce teoloji üzerine çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmaların onun yaşama saygı etiğini geliştirmesindeki yeri tartışılmazdır. Schweitzer İsa araştırmasını yaparken orada da istenç kavramına rastlar. Nitekim istenç daha sonraki felsefi çalışmalarının da etkisiyle onun felsefesinin temel kavramlarından biri haline gelir. Schweitzer İsa araştırması yapmasının bir başka nedenini şöyle dile getirir: uygarlığımız ve dinimiz tarihsel İsa'nın gerçek bir bilgisine ulaşamayacağını ve bu insanların istekleri, umutları ve özlemleri İsa'ninkilerle aynı zeminde buluşmadığı için İsa ile bir dinsel ilişki kuramayacaklarını öğrendi. Hristiyan inancının ifadelerine ve Hristiyan etik teorilerini okuduğumuzda onların İsa'nın ortaya koymaya çalıştığı ahlak konusunda ne kadar yüzeysel kaldığını görürüz. Bu anlamda İsa'nın gerçek özü etkisiz kalır. Çünkü o, yaşayan bir kişiden bir sembole dönüştürülmüştür (Cicovacki 2009: 48-50). Bu anlamda tarihsel İsa araştırması onu anlamak, yani ne istediğini bilmek açısından önem taşır.

Schweitzer'e göre bizler İsa'yı, onun yaşamının detaylarının tam bir yeniden yapılanması vasıtasıyla değil onun, isteğini anlayarak bilebiliriz. Burada istenç Tanrı'nın Krallığı üzerine merkezileşir ve bu istenç, İsa'nın dünyada kusursuz etik için umudu ve bu amaca uygun fedakârlığı vasıtasıyla sergilenir. Schweitzer insanların nihai amaçları için coşkudan yoksun olduğundan İsa ile hiçbir hayati duygudaşlık kuramadığını belirterek, kendi uygarlığının onun isteğinin tam aksi istikametinde yön aldığını ifade eder. Schweitzer tarihsel İsa araştırmasını, İsa'nın çarpıtılması ve onun ifadelerinin

modernize edilerek dogmatikleştirme çabalarından kurtarmak için yapar. Son analizde, tarihsel İsa için tüm bilimsel araştırmalar yalnızca tek bir amaca sahiptir: doğal ve zorunlu olmayan en eski beyanların doğru yorumlarını yapmak. Schweitzer'e göre, İsa'yı bilmek ve anlamak için önceden âlim olmaya gerek yoktur ya da onun yaşamını yeniden yapılandırabilmeye. Onun varlığı ve istekleri birkaç özlü sözünde kendisini bize gösterir. Bu anlamda Schweitzer, İsa hakkında çok fazla şey bilmeden onu bilebileceğimizi ve onun kıyamet-bilimsel (*eschatological*) önemini bu kavramın bilimsel bilgisine sahip olmadan anlayabileceğimizi düşünür (Cicovacki 2009: 45-46).

Schweitzer'in Paul üzerine araştırmaları İsa'nın yaşamı üzerine araştırmalarının devamı niteliğindedir. Paul'un dini onun inancı, umudu ve korkuları bozulmanın ortadan kaldırılması ve bozulmamanın bahşedişi üzerinde toplanır. Ona göre, Paul'un dini en temel anlamda bir "yaşama istenci" dir. Schweitzer için Paul özgürlük düşüncesinin öncüsüdür. Çünkü Paul kilise otoritesine karşı gelen ilk Hristiyan düşünürdür. Schweitzer'e göre, çağ değişmekte ve İsa'nın öğretileri artık otoritesini sürdürememektedir; bu yüzden Paul, İsa'nın yanında yaratıcı durmaya mecbur bırakılmıştır. Paul; İsa'dan uzaklaşmak istemez, fakat yalnızca onun öğretilerini geliştirmek ister. Ancak mümkün olduğu kadar İsa'nın İncil'inden herhangi bir şeyi öne sürmekten kaçınır. Bu anlamda Paul tarihsel İsa'nın otoritesinden kendisini özgürleştirir ve ruhsal vahiy fikrine dikkat çeker. Schweitzer'e göre Paul, Mesih'ten doğrudan ruhsal olarak etkilendiği için Nasıralı İsa'nın geleneksel öğretilerinden kaçınabilir. Bu anlamda Paul gelenekten gelen otoriteye dayanan inançtan ziyade Mesih'in ruhundan gelen bilgisel inanca yönelir. Paul yalnızca otorite öğretisi tarafından dayatılmayan, sevginin yasası tarafından ona yüklenen özgürlüğün sınırına razı olmuştur. Böylece Schweitzer, Paul'un yorumlarından hareketle kendi insan varoluşunun yaşamsal tanımı olan "yaşama istenci olan yaşamın ortasında yaşamak isteyen yaşamım" ifadesi için bir köprü oluşturur (Picht 1964: 85-86).

Schweitzer felsefenin bir başka yönü, onun çevre krizi bağlamında yazmamasına rağmen, 19.yy'ın sonları 20.yy'ın başlarında Avrupa'da yayılan kriz ve kültürel çöküş zamanında bir yaşam felsefesi kurmaya çalışmasıdır. Bu bağlamda Schweitzer kendi kültürünün İsa ile olan bağını kaybetmesini, uygarlığının bu krize girmesinin sebeplerinden biri olarak görür. Krizin sebeplerini araştırmaya devam eden Schweitzer, bu krizin temel sebeplerinden birinin de uygarlık düşüncesi olduğunu vurgular. Uygarlık Felsefesi'ne şu cümlelerle giriş yapar: "bizler bugün kültürel çöküşün işaretleri altında yaşıyoruz" (Evans 2005: 28). Evans'a göre, kültür eleştirisi 19.yy'ın ikinci yarısında

Almanya'da pek çok entelektüel tarafından devam ettirilmiştir ve I. Dünya Savaşı'nın ardından düşünürler büyük savaş ile sonuçlanan modernitenin kültürel krizini teşhis etmek için çalışmışlardır. Schweitzer bu felaketin 19.yy'ın ortalarına kadar geri götürülebilecek derin bir krizin etkisi ve belirtisi olduğunu düşünür. Schweitzer, aydınlanmanın ve Hegel gibi büyük sistematik filozofların girişimlerinin başarısızlığı ile birlikte Avrupa kültürünün özgünlüğünü ve akılla bağlantısını kaybettiğini belirtir (Evans 2005: 28-29). Aslında Schweitzer'in burada bahsettiğini daha iyi anlayabilmek için Horkheimer'in öznel ve giderek araçsal akıl haline gelen aklın nesnel akla üstün geldiğini ve tüm değerlerin içleri boş birer kabuk haline dönüştüğünü belirttiği akıl tutulmasını hatırlamak yeterlidir.

Schweitzer'e göre, dar anlamda uygarlaşmanın eleştirisi için ekonomik ve düşünsel yaşamımızdaki kültürel olmayan durumların dökümünü yapmak yerinde olur. O, modern insanın bağımsızlığının eksikliğinden, dengesizliğinden, konsantrasyon yetersizliğinden ve acımasızlığından bahseder. Picht'e göre, Schweitzer'in çağdaş dünyaya bu eleştirileri sunması ve onları tekrardan gün yüzüne çıkarması değerlidir, fakat yeni ve orijinal bir şey değildir. Daha öncesinde Jakob Burckhardt, Nietzsche, Stefan George ve diğerleri bu eleştirileri yapmışlardır. Picht'e göre, her gözlemci o çağda kültürel yozlaşmanın işaretlerini tanımlayabilir ve ahlaki yasalara göre gelişen özgür bir insanlık fikrinin gerekliliğinin ortaya çıktığını kavrayabilir. Schweitzer'in fikirlerinin özgünlüğü ise kültürel çöküşün ilk nedenleri belirlenmek zorunda kalındığında uygarlığın kendini yenilemesi için "yeni bir yol" sunmasında ortaya çıkar. Picht, Schweitzer'in modernite eleştirisini şu şekilde özetler: Modernitede uygarlık süreç olarak tanımlanır. Kitleden başlayarak bireysel parçalara uzanan maddesel ve tinsel bir süreçtir bu. Başka bir deyişle, daha üstün bir örgütlenme ve daha üstün bir ahlak standartları için insanın gelişmesi olarak ifade edilebilir. Burada artık doğanın etkileri üzerine yükselen bir egemenlik ve aklın doğa karşısında üstünlüğünün korunması söz konusudur. Schweitzer'e göre, doğanın kendi varoluşu için verdiği mücadele yaşamın en uygun durumlarını yaratmak için azaltılmalıydı ve bunun başarılması mümkün olduğu ölçüde doğaya ve insan doğası üzerine aklın egemenliğinin koordineli olarak yükseltilmesiyle olabilirdi. Burada, bireyin düşünsel ve ahlaki olarak mükemmelleşmesi uygarlığın nihai amacıdır. Böyle bir akıl böylece etik olarak belirlenebilir (Picht 1964: 94-96).

Schweitzer aydınlanma hareketi ile kesin olarak kültür çağının başladığını belirtir. Ona göre rasyonalizm, akla dayalı etik ilkeler oluşturmuştu ve bunlar toplumsal ve felsefi

düşünceleri etkileyerek gerçekliği değiştirmeye ve etkilemeye başlamıştı. Bu bağlamda Batı felsefesi sekülerleşmeye başlamıştır. Bu aynı zamanda aydınlanma hareketi tarafından hümanist etik ilkelerin de ortaya konduğu bir dönemdir. 19.yy'ın ortalarına doğru gerçeklik ile etik fikirlerin temellendirilmesi arasındaki gerilimin ivme kaybetmeye başladığını belirten Schweitzer'e göre, uygarlık sessiz ve savaş vermeden kenara çekilmiştir. Bu süreci Schweitzer şöyle özetler: Modern felsefesinin bu altın çağında toplumsal görüşü domine eden ve kültürü harekete geçiren enerjisi yüksek popüler bir ideoloji üretildi. Ancak uzun vadede bu iyimser etik ideoloji ya da dünya görüşü mantıksal düşüncenin eleştirisine dayanamadı. Kant rasyonalist ideolojiyi reforme ederek bu yapıyı kurtarmaya çalıştı. Fichte, Hegel ve diğer filozoflar iyimser etik düşüncesini temellendirecek rasyonalizmin etik ilkelerini sürdürdüler. Fakat güçlü bir şekilde büyümeye devam eden doğa bilimleri felsefi idealizmin tüm yapılarına saldırmaya ve yok etmeye başladı. Bu etik ideallerin yerine tarihselci bir anlayış geliştirildi (Picht 1964: 96). Schweitzer yaşadığı zamanın Avrupa yaşamının analizinin sonucunda modern hayatı karakterize eden beş maddeyi sıralar:

1. Fabrika sistemindeki emek gücünden kaynaklanan özgürlüğün azalması;
2. Yorgunluk ve yorgunluğu giderme ihtiyacından kaynaklanan düşünme kapasitesinde azalma;
3. İnsan yaşamının "insanın bütününe değil, yalnızca insanın bazı melekelerine yönelik bir çağrı vardır" düşüncesinin organizasyonundan kaynaklanan bilginin özelleşmiş alanlara dağılması;
4. Sürekli birbirimizle, birçok çeşitli ilişkilerde yabancılar olarak karşılaştığımız çağdaş yaşamın anonimliği;
5. Sosyal yaşamın abartı şekilde organize edilmesinin modern insanın benzersiz bir şekilde kitle içerisinde kaybolmasıyla sonuçlanması (Schweitzer 1923: 13-17), (Evans 2005: 29).

Evans'a göre bu analiz orijinal değildir, çünkü bu konular 19.yy'ın sonlarında ve 20.yy'ın başlarında sosyolojinin de ele aldığı konulardı. Aynı zamanda Kierkegaard'ın 1846'da tamamladığı *Devrim Çağı* ve *Şimdiki Çağ*'da şimdiki çağın benzer analizi güçlü bir şekilde yapılmıştır. Öte yandan Schweitzer Batı felsefesinin kapsamlı bir eleştirisine de girer. Orada bir yaşam görüşü (*Lebensanschauung*) ile bir dünya görüşü (*Weltanschauung*) arasında keskin bir ayrım yapar. Dünya görüşü, teoriktir ve dünyanın objektif bilgisine dayanır; yaşam görüşü ise istenç ve pratik eylem üzerine temellenir. Schweitzer dünya görüşünü toplumun ve bireyin dünyanın özü ve amacına ilişkin ve insanların da bu dünyada yeri ve kaderine ilişkin düşüncelerinin özeti olarak tanımlar. Etik olarak iyimser olan bir dünya görüşü, dünyanın kendisinin etik değerler

tarafından yapılandırıldığını ve bu değerlere göre uyum sağladığını bilme iddiasını içerir. Batı felsefesi hayattaki iyimser ve etik bir görüşü [*Lebensanschauung*] böyle bir “iyimser-etik dünya görüşü” üzerine temellendirme çabasıdır ki, bu da pratik hayat görüşünü teorik hayat görüşüne dayandırmaktır- fakat Schweitzer’in tarih araştırması bu çöküşünün önemli bir incelemesidir (Evans 2005: 29-30). Evans’a göre, Schweitzer’in bu çöküşe cevabı radikaldir:

Problemin çözümü için bizler tamamen dünyanın iyimser etik yorumunu aklımızdan çıkarmak için kararımızı vermeliyiz. Eğer biz dünyayı olduğu gibi alırsak, dünyaya bireysel insan varlığının ve insanoğlunun amaçları ve hedeflerini anlamlı kılan bir anlam atfetmek mümkün olmayacaktır. Ne yaşamın ve dünyanın olumlanması ne de etik bizim dünya hakkında bilgimiz üzerine kurulabilir... Bunların tamamının anlamını kavramak- ki dünya görüşü demek de tamamen budur- bizim için olanaksızdır (Schweitzer 1923: 76).

Schweitzer bilim karşıtı olmamasına rağmen, bilimin bizi objektif bir yaşam ve etik görüşümüzü üzerine kurabileceğimiz bir bütün anlama ulaştıracağı anlayışını reddeder. Bu şüphecilik görüşünde “dünyaya ve yaşama karşı olumlu bir tutum nasıl mümkündür?” sorusu akla gelebilir, fakat Schweitzer’in bu soruya cevabı ise onu yaşam felsefesi geleneğinde yer almasını sağlar. Evans’a göre, yaşam felsefesi kavramı 19.yy’ın sonu 20.yy’ın başlarında rasyonalist özne-nesne bölünmesinin üstesinden gelmek için iç yaşam fenomenine ve bunun zihne ve tarihsel-kültürel ifadelerine yönelen filozoflar arasında geniş bir kullanım alanı kazanmıştır. Bu şekilde, onlar bir ölçüde istenç fenomeninden hareketle bir metafizik geliştiren 19.yy’ını düşünürleri arasında sayılırlar. Fakat gerçekliğin işlevini yaşam sürecinin önemine bağlayan düşünürler bir anlamda bu filozoflar üzerinde etki bırakmışlardır. Son olarak, panteist anlayışlara referansları ve bağlılıkları vardır. Henri Bergson ve Wilhelm Dilthey bu akımın en önemli temsilcileri iken F. P. Maine de Biran, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, J. M. Guyau, ve A. Fouillée önde gelen isimlerdir. Schweitzer için Schopenhauer ve Nietzsche oldukça önem taşımaktadır (Evans 2005: 30).

Schweitzer yapmış olduğu çağının din ve kültür eleştirisi ve bu bağlamda ortaya koyduğu analizlerin çözümü için istenç fenomenine yönelmiştir. Schweitzer’in istenç fenomenine yönelmesinde yaşam felsefesi üzerine düşünen filozofların payı da oldukça büyüktür. Çünkü onun etiğinin merkez kavramı “yaşama istenci” dir ve kavramın izlerini Schopenhauer’de bulur. Ona göre, Fichte gibi Schopenhauer de kendinde şeyi tüm fenomenlerin altında yatan şey olarak, yani öz olarak belirler. Fakat Schopenhauer, Fichte’deki gibi bir etkiye sahip olma istenci olarak değil, yaşama istenci olarak doğrudan ve daha doğru biçimde ele alır. Burada Schopenhauer yaşama istencini acı ve hayal kırıklığı olarak yorumlar ve dünyadan el çeken pesimist bir etik geliştirir. Fakat

Schweitzer etiğin optimist olması ve yaşamı onaylaması gerektiğini düşünür. Schweitzer, Schopenhauer'ın pozitif anlamda hayvanları kapsayan düşüncesini ele alır ve Schopenhauer'ın etiğini şöyle özetler: "Etiğin temeli, acıdır. Tüm yaşam acıdır. Bilgiye elde etmiş yaşama istenci tüm yaratıklar için derin bir acıma hissine kapılır. O yalnızca insanoğlunun değil, tüm canlıların kederini deneyimler. Geleneksel etikte "sevgi" olarak adlandırılan şeyin asıl özü aslında acıdır" (Evans 2005: 31). Fakat Schweitzer hayvanların ıstırapı için bu kaygıyı kendi yaşama saygı etiğine yorumlarken, genellikle acıma kelimesine merkezi bir yer vermemeye dikkat etmiştir. Belki de yaşam felsefesinin bir diğer temsilcisi Nietzsche'yi okumasından dolayı merkezi bir yer vermemiştir.

Schweitzer, Nietzsche'nin Schopenhauer etkisi altında düşünmeye başladığını belirtir. Fakat Nietzsche yaşam karşısındaki olumsuz tutumundan dolayı Schopenhauer'e karşıdır. Schweitzer, Nietzsche okumalarına onun yaşamı onaylayan bir felsefe geliştirdiği *Şen Bilim* gibi olgunluk çağında yaptığı çalışmalarla başlar. Nietzsche yaşamı onaylamada en önemli unsurun soyluluk olduğunu vurgular. "Peki soylu nedir?" Schweitzer'e göre Nietzsche, çağına bu unutulup giden sorudaki gibi sert şekilde seslenir. Bu sesleniş yankı yaptıkça veya seslenişi duyuldukça kaynayan gerçeğin ve bu gerçeğin içinde kıvrılan endişenin dokunduğu kişiler, dünyaya verebileceği her şeyi vermek zorunda kalmış olan kimsesiz adamdan payına düşeni alırlar. Bu bağlamda Nietzsche için yaşamın daha yüksek bir onaylanmasını oluşturan şeyin ne olduğu temel sorundur. Nietzsche başlarda daha yüksek bir hayatın onaylanmasını daha yüksek bir tin veya kültür bağlamında düşünse de, Schweitzer onu olgunluk yıllarında farklı bir yönde giderken bulur. En yüksek tinsellik tabi ki yaşam üzerinde doğal taleplerin ve dürtülerin baskısı anlamına gelir ki, böylece bir şekilde yaşamın olumsuzlanması ile bağlantılıdır. Çünkü yaşamın en yüksek olumlanması yalnızca düşünülebilir en yüksek güce ulaşmış varlığın yaşama istencinin bütününde ortaya çıkabilir. Bu bağlamda Schweitzer'e göre yaşamın yadsınması unsuru, istencin gelişmeye ve daha yüksek değerler elde etmeye odaklanması doğal dürtülerin kontrol edilip sıfırlanmasını gerektirdiğinden daha yüksek bir tinsellik için elzemdir (Evans 2005: 31-32). Schweitzer'e göre Nietzsche'nin kaçındığı şey budur:

Fakat doğal olanın tinsel olana boyun eğmesinden kaçınırken Nietzsche tam zıt bir istikamete savrulur. İnsan (Nietzsche için) kendi içinde en belirgin bilincindeki her şeyi, güç ve arzuları sağlayan dürtüleri bile, onaylayarak yaşamının anlamını gerçekleştirir. O, belli oranda sadece doğallığı vurgular ve ruhsallığı azaltır. Yavaş yavaş ruhsal hastalığın başlangıcının görülebilir etkisi altında Nietzsche için ideal insan, tüm kadere karşı zafer kazanmışçasına kendisini ortaya atan ve insanlığın geri kalanı için herhangi bir karşılık beklemeden kendi sonunun peşinden koşan "Üstinsan" haline gelir (Evans 2005: 32).

Schweitzer Nietzsche'den hareketle kendi yönünü özetle şöyle belirler: Yaşamı onaylamanın yollarını tasarlamada Nietzsche en başından beri yaşamın daha yüksek bir formuna dolu yaşamakla değil, az çok anlamsız yaşayarak varmayı yasaklar. Yaşam istencinin en yüksek çabalarını, onu evrenle hiçbir ilişkiye koymadan dinlemek ister. Ancak Evans'a göre, Schweitzer için yaşamın daha yüksek onaylanması, yalnızca yaşamın onaylanmasının kendisini dünyanın onaylanması bağlamında kavramaya çalıştığında ortaya çıkar. Yaşamın kendisinin onaylanması, onun daha yüksek bir formu olduğunda değil, hangi yöne dönerse dönsün yalnızca yaşamın onaylanması yoğunlaştığında [gesteigerte] gerçekleşebilir. Ancak Nietzsche, yaşamın onaylanmasını dünyanın onaylanmasına sıdırmaktan ve yaşamın en yüksek ve etik onayını geliştiren yöntem geliştirmekten içgüdüsel olarak geri çekilir. Dünyanın onaylanması içinde yaşamın onaylanmasının anlamı dünyaya bağlılıktır. Fakat bu bir anlamda yaşamın yadsınması, hayatın onaylanması çerçevesinde ortaya çıkar. Fakat Nietzsche bu ikisi arasında bağlantıdan kurtulmak ister, çünkü orası klasik etiğin kedere rastladığı noktadır (Evans 2005: 32-33).

Schweitzer burada iki noktada Nietzsche'ye karşı çıkar. İlk Schweitzer, kişinin dürtülerinin her birinin bu dürtülerin sıralaması olmadan en sonuna kadar gitmesi ve herkesin yaşamını devam ettirebilme zorunluluğu tutarsız bir yaşama sebep olacağını vurgular. İkinci olarak böyle bir yaklaşımı reddeder, fakat onun hayatın onaylanması olarak lanse edilmesinden daha fazla gerçek bir etiğe zemin hazırlayabileceğini düşünür. Bir etik yalnızca hayatı onaylamaz aynı zamanda dünyayı da onaylar. Dünyanın böyle bir onaylanması kaçınılmaz bir biçimde yaşamın yadsınması eylemini de içinde taşır, çünkü dünyaya bağlılık bazı güdülerin sınırlandırılmasını veya bastırılmasını gerektirir. Bu iki nokta birbiriyle bağlantılıdır, yani herkesin sonuna kadar yaşama zorunluluğunun anlamsızlığından kaçmak için tek yol, kişinin kendi içinde bulunduğu yaşamda değil, aynı zamanda dünyayı onaylamada yatar. Gerçek bir etik evrensel olarak, dünyayı onaylayarak yaşama yön verir. Bu etik hayata belirli bir şekil veya yön verir ki, Schweitzer için bu, yaşamın tinsel yönüdür (Evans 2005: 33).

Schweitzer'e göre Nietzsche'nin hatası, yaşamın onaylanması vurgusunun tek taraflı olmasıdır. Nietzsche böylesi bir yaşam onaylamaya etik statü vererek hayatın onaylanmasındaki etik unsur tarafından yanıltılmıştır. Schweitzer'e göre böyle yaparak o, yaşamın özel bir onaylaması sonucu absürde düşer, tıpkı Schopenhauer'in yaşamı inkar etmesindeki gibi. Evans'a göre, Albert Schweitzer'in yaşama saygı felsefesi yaşamı onaylama ve onu reddetme düşüncelerine belli bir mesafede duran etikdir;

sonuç olarak onlar etik değildir... etik ne yaşamın onaylanması ne de onun reddedilmesinde ısrarcı değildir, fakat her ikisinin gizemli bir birleşimidir (Evans 2005: 33-34).

3.2.1.2. Yaşama Saygı Etiği

Schweitzer'in en meşhur tezi yaşama saygı etiğidir. O, yaşama saygı etiği sorununa doğal düzende karşılığını bulan bir yaşam etiği görüşü öne sürerek yaklaşır. Yaşama saygı etiğinin nasıl gerçekleştiğine geçmeden önce, onun etiğinin temelini kuran iki kabulü açıklamak gerekmektedir: 1- insan yaşama istencinin ortasında bir yaşama istenci olduğunu fark etmelidir. 2- kişi kendi dışında gelişen olaylara bağlı olduğunu kabul etmelidir.

Bu iki kabulden sonra Schweitzer yaşama saygı teorisinin altı karakteristik özelliğini ortaya koyar: İlkin bu etik rasyoneldir, çünkü yaşam hakkında bir düşüncesinin sonucunda geliştirilmiştir. İkinci olarak, bu etik uygulanabilir ve başarılabılır olanla karşılaştırılabilir olması bağlamında mutlaklıdır. Üçüncü olarak yaşama saygı etiği yaşayan tüm canlılara uygulanması bakımından evrenseldir. Dördüncü olarak, yaşama saygı etiği evrenin gizemli tiniyle uyum elde etmek istemesi bakımından tinsel öneme sahiptir. Beşinci olarak yaşama saygı etiği doğaldır, bu anlamda onda Hume'un da iddia ettiği gibi empati onun kökeninde yatmaktadır. Altıncı olarak Schweitzer, yaşama saygının kökeninde yatan bu empatinin, insanın psikolojik doğasının bir parçası olduğunu iddia eder. Schweitzer birkaç örnek kullanarak hayvanların bile bu empatinin temel halini sergilediklerini göstermeye çalışır. Ona göre bize doğal olarak bahşedilen bu mizacı, tinselliğin en yüksek doğrultusunda geliştirmemiz gerekmektedir (Cicovacki 2009: 153).

Schweitzer'e göre, yaşama saygı ilkesi tüm yaşamın kutsallığına saygı duymanın içsel gerekliliğini onaylamamızla ortaya çıkar. Bu içsel zorunluluk etik bir varlık olarak insana, tüm canlılara karşı sınırsız bir sorumluluk duygusunu da beraberinde getirir. Bu anlamda Schweitzer'in etiği direkt kişisel eylemle ilgilenmez, tüm yaşama yönelik takındığımız tavırla ilgilenir. Bu bağlamda etik olan içtenlikle düşünmeye başlamaktır. Schweitzer'e göre düşünme ise bilgi ve istenç arasında içimizde süren bir tartışmadır. Eğer istenç kendi içinde taşıdığı dürtülere karşılık gelen bir dünya için bilgiyi talep ederse ve eğer bilgi de bu gerekliliği tatmin etmeye çalışırsa, düşünmenin yönü henüz olgunlaşmamıştır. Hiçbir sonuç üretmemeye mahkûm olan bu düşünme, istencin bilgidan yalnızca gerçekten bildiği şeyi talep ettiği doğru türden bir tartışmaya

kaymalıdır. Eğer bilgi yalnızca bildiği şey ile cevaplarsa, o daima istence tek ve aynı gerçeği öğretir, yani “tüm fenomenlerin gerisinde yatan bir yaşama istenci vardır” gerçeğini (Cicovacki 2009: 135-136).

Nesnel dünyanın bilgisini amaç edinen yaşama istenci kesin olarak karaya oturur, kendisinin bilgisini amaç edinen yaşama istenci ise cesur ve becerikli bir denizci gibidir. Dünya üzerine bilgimiz bize dışardan gelen bir bilgidir ve daima tamamlanmamış olarak kalacaktır. Yaşama istencinden kaynaklanan bilgi ise aksine doğrudan bir bilgidir ve kendinde var olan yaşam olarak yaşama yayılan gize kadar geri götürülebilir. Böylece en yüksek bilgi yaşama istencine sadık olduğumuz bilgidir (Schweitzer 1956: 252-253).

O zaman bizim için bilgiden elden edilen yaşamın ve evrenin anlamı düşüncesiz olmayı daha zor hale getirir. Çünkü bu, bizi her yerde gördüğümüz kıpırdanma vasıtasıyla yaşama istencinin gizemine dikkatimizi vermemiz için zorlar. Böylece, bilen ve bilmeyen arasındaki fark tamamen göreceli olur. Schweitzer’e göre yaşama istencinin gizemine boyun eğen bilmeyen insan, çevresindeki kıpırdanmayı (stirring) yaşama istencinin yüzlerce formunu fiziksel, kimyasal aktivitelerle veya mikroskopla inceleyen bilim adamından daha fazla bilir. Yaşama istencinin bu tezahürlerinde yaşam süresince tüm bilgisiyle bilen insan, hala yaşamın gizemi tarafından hareket ettirilemez. Fakat bunun her parçasını tamamıyla tarif etmekteki becerisiyle bir kibre sürüklenir. Schweitzer tüm doğru bilgilerin deneyime dönüştüğünü belirterek her yerde gördüğümüz o belirtilerin doğasını bilemeyeceğimizi, fakat kendi içimizde yaşama istencine benzer şekilde bir anlayış kurarak onları anlayabileceğimizi düşünür. Böylece tecrübeye dönüşen bilgi, dünyanın üzerinde yalnızca bilen bir insan olarak kalmamıza izin vermez, bizi bu dünyayla içsel bir bağa zorlar ve bizi tüm varlıklarda olan gizemli yaşama istencine saygı duymaya iter. Bu bağlamda yaşama istenci, bizi düşündürüp merak ettirerek yaşama saygının sonsuz tepelerine doğru yönlendirir ve orada elimizi bırakıp daha ilerisine bizimle birlikte gelmez. Çünkü artık yaşama istencimiz dünyadaki yolunu kendi bulmak zorundadır (Cicovacki 2009: 136-137).

Schweitzer’e göre bilginin bizi dünyayla bağlantıya sokması, yaşamdaki belirtilerin dünyada özetle şu veya bu anlama geldiği konusunda bilgilendirmesiyle olmaz. “Bilgi ben ile dış çemberlerde değil iç çemberlerde sürer. Dışardan içeriye beni, yaşama istencimin etrafındaki diğer yaşama istenci olan her şeyi hissetmesini sağlayarak dünyayla bir ilişki içerisine sokar” (Cicovacki 2009: 136). Schweitzer’e göre, Descartes ile felsefe “düşünüyorum, o halde varım” dogmasından hareket eder. Bu saçma, gelişigüzel seçilen başlangıçla felsefe dönüşü olmayan soyutluk yoluna konulur. Etiğe karşı doğru tutumu asla bulamaz, ölü bir dünyada ve yaşam görüşünde dolaşık halde kalır. Bu anlamda ona göre gerçek felsefe “bilincin, ‘yaşamak isteyen yaşamın

ortasında yaşamak isteyen yaşamım ben' diyen en doğrudan ve en anlaşılır gerçekliğinden başlamalıdır. Bu ustalık gerektiren bir dogma formülü değildir. Gün be gün, saat be saat bunun içinde yaşıyor ve hareket ediyorum. Her bir derin düşünme anında önümde apaçık beliriyor. Varlığın tüm gerçekleri ile ilgilenen bir yaşam görüşü ve canlı bir dünyada asla kurumayan kökler gibi tekrar ve tekrar fışkırıp durur" (Cicovacki 2009: 136). Schweitzer'e göre, varlık ile mistik bir etiğin birliği tam da buradan büyür.

İnsanın yaşama istenci ile ilişkisinin nasıl olması gerektiğine dair kararını vermesi gerektiğini belirten Schweitzer'e göre, eğer kişi yaşama istencini yaşamama istenci ile değiştirmek isterse, Hint ve tüm pesimistlik düşüncelerdeki gibi bu kişi kendi içerisinde kendisi ile çatışma yaşar. Çünkü bu kişi doğal olmayan, kendi içerisinde yanlış ve eksik bir dünya ve yaşam görüşü ortaya koyar. Hint düşüncesi ve Schopenhauer felsefesinde yaşama istencinin inkâr edilmesinin kendi içinde tutarsızlıkları vardır. Çünkü Schweitzer için yaşama istencinin olumsuzlanması, yalnızca fiziksel varlığa bir son verme istenciyle tutarlıdır (Schweitzer 1956: 249). Bu anlamda yaşama istencine boyun eğme, yani tevekkül etme etiğin temellerinden biridir. Bu pozisyonun başlayan yaşama istenci ilkin erdemin birincil temeli olarak dürüstlüğü getirir. Yaşama istencimize saygı kendimiz ile samimi olmaya izin verir ve kendi doğamıza bu sadakat, kendimize tamamen inanmamızı geliştirir. Böylece içtenlik veya samimiyet ilk etik nitelik olarak görünür. İçtenlik insanın sahip olması gereken bir şeydir, çünkü onun yokluğunda diğer unsurlarda azalma olabilir. Böylece yaşama istencine tevekkül bizi doğrudan ilk erdeme götürür: içtenlik (sincerity) (Schweitzer 1956: 254).

Schweitzer'e göre insan içtenlikle kendisine yöneldiğinde bilincinin en dolaysız gerçeği olan "Ben yaşama istenci olan hayatın ortasında, yaşamak isteyen hayatım" gerçeğine rastlar. Yaşama istencinin ortasında yaşama istenci olarak insan, ne zaman etrafındaki dünya ve kendisi hakkında düşünse kendisinin bilincindedir. Fakat kendisinin yaşamak isteyen hayat olduğunu fark ederken, bu yaşama istenci de kendisine karşı bir yabancılaşmayı keşfeder: "Yaratıcı istencin egemen olduğu bir dünyada ki, bu istenç aynı zamanda yıkıcı istençtir, yaşama saygı ile yaşamak zorunda oluşum benim için acı bir belirsizlik olarak kalır" (Picht 1964: 110). Schweitzer'e göre, yaşam istencinin bu kendisine yabancılaşması acı çekmeye yol açar; tüm yaşam acı çekmedir. Bu düşünce de yaşama istencine gölge/şüphe düşürür ve insan buna karşı nasıl bir tavır takınması gerektiği problemi ile yüzleşir. Schweitzer'e göre;

Yaratmadaki bu yaşama istenci kendisinin bilincine vardığında, yani bu insanda düşünce haline dönüştüğünde, işte o zaman kendi eyleminin çevresi içerisinde insan, yaşamın kendine yabancılaşmasını ortadan kaldırmak ve bütün olmayan yaratmaya bir çare olmak için bir dürtü hisseder. Yaşama istencinin bu evrenselliği etik bir şey olarak insanın içinde kendisini ifade eder. Düşünen insan kendine duyduğu saygıyı yaşama istencinin her biçimine aynı şekilde davranmaya zorlayan bir dürtüyü deneyimler. O kendinde diğer yaşamları deneyimler. Onun için iyi olan: yaşamı korumak, teşvik etmek ve onun en yüksek değerlerini geliştirebileceği yaşamı sağlamak. Tersine ise kötüdür: yaşamı yıkmak, ona zarar vermek ve yaşamın gelişmesini engellemek. Bu mutlak olandır, ahlakın temel ilkesidir ve düşünmenin bir zorunluluğudur (Picht 1964: 110-111).

Sonuç olarak Schweitzer'e göre, yaşama istencinin temel niteliği tamamen yaşama azminin kendisidir. Çünkü yaşama azmi, içerisinde mümkün olan en yüksek mükemmellikte kendini gerçekleştirme dürtüsü taşır. Bu anlamda var olan her şeyde idealler tarafından belirlenen yaratıcı bir güç vardır. Schweitzer'e göre, özgürce hareket edebilen ve amaca yönelik eylemi önceden düşünebilen bizim gibi varlıklarda mükemmelliğe duyulan arzu, bize hem kendimiz hem de etkimize açık olan her varlığın en yüksek maddi ve ruhsal değerlerini ortaya çıkarmayı amaçladığımız bir yolda verilir. Schweitzer bu çabanın içimizde nasıl ortaya çıktığını bilmediğimizi, fakat bunun varlığımız ile birlikte verildiğini düşünmektedir. Biz buna göre hareket edersek içimizdeki gizemli yaşama istencine ihanet etmeyiz. Böylece Schweitzer için yaşam istenci aynı zamanda mükemmellik istencidir. Etik davranmak kişinin kendisinin ulaşabileceği mükemmeliyet derecesi kadar kendi hayatı için yaşama istencinin bireysel kanalının ihtiyacı tarafından yönetilen bir sürece hizmet etmek anlamına gelir. Gerçek etik daima öznedir ve onun yaşam kaynağı rasyonel olmayan coşkudur. Schweitzer'e göre etik bir varlık olarak insan, her formdaki mükemmellik arzusunun teşvik edicisi ve koruyucusu olma zorunluluğundadır. Bu, yaşamını açığa çıkarmak için dürtülerini ve özelemlerini de içeren tüm durum ve amaçlarda yaşama istencinin deneyimlenmesini anlamayı var sayar. Ahlaki buyruğun bu içsel sonsuz uzantısı tüm varlıkları kapsayan uzantısı ile uyumludur. Yaşama saygı etiği, yüksek ve düşük, değerli ve az değerli arasında hiçbir ayırım yapmaz; çünkü Schweitzer'e göre, evrenin bir parçası olduğunu veya başka yaşam türlerinin kendi içinde ne kadar değeri olduğunu aramızda kim bilebilir? Bu anlamda kişinin kendi bilgisi yaşamın ne olduğunu söyleyemeyeceğinden yaşamın tüm formlarına aynı saygıyı gösterme zorunluluğu oluşur (Picht 1964: 111-112).

Son olarak Schweitzer'e göre, artık kişinin özerkliği yaratımın merkezinde değildir, kişi dünyanın yalnızca bir parçasıdır. Böylece kendi hakkını yaygınlaştıramaz, fakat hayvan ve bitkilerden temel olarak farksız olarak doğanın bir parçası olur. Tüm yaşayanlar arasındaki sınırsız sorumluluk ne bazı katı etik biçimlerinin keyfi talepleri ne de ahlakın

temel ilkesinin düşünsel gerekliliğidir. Schweitzer'in evrensel etiği, dünyanın modern anlayışına mantıksal etik düşüncenin uygulanmasının sonucudur. Bu sorumluluk ve yaşama saygı etiği Schweitzer'in kendisi tarafından korkutucu olarak tanımlanır. İnsan kendisini yaşama istencinin kendine yabancılaşmasının bir sonucu olarak bulur ve kendisiyle barışmanın korkunç bir gereklilik olduğu fikri ile devam eder. Schweitzer'e göre, insan varlığıyla tamamen aynı olan yaşam istencini, etik bir kişilik olan ve ancak kendi içinde böyle bir irrasyonel dönüşümü yaşamış gerçek bir insan tecrübe edebilir. Varlığını mutlak bir hayat saygısı olarak hissettirir ve böylelikle yaşam istencinin en başından beri ortaya çıkan antinominin karşısında durur. Yaşam yalnızca diğer hayatların pahasına var olabilir, yaşamın daha yüksek formları daha alttaki formların pahasına hüküm sürer. Tüm hayatları belirleyen bu karışık varoluş mücadelesinde kendi içerisinde uyanan ve böylece etik olan yaşam istenci kendisini mecburi bir görevle yüklenmiş bulur. Bu görev ise insan varlığını gerekçelendiren şeydir (Picht 1964: 112).

3.2.2. Aldo Leopold: Biyosferik Eşitlik

Çevreci düşünürler tarafından adeta peygamber ilan edilen ve çevre felsefesinin ilk yazarı sayılan Leopold'un çok sayıda eseri olmakla birlikte en ünlü eseri ölümünden bir yıl sonra 1949 yılında yayınlanan *A Sand Country Almanac* (Bir Kum Bölgesi Yıllığı). Bu eserin özellikle *Yeryüzü Etiği* (Land Ethics) bölümü çevreci düşünürlerin temel başvuru kaynağı olmuştur. Leopold çevre felsefesinin ilk sistemli sunumu olan kendi etiğinin temel tezlerini bu bölümde ortaya koymuştur. Leopold'un yeryüzü etiği, bütüncü bir bakışa sahip bir etik olarak tüm canlıların yaşama hakkına sahip olduğunu var sayar. Bu bağlamda yeryüzü etiğinin temel ilkesi "biyosferik eşitlik" ilkesidir. Çünkü yeryüzünde yaşayan insan türü de dahil her canlı biyosferik topluluğun bir üyesidir. Leopold'un yeryüzü etiği aslında felsefi açıdan Aristoteles'ten beri yapılmış en iyi canlı analizinin yorumu sayılabilir. Burada bahsedilen kavramların -bunların içerisinde evrim, gelişim, köken, varoluş mücadelesi vb. bulunmaktadır- direkt canlı analizinin bir ürünü olduğu açıkça görülmektedir. Leopold'un yeryüzü etiğine ve onun temel ilkesi olan biyosferik eşitlik ilkesine geçmeden onun felsefesinin temellerini ortaya koymakta fayda vardır.

3.2.2.1. Yeryüzü Etiğinin Temelleri

Leopold'un düşüncelerinin oluşumunda en büyük etmenler, Schweitzer'de de olduğu gibi, kendi yaşam tecrübeleri ile Darwin olmuştur. *A Sand County Almanac*'ın, ünlü *Bir*

Dağ Gibi Düşünmek (Thinking Like a Mountain) adlı bölümünde bir tecrübesinin kendi düşünce ufkunda yarattığı değişikliği bize şöyle aktarır:

Kurdun yanına zamanında yetiştik ve gözlerinde şiddetli bir yeşil alevin sönmekte olduğunu gördük. İşte o zaman anladım ve o günden beri biliyorum ki o gözlerde benim için yalnızca onun ve dağın bildiği yeni bir şey vardı. O zamanlar gençtim ve hep tetiği çekme arzusuyla doluydum; öyle düşünüyordum çünkü daha az kurt daha çok geyik demekti ki hiç kurdun kalmaması avcıya bir cennet olacaktı. Ama yeşil alevin söndüğünü görünce, anladım ki ne kurt ne de dağ bu düşünceden yanaydı (Özdağ 2011: 27).

Leopold bu olaydan önce “bir kurdu öldürmek daha çok av hayvanı elde etmek” düşüncesine sahipti, ancak yaşadığı bu deneyim ona daha geniş bir pencereden, yani çevresel açıdan bakma fırsatı sunmuştu. Leopold kurtların yok edilmesiyle geyiklerin fazlalaşacağını ve geyikler fazlalaşırsa zaman içinde dağların bitki nüfusunun bozulacağını, bunun da ekolojik dengesizliğe yol açacağını farkına varmıştır. Bu anlamda dar görüşlülüğümüz yüzünden doğanın dengesine düzelmeyecek zararlar açtığımızı fark eden Leopold’e göre, “bir dağ gibi düşünmeye ve doğayı daha geniş ve uzun erimli açıdan anlamaya başlayıncaya kadar doğal ekosistemleri kötü yönetmemiz kaçınılmazdır” (Jardins 2006: 355). Leopold’un bütüncül ve birbirine bağlı ekosistem anlayışı bir dağ gibi düşünmeye başladıktan sonra filizlenir.

Leopold’un bu bütüncü bakış açısını geliştirmesinde Ouspensky’nin felsefesinin de etkisi vardır. Bu etkiyi Frank Stewart şu şekilde açıklar:

Leopold Frederick Clements ve Henry Cowles gibi erken dönem bitki ekologlarının yazılarını okumuştum, ama makalesi [“Some Fundamentals of Conservation in the Southwest” (Güneybatıda Doğa Korumanın Bazı Esasları)] için araştırma yaparken, yaşayan, bütüncü bir çevre fikrini destekleyici çok az bilimsel veri buldu. Bu bakımdan, tartışmasına destek bulmak için felsefeye ve özellikle de Rus yazar P. D. Ouspensky’ye döndü. “Tertium Organum” adlı kitabında, Ouspensky, ölü madde olarak görünen birçok unsurun, derin anlamda canlı olduğunu ve bilince sahip olduğunu söylemişti (Özdağ 2011: 26).

Bununla birlikte Leopold, 1923 tarihli *Güneybatı’da Çevre Korumacılığın Bazı Temelleri* (Some Fundamentals of Conservation in the Southwest) adlı yazısında Ouspensky’nin bu bütüncü bakışını yazarın kendi sözleriyle şöyle anlatır:

İnsan vücudunun tamamından ve insanın kendisinden haberimiz olmayıp bu vücudun içinden bir santimetrekareyi incelemeye kalksak, o zaman bu küçük kübik et parçasında olup bitenler, insana, cansız bir doğada olup biten doğa fenomenleri gibi görünür (Özdağ 2011: 26).

Leopold, Ouspensky’nin organizmacı ekoloji anlayışından oldukça etkilenmiştir. Ouspensky’nin organizmacı ekolojisinde dünyanın bütün bölümleri, yani toprak, dağlar, nehirler, atmosfer vd. bir bütünün birbiriyle koordinasyon içindeki organlarına benzer. Ouspensky’e göre, bu organların her birinin bütünde bir fonksiyonu vardır ve

Ouspensky bu yaşayan organizmaya bir ruh ve bilinç atfedilebileceğine inanır. Böylece Ouspensky'nin her şeyin yaşayan bir varlık olduğu ve kendi içinde parçalara ayrılamayacağını söylemesi Leopold'un bütüncül bir anlayışı benimsemesinin de temeli olmuştur (Özdağ 2011: 26).

Leopold'un yeryüzü etiğini geliştirmesinde ikinci önemli faktör ise Darwin'in evrim ve etik hakkındaki görüşleri olmuştur. Leopold'un yeryüzü etiğinde kullandığı "evrim", "varoluş mücadelesi", "köken", "gelişim", "toplum" ve toplum dışı ifadeleri yalnızca genel evrimsel bağlamda yer alan etik anlayışı anımsatmaz, aynı zamanda Darwin tarafından yazılan *İnsanın Türeyişi* (*The Descent of Man* -1871) kitabının dördüncü bölümündeki ahlak anlayışına da atıfta bulunur. Bu bağlamda Darwin'in şeylerin kökeni ve gelişimi düşüncesi Leopold'un etik hakkında düşüncesini oldukça etkilemiştir. İnsanın tüm şeylerin doğal seçim ile yavaş yavaş evrildiğini, birbirine yakın türlerin sahip olduğu özelliklerden yola çıkarak anlayabildiğini belirten Darwin'e göre, evrimi anlayabiliyoruz, fakat etiğin evrim içerisinde nasıl var olduğunu açıklamak zorundayız. Çünkü etik, kendisinin dışında başkalarının çıkarlarını da göz önünde bulunduran, yani bencil olmayan ahlaki failer gerektirir. Evrim teorisi ise bencil bir kişinin varoluş mücadelesinde bencil olmayan kişiye üstünlüğü anlamına gelir. Bu yüzden çok daha büyük bencillik insan da içinde olmak üzere herhangi bir organizma popülasyonunda doğanın seçimi olarak görülebilir. Ancak Darwin'e göre, tarihe baktığımızda bu durumun tersini görmekteyiz. Çünkü evrime göre daha bencil ve acımasız olmamız gerekirken bizler bizden daha acımasız, duygusuz ve insafsız atalarımızdan çok uzağız (Callicott 2001: 205).

Evrime ve etik bir birine zıt gibi görünmektedir. Bu bağlamda etiğin varsayılan gelişim süreci ve onun var oluşu Darwin için bir ikilemdir ve Darwin için bu ikilemin çözümü çok açıktır: "Homo sapiens dâhil pek çok hayvan türü için yaşam mücadelesinde topluluk halinde ve işbirliği içinde yaşamak yalnız ve rekabetçi bir yaşamdan daha verimlidir" (Callicott 2001: 206). Bu anlamda düşündüğümüzde diğer hayvanlar gibi doğal silahları olmayan yalnız başına gezen ilkel insan türleri, yiyecek elde etmek için araçlardan yoksunlardı veya doğal düşmanlarına kolayca av olurlardı. Ancak ilkel atalarımız birlikte hareket ederek kendilerinden daha büyük avcılardan kurtulma şansı elde edebilmişlerdir. Böylece insan da içinde olmak üzere pek çok türde, toplumların ilkel formu oluşmuştur. Toplumun bu ilkel formunu geliştiren bu ilkel insan türleri daha sonra evrim geçirmiştir. Fakat tam gelişmemiş de olsa etik (ilkel topluluklarda etik de henüz tam formuna ulaşamamıştır) olmadan insan toplumları bütün halinde kalmaz. Etik tam

da bu noktada ortaya çıkar, yani birlikte kalmak zorunda kalan insanların birlikte yaşayabilmesini sağlamak için. Bununla birlikte Darwin'in belirttiği gibi, eğer ihanet, soygun ve cinayet varsa hiçbir kabile ayakta kalmaz (Callicott 2001: 206).

Etiğin ortaya çıkışını bir arada kalma zorunluluğuna bağlayan Darwin için etiğin evrimsel yolu evlat sevgisi ve fedakâr ebeveyn ile başlar. Böylesi sevgi ile birbirine bağlı çekirdek aileler küçük ve genellikle de kısa ömürlü topluluklardır. Yine de böylesi sosyal birliklerde yetiştirilen gençlerin yaşamda kalma şansları yüksektir. Bununla birlikte bu küçük aile grubundan öteye, yani kardeş, kuzen ve yakın akrabaların olduğu bir topluluk daha üst aşamada komünal bir yaşam sürer ve işbirliği yaparak hem kendilerini hem de yiyeceklerini korurlar. Böylece Darwin'in anlayışına göre, memeli toplulukların kökenleri oluşur. Darwin'e göre, kendi başına toplumsal güdüler ve duygular etik değildir. Bu bağlamda bir etik bir takım davranış kuralları veya ilkeler ya da yerleşmiş davranış talimatlarıdır. Ahlaki duygular Hume'un ve Adam Smith'in daha öncesinde belirttiği gibi Darwin'e göre, etiğin temelleridir. Sosyal duygu ve arzulara ek olarak *Homo Sapiens* zihinsel ve hayal gücü yeteneğinin en yüksek derecesine ulaşmış ve benzersiz bir sembolik dile sahip olmuştur. Bundan dolayı biz insan varlıkları öldürme, çalma ve ihanet etme gibi toplumu yıkan davranışları sergileme olanağına sahibiz ve açıkça belirtmek gerekirse bu tür duyguların yasaklanması bugün ahlak kuralları dediğimiz formülleri veya emirleri oluşturdu (Callicott 2001: 206).

Darwin'e göre, toplumsal gruplar olarak insanlar kaynaklar için birbirleriyle mücadele ederler ve büyük ve iyi organize olan topluluk, küçük ve daha kötü organize olan topluluğa üstün gelir. Bundan dolayı klanlar kabilelere, kabileler milletlere ve nihayetinde milletler devletlere evrilir. Bu toplumsal örgütlenme seviyelerinin her birinin ortaya çıkması etik bir karşılık da bulmuştur. Darwin etik ve toplumun bu paralel gelişmesini şöyle belirtir: "Küçük kabilelerin büyük topluluklar halinde birleşmesi ve insanın uygarlaşmasının en temel sebebi her bireyin onları tanımasa da ulusunun her bir üyesine karşı sosyal güdülerini ve duygudaşlığını genişletmek zorunda kalması gösterilebilir. Bu noktaya bir kez varıldıktan sonra tüm ulusların ve ırkların insanlarına kişinin empatisinin uzanmasını engelleyecek olan şey yalnızca yapay bir bariyerdir" (Callicott 2001: 207).

Darwin'e göre, toplumsal hiyerarşideki her yeni seviyenin ortaya çıkmasıyla ahlakın temel içerikleri de değişmiş ya da ahlakın temel içeriklerine, ortaya çıkan her yeni seviyenin yapısını kolaylaştırmak ve yansıtmak için, yeni ekler yapılmıştır. Darwin toplumun kabile seviyesinde etik tutumun, kendisinin veya yabancı bir kabilenin bir kız

çocuğunu öldürmek ya da birinin kendi kızıyla evlenmesinin kötü olduğu yönünde geliştiğini belirtir. Etiğin zaman içindeki gelişimi göz önüne alındığında, evlilikle ilgili etik düşüncelerde de gelişmeler yaşanmıştır. Çağdaş post-ataerki toplumlarda bizler hala herhangi bir etnik toplulukta kız çocuklarını öldürmenin yanlış olduğunu görebiliriz, fakat bunun yanı sıra bu toplumlarda birinin hem kendi etnik grubundan hem de başka etnik gruplardan bir kız çocuğu ile evlenmesinin yanlışlığı da buna eklenmiştir (Callicott 2001: 207).

Leopold Darwin'in yapmış olduğu etiğin doğal tarihinden şöyle bir özet çıkarır: "Şimdiye kadar ki tüm etikler tek bir öncüle dayanır: birey birbirine bağlı parçalardan oluşan topluluğun bir üyesidir" (Callicott 2001: 207). Bunun yanı sıra Leopold buna bir ekolojik unsur olarak Charles Elton'un biota toplumsal modelini de ekler. Buradan hareketle Leopold için ekoloji, basitçe toplumun sınırlarını toprak, su, bitki ve hayvanları da kapsayacak şekilde, kısaca yeryüzüne genişletir. Bizler artık yeryüzünü bize ait bir eşya olarak değil de, hepimizin ona ait topluluğun bir parçası olduğumuzu öğrendiğimizde, o zaman kaçınılmaz sonuç gerçekleşir: Homo sapiens'in yeryüzünün fatihi rolü yeryüzünün üyesi ve vatandaşı olarak değişir. Sonuç olarak Leopold etiğin kökeni ve gelişimi için Darwin'in düşüncelerini devralır ve Eltoncu toplumsal anlayışa bir ekolojik içerik katarak yeryüzü etiğini oluşturur. Darwin ise kendi etik anlayışını Hume ve Smith'in duyguya dayanan etiğinden devralır. Ancak Leopold hiçbir zaman Hume'un ve Smith'in ahlak anlayışları üzerine çalışmamıştır. Leopold Hume'un yalnızca tarihçi yanını Smith'in ise ekonomist yanını tanımış olabilir. Fakat Leopold kesinlikle Darwin okumuştur ve Darwin'in etiğin gelişimi ve kökeni anlayışına "Yeryüzü Etiği"nde atıfta bulunur. Bu anlamda Leopold'un yeryüzü etiğinin kökeni ve felsefi temellerinin Hume ve Smith'in duyguya dayanan etik teorilerinden Darwin'e kadar izi sürülebilir (Callicott 2001: 207-208).

3.2.2.2. Yeryüzü Etiği

Leopold etiğin gelişim evrelerini görmemiz ve o zamandan kendi zamanına kadar etiğin ne yönde geliştiğini kavrayabilmemiz için *A Sand Country Almanac* kitabının *Land Ethics* (Yeryüzü Etiği) bölümüne Odysseus örneği ile başlar. "Truva savaşlarından döndüğünde Odysseus, yokluğu sırasında evindeki köle kızların uygun olmayan davranışlarından şüphelendiği için hepsini astırmıştı" (Leopold 1966: 237). Burada Leopold kızların özel mülk olarak görüldüğü için bu asılma durumunun hiçbir sorun çıkarmadığını ifade eder. Çünkü şimdi de olduğu gibi o zamanlarda da özel mülkün imha edilmesi doğru ve yanlış olmaktan ziyade yararlıyla bağlantılıydı. Bununla birlikte

Leopold, doğru ve yanlış kavrayışının o zamanlardaki Yunan düşüncesinde henüz şimdiki gibi gelişmediğini belirterek o zamanın etik yapısının eşleri kapsadığını, fakat taşınır malları ve köleleri içermediğini belirtir. Aradan geçen yüzlerce yıllık zamanda Leopold'a göre çıkara dayalı etik kriterler, giderek her alanda azalmış ve etiğin sınırı genişlemiştir.

Şimdiye kadar yalnızca filozoflar tarafından çalışılan etiğin bu genişlemesi aslında ekolojik gelişmedeki bir ilerlemenin sonucu olduğunu düşünen Leopold'a göre, ekolojik açıdan bir etik, varoluş mücadelesinde eylemin özgürlüğü üzerinde bir kısıtlama yaratır. Felsefi açıdan bir etik ise anti sosyal davranıştan sosyal davranışa bir farklılaşma oluşturur. Aslında Leopold bu tanımların ortak yaşama olarak adlandırılan yapının içinde var olan eğilimler olduğunu belirtir. Çünkü ortak yaşamada bireyler birbirine bağımlı ve işbirliği halindedir. Dolayısıyla birbirlerine zarar verecek eylemlerden kaçınmak durumundadırlar. Leopold'a göre, politika ve ekonomide ortak yaşam daha fazla geliştirilmiştir. Orada rekabet özgürlüğü, etik içeriğe sahip işbirliği mekanizmaları ile yer değiştirilmiştir. İşbirliği mekanizmalarının karmaşıklığı nüfus yoğunluğunu ve araçların etkin kullanımını da arttırmıştır (Leopold 1966: 238).

Leopold'a göre öncelikle etik bireyler arası ilişkilerle ilgilenmişti; On Emir buna en güzel örnektir. Daha sonra birey ve toplum arasındaki ilişki ile ilgilenmiştir. Altın kural bireyi toplumla bütünleştirmeye, demokrasi de bireyi toplumsal organizasyonlarına bütünleştirmeye çalışır. Ancak şimdiye kadar hiçbir etik insan ile toprağın, hayvanın ve bitkinin ilişkisini ele almamıştır. Bu anlamda Leopold için yeryüzü Odysseus'un köle kızları gibi hala özel mülktür. Yeryüzü ile ilişki hala ekonomiktir ve bu durum yükümlülöklere değil, ayrıcalıklara yol açmıştır. Leopold'a göre, eğer kanıtları doğru okuyabilirsek insan çevresindeki bu üçüncü unsurun etiğin sınırlarına dahil edilmesi gerektiğini evrimsel olasılık ve ekolojik gereklilik olduğunu anlayabilir. Bu anlamda şunu belirtmek mümkündür: "şimdiye kadar ki tüm etikler tek bir öncüle dayanır: birey birbirine bağlı parçalardan oluşan topluluğun bir üyesidir. Güdöleri onu bulunduğu toplumda kendi yeri için rekabete teşvik eder, fakat onun etiği de onu işbirliğine sürükler" (Leopold 1966: 238). Leopold'a göre, yeryüzü etiği basitçe toplumun sınırlarını toprak, su, bitki ve hayvanları da kapsayacak şekilde genişletir. Yeryüzü etiği tabi ki bu kaynakları kullanmayı, değiştirmeyi ve düzenlemeyi engelleyemez, fakat bu etik onların en azından kendi doğal durumlarında varlıklarını devam ettirmelerini talep eder (Leopold 1966: 238-240).

Kısaca yeryüzü etiği *homo sapiens* türünü toprak topluluğunun fatihi olmaktan çıkarıp onun basit bir üyesi ve vatandaşı haline getirdi. Böylece bu etik insanın hem kendi türüne hem de yeryüzü topluluğunun diğer türlerine saygı duyması gerektiğini belirtir. Bu anlamda biyosferik eşitlik yeryüzü etiğinin temel ilkesi haline gelir. Leopold'a göre, bizler insanlık tarihinde doğanın fatihi olma rolünün nihayetinde kendimize zarar vereceğini öğrendik. Neden? Çünkü böylesi bir rolde doğanın fatihi, topluluğun sorumlusu olarak her saniye topluluk yaşamında kimin ve neden değerli olduğunu, kimin ve neden değersiz olduğunu bilmesini gerektirir. Leopold'a göre, sonunda insanın hiçbir şey bilmediği anlaşıldı ve bu onun fetihleri sonunda insanların kendilerine dönmesine neden oldu (Leopold 1966: 240).

Yeryüzü etiğiyle etik artık üçüncü aşamadır. Daha önce de bahsedildiği gibi ilk iki aşamada insanın insanla ve toplumla ilişkisi mevzu bahisti ve bu aşamalarda biyotanın diğer canlılarının yalnızca ekonomik değeri vardı. Üçüncü aşamada etik sınırlarını genişleterek toprak, bitki ve diğer canlıları da etik topluluğa dâhil eder. Bu anlamda insan da bu topluluğun sade bir üyesi haline gelir. Leopold'a göre, etikteki bu gelişimi toplumun vicdanına yansıtmak ancak eğitimle başarılabilir. Bu anlamda öncelikle bir etik, yeryüzü ile ekonomik ilişkisine katkı yapmak ve kılavuzluk etmek için bir biyotik mekanizma olarak yeryüzünün zihinsel imgesinin varlığını kabul etmelidir. Çünkü bizler yalnızca etik olarak görebildiğimiz, duyabildiğimiz, hissedebildiğimiz, anladığımız, sevdiğimiz ve inandığımız şeylerle ilişki kurarız. Ancak Leopold'a göre, eğitimde kullanılan en yaygın imge ise doğanın dengesidir. Bunun sebepleri arasında yeryüzü üzerine bilimizin kısıtlı olması gösterilebilir. Ancak ekolojinin kullandığı 'biyotik piramit'te olduğu gibi pek çok daha gerçekçi imgeler de mevcuttur. Leopold yeryüzünün bir sembolü olarak piramidin taslağını çıkarır ve yeryüzünün kullanımı açısından onun bir kısım etkilerini göstermeye çalışır. Leopold'un piramit sembolü aynı zamanda ekosistemin yapısı hakkında bize bilgi vererek yeryüzü etiğinin temellerini de atar. Öncelikle piramide baktığımızda şunu görmekteyiz: "Bitkiler güneşten enerji emerler ve bu enerji, katmanların oluşturduğu bir piramit ile temsil edilebilecek biyota adı verilen bir devre üzerinden tüm canlılara dağılır. Alt katman topraktır. Bitki tabakası toprak üzerinde durmaktadır, haşereler veya böcekler katmanı bitkinin üzerinde, kuş ve kemirgen katmanı böceklerin üzerinde ve çeşitli hayvan gruplarından geçerek büyük et oburların oluşturduğu tepe katmana kadar devam eder" (Leopold 1966: 252).

Leopold'a göre bir katmanın türü, nereden geldiklerine ve benzerliklere göre değil, ne yediklerine göre ayırt edilir. Birbiri ardına gelen katmanlar yeme ve diğer ihtiyaçları için

kendi altındaki katmana gereksinim duyar. Birbirini takip eden katmanlar boyunca yukarı doğru çıktıkça nüfus yoğunluğu da azalır. Böylece her etobur için yüzlerce av, avlandığı canlı için binlerce av, haşaratlar için milyonlarca ve bitkileri için sınırsız av imkânı vardır. Sistemin piramit biçimindeki formu en alttan en üste bu sayısal süreci yansıtır. İnsan ise hem et hem de ot yiyen ayılar, rakunlar ve sincaplarla birlikte orta düzey katmanı paylaşır. Yemek ve diğer ihtiyaçlar için bağımlılık besin zinciri olarak adlandırılır. Böylece toprak-meşe-geyik-yerli besin zinciri, şimdi ise büyük bir ölçüde toprak-mısır-inek-çiftçi olarak değişen bir zincirdir. Leopold'a göre, bizim türümüz de içinde olmak üzere her tür pek çok zincirle bağlantılıdır. Örneğin geyik meşe dışında, inek mısır dışında yüzlerce bitki yer. Bu bağlamda her ikisi yüzlerce zincirle bağlantılıdır. Piramit çok karmaşık ve düzensiz bir zincir gibi görünebilir, fakat sistemin istikrarı yüksek bir organizasyonun olduğunu göstermektedir ve onun işleyişi farklı bölümlerin işbirliğine ve rekabetine bağlıdır. Leopold başlangıçta yaşam piramidinin düşük ve daha gelişmemiş olduğunu bu bağlamda besin zincirinin de basit ve kısa olduğunu belirtir. Evrim, katmana yeni katmanlar ve zincire yeni zincirler katmıştır. İnsan ise yüzyıllar içinde piramidin karmaşıklıklaşması ve giderek büyümesiyle bu zincire katılmıştır. Leopold'a göre, bilim bizde birçok şüphe uyandırır da bize kesin bir şey sunar; o da evrimin biyotayı çeşitlendirme ve genişletme eğiliminde olduğu gerçeğidir (Leopold 1966: 252-253).

Leopold'a göre yaşam piramidi bize, yeryüzünün yalnızca topraktan oluşmadığını; yeryüzünün toprak, bitki ve hayvanlar boyunca akan bir enerji kaynağı olduğunu gösterir. Besin zinciri ise burada enerjiyi yukarı doğru taşıyan yaşam kanallarıdır; ölüm ve çürüme ise tam tersine toprağa doğru dönüştür. Leopold'a göre, bu akış asla kapanmaz; bu enerjinin bazıları çürümede harcanabilir, bazıları hava tarafından emilerek eklenebilir, bazıları toprakta yer edinebilir fakat akış asla durmaz. Enerjinin yukarıya doğru akışının özelliği ve hızı tamamen bitki ve hayvan topluluklarının karmaşık yapısına bağlıdır. Bu karmaşık yapı olmaksızın muhtemelen sirkülasyon oluşamayacaktı. Yeryüzünün bu karmaşık yapısı ve bir enerji birimi olarak onun yüzeyinin etkisi arasındaki bu bağımlılık onun temel özelliklerinden biridir (Leopold 1966: 253-254).

Leopold bu akımın her hangi bir parçasında bir değişim meydana geldiğinde, diğer parçaların kendilerini ona göre ayarlamaları gerektiğini belirtir. Bu bağlamda değişim, enerjinin akışını yönlendirmek ya da engellemek zorunda değildir. Leopold'a göre evrim, kendiliğinden oluşan değişimlerin uzun bir serisidir ve onun kesin sonucu; akımı

uzatmak ve akış mekanizmasını genişletmektir. Fakat evrimsel değişimler oldukça yavaş ve bölgeseldir. Bununla birlikte insanın aleti keşfetmesi insana inanılmaz derecede şiddet, hız ve kapsamını değiştirme şansı sunmuştur. Leopold'a göre, bu değişimlerden biri hayvan ve bitki örtülerinde yaşanmıştır. En büyük avcılar piramidin tepesinden atıldı ve besin zinciri tarihte ilk defa daha kısa hale geldi. Vahşi türlerin yerini diğer yerlerden gelen evcilleştirilmiş türler aldı ve vahşi türler kendileri için yeni yaşam alanları aramaya itildi. Hayvan ve bitki örtülerindeki türlerden bir kısmı hastalıklı ve zararlı lanse edilerek sınırın dışında bırakıldı bir kısmı ise yok edildi (Leopold 1966: 254).

Bir diğer değişimin ise bitki, hayvan ve onların toprağa dönüşündeki enerji akımında yaşandığını belirten Leopold'a göre verimlilik, toprağın enerji alması, saklaması ve salması yeteneğidir. Bu bağlamda tarıma fazla yüklenilmesi veya yerli türlerin toprağın yüzeyinde oldukça radikal bir değişiklik yapması durumunda akış kanallarının düzeni bozulabilir veya depo tükenebilir ki bu da erozyonla sonuçlanabilir. Toprak gibi suların da enerji akımının bir parçası olduğunu belirten Leopold, barajlar ile suları engelleyen veya suları kirleten endüstrilerin, enerji sirkülasyonunda bitki ve hayvanların enerji ihtiyaçlarını karşılayamamalarına sebep olmaktadır. Leopold'a göre, bir diğer temel değişime neden olan unsur da taşımadır. Son zamanlarda bir bölgede yetişen bitkiler ve hayvanların şimdi bir başka bölgeye götürülüp tüketildikleri görülmektedir. Leopold taşımanın havada ve kayalarda depolanan enerjiyi emdiğini ve onu her yerde kullandığını belirtir (Leopold 1966: 254-255). Böylece "bizler Ekvator'un diğer tarafında bulunan denizdeki balıkları avlayan guano kuşlarının topladığı azot ile bahçemizi gübreleriz" (Leopold 1966: 255). Sonuçta Leopold'a göre, eskiden bölgesel olan ve kendine yeten enerji akımı, şimdi dünya geneli bir ölçekte birleştirilmiştir. İnsanın kendi çıkarı için piramidi değiştiren bu süreç, depolanan enerjinin serbest kalmasına neden olur ve bu bitki ve hayvan yaşamında aldatıcı bir bolluğun görülmesi şeklinde bize yansır.

Leopold'un betimlediği bir enerji akımı olarak yeryüzünün bu küçük planı bizi üç temel fikir sunar;

1. Yeryüzü yalnızca toprak değildir.
2. Yerel bitkiler ve hayvanlar açık enerji akımını sağlarlar, fakat diğerlerinin yapabilmeleri sadece olasılıktır.
3. İnsan ürünü olan değişimler evrimsel değişimden daha farklı düzendedir ve öngörülen ve amaçlanandan daha kapsamlı bir etkiye sahiptir (Leopold 1966: 255).

Leopold'a göre, bu fikirler temel olarak iki sorunu ortaya çıkarır: "Yeryüzü yeni düzene göre kendisini düzenleyebilecek midir?" ve "İstenen değişiklikler daha az şiddetle başarılabilecek midir?" bu soruların olumlu cevabı Leopold'a göre, yeryüzü etiğinin gerçekleşebilmesiyle mümkündür. Ona göre, "yeryüzüne saygı, sevgi ve beğeni duymayan ve onun değerini önemsemeyen kişi yeryüzü ile etik bir ilişki kuramaz" (Leopold 1966: 261). Buradaki değerden kasıt ekonomik değerinden çok daha geniş bir anlama gelir ve bu değer felsefi, yani onun içsel olarak değerli olduğunu kabul etme anlamındadır. Leopold'a göre, yeryüzü etiğini engelleyen en büyük engellerden biri bizim eğitim ve ekonomi sistemimizdir. Çünkü modern insanın yeryüzü ile ilişkisi hiçbir yaşamsal özellik taşımaz, o yeryüzünü şehirlerde bitkilerin büyüdüğü yer olarak düşünür. Modern insanın kendini bir günlüğüne toprağa bıraksa, o yer golf alanı veya bir gösteri alanı değilse, orada hemen sıkılacağını belirten Leopold'a göre, ahşap, deri, yün ve diğer doğal malzemeler yerine sentetik malzemelerin üretilmesi, modern insan için orijinalinden daha uygundur (Leopold 1966: 261).

Yeryüzü etiği için çiftçinin davranışının da ciddi bir engel oluşturduğunu belirten Leopold, çiftçi için toprak hala düşman ya da kendisi için bir köledir. Yeryüzünün ekolojik kavrayışı için ekolojik bir anlayış gereklidir ve bu hiçbir şekilde günümüz eğitimiyle eş değer değildir. Çünkü pek çok eğitimin ekolojik kavramlardan kasten kaçındığı görülmektedir. Bir ekolojik anlayış için ekoloji amblemi barındıran kurslara gerek yoktur. Leopold toplumsal gelişimin bir ürünü olarak yeryüzü etiğini ortaya koymayı amaçlar, çünkü ona göre, şimdiye kadar etik için çok önemli bir şey yazılmamıştır. Örneğin Musa'nın on emrine baktığımızda sadece çok yüzeysel düşünen bir tarih öğrencisi bunun yazıldığını düşünür. Ancak on emir Leopold'a göre, düşünen bir toplumun zihninde gelişmiştir ve Musa bir 'seminer' için bunun değişime açık bir özetini yazmıştır. Geçici çünkü gelişme asla durmaz. Bu bağlamda bir yeryüzü etiğinin gelişimi duygusal olduğu kadar zihinsel bir süreçtir (Leopold 1966: 262-263).

Sonuç olarak Leopold'un bütünselci yeryüzü etiği insanı diğer canlılarla eşit görür. Bu bakımdan insan-merkezciliğin önemle savunduğu doğanın ve diğer canlıların insan için bir araç olduğu ve tek değerli varlığın insan olduğun dair inanç da yıkılmış olur. Bununla birlikte doğadan kopan ve doğayı ötekileştiren insan biyosferik eşitlik anlayışı ile artık tekrardan doğanın bir parçası haline gelir. Leopold insan-merkezci tutumu çürütürken kendi felsefesini ekolojik ve biyolojik analize dayandırır. Bu bakımdan nasıl ki insan-merkezci düşünürler antropojiden hareket ediyorsa, Leopold da bir biyolojiden,

özellikle de yaşam piramidi anlayışından hareket eder. Ancak bu biyolojik analizi ekolojik bir anlayış ile birleştiren Leopold yeryüzü etiğinin değerler sistemini oluşturur.

3.2.3. Paul Taylor: Doğaya Saygı

Bu bölümde ele alacağımız son filozof, canlı-merkezci düşünüşü felsefi ve ekolojik bir bakış açısıyla temellendiremeye ve canlı-merkezci bir çevre etiğinin insan-merkezci etikten farkını ortaya koyarak onun “yeni” bir düşünüş biçimi olduğunu kanıtlamaya çalışan Paul Taylor olacaktır. Taylor’un etiğinin temel ilkesi “doğaya saygı”dır ve saygı duyulacak, yani ahlaki ilgi konusu olan şey tek tek canlılardır. Bu durumda onun için bireysel canlılar dışında tür, ekosistem veya bütün ahlakın konusu ya da bir ahlak öznesi değildir. Burada Taylor’un bireyi bir ahlaki özne olarak görmesi, birey bütün sorununu tekrardan ortaya çıkarmıştır. Taylor her ne kadar bütünü, türü, topluluğu ya da tüm ekosistemi ahlaki bir özne olarak görmese de, tüm ahlaki öznelerin, yani bireysel olarak kendi iyisine sahip tüm canlıların kendi iyilerini gerçekleştirme alanları olduğu için onların da korunması gerektiğini belirtir.

Paul Taylor’un yaşama saygı etiği Albert Schweitzer’in doğaya saygı etiğinden oldukça etkilenmiştir. Ancak Taylor’un etiği Schweitzer’in etiğinin yeniden yapılandırılması değildir. Taylor’un düşünmesi, Schweitzer’in aksine daha çok ekolojik doğrultudadır. Taylor insan varlığının yeryüzü yaşam topluluğunun bir üyesi olduğunu söylerken ve varoluşumuzun asli unsuru olan bir hayvan türü olduğumuz gerçeğini açıklarken çok daha az mistik-dinsel öğelere yer verir. Onun “toplum” kavramı burada mistik bir ifadeden ziyade karşılıklı etkileşim halinde olan, genetik yasalara, doğal seçilime ve adaptasyona tabi evrimin bir ürünü olan türlerin uyumudur. “Yaşam” kavramı ise kendi içimizde bulduğumuz yaşama istencinin mistik bir ögesinden değil, ekoloji ve biyolojiden gelir. Bunun bir sonucu olarak Taylor’un etiği Schweitzer’in etiğinden daha objektiftir. Schweitzer’in etiğe yaklaşımı varoluşsaldır, yaşama istencine sadık kalarak umutsuzluğa düşmeden yaşamanın nasıl mümkün olduğu sorusuna cevap olarak etiği görür. Schweitzer şöyle yazar: “gerçek etiğin her zaman sübjektif olduğu ve irrasyonel bir coşkuya dayandığı kesinlikle doğrudur” (Schweitzer 1923: 299). Aksine Taylor doğaya saygı ilkesini kabul etmenin “rasyonel” olduğunu ve rasyonellik iddiasının Schweitzer’in talep ettiği varoluşsal kökene sahip olmadığını iddia eder. Bu bakımdan Taylor’un temellendirmesi Schweitzer’inkinden daha objektiftir. Taylor yalnızca bu saygı ilkesini kabul etmenin önyargısız bir rasyonellik türü olduğunu iddia etmez, ayrıca bu rasyonelliği de bunun altında yatan “doğaya canlı-merkezci bakış” olarak adlandırdığı,

bilimsel bir teori değil “felsefi bir dünya görüşü” olan bir inanç sistemine dayandırır (Evans 2005: 78-79).

Taylor’un doğaya saygı etiği üç temel unsurdan oluşur: bir inanç sistemi (belief system), nihai bir ahlaki tutum ve bir takım karakter ilkeleri ve ödev kuralları. Bu unsurlar birbiriyle bağlantılıdır ve birbirini takip ederler. İnanç sistemi doğa üzerine belirli bir bakış sunar. Taylor’a göre bu bakış, özerk bireyin doğaya saygı tutumunu nihai bir ahlaksal tavır olarak kabul etmesini destekler ve anlaşılabilir kılar. Desteklemesi ve anlaşılabilir kılması bağlamında, bir özerk birey bu bakış açısı sayesinde doğa ile ahlaki bir ilişki kurabileceğini ve bu bakış sayesinde yeryüzünde yaşayan tüm canlılara karşı yalnızca takınılabilecek uygun tavrın saygı olduğunu anlar. Yaşayan tüm canlılar böylece saygı tutumunun objeleri olarak görülür ve bu bağlamda özsel değere sahip canlılar olarak düşünülürler. Onların iyisini koruma ve geliştirme böylece içsel değere dayandırılır. Bunun bir sonucu olarak kişi iyi bir karakterin belirli ilkelerini gerçekleştirmek ve bir takım ödev kurallarını uygulamak için ahlak sözleşmesi/tahattütü yapar. Burada kişinin saygı tutumunu benimseyip ahlaki bir sözleşme yapmasının sebebi, onun bu kurallar ve ilkelerin tüm ahlaki failer için geçerli olduğunu düşünmesidir. Bu anlamda bu kurallar ve ilkeler, doğaya saygı tutumunda sergilenen karakter yapıları ve davranış formlarının oluşturucuları olarak görülür (Taylor 1981: 205-206).

Taylor’un doğaya saygı etiğinin bu üç unsuru, kişiye saygı üzerine temellenen insan-merkezci etik teorisiyle simetriktr. Böyle bir teori ilkin, kendisini ve başkalarını kişi olarak, yani özerk seçimin merkezi olarak kendisini ve diğerlerini görmeyi içerir. İkinci olarak kişi olarak kişiye saygı tutumu vardır. Bu nihai bir ahlaki tutum olarak benimsendiğinde, her kişiye insan onuru veya özsel değere sahip bir varlık olarak davranma eğilimini içerir. Bu bağlamda her insan varlığı ahlaki açıdan kıymetli olarak anlaşılır ve içsel değer her birinin refahı ve özerkliğine dayandırılır. Bu bakış Kantçı anlamda kişilerin kendinde bir amaç olarak görülmesidir. Üçüncüsü ise bir etik ödevler sistemidir. Bu ödevler bir kişi olarak her bireyin özsel değeri için verilen toplumsal tanınırlığına dair davranış formlarıdır (Taylor, 1981: 206). Taylor’un canlı-merkezci etiği her ne kadar insan-merkezci etik ile paralellik taşısa da temel olarak onun karşısında yer alır.

3.2.3.1. Doğaya Saygı Etiği

Taylor'a göre, çevre etiğinin canlı-merkezci temellerini kurmada doğaya saygı teorisi merkezi bir öneme sahiptir. Bununla birlikte insanın doğal dünyaya, doğaya saygı teorisi bağlamında, karşı davranışlarını belirleyen ilkeler pratik olmalı ve tüm ahlaki failer için temellendirilebilmelidir. Bu bağlamda doğaya saygı tutumunun temel özelliği, bütünselci veya organizmacı bir anlayışa değil, bireyselci bir anlayışa sahip olmasıdır. Taylor aynı zamanda böyle bir sistemin doğadaki dengeyi, bütünlüğü veya birleştiriciliği sağlamaya çalışan ahlaki bir yükümlülük gerektirmediğini de belirtir. Çünkü doğanın dengesinin kendisi ahlaki bir norm değildir. Ancak o yine de bizim doğaya saygı tutumuzu belirleyen doğal dünya üzerine bakış açımızda önemli bir rol oynar. Bununla birlikte doğanın dengesi, içsel değere sahip olan -ki içsel değere sahiplik bizim doğadaki canlılar ile ilişkimizi belirler- bireysel organizmaların iyisi için önemlidir. Taylor'un yapmaya çalıştığı şey çevre felsefesinin canlı-merkezci teorisi için temel bir yapı ortaya koymaktır. Ona göre bu yapı, birbiri ile bağlantılı üç bileşen içerir. Bu bileşenlerden ilki doğaya karşı ahlaki tavrımızla ilgilidir ki, buradaki amaç "doğaya saygı" olarak adlandırılan ahlaki tutumun benimsenmesidir. İkinci bileşen inanç sistemi ile ilgilidir. Buradaki amaç doğal dünyayı ve bizim onun içindeki yerimizi anlayabilmektir. Üçüncü bileşen ise ekosisteme ve toplumumuza karşı davranışlarımızda kılavuzluk eden ahlaki kurallar ve ilkeler sistemidir. Buradaki amaç doğaya saygı davranışını ifade eden ve şekillendiren bir takım normatif ilkeleri ortaya koymaktır (Taylor 1981: 197-198).

Taylor canlı-merkezci görüşün temel ilkelerini ortaya koymadan önce, genel olarak "canlı-merkezci bir etik sisteminin ilkelerini neden kabul etmeliyiz ya da kabul etmemizi sağlayan temellendirmelerin neler olabilir?" soruları üzerine durur. Öncelikle böyle bir sistem için yaşama bağlılığı anlaşılabilir kılmak ve bunun altında yatan temel ahlaksal davranışları belirlemek gerekmektedir. Bu yüzden öncelikle herhangi bir rasyonel failin benimsediği ahlaki davranışları temellendirebilecek durumlar belirlenmelidir. Taylor'a göre, söz konusu ahlaki davranış gerçekleştirmek için iki kavram önem taşımaktadır. Bu kavramlardan ilki bir varlığın iyisi, ikincisi ise varlığın sahip olduğu özsel değer fikridir. İlkine baktığımızda her organizmanın ve yaşam topluluklarının kendilerine ait bir iyileri olduğu fikri vardır. Kendi iyisine sahip olan bir varlık başka herhangi bir varlığa gerek duymadan zarar veya yarar görebilir. Bir canlı tamamen kendi çıkarına veya kendi çıkarının aksine hareket edebilir ve çevresel durumlar onun için iyi veya kötü

olabilir. Bir canlı için iyi denilen şey onun yaşamını ve refahını koruma ve geliştirme, kötü olan ise yaşamına ve refahına zarar verme anlamına gelir (Taylor 1981: 199).

Taylor'un bir canlının iyisi düşüncesi Tom Regan'ın düşünceleriyle benzerlikler taşısa da çok temel bir noktada ayrılırlar. Regan'ın hayvan hakları yaklaşımında merkezi kavram olan türün kendi iyisini gözetme durumu "ilgi duyma"yla ilgilidir. Burada kendi tercihlerinden tatmin olabilen veya tercihleri gerçekleşmediğinde öfke duyan herhangi bir organizma saygıdeğerdir. Bazı eleştirmenler, bunun hayvan haklarının çevre etiğiyle gerginlik yarattığını ileri sürerler, çünkü ağaçlar ve ormanlar kendi refahlarıyla, iyilikleriyle ilgilenemediklerinden onların saygıyı hak etmedikleri düşünülür. Ancak Evans'a göre, Taylor'un bir çevre etiği geliştirmede Regan'dan daha yerinde bir iddiası vardır. Taylor "bir yaşamın öznesi olma" özelliğinden ziyade, "kendi iyiliğine sahip olma" kavramına odaklanır. Bu bağlamda kendi iyiliğine sahip olmak, varlığın bir anlamda kendi iyiliğini kovaladığı veya bununla ilgilendiği anlamına gelmez. Daha ziyade, kendi iyiliğine sahip olmak, basit bir şekilde, söz konusu varlık için neyin iyi veya kötü olduğundan ve bir varlığı neyin iyi yapacağından bahsetmenin mantıklı olacağı anlamına gelir. Eğer bir şeyin o varlığın çıkarına olduğundan bahsedebiliyorsak, o zaman o varlık kendi iyisine sahip demektir. Fakat bu, o varlığın da o şeye ilgisi olmasını gerektirmez (Evans 2005: 82).

Taylor insan dışı bireysel bir organizmanın iyiliğini, onun biyolojik gücünü en yüksek seviyeye doğru geliştirme olarak düşünebileceğimizi söyler. Taylor'a göre herhangi bir canlı, sahip olduğu özellikler ne ise çevre ile baş etmesinde ve varoluşunu devam ettirmesinde ona ihtiyaç duyar. Bu anlamda bizlerin eylemleri farkında olarak veya farkında olmadan çeşitli vesilelerle diğer canlılara zarar verebilir. Örneğin ağaçların hiçbir bilgiye, hisse ve arzuya sahip olmadığı düşünülür, fakat şüphe yoktur ki, bu ağaçlar bizim eylemlerimizden yarar veya zarar görebilir. Bu yarar ve zarar aslında bizim onlar için neyin iyi neyin kötü olduğuna yönelik bilgimizden veya bilgisizliğimizden kaynaklanır. Nitekim son zamanlarda yapılan bilimsel araştırmalara göre, bitkilerin de acı çektikleri tespit edilmiştir²⁵. Bununla birlikte bizler belirli bir ağaç türünün tüm üyelerine

²⁵ İnsan-merkezciler bugüne kadar genellikle bitkilerin edilgin olduklarını, bir sinir sistemine sahip olmadıklarını ve dolayısıyla acı duymadıklarına yönelik tezler ileri sürmüşlerdir. Ancak son zamanlarda yapılan deneyler ve keşfedilen yeni bitkiler bizlere bitkiler hakkında daha fazla şey öğretmektedir. Örneğin avlanma konusunda bitkilerin etkin olmadığını düşünen Max Scheler'in iddialarının aksine pek çok bitkinin özel yöntemlerle avlandığı artık bilinmektedir. Bu bitkilerden biri Sinek Kapan (Venus Fly Trap) bitkisidir. Bu bitkinin kapanları oldukça çekici görünür. Eklembacaklıları ve sinekleri kendine çeken tatlı aromalar ve nektarlarla doludur. Çevreye küçük hayvanların hoşlanacağı hoş kokular salar. Sinek

ya da tüm bitki nüfusuna iyi olan şeyi veya onlara zarar veren şeyleri yapabiliriz. Bu bağlamda düşündüğümüzde bir varlığın iyisi kavramı, acı çekme kapasitesine sahip olma ya da duygu sahibi olma özellikleriyle eş değildir. Taylor'a göre, amacına yönelik hareket eden ve en uygun durumu için kendisini düzenleyen canlıların bir *iyisi* olduğunu söyleyebiliriz (Taylor 1981: 199-200). Bu anlamda Taylor "Ben sadece doğal ekosistemimizi oluşturan yabani organizmaların, tür popülasyonlarının ve yaşam topluluklarının insan davranışı ile ilgisine yöneldiğim için "kendi iyisine sahip olma" konsepti yalnızca bu varlıklara uygulanacaktır" (Taylor 1981: 200) der. Burada bir eleştiriye de açıklık getirmek gerekmektedir. Taylor'un canlı-merkezciliğine yöneltile eleştirilerden birisi insanın neyle besleneceği sorunudur. Taylor bir iyisi olan canlıların saygıyı hak ettiğini söylemenin, onları öldüremeyeceğimiz anlamına gelmediğini belirtir. Taylor'a göre, "diğer canlılar nasıl ki kendi iyilerini gerçekleştirmeleri gerekiyorsa, insanın da kendi iyiliği için onların genetik kökenleri ve çevre durumlarını değiştirebilir, düzenleyebilir ve üretebilir" (Taylor 1981: 200). Son olarak, organizmaların kendi iyisine sahip olmalarının ne anlama geldiği anlatıldığında, Taylor bir türün nüfusunun (türün kendisinin değil) veya tüm biyotik toplumun iyiliğinden bahsetmemizin mantıklı olacağını düşünür.

Taylor canlı-merkezci etik ilkelerin temeli olarak gördüğü her canlının kendi iyisi olduğu düşüncesinin yeterli olmayacağı kanaatindedir. Bu yüzden "bir varlığın kendi iyiliğine sahip olmasının, o varlığa ahlaki davranmamızı neden gerekli kılmaktadır?" sorusunu cevaplamaya çalışır. Taylor'a göre, bir canlının kendi iyiliğine sahip olmasının o canlıyı ahlaki özne kılmaz. Kendi iyiliğine sahip olmak bir gerekliliktir, ancak üzerimize ahlaki bir yükümlülük yüklemeyi veya kendi iyisine sahip olma ahlaki bir ilgi nesnesi için yeterli

kapan bitkisinin tadına bakmak isteyen bu hayvanlar bitkinin tuzağına düşerek yem olurlar. Diğer bir örnek yalan makinesi mucidi olan Cleve Backster'in Beckster etkisidir. Bu ifade parapsikoloji'de bitkisel algılamayı ya da bitkilerdeki psikik algılamayı ifade eden bir terimdir. Backster'in yalan makinesinin elektrotlarını bitkilere bağlayarak yaptığı ilk deneylerde, makinenin ibresinin insanların heyecan halleri sırasında çizdiği çizgilere benzer çizgiler çizdiğini saptamıştır. Örneğin bir tehdit veya yaşamsal bir tehlike karşısındaki insan ve bitkinin heyecan halleri esnasında ibre aynı zikzakları çizmekteydi. Ayrıca bir bitki önceden bir yaprağını kesmiş olan insan tekrar kendisine yaklaştığında ibre yine bu zikzakları çizmekteydi; yani bitki o kişinin kendisine yaklaşmakta olduğunu hem hissedebiliyordu, hem de o kişiyi unutmamış olduğunu gösteren bir belleğe sahip olduğunu gösteriyordu (Bknz. Wikipedia, Beckster etkisi). Son olarak BBC NEWS'in "Plants can think and remember" başlıklı haberidir. BBC NEWS bu haberde, Professor Stanislaw Karpinski'nin bitkiler üzerine gerçekleştirdiği bilimsel araştırmalarının sonuçlarını Deneysel Biyoloji Derneği'nin (Society for Experimental Biology) Prag'da gerçekleştirilen yıllık toplantısında bilim camiasına duyurmasını konu almıştır (Bknz. <http://www.bbc.com/news/10598926>). Günümüze kadar benzeri bilimsel araştırmalara dayalı örnekler çoğaltılabilir.

bir durum değildir. Bu anlamda tam da bu noktada doğaya saygı etiğinin ikinci temel kavramı olan “özel değer” devreye girer. Taylor’a göre, bizler tüm canlıları özel değere sahip varlıklar olarak düşündüğümüz zaman, yaşayan tüm canlılara (bireysel, tür popülasyonu ve tüm biyotik topluluk) karşı davranışımız da bu yönde olur. Bu anlamda ahlaki failer de bu canlılara karşı sahip oldukları özel değerden dolayı yükümlülükleri, sorumlulukları ve ödevleri olduğunu düşünebilir. Bir varlığın özel değere sahip olmasının anlamını Taylor, “X’in özel değere sahip olması”, herhangi bir durumda insana yararından veya insan değerlendirmesinden ayrı olarak X’in iyisinin fark edilmesi olarak ortaya koyar (Evans 2005: 83).

Evans’a göre bu tanım bireysel ve durumsaldır. Bu anlamda Taylor, X’in her durumda aynı değerlendirilemeyeceğini, daha ziyade her durumda X’in kendi gerçekliği de düşünülerek değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Böylece, Taylor için belirli bir durumda bir ördeğin öldürülmemesi, benzer bir durumda ördeğin öldürülmesinden çok daha iyidir. Aslında bu örnek basitçe bize, bu ördek özel değere sahiptir, bu yüzden ördeğin yaşaması ölmesinden daha iyidir demektir. Ancak Taylor bunun yeterli olmadığını belirtir. Çünkü bu ördek kendi iyisine sahip olduğu için özel değere sahiptir. Bu yüzden bahsedilen iyi, ördek için en iyi durum olma gerçekliğine dayanır. Buradaki soru ise ördek için en iyisinin ne olduğudur. Taylor’a göre, bu soruyu sormak, ördeğin iyisi göz önüne alındığında, tilkinin veya avcı insanın resmin dışında bırakılmasını da açıklar. Ördeğin özel değere sahip olduğu iddiası, onun kendi iyisi olduğu varsayımına dayanır. Kendi iyisine sahip ördek yalnızca kendisi için iyiye yönelir. Özel değere sahip ördek için en iyisi ölümden kaçmaktır. Fakat aynı zamanda bir tilki için en iyisi ördeği öldürüp yemesidir ve tilki için en iyisi hem kendisini hem de aç yavrularını beslemesidir. Bu anlamda Taylor’un analizi Schweitzer’in terimleriyle ifade edilirse, sonsuz yaşama istencinin kendine yabancılaşmasına denk düşer (Evans 2005: 83-84).

Taylor’a göre, “hala neden onlara bu şekilde davranmalıyız?” sorusuna net bir cevap vermiş değiliz. Bunun cevabı için özel değere sahip kendi iyisi olan bir varlığı iddia etmenin ne anlama geldiğini bilmek gerekir. Taylor’un bu analizi aynı zamanda canlı-merkezci etiğinin temel yapısını meydana getiren ilk unsuru, yani “doğaya saygı” olarak adlandırılan ahlaki tutumun da ne olduğunu ortaya koyacaktır. Bir varlığın kendi iyisine ve özel değere sahip olduğunu iddia etmek, aslında iki genel ahlaki yargıya ihtiyaç duyar: özel değer ve ahlaki ilgi ilkeleri. Ahlaki ilgi ilkesine göre, yaşayan varlıklar yeryüzü yaşam topluluğun yalnızca bir üyesi olduğu için, tüm ahlaki failerin ilgisini ve düşüncesini hak ederler. Taylor’a göre, eğer canlılar rasyonel bireylerin

davranışlarından iyi ve kötü yönde etkileniyorsa, onların iyisi ahlaki bakış açısından ele alınmalıdır. Elbette ki bazı bireyler belirli bir organizmanın ya da organizma topluluğun iyisi yerine, insanların iyisi için veya başka canlıların iyisi için eylemeyi uygun görebilir. Fakat ahlaki ilgi ilkesi, kendi iyisine sahip bir varlık olarak her varlığa saygı ile her tek varlığın saygıyla düşünülmeyi hakettiğini dile getirir (Taylor 1981: 201).

İkinci olarak içsel değer ilkesi ise, hangi türden olursa olsun eğer o canlı yeryüzü yaşamı topluluğunun bir üyesi ise, o canlının iyisini gerçekleştirmenin içsel olarak değerli olduğunu dile getirir. Bunun anlamı kendinde bir amaç olarak desteklenen veya korunan varlığın değeri onun iyisidir ve bu iyi sırf o varlığın kendisi için gerçekleştirilir. Herhangi bir organizmayı özsel değere sahip bir varlık olarak düşündüğümüzde, bizler artık o varlığa bazı varlıklar için araçmış gibi veya bir objeymiş gibi davranamayacağımıza inanırız. Böylece her birinin refahı kendisi için ve kendinde değere sahip olarak yargılanır. Taylor'a göre, bu iki ilkenin birleşimiyle şimdi bizler yaşayan bir şeyin veya topluluğun özsel değere sahip olmasının ne anlama geldiğini tanımlayabiliriz:

Bir canlının özsel değere sahip olduğunu söylemek, onun iyisinin tüm ahlaki failerin ilgisi ve düşüncesini hak ediyor anlamına gelir. Onun iyisini gerçekleştirmek ise onun kendinde bir amaç olarak sürdürülmesi ve varlığını kendisi uğruna gerçekleştirilmesi açısından içsel olarak değerlidir. Ekosistemde yaşayan tüm bu canlılara borçlu olduğumuz ödevler onların özsel değerlerinden gelir. Rasyonel ve özerk bireyler böylesi canlıları özsel değere sahip olarak düşündüklerinde, onların iyilerini gerçekleştirmeyi içsel değere dayandırırılar (Taylor 1981: 201).

Doğada yaşayan canlıları özsel değere sahip varlıklar olarak düşünmemizin ilkelerinin ahlaki ilgi ve içsel değer olduğunu belirten Taylor, bu iki ilkenin aynı zamanda doğaya saygı tavrımızı da temellendirdiğini belirtir. Benzer şekilde doğaya saygı tutumunu nihai bir ahlaki tutum olarak benimsediğimizde, belirli normatif ilkeler doğrultusunda yaşamaya bir bağlılık sözü vermiş oluruz. Taylor'a göre, doğal dünyaya karşı davranışlarımızı yöneten bu ilkeler karakter ilkeleri ve davranış kurallarını oluşturur. Bunlardan ilki herhangi yüksek bir normdan türetilemeyen nihai bir bağlılıktır. Taylor'a göre, doğaya saygı tutumu genel veya temel bir tutuma dayandırılmaz. Doğaya saygı tutumu doğaya karşı sorumluluklarımızın bir iskeletini oluşturur. İkinci olarak bu bağlılık, bir ahlak meselesidir. Onun bu özelliği doğaya saygı tavrını bir takım hisler ve eğilimlerden oluşan doğaya sevgi tavrından ayırır. Doğaya sevgi kişinin doğaya kişisel ilgisi ve yöneliminden ortaya çıkar. Tıpkı belli bir insana karşı duyduğumuz sevecen hisler gibi doğaya sevgi de doğal dünyaya ve onun üyelerine duyulan sevgiden farklı değildir. Ancak bir kişiye duyduğumuz sevgi tüm kişilere duyduğumuz saygıdan farklı

olduğu için, doğaya duyulan sevgi doğaya saygıdan farklı olacaktır. Bu bağlamda biz doğaya saygı tavrını doğayı sevip sevmememizden bağımsız olarak tüm ahlaki failerin sahip olması gerektiğine inanırız. Dolayısıyla bizlerin buna inanmaksızın doğaya saygı tutumunu sahip olmamız mümkün değildir (Taylor 1981: 202). Sonuç olarak öncelikle bizler bir canlının özsel değere sahip olduğunu kabul etmeliyiz ve onu bir araç olarak görenlerin aksine, ona hiçbir zaman insan amaçları için bir araç olarak davranmamalıyız. Bununla birlikte “bizler bir canlının özsel değerini nasıl bilebiliriz?” sorusunun cevabı, Taylor’un *ikinci bileşenini* açıklamakla sağlanabilir.

Canlı-merkezci bakış açısıyla Taylor, doğal dünyadaki tüm bitki ve hayvanların özsel değere sahip olduğunu iddia eder; çünkü yalnızca doğa üzerine canlı-merkezci bir inanç sistemine sahip olursak, onlarla aynı olduğumuzu anlayabiliriz. Doğaya saygı tutumumuzu belirleyen bu inanç sistemini Taylor “doğaya canlı-merkezci bakış” olarak adlandırır. Taylor’a göre bu bakışın empirik olarak doğrulanabilen iddiaları tamamen çözümlenemediği için, bu bakış; gezegenimizin ekosistemiyle ilgili biyoloji bilimlerinin basit bir özeti olarak düşünülmemelidir. Bu bakış, en iyi şekilde felsefi bir görüş olarak tanımlanabilir. Taylor’a göre, ekoloji biliminden öğrendiğimiz temel öğretilerinden birisi, denge ve istikrarı ile organik olarak birleşik bir düzen içerisinde yaşayan tüm canlı varlıkların birbirlerine bağlılığı, kendisini oluşturan biyotik toplumların iyisinin gerçekleştirilmesi için gerekli durumdur (Taylor 1981: 205).

Taylor’a göre, doğaya canlı-merkezci bakışın dört temel dayanağı vardır;

- 1- İnsanın yaşayan diğer canlılar gibi aynı koşullarda ve aynı bağlamda yeryüzü yaşam topluluğunun bir üyesi olduğu inancı.
- 2- İnsan türünün diğer türlerle birlikte, yaşayan her canlının hayatta kalması kadar iyi veya kötü beslenme şansının yalnızca çevresinin fiziksel koşullarıyla değil, diğer canlılarla ilişkisine de bağlı olduğu bir sistemde, bu sistemin ayrılmaz bir parçası olduğu inancı.
- 3- Tüm organizmaların yaşamın ereksel merkezleri oldukları bu bağlamda her bir organizmanın kendi yollarında kendi iyiliklerini sürdüren emsalsiz bireyler olduğu inancı.
- 4- İnsanların doğaları gereği yaşayan diğer canlılardan üstün olmadığı inancı (Taylor 2011: 99-100).

Taylor canlı-merkezci bakışı kabul etmenin ve bu bakış açısından dünyadaki yerimizi ve kendimizi düşünmenin, birbirine bağlı organizmaları, nesneleri ve olayları birleşik bir ağ gibi bir bütün olarak görmek anlamına geldiğini belirtir. Taylor’a göre herhangi yaşayan bir topluluk ve onların çevresi arasındaki ekolojik ilişki, birbirine bağlı parçaların organik bir bütün olarak işlemesini oluşturur. Her ekosistemin kendisi küçük

bir evrendir ve onun içerisindeki çeşitli türlerin popülasyonlarının etkileşimleri girift bir neden-sonuç ağı ilişkisi oluşturur. Taylor'a göre besin zincirleri, av-avcı ilişkisi ve bir ormanda birbirinin yerine geçen bitkiler böyle dinamik aynı zamanda nispeten durağan yapılardır ve bunlar bütünü dengesini korumak için kendisini düzenleyen enerji dönüşüm mekanizmalarıdır. Bitkilerin ve vahşi hayvanların refahları ekolojik dengenin tahrip edilmemesini gerektirir. Aynı gerçeklik insan refahı için de geçerlidir. Bu anlamda kişi canlı-merkezci bakış çerçevesinden doğaya baktığında, uzun vadede gezegenimizin biyosferinin tamamının bütünlüğünü korumanın yaşam topluluklarını oluşturan insan ve insan olmayan canlıların iyisini gerçekleştirmede hayati derecede önemli olduğunu unutmaz. Taylor bu bütünlüğe dikkat çekse de ekolojik sistemin bütünselci görüşünün ahlaki bir norm oluşturmadığını düşünür. O, sıradan empirik terimlerle bir takım nedensel bağlantılar olarak anlaşılan biyolojik gerçekliğin somut bir yönüdür. İnsanlar için onun önemi insan olmayanlar için önemiyle aynıdır, yani yaşayan şeylerin iyisini gerçekleştirmek için temel şartları sağlamak. Doğaya saygı tutumumuzu benimsemeye kendimize belirlediğimiz amaçlara ulaşmak için bu neden sonuç ilişkisi bağlantılarının bilgisi elzem bir araçtır ve de doğal çevreye davranışımızın altında yatan etik çıkarımların dayanağıdır (Taylor 1981: 209).

Sonuç olarak Taylor'a göre, yaşayan varlıklara dair bilgimiz arttıkça, onların yaşam döngülerinin derin bilgisine vardığımızda, onların organizmalar ile etkileşimleri ve çeşitli şekillerde çevreye uyum sağlamalarını kavradığımızda, onların her birinin nasıl kendi türüne özgü doğa yasalarına göre biyolojik işlevleri gerçekleştirdiklerini tamamen kavrayabiliriz. Bununla birlikte bilgi ve anlayışımızın artmasıyla her organizmanın benzersizliğinin de farkına varırız. Taylor'a göre, bu farkına varmayı bilim adamları kendi laboratuvar çalışmalarında kavrayabilse de, bilim adamı olmayan bir gözlemci yalnızca herhangi bir canlı üzerine inceleme ve gözlem yaptığında bu farkındalığı gerçekleştirebilir. Böylece bu perspektiften, yani canlı-merkezci bakış açısından, dünyaya baktığımızda her canlıyı yaşamın merkezi olarak tasarlayabiliriz. Tek tek canlıları tanıyan objektif bilgidен kaynaklanan ve bir organizmanın farkındalığı için bireyselliği tanıyan bu gelişme, bir canlı olmanın ne olduğunu bilincimize yükselten bir süreçtir. Böylece bizler yaşamın teleolojik bir merkezi olarak organizmaların tekliğini, kendine özgü bir şekilde kendi iyisini gerçekleştirmesini ve kendisini koruma çabasını kavrarız (Taylor 1981: 210).

Taylor'a göre, canlı-merkezci bakışı ve doğaya saygı tutumunu kabul eden tüm ahlaki faillere kılavuzluk edecek davranış kuralları ise doğaya saygı etiğinin üçüncü ve son

unsurunu meydana getirir. Taylor bu kuralların ve ilkelerin belli durumlarda çatışma yaşama ihtimali olabileceğinden, onlar arasında öncelik ve sonralık ilişkisinin de göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünür. Bu durumda bir ahlaki fail, çatışma yaratan durumla karşılaştığında iyi düşünüp öncelikli olan ilke veya kurala göre hareket etmelidir. Doğaya saygı etiğinin dört davranış kuralı vardır: Bunlar; “a) zarar vermeme kuralı, b) müdahale etmeme kuralı, c) sadakat kuralı ve d) onarıcı adalet kuralı”dır (Taylor 2011: 172).

Taylor’a göre, bu davranış kurallarını belirleyen ödevler içinde öncelik zarar vermeme kuralıdır. Bu ilke hiçbir organizmaya kötü davranmama ve onlara zarar vermemeyi ifade eder. Taylor, bu davranış kuralının olumsuz bir ödev olduğunu belirtir. Çünkü buradaki ödevin, kendi başına iyiliği olan her hangi bir organizmaya zarar vermekten kaçınma davranışı olduğunu söyler. Bununla birlikte bu ilke bir canlının iyiliğini gerçekleştirmesine yardımcı olmayı ya da acısını azaltacak bir davranışta bulunmayı içermez. Taylor’a göre bu ilke, yalnızca ahlaki failer için geçerlidir, yani hiçbir ahlaki fail kendisine zarar vermeyen ve kendi iyisine sahip bir canlıyı öldürmemelidir. Ancak bir fare avlayan şahin için bu ilke uygulanmaz; çünkü orada ahlaki açıdan bir durum söz konusu değildir. Yine bir asmanın, ağacı gün geçtikçe kaplaması ve sonunda ağacı yok etmesi, hiçbir zaman ahlaki bir davranış olarak açıklanamaz. Bunlar daha çok içgüdüsel olarak varlığını devam ettirme ve genişletme eylemleridir. Bu yüzden diğer canlıların bu ödevi yerine getirmeleri beklenemez (Taylor 2011: 172-173).

İkinci kural müdahale etmeme de iki olumsuz ödev içermektedir. İlki, bireysel organizmaların özgürlüklerini kısıtlayacak herhangi bir eylemde bulunmamayı ve ikinci olarak bireysel organizmalar kadar biyotik topluluk ve tüm ekosisteme genel bir “dokunma!” politikasını gerektirir. Bireysel organizmaların özgürlüğüne dokunmama ödevi hayvan ve bitkilerin normal gelişim koşullarını ve sağlığını engelleyecek veya yok edecek durumları kast ederek, bu canlıların özgür bir biçimde kendi iyilerini gerçekleştirmeleri için onlara müdahale etmemeyi ifade eder. Taylor dört çeşit kısıtlama olduğunu belirtir: pozitif dış kısıtlamalar (kafesler, tuzaklar), negatif dış kısıtlamalar (hiçbir gıdaya veya suya ulaşmama), pozitif iç kısıtlamalar (felaketler; zehirli kimyasalların emilmesi ya da sindirilmiş zehirler), son olarak negatif iç kısıtlamalar (doku veya organların yaralanmasından dolayı zayıflık ya da kapasitede azalma). Taylor bu kısıtlamaları insanlar tarafından hayvan ve bitkilerin özgürlüklerine müdahale olarak tanımlar. İkinci olumsuz ödev ise bu varlıkların yaşamlarını özgürce yaşayabilmelerine izin vermeyi içerir. Buradaki özgürlük aslında kısıtlamaların yokluğu

anlamına gelmez, ama çok basit anlamda bir canlının kendi yaşam alanında varlığını sürdürmesine izin verme anlamına gelir. Müdahale etmeme ödevi de, tıpkı zarar vermeme ödevi gibi yalnızca negatif ödevdir. Bu yüzden herhangi bir organizmanın ya da organizma topluluğuna yönelik herhangi başka bir eylemde bulunmaya gerek yoktur. Yalnızca onların kendi özgürlüklerine izin vererek bunu gerçekleştirmelerine saygı duyma gerekliliği vardır. Taylor'a göre onların var oluş mücadelelerinde bazıları kazanıp bazıları kaybedecektir, doğal felaketler birçok zarara yol açacaktır. Bizler burada bu zararları telafi etmeye ya da onarmaya çalışmamalıyız, çünkü yüzyıllardır ekosistem bu şekilde işler ve o kendi yolunu bir şekilde bulur. Bu anlamda Taylor'a göre, bizim buradaki rolümüz ise yalnızca "dokunma!" olmalıdır (Taylor 2011: 173-176).

Üçüncü kural olan sadakat ödevi ise Taylor'a göre, yalnızca ahlaki failer tarafından aldatılan veya kandırılan canlılar için geçerlidir. Taylor insanlar tarafından kandırılan hayvanların oldukça fazla olmasından dolayı doğaya saygı etiğinin temel ilkelerinden biri olarak bu kuralın öğretilmesi gerektiğini düşünür. Bu kural "yabani hayvanın insanlara duyduğu (ve davranışlarıyla gösterdiği) güveni suiistimal etmeme, aldatılabilecek ya da yanıltılabilecek hayvanı aldatmama ya da yanıltmama, hayvanın daha önce kişinin kendisine karşı davranışları ışığında geliştirdiği beklentileri destekleme ve hayvana belli ettiği niyetleri konusunda dürüst olma" (Ünder 1996: 185) ödevidir. Bu tür durumların en açık ve toplu karşılaşıldığı durumlar avlanma, tuzak kurarak yakalama ve balık tutma gibi durumlarda ortaya çıkar. Aslında güvenin boşa düşmesi ya da kırılması iyi/başarılı bir yoldur bu tür avlanmalarda. Ancak burada zarar verme niyetiyle bir aldatma söz konusudur. Bu yüzden bu tür eylemlerin çekiciliğini önleyecek güçlü ahlaki nedenler olmadığı için, bu canlılar doğaya saygı etiği tarafından korunmalıdırlar. Taylor'a göre, bu avlanmalarda avcılar yöneldikleri hayvana kendilerine güvendirerek (bazen onunla aynı sesi çıkararak, bazen sessizce ona yönelerek) onu kandırır ve bu eylemi sonunda özsel değere sahip kendi iyisi olan bir canlıyı aldatarak zarar vermiş olur. Bu şekilde avlanma aynı zamanda özsel değer açısından avcıyı avlanandan daha üstün kılar. Çünkü avcı burada avını aldatarak ondan üstün olduğunu varsayar. Bu anlamda doğaya saygı etiği için sadakat ilkesi önemlidir, çünkü aynı zamanda bu kurala uymamak önceki iki kurala da zarar verecek eylemlerde bulunmayı da içermektedir (Taylor 2011: 179-183).

Son kural onarıcı adalet ise ahlaki bir fail ile ahlak öznesi arasında daha önce ahlaki failin yapmış olduğu zararı telafi etmesine yönelik bir düzenleme ödevidir. Burada onarıcı adalet kişinin ahlaki bir özneye karşı yapmış olduğu ahlaksal bir kuralı ya da

adalet dengesini bozan davranışını telafi etmesiyle ortaya çıkar. Kişinin yapmış olduğu böyle bir eylemin sorumluluğunu üstlenmesi özel bir ödevi kabul etmesini gerektirir. Bu özel ödev ise onarıcı adalettir. Taylor'a göre, geçerli bir etik sistemini oluşturan bu kurallar, özne ve fail arasındaki ahlaki ilişkiyi doğru bir şekilde tanımlar. Genel olarak ilk üç ödev insanlar ile diğer canlılar arasındaki ahlaki ilişkinin temelini oluşturur. Bu kurallardan herhangi biri çiğnendiğinde, onarıcı adalet ilkesinin devreye girerek fail ve özne arasındaki dengeyi yeniden kurması gerekmektedir. Bu anlamda herhangi bir canlının doğal yaşam alanını tahrip ettiysek, onarıcı adalet gereği, onu eski konumuna getirmemiz gerekmektedir (Taylor 2011: 186-187). Tabi ki bu kural, tahribat sırasında öldürülen canlıları geri getirmeyecektir, fakat en azından oranın tahrip edilmesinin yanlış olduğu anlaşıldığından, bundan sonra orada yaşayan canlılara dokunulmaması gerekliliğinin ahlaki olarak anlaşılmasını sağlayacaktır.

Yukarıda da bahsedildiği gibi Taylor'un belirttiği davranışlarımızı belirleyen kurallar arasında da bir sıralama vardır. Öncelikle en temel kuralın "başkalarına kötü davranmama" olduğunu belirten Taylor, bu kural ile tüm çelişkilerin en aza indirilebileceğini düşünür. Bununla birlikte çelişki devam ederse "onarıcı adalet" "sadakat kuralına" ve "sadakat kuralı" ise "müdahale etmeme" kuralına ağır basar. Bununla birlikte Taylor, doğaya saygı etiği tutumu için davranışlarımızı yöneten dört kuralın iyi karakter veya erdemli bir karakter özelliği olduğunu belirtir. Bu anlamda Taylor bu kurallar için genel erdem davranışlarıdır der. Burada kişi bu genel erdemlere sahipse, karşılaştığı herhangi bir durumda bunlara göre eyleme kapasitesine de sahip olur. Bununla birlikte genel erdemlerin yanında Taylor özel erdemlerden de bahseder. Özel erdemler dört genel erdem ile ilişkili spesifik karakter davranışlarıdır. Bir özel erdem, sadakat gibi belirli bir ödev türünü gerçekleştirmek için ahlaki faile olanak sağlayan mizaç ya da mizaçlar takımıdır. Taylor'a göre, özel erdeme sahip olmak belirli bir ödevin kişinin bulunduğu mevcut durumda ne gibi bir uygulama gerektirdiği hakkında kesin ve açık düşünebilme ve ayrıca bu ödevi o mevcut durumda doğru sebepler için, doğru şekilde ve doğru şeyi yaparak gerçekleştirme yeteneğidir. Bu erdemler, özellikle insanlar bu ödevi yerine getirmenin vakti geldiğinde, ondan kaçma eğilimde olduklarında ve pratik yaşamın karmaşasında ödevin ne yapmayı gerektirdiği konusunda insanların kafaları karıştığında gereklidir (Taylor 2011: 200).

Doğaya saygı etiği sistemi ile bağlantılı olan genel erdemlere tekrar döndüğümüzde Taylor, genel erdemleri oluşturan iki tür karakter davranışı olduğunu, bunların "ahlaki dayanıklılık" ve "ahlaki ilgi" olarak adlandırıldığını belirtir. Taylor'a göre, ahlaki

dayanıklılık şu iyi karakter özelliklerini içerir: “sorumluluk duygusu, doğruluk, sabır, cesaret, ölçülülük veya irade, önyargısızlık, azim ve ödev sebat gösterme. Bu karakter özellikleri kümesi, yaşamın değişen şartlarında hangi ödev ve sorumluluklar bize dayatılırsa dayatılsın, etik olarak düzgün bir hayat sürebilmek için ihtiyacımız olan şey olması bakımından ahlaki dayanıklılıkla aynı anlama gelir” (Taylor 2011: 200). Genel erdemlerin ikincisine, ahlaki ilgiye dönecek olursak, ahlaki gücü/dayanıklılığı oluşturanlardan, onlarla uyumlu olsa da tamamen farklı bir takım mizaç ve yetenekler buluruz. Doğaya saygı etiği bağlamında “ahlaki ilgi, doğal dünyadaki tüm yaşayan vahşi varlıkları içsel değere sahip olarak değerlendiren ahlaki fail ile en doğrudan bağlantılı karakterdir” (Taylor 2011: 202-203). Bu, hatırlayalım ki, doğaya saygı tutumunun gerektirdiği ön şarttı.

Taylor’a göre ahlaki ilgi, hayvan veya bitkilerin gözünden ve dünyaya onların iyiliği açısından bakabilme yeteneği ve mizacıdır. Bu yetenek ve mizaç bir ahlaki failde iyi geliştirilmiş olmazsa, failin doğaya saygı tutumunun samimiyetinin boyutları ve varlığı sorgulanabilir. Çünkü Taylor, failin bir organizmanın gözünden bakabilme isteğini o kişinin organizmayı içsel değer sahibi olarak gördüğünün teyidi olarak görür. Böylece o canlıyı içsel değer sahibi olarak görene kadar ona bir saygı tutumu takınmış olamayız der. Taylor’a göre, ahlaki ilginin genel erdemini oluşturan yetenek ve mizacın 4 temel ögesi vardır: cömertlik, merhamet, empati ve özen. Burada cömertlik ve merhamet terimlerini günlük kullanımdan bağımsız olarak değerlendiren Taylor, bu dört ögeyi sırasıyla olumlu ve olumsuz yönleriyle ele alır:

Cömertliği tanımlayan özellikler a) kendi eyleminin veya başka bir nedenin sonucunda başka birisinin iyiliğinin gerçekleşmesinden memnuniyet duymak, b) birinin iyiliğinin gerçekleşmesine içsel değer atfetmek, c) başka birinin iyiliğini korumak veya arttıracak şekilde davranmak. Merhameti tanımlayan olumsuz özellikler ise a) başkasının kendi eylemi veya başka bir nedenden dolayı olan acısına, dert çekmesine veya işlevini sürdürememesine üzülebilmek meziyeti, b) başkasının başına gelen kötülüğü veya zararı içsel olarak kötü addetme meziyeti ve c) başkasına böyle bir kötülük yapma ve zarar vermekten kaçınma meziyeti. Böylelikle cömertlik ve merhametin üç mizaç kümesi tarafından oluşturulduğu görülür: belli hislere sahip olmak, belli şeylere içsel değer vermek veya vermemek ve bu his veya değer biçmelerin doğrultusunda uygun şekilde davranmak (Taylor 2011: 203-204)

Empati ve özenin olumlu ve olumsuz yanları, kendinde kötü olarak bir varlık için kötü olan şey ve kendinde iyi olarak bir varlık için iyi olan şeyi düşünme mizaçlarıdır. Bu değer biçme bir başkasına zarar verme davranışından kaçınan merhametli bir kişinin ve bir canlının iyisini ileriye taşıma eğiliminde olan cömert bir kişinin mizacıdır. Böylece birinin kendi karakterinde cömertlik ve merhamet erdemlerini geliştirilmesi, dayanıklılığına ve diğer varlıkların iyisine özen gösterme ve onlara empati duymasına

bağlıdır. Empati ve özen bir kişinin başkalarına karşı merhametlice ve cömertçe eylemesinin kaynağı olan değerlendirme ve hislerinde mevcuttur. Doğada yaşayan canlılarla ilgisinde merhamet, cömertlik, empati ve özen karakter davranışlarını, yalnızca onların bakış açısından onlara nasıl davranılması gerektiğine dair etik düşünüşe meyilli olan bizler geliştirebiliriz. Taylor'a göre, insanlar bu davranışları ne kadar geliştirirse, onlar o kadar onların mizacı haline gelecektir. Bizler o zaman kendi iyisine sahip olan tüm varlıklara eşit bakabileceğiz ve onların iyilerini gerçekleştirmede içsel değeri uygulayabileceğiz. Diğer bir ifade ile biz, onları özsel değere sahip varlıklar olarak düşünerek saygı tutumumuza uygun olduklarını tasarlayacağız. Yeryüzü yaşam topluluğundaki tüm canlılara karşı gösterilen bu tutum göz önüne alındığında, bizler daha önce bahsedilen öncelikli ilkeler ve dört ödev kuralına bağlı kalan bir ahlak sözleşmesi yapacağız. Bu bağlamda karakter erdemleri ve davranış kurallarının ikisi birlikte doğaya saygı tutumunu oluşturur (Taylor 2011: 204-205).

3.2.3.2. Çıkarların Çatışması

Ancak canlı-merkezciliğe yöneltilen en büyük itirazlardan biri hala yerini korumaktadır. Burada insan çıkarları ile insan olmayan canlıların çıkarları çatışırsa ne yapılacaktır. Taylor'un bu konudaki tutumu, yukarıda da belirtildiği gibi insan faydasının göz ardı edilemeyeceği yönündedir, yani insan kendi iyiliği için diğer canlıları kullanabilir, yiyebilir veya yerlerini değiştirebilir. Ancak her durumda karar vermeden önce diğer canlıların özsel değerine saygı duyarak harekete geçilmelidir. Bunu daha iyi açıklamak için Taylor bir marina yapmak için bir sulak alanın doldurulması, köprü yapmak için ormanın tahrip edilmesi, alışveriş merkezi yapmak için bir meranın bozulması ya da buğday ve mısır yetiştirmek için bir otlak alanın kazılması veya Türkiye'de sık rastlandığı gibi ormanlık dağ yamaçlarına maden ocaklarının açılması vb. durumları örnek gösterir. Taylor eğer bu tür durumlar diğer canlılar için önemli zararlara yol açıyorsa, ahlaki bir sorunun ortaya çıkacağını belirtir. Genelde bu tür durumlarda otomatik olarak insanlar lehine kararlar verilir, ancak Taylor buna itiraz ederek bu tür çatışmaların liberal siyaset felefesinden hareketle adaletli ve yansız bir çözümü için beş ilke sunar (Jardins 2006: 282-283).

Bu ilkeler:

- a) Kendini Savunma İlkesi
- b) Orantılılık İlkesi
- c) En az yanlış İlkesi

- d) Dağıtıcı adalet ilkesi
- e) Onarıcı adalet ilkesi (Taylor 2011: 263).

Kısaca bu ilkelerde bahsedecek olursak, kendini savunma ilkesi: “ahlaksal faile, kendi yaşamına karşı tehlike yaratan veya zarar veren canlılara karşı kendisini koruması için izin verir” (Taylor 2011: 264-265). Burada insan çıkarları tehlikeye girdiği için insana diğer canlıları öldürme konusunda izin verilmesi, liberal siyasette nefis-i müdafa ilkesi kapsamında da düşünülebilir. Örneğin kuduz bir köpeğin veya sizi zehirleyebilecek bir yılanın size saldırması durumunda kendinizi savunmanız haklı bir yöntemdir. Ancak belirtmekte yarar var, burada mevzu bahis insan çıkarları veya faydaları basit ve gündelik çıkarlar değildir. Taylor burada hem insanlar için hem de diğer canlılar için temel çıkarlar ve temel olmayan çıkarlar arasında ayırım yapar. Taylor’a göre, “ussallık, özerklik, yaşama, kişilik, ahlaksal haklar ve insan hakları insanlar için temel çıkarlardır. Çünkü bunlar bir insanın ahlaksal bir varlık olarak var olması için gereklidir. Hayvanlar ve bitkiler için ise, onların kendi türlerine özgü yaşamı yaşayamaz duruma getirecek bir zarar görmesi, yaralanması ve öldürülmesi temel çıkarlarına aykırıdır” (Ünder 1996: 186).

Taylor kendini savunma ilkesinin en son uygulanması gerektiği kanaatindedir. Bu bağlamda diğer dört kural daha önceliklidir. İnsan ve diğer canlıların çıkarları konusunda çatışmayı gidermeye yönelik ikinci ilke orantılılık ilkesidir. Bu ilke insanların temel olmayan çıkarları ile diğer canlıların temel çıkarları arasındaki çatışma üzerinedir. Eğer böyle bir durum ortaya çıkarsa “orantılılık ilkesi, bizi (temel nitelikte olmayan) insani gereksinmelerini, insan olmayan canlıların (temel nitelikteki) gereksinimleri aleyhine karşılamaktan alıkoyar” (Jardins 2006: 283). Taylor’a göre, bizler her canlının iyisi olduğunu kabul eden doğaya saygı tutumunu benimsediysek, onların gözünden dünyaya bakabiliyoruz ve bu anlamda onların temel çıkarlarının ne olduğunu görebiliriz. Böylece bizler diğer canlıların temel çıkarlarına bizim temel olmayan çıkarlarımız açısından öncelik tanırız. Örneğin “dişlerini almak için filleri; kürkü için leoparları ve jaguarları; derisinden pahalı ayakkabı, çanta, kemer vs. yapmak için timsahları veya yılanları öldürmek; özel koleksiyon yapmak için orkide ve kaktüs gibi yabani çiçekleri koparmak veya kelebekleri v.b. öldürmek, kafeslerde evcil hayvan olarak satmak üzere tropikal kuşları v.b. yakalamak; eti yense bile eğlence ve spor olsun diye balıkları avlamak ve diğer hayvanları avlamak (yiyecek için avlanmaya izin vardır) ve bu yolla elde edilen ürünleri tüketmek” (Ünder 1996: 186-187). Taylor’a göre,

bu tür insan davranışları hiçbir şekilde doğaya saygı tutumu kapsamında değerlendirilemez ve bu davranışların doğaya saygı etiğinde yeri yoktur.

Üçüncü olarak en az yanlış ilkesi de orantılılık ilkesi gibi insanın temel olmayan diğer canlıların temel olan çıkarları arasındaki çatışmayla ilgilidir. Bununla birlikte temel olmayan insan çıkarları doğaya saygı tutumu ile çatıştığı, bu çıkarları tatmin etme gerekliliği diğer canlıların temel çıkarlarına zarar verdiği ve doğaya saygı tutumuna sahip rasyonel insanın her ne kadar istemese de bu çıkarlardan vaz geçemediği durumlarda en az yanlış ilkesi uygulanır. Böyle durumlara örnek olarak bir kütüphane veya sanat müzesi için doğal yerleşim alanının yok edilmesi gerekliliği, doğal ekosisteme ciddi derecede zarar verecek havaalanı, demir yolu, liman, karayolu yapmak, hidroelektrik santrali kurmak için bir nehre baraj yapmak; kereste elde etmek için doğal ormanları kesip yerine bu tür ağaçları dikmek, kamuya açık bir park yapmak için doğal ormanlık alanı yapılandırma faaliyetleri gösterilebilir. Bu tür durumlarda öncelik temel olmayan insan çıkarlarına verilir. Bu durum diğer canlılara zarar verse de insan yasal çıkarlarını sürdürme hakkına sahiptir. Taylor'a göre, bir çıkar yasalsa ve onun sürdürülmesi diğer insanlara zarar vermiyorsa bir sakınca yoktur. Ancak yine de diğer canlılara en az zarar verecek yollar aranmalıdır (Taylor 2011: 280).

Dördüncü olarak dağıtıcı adalet ilkesi, iki durumda insanlar ve insan olmayanların arasındaki çatışmayı çözmek için uygulanır. "İlki, insan olmayan canlılar bize zarar vermiyorsa ki, bu durumda kendini savunma ilkesi uygulanamaz. İkinci olarak, tüm varlıkların temel ihtiyaçları aynı oranda önemli ise ki, bu durumda orantısallık ve en az yanlış ilkesi uygulanamaz" (Taylor 2011: 292). Bu durumda bu tür durumlar için dağıtıcı adalet ilkesi kullanılır. Taylor dağıtıcı adalet ilkesinin temel çıkarlar bakımından bir eşitlik olduğu durumlarda tüm taraflar arasında çatışmayı çözmek için bir kriter sunduğunu belirtir. Taylor'a göre bu ilke "çatışma durumlarını mümkün olan yerlerde karşılıklı uyuma dönüştüremeyi ve dünyanın kaynaklarını yaşam topluluğunun diğer üyeleriyle eşit olarak paylaşmayı gerektirir. Amaç yabani bitki ve hayvanların doğal varoluşu ile insan kültürünü yan yana sürdürmektir" (Ünder 1996: 188). Ancak bazen temel insan çıkarları ile insan olmayan canlıların temel çıkarları arasındaki çatışma kaçınılmaz oluyor. Bunun için en açık olgu insanların diğer canlıları yemek zorunda olduğu gerçeğidir. Taylor'a göre, pek çok insan için bitkileri yemek hayvanları yemeğe göre daha tercih edilse de etik açıdan her ikisi de doğru değildir. Öte yandan insanlar bulundukları çevre koşullarına göre beslenmek zorundadırlar. Bu durumda bazı toplumlar balık avlayarak bazıları başka bir canlıyı avlayarak yaşamlarını devam

ettirmek durumundadırlar. Bu durum ahlaki açıdan kabul edilebilir. Ancak doğaya saygı ilkesi bağlamında burada insanların nasıl avlandığı önem kazanır. Avlanma yöntemi ekosisteme ve diğer canlılara en az zarar verme ilkesine göre belirlenmelidir. Bitkileri yemenin de hayvanları yemeden farkı olmadığını düşünen Taylor, burada yalnızca hayvanların acı çekmesinden dolayı bir ayırım yapılabileceğini kabul eder. Taylor'a göre, hayvanların öldürülmesi acı çekmelerinden dolayı bitkilere oranla daha büyük bir yanıştır. Ancak insanlar beslenmek zorunda oldukları için onları öldürmek zorunda olmaları ahlaksal açıdan izin verilebilir bir durumdur (Taylor 2011: 293-295).

Taylor'un çatışmayı önlemeye yönelik beşinci ilkesi onarıcı adalet ilkesidir. Onarıcı adalet ilkesi daha önce de davranışlarımızı belirleyen ödevlerin bir gereği olarak karşımıza çıkmıştı. Taylor bu davranış ödevini insan ve insan olmayan canlılar arasında dağıtıcı adaletin ve en az yanlış ilkesinin uygulanmadığı durumlarda uygulanması gereken bir ilke olarak ele alır. Burada insan ve insan olmayan canlılar arasında temel ihtiyaç konusunda çıkan çatışmada en az zarar verme ilkesi ve dağıtıcı adalet ilkesi yalnızca insanların menfaatini gözetmiş, diğer canlılar ise bundan büyük zarar görmüş ise, onarıcı adalet devreye girmelidir. Taylor'a göre "doğaya saygı tutumu, verilen zararın bir biçimde tamir ya da telafi edilmesini, yani telafi edici adalet ilkesinin uygulanmasını gerektirir. İlke 1) verilen zararın büyüklüğü ölçüsünde telafinin de büyük olmasını ve 2) bireylerden çok ekosistemin ve biyotik topluluğun sağlamlılığının ve sağlığının gözetilmesini gerektirir" (Ünder 1996: 189).

Taylor'a göre ele alınan her bir ilke, kişinin dikkate almak zorunda olduğu değerlendirmelerle ilgili ahlaki bir kümeyi temsil eder ve bu değerlendirmeler daha öncelikli görevlerin ne olduğu hakkında karar vermede rehber olarak hizmet edebilir. Fakat bu ilkeler tümdengelimsel bir önermede öncüller olarak işlev görmezler. Gerçeklerle beraber bunlardan, ne yapılması gerektiğine dair her şey düşünüldüğünde normatif bir anlamda ifade edilebilecek gerçek bir sonuç çıkaramayız. Karar vermede bu beş ilkeyi normatif rehber olarak kullanmak bize "çetin ceviz" olan durumlardan kurtulma imkânı vermez. Bu tür durumlarda, birbirine rakip iddialar her iki tarafta da öylesine karmaşık ve güçlüdür ki, yalnızca ilkelere referans vererek hiçbir çözüme ulaşamaz. Karar verme sürecimizdeki bu kaçınılmaz boşluklar bizlerin ne yapmamız gerektiğine dair seçimlerimizimizde keyfi olmamızı gerektirmez. Bizler çatışmanın uygun bir çözümünü araştırmada bir diğer adıma geçmeliyiz (Taylor 2011: 263-264).

Taylor'a göre bu adım, "etik ideal" kavramına başvurmayı gerektirir. Bu kavram beş ilke ve onların kendi koşullarında uygulamasında içerilen öncelik ilişkilerinin tüm yapısını

belirleyen ve onların altında yatan nedendir. Etik ideal yaşayan şeylerin doğal düzenin en geniş dünyasında insan değerlerinin yerine daha geniş bir bakış açısını sunar. Taylor bizlerin doğa ve insan uygarlığı arasında ideal bir uyum olan etik ideali uygulayabilmemiz gerektiğini belirtir. Taylor'a göre, tutarlı bir şekilde beş ilkeyi bir araya getirmesi, birbirleri ile etkileşime sokması ve onlara genel bir amaç ve anlam vermesi bakımından bu ilkelerin arkasındaki ruhu ifade eden etik ideal, mümkün olan en iyi dünyanın tasavvurudur. Bu etik idealin ışığında tüm çetin ceviz olarak tanımlayabileceğimiz durumlar tamamen çözümlenebilir. Bundan dolayı birbirine rakip iddiaların bir problem için uygun çözümü, ilkelerin birinden hareketle tamamen çözümü değil, daha ziyade beş ilkeyi bir araya getiren ve onları belirleyen doğa ve insan uygarlığının geniş tasavvuru ile tutarlı bir karardır (Taylor 2011: 264).

Taylor bu idealin içeriğini daha netleştirmek için uyum fikrinin açıklanması gerektiğini düşünür. Burada kullanıldığı şekliyle "uyum" doğal ekosistemlerdeki insan değerleri ve bitkilerin-hayvanların refahı arasındaki dengeyi korumak anlamına gelir. Taylor'a göre bu, insanların bireysel çıkarlarını koalamalarına ve edindikleri yaşamın kültürel şekillerini sürdürmelerine ve aynı zamanda da çeşitli doğal ekosistemlerdeki birçok biyotik toplumun hiçbir müdahale olmadan yaşamaya devam etmelerine izin veren bir dünya'daki durumdur. Böylesi bir dünyada, toplulukların bireysel üyelerinin başına her ne zarar gelirse evrim süreci, uyum sağlama ve çevre şartlarındaki doğal değişikliklerden kaynaklanmaktadır, insan eylemlerinden değil. Taylor'a göre ahlaki failer olarak bu etik idealdeki rolümüz, vahşi yaşamdaki hayvan ve bitkilere ilişkin davranışlarımızı çevre etiğindeki dört kurala uygun olacak şekilde yönlendirip kontrol etmektir. Bu bağlamda bizler kendi kültürel ve bireysel değerlerimizi kovalarken doğal dünyaya gelecek bazı bozulmalardan kaçınmasak da, kendimize yine de doğal ekosistemler ve içindeki canlılara karşı mümkün olan en az müdahaleye sebep olan kısıtlamalar getiririz. Burada, doğal evren tüketilecek, sömürülecek veya yalnızca insani amaçlar için kontrol edilecek bir şey olarak düşünülmez, diğer varlıklarla paylaşılır. İnsan medeniyetinin bir bölümü, yani biyokültür, insanların yararı uğruna yaşayan diğer varlıkları kullanmaya dayansa da, böyle bir hâkimiyet ve tabii olma ilişkisi insanların vahşi yaşama karşı davranışlarında bulunamaz (Taylor 2011: 309-310).

Sonuç olarak Taylor, insan türünün yok olma olasılığının çağdaş dünyada güçlü bir şekilde karşı karşıya kaldığımız bir olasılık olduğunu belirterek, bu durumun aynı zamanda diğer türlerle ilişkimizde imtiyaz sahibi bir varlık olarak kendimizi düşünmememizi ve diğer türlere de saygı duymamız gerekliliğini de ortaya çıkarması

gerektiğini vurgular. Taylor'a göre, insanın refahı ekolojik sağlamlığa veya selamete, bitki ve hayvan topluluklarının çoğunun sağlığına bağlıdır. Ancak onların selameti ve sağlığı insan refahına bağlı değildir. Aslına bakılırsa insanın varlığı onlar için çok da gerekli değildir, yani insanın yok olması bitki ve hayvanların zararına yol açacak bir durum yaratmaz, aksine onların çoğu bu durumdan yarar görür. Örneğin insan gelişmeleri tarafından bu canlıların doğal yerleşkelerindeki tahribat, çevrelerinin kirlenmesi ve zehirlenmesi sona erecektir. Yeryüzündeki toprak, hava ve su artık insana göre daha aşağı bir konumda görünmeyecektir. Doğal ekosistemdeki yaşam toplulukları yavaş yavaş eski sağlıklı durumlarına döneceklerdir. Dünyadaki nehirler, göller ve okyanuslar yavaş yavaş temizlenip eski haline dönecektir. Doğadaki canlılar için son derece tehlikeli olan dökülen yağlar, plastik ve radyoaktif atıklar yüzyıllar içinde yok olacaktır. Ekosistem kendi uygun düzenine dönecek ve canlılar yalnızca volkanik patlamalar ve buzullaşma gibi şeyler yüzünden acı çekeceklerdir. Taylor'a göre, doğa geçmişte yaptığı gibi tekrardan yaşam topluluklarını yenileyecektir. Ancak şimdi doğal felaketler yerini insan tarafından yapılan felaketlere bıraktı ve bu felaketlerin doğa tarafından yenilenmesi oldukça zordur (Taylor 1981: 208-209).

Taylor'a göre, türümüzün yok olması (kendi ellerimizle) gerçekleşecekse ve eğer bu yokoluşa diğer canlıları da bizimle sürüklemesek, hem dünyanın toplumsal yaşamı var olmaya devam eder hem de en iyi ihtimalle bu toplumsal yaşamın refahı gelişir. Kısaca onların var olmamıza ihtiyaçları yoktur. Bizler artık bu topluluğun bakış açısından bakabilmeli ve onun gerçek ihtiyacına kulak verebilmeliyiz. Doğaya saygı etiği bu ihtiyacı giderecek bir bakış açısı olarak kendisi ortaya koyar. Doğaya saygı ile artık insan dışındaki tüm canlılar araçsal değer olmaktan çıkartılıp özsel değere sahip varlıklar olarak ahlaki özne konumuna yükseltirler. Ancak son kez belirtmek gerekir ki, ahlaki özne olmak kendi iyisine sahip canlılara mahsus bir özelliktir ve onlardan ahlaki failmiş gibi davranmayı beklemek büyük bir yanılgıdır. İnsan-merkezciliğin en büyük yanılgısı da etiği karşılıklı bir ilişki olarak düşünüp diğer canlıların ahlaksal açıdan değerlendirilebilmesi için ahlaki fail olmalarını beklemesidir. Oysaki etik, ahlaki failin eylemidir ve ahlaki fail, ahlaki özne konumundaki tüm canlılara karşı bu yükümlülüğe sahiptir. Son olarak, canlı-merkezci biyoetik gerçekten yeni bir etik olacaksa, neden böyle davranmamız gerektiği sorusunu, tıpkı Taylor'un temellendirdiği gibi, temellendirebilmelidir. Bu bakımdan Taylor'un ortaya koyduğu doğaya saygı etiği canlı-merkezci biyoetik için oldukça önemli bir kılavuz olma özelliği taşımaktadır.

3.3. BİYOETİĞE CANLI-MERKEZCİ YAKLAŞIM: LAWRENCE E. JOHNSON

Biyoetik, tezin ilk iki bölümünde de belirtildiği gibi hiçbir zaman tam anlamıyla istenen bir bilgi dalı haline gelmemiş ve ortaya çıkış amacından uzaklaşmıştır. Biyoetik daha çok dar anlamında sağlık hizmetleri, biyo-medikal ve tıp alanlarındaki problemler üzerine odaklanmıştır. Tezin ikinci bölümü tamamen dar anlamda kullanılan biyoetiğin ne olduğu, tarihi, ele aldığı problemleri vb. serimlemiştir. Dar anlamda kullanılan biyoetik geleneksel insan-merkezci etiğin ilkelerini kendi alanına aktararak pratik bir uygulama alanı haline gelmiştir. Biyoetik yalnızca pratik konularla ilgilenmemiş, aynı zamanda interdisipliner bir çalışma yürüterek farklı teoriler ortaya koymuştur. Bu anlamda biyoetik uygulamalı etik olarak hem teorik hem de pratik bir disiplin olmaya çalışmıştır. Ancak tezin birinci bölümünde de belirtildiği gibi uygulamalı etikler veya meslek etikleri hiçbir zaman “yeni” bir etik olarak düşünülmemelidir. Bu tarz etiklerin dayanakları geleneksel insan-merkezci etik ilkelerdir, yani bu etikler de insan-merkezci düşünüş biçimlerine dayanmaktadırlar. Tezin üçüncü bölümünde ise canlı-merkezciliğin ne olduğu üzerine odaklandık ve temel ilkelerini ortaya koymaya çalıştık. Bu son bölümde ise Lawrence E. Johnson’un biyoetiğe canlı-merkezci yaklaşım önerisini ele alıp değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu değerlendirme sonucunda canlı-merkezci biyoetiğin “yeni” bir etik olup olmadığını da sonuç bölümünde ele alınacaktır.

Johnson kendi görüşünü Leopold çizgisinde bir canlı-merkezcilik olarak tasarlar. Son dönemde insanların çevresel krizden dolayı bir farkındalık yaşadığını düşünür. Bu bakımdan Johnson bu yeni farkındalığı ve oluşan bu yeni teorileri Gallile örneğine benzetir. Ona göre, Gallile’nin dünyanın diğer gezegenler gibi güneşin etrafında döndüğüne dair evren görüşü insanları özellikle dini kesimi oldukça rahatsız etmiştir. Çünkü İncil’de dahi güneşin, dünyanın etrafında döndüğü ve dünyanın merkezde olduğuna dair ifadeler vardır. Bu yeni görüş, insanın evi olan dünyanın merkezde olmadığına işaret ediyordu. Aynı zamanda bu, Tanrı suretinde yaratılan insanın da evrenin merkezinde olmadığını gösteriyordu. Johnson’a göre, son zamanlarda ise günden güne pek çok düşünürce dile getirilen bir öneri vardır. Bu, ahlaki bakış açımızda tıpkı Gallile’nin yaptığı gibi bir değişiklik yapma önerisidir. Pek çokları için böyle bir öneri saçma ve olanaksız olarak karşılanmıştır. Johnson’a göre, bu tarz bir değişiklik yapma gerekliliği günümüzde neredeyse zorunlu hale gelmiştir. Bu değişikliği yapmak isteyenleri de ikiye ayırabiliriz. İlki duyarlı varlıkların da ahlaki davranışlarımızın konusu kapsamına alınmasını savunanlardır. Bunların başında da Peter Singer ve Tom

Regan gelir. İkincisi ise tüm canlıların içsel değere sahip olduğunu düşünen ve bu yüzden hepsinin ahlaki davranışlarımızın konusu olması gerektiğini ifade eden canlı veya çevre merkezci kuramlardır. Bunların başında da Aldo Leopold gelir ki Johnson kendi teorisini geliştirirken ondan etkilendiğini açıkça ifade eder (Johnson 1991: 1-4).

Johnson'a göre yalnızca insan ahlaki olarak davranabilir, ancak bu ahlaki davranışı yapmasının gerisinde diğer insanların çıkarlarını (interest) engellememe ve onlara saygı duyma vardır. Buradaki çıkar yalnızca arzu ve istekler anlamında değildir, daha ziyade insanların insani olanaklarını, temel haklarını gerçekleştirme çıkarlarıdır. Bu bakımdan Johnson çıkarlara sahip olmanın ahlaki açıdan önemli olduğunu belirtir. Bununla birlikte Johnson hayvanların, bitkilerin, ekosistemin ve türlerin de çıkarlara sahip olduğunu düşünür ve bu yüzden onların da ahlaki açıdan değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Ancak Johnson'a göre, insan çıkarlarıyla diğer canlıların çıkarları aynı olarak düşünülemez. Bir insan bir fareden daha fazla çıkara sahiptir. Dahası, yaşamını devam ettirmede bir farenin çıkarıyla, yaşamını devam ettirmede bir insanın çıkarı aynı değildir. Bir fare yaşamını devam ettirmede yalnızca bir çıkara sahiptir, o da onun fare olarak yaşamını sürdürmesini sağlayan şeydir. Bu bakımdan farklı varlıkların farklı çıkarları vardır ve ancak Taylor'un da belirttiği gibi bunları bizler yeni yeni öğreniyoruz. Bu bakımdan Johnson'a göre, öncelikle insan dışı varlıkları tanımamız gerekmektedir ki, böylece onların çıkarlarını da anlayabilelim (Johnson 1991: 6-8).

Johnson insanın ahlaki düşüncesinin bir süreç olarak ileriye doğru gittiği fikrindedir. Burada Leopold'un toprak etiğini, etik düşüncesin üçüncü aşaması olarak görmesi ve bu bağlamda Leopold'un da etik düşüncüsü ilerleyen bir süreç olarak tasarladığını hatırlamamız gerekir. Bu çerçevede Johnson bu süreçte "yeni bir etik gerekli midir ya da eski insan-merkezci etiği yeni alanlara doğru (giderek tüm canlılara doğru) genişletmeli miyiz?" sorusunu sorar. Johnson ikisi arasında bir şey olması gerektiğini düşünür. Ona göre, bizler insan-merkezci etiğin içerisindeki hâlihazırda bulunan ilkeleri yeniden yorumlamalı ve detaylandırmalıyız. Çünkü varolan ilkeleri tamamen silecek radikal ilkelerin eklenip eklenemeyeceğini bilemeyeceğimizi düşünür. Ona göre ihtiyacımız olan ilkeler, çıkar çatışmasında karar vermemizi sağlayabilecek daha etkili ilkelerdir (Johnson 1991: 9). Johnson kendi canlı-merkezciliği için aşağıdaki dört ilkeyi öne sürer:

1. Canlı bir varlık sürmekte olan yaşam sürecinde belli bir tür olarak düşünülmekten ziyade canlı bir sistem olarak düşünülür. Yaşam süreci yaşam dışı süreçten farklı bir karakter özelliğine sahiptir (Johnson 2011: 8).

2. Canlı bir varlığın çıkarları onun kendine has karakterinden meydana gelir ve devam eden bir yaşam süreci olarak tutarlı, etkili işleyen her ne katkıda bulunuyorsa onda yatar. Bu durumun aksine meyletmesi onun çıkarlarına karşıdır. Fiziksel hastalıklar ve acı çekme, hayal kırıklığı ve sinir bozukluğu gibi ruhsal sıkıntılar bize uygun etkili işleyişimizin, bir dizi iyi durumların içinde kendimizin devam eden yeteneklerimizin bozulmasına örnektir (Johnson 2011: 8-9).

3. Tüm yaşayan varlıkların çıkarları bu çıkarla orantılı olarak ahlaki önem taşımaktadır (Johnson 2011: 9).

4. Bireysel organizmalardan başka bazı yaşam sistemlerinin de ahlaki açıdan dikkate değer çıkarlara sahip varlıklar olduğunu savunan biyolojik fikri kabul ederim. Homo sapiens gibi türler böyle varlıklardır (Johnson 2011: 9).

Lawrence E. Johnson *Biyoetiğe Canlı-Merkezci Bir Yaklaşım (A Life Centered Approach to Bioethics- 2011)* kitabında insan yaşamında hastalık, sağlık, doğum ve ölüm gibi deneyimlerin insan varlığının merkezi özelliklerini oluşturduğunu söyler. Bu konular aynı zamanda pratik hayatta kişinin bazı kararlar vermesini gerektiren sorunları da oluşturur. Johnson'a göre, insanların yaşamı değiştikçe pratik hayatta karşılaştığı problemler de değişmekte ve yeni problemlerle yüz yüze kalmaktadırlar. Bunlardan bazıları ölümcül hastalık, kronik rahatsızlıklar, ötenazi, kürtaj, taşıyıcı annelik, klonlama ve bunların yanında hastanın hakları ve özerklik sayılabilir. Johnson'a göre bu gibi sorunların ahlaki boyutu, biyoetiğin konusudur (Johnson 2011: 1). Bu bakımdan Johnson'un, biyoetiği ölüm ve yaşam konusunda biyomedikal, tıp, genetik mühendisliği, sağlık hizmetleri gibi alanlarda ortaya çıkan sorunlarla ilgilenen bir disiplin olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Biyoetiğin merkezi bir konusu olmadığını ve sürekli değişkenlik gösterdiğini, çünkü bilim ve sağlık alanında sürekli değişiklikler ve yenilikler ortaya çıktığını belirten Johnson, biyoetik sorunlara yukarıda saydığımız canlı-merkezci ilkeleri uygulamayı dener. Çünkü "bir canlı-merkezci etik teoride ve pratikte otonomi, kürtaj, gönüllü ve gönülsüz ötenazi, genetik mühendisliği ve diğerleri gibi karşımıza çıkan sorunlar hakkında düşünebileceğimiz uygulamalara sahiptir" (Johnson 2011: 9).

Johnson burada tüm biyoetik sorunlarla uğraşan genel bir biyoetik teorisi sunmayacağını, daha ziyade biyoetik konuların daha net anlaşılması ve bu sorunlarla daha tatmin edici bir şekilde baş etmede bize yardım edebilecek bazı fikirler öne süreceğini ifade eder. Bunun iki nedeni olduğunu söyler: ilki, biyoetiğin çok büyük ve çeşitli meselelerini kapsamasıdır ki, bazen bu meseleler birbirleriyle çok uzaktan ilişkilidir. Dahası sürekli yeni sorunlar ortaya çıkmaktadır. Johnson'a göre, bu durumda ortaya atılacak tam bir teori, bir hafta sonra yeni çıkan bir sorunla tekrardan tamamlanmamış kalacaktır. Örneğin, kök hücre ve klonlama açısından değişim sıklığı çok yoğun gerçekleşmektedir. Bu yüzden Johnson bu sorunlar ortaya çıktığında onlarla

baş edebilecek ve onlara daha iyi odaklanabilecek bir perspektif sunmaya çalışır. Johnson'un tam bir biyoetik teori ortaya atmamasındaki diğer neden, sadece biyoetiğin değil, diğer tüm etiklerin de tam bir sonuca ulaşamayacağına olan inancı olduğu belirtir. Bunu ise etiğin göreceli, keyfi ya da öznel olmamasına değil, onun gerçek dünyayla ilgili olması, derinliğinin ve karmaşıklığının hiçbir zaman tükenmeyecek olmasına bağlar (Johnson 2011: 5).

Johnson bugüne kadar biyoetiğe insan-merkezci ve his-merkezci yaklaşıldığını söyler. Ona göre, biyoetiğin canlı-merkezci olması gerekir. Çünkü sadece insan yaşamı değil, tüm yaşam ahlaki açıdan önemlidir. Ona göre, insan çıkarları önemli olduğu kadar hayvanların bitkilerin ve tüm bir sistemin çıkarları da önemlidir ve her birinin çıkarı aslında birbiriyle bağlantılıdır. Bu bağlamda biyoetiğe farklı bir yaklaşım getirdiğini öne süren Johnson, kitabında sadece insanı biyoetik açıdan inceleyeceğini söyler. Ancak sadece insanı incelemesi yanlış anlaşılmalıdır. Johnson biyoetiğin tüm canlıları incelediğini düşünür, fakat bu geniş bakış açısından belli bir noktayı, yani sadece insanı ele almak daha kolaydır ve daha idare edilebilirdir (Johnson 2011: 7-8).

Johnson'a göre, canlı-merkezci kavramlar etik teorilerde varsayılan genellemelerden daha fazla kendimiz hakkında zengin bir anlayış sunar. Canlı-merkezci bir yaklaşım rasyonel ve kültürel varlık olmamız dışında, biyolojik varlığımıza da vurgu yapar. Görünüşte canlı-merkezci etik insanın kendisi hakkında zengin bir anlayış sunmaz, yalnızca sınırlı bir anlayış sunar diye düşünülür. Fakat Johnson, canlı-merkezci etiğin "her yaşamı onların kendi bağlamlarında düşünmeliyiz", "vahşi olsun veya olmasın tüm canlılar ve bitkiler kendilerine has doğaları, çıkarları ve şeylerin düzeninde kendi yerleri vardır" ve "insan varlığı rasyonel, kültürel ve sosyal bir varlık olarak diğer varlıkların içinde en kompleks varlıktır" gibi ilkelere sahip olduğunu görüyoruz der. Johnson'a göre, rasyonel ve kültürel elementler canlı-merkezci yaklaşımda yaşamımızda önemli bir yere sahiptir. Bunlar sahip olduğumuz türün yaşayan varlıkları olarak bizlerin oluşturduğu parçalardır. İçinde biyoetik teorilerinin de olduğu pek çok etik teori insan varlığını rasyonel ve duyarlı bir varlık olarak bilinçli karar veren varlık olarak düşünmüş, fakat evrimsel arka planımızı, biyolojik özelliklerimiz ve varlığımızın bilinç dışılığı göz ardı etmiştir. Ancak biyolojik varlık olarak kendimizi incelediğimizde, doğamızın ve refah çıkarlarımızın varlığımızın tüm yönlerine yayıldığını göreceğimizi belirten Johnson, bu yüzden etiğin de bu şekilde değerlendirilmesi ve oluşturulması gerektiğini düşünür. Ona göre, canlı-merkezci yaklaşım insan varlığını hem yaşayan varlık olarak

hem de ruhsal varlık olarak değerdendirerek diğder etik teoriler gibi insanın yaşayan varlık yanını göz ardı etmez (Johnson 2011: 9-10).

Johnson'un iddiası, canlı-merkezci kavramların yalnızca biyoetik sorunları değil, diğder alanlardaki sorunları da kapsayarak önemli etik meseleleri aydınlatması bakımından faydalı olacağını düşünmesidir. Bu bakımdan tüm etikler canlı-merkezci ilkelerden türetilbilmelidir. Bununla birlikte Johnson canlı-merkezci kavramların doğal ortağı olarak gördüğü erdem etiğinin biyoetik problemlerin çözümü için çok güçlü bir birliktelik oluşturduğunu düşünür. Burada savunulan erdem ilkesi, hayatı olumlamadır. Burada savunulan biyoetik sistemi ise ilkeden ziyade erdeme ve bu canlı-merkezci kavramlar temelinde hayatı olumlamaya dayandırılır (Johnson 2011: 10).



SONUÇ YERİNE: BİYOETİĞİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Tezin ilk iki bölümünde biyoetiğin geleneksel insan-merkezci etiğe dayandığı ortaya konulmaya çalışıldı. Geleneksel insan-merkezci etiğin ise günümüz toplumu, çevre ve diğer canlılarla olan ilişkilerimiz açısından değerlendirdiğimizde yetersiz ve oldukça da sorunlu olduğunu belirttik. Tezin ilk iki bölümü aynı zamanda insanın doğaya ve diğer canlılara karşı acımasızlığının temellerine inmeye, yani insanın böyle eylemesinin dayanaklarını da ortaya koymaya çalıştı. Burada insanın eylemlerinin gerisinde yatan ilkelerin insan-merkezci düşünce biçiminden türetilen ilkeler olduğunu söyledik. İnsanın onurlu olması, içsel değere sahip olması ya da saygı konusu olması gibi ilkelerin insan-merkezci düşünüş biçiminden hareketle ortaya atılan ilkeler olduğunu gördük. Bununla birlikte insan-merkezci düşünüş biçiminin dinsel ve felsefi kökenlerine inerek bu düşünüşün insanın düşünsel genetiğine nasıl bir şekilde işlediğini ortaya koymaya çalıştık.

Burada dinsel açıdan baktığımızda tek tanrılı dinlerden önce bile, örneğin ahimsa dinsel görüşünde, insan-merkezci düşünüşün egemen olduğunu görüyoruz. Ancak diğer canlılara ve doğaya karşı günümüzdeki kadar bir acımasızlığın olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Tek tanrılı dinler döneminde ise artık evrenin efendisi, diğer canlıların bekçisi ve bu evrenin onun için yaratıldığı insan anlayışıyla diğer canlılar ve doğanın giderek daha fazla insanlar için bir araç haline geldiğini gördük.

İnsan-merkezciliğin felsefi kökenlerine baktığımızda ise Aristoteles'ten Aquinas'a, Descartes'tan Kant'a ve yirminci yüzyıl filozoflarına kadar, ama en çok da bu saydığımız filozoflarda temellendiğini, insan-merkezcilik eleştirileri ışığında ortaya koymaya çalıştık. Burada özellikle Descartes ile başlayan sürecin oldukça önemli olduğu, çünkü diğer canlıların ruhsuz birer makine gibi tasarlandığını belirttik. Bu süreç ile beraber doğaya egemen olma ve onu sadece bilgi nesnesine indirgeme süreci de başlamış, hızlı sanayileşme ile doğanın ve diğer canlıların tükenişi hızlanmıştır.

Bu tarihsel süreç sonunda doğanın bir araçtan önemsiz bir "şey" haline dönüştüğünü de görmekteyiz. Özellikle günümüz kapitalist sisteminde daha fazla üretim için doğaya ve diğer canlılara karşı davranışlara baktığımızda, yani daha fazla et, yumurta, süt ya da daha fazla yol, köprü, ev gibi ürünleri üretme biçimlerindeki acımasızlığa baktığımızda bunu daha açık görmekteyiz. İnsanların doğaya ve diğer canlılara karşı acımasızlığını elbetteki tek başına dinsel veya felsefi düşünüş biçimiyle temellenen insan-merkezciliğe yüklemek doğru değildir. Ancak bu düşünüş biçimi ve onun

üzerinden üretilen değerler ve haklar sistemi, insanın bu acımasızlığını meşru hale getirmiştir. Çünkü insanlar acımasızca davranışlarını, tek değerli varlık olarak kendilerini ve diğer canlıları da kendileri için bir araç olarak görmelerine dayandırmaktadır. Böylece insan birer “şey” olarak gördüğü diğer canlıları ve doğayı daha fazla yararına kullanmaktadır.

Son yüzyıl özellikle de son elli yıl içerisinde ise dünyayı ve doğayı insan-merkezci algılayış ve yorumlama biçiminin oldukça eleştirildiğini gördük. Böyle eleştirilerin yoğunluk kazanmasının elbette ki sebepleri vardır. Bunlar arasında doğanın katledilişi, iklim değişikliği, çevre kirliliği, nüfusun artması ve buna paralel olarak doğal kaynakların azalması gibi çeşitli sorunlar gösterilebilir. Kısacası “dünyamız” diyerek sahiplendiğimiz yeri yok etmek üzere olduğumuz gerçeğiyle yüzleşmek zorunda kaldığımız için artık kendimizle hesaplaşma içerisine girdik. İşte dünyayı ve doğayı yeniden algılama ve yorumlama denemeleri bu hesaplaşmalar sonucu ortaya çıkmıştır. Hayvan hakları etiği, canlı-merkezci etik, çevre merkeziler vb. hareketler insanın kendi geçmişiyle, yani insan-merkezci düşünüş biçiminin temelleri ile hesaplaşması sonucu ortaya çıkan yeni algılama ve yorumlama biçimleri olarak görülmektedir. Tezin bu bölümünde amacımız da canlı-merkezci olarak ortaya atılan biyoetiğin gerçekten yeni bir etik olup olmadığını sorgulamaktır.

Dünyayı ve doğayı yeni bir algılamaya dayanarak anlamak aslında tarihsel olarak eski çağlara kadar götürülebilir gibi görünmektedir. Ancak bu anlayışlar, her ne kadar diğer canlılara da önem verseler de, insan-merkezci bakıştan kurtulamışlardır. Son yüzyıl içerisinde ortaya çıkan yenilik ise insanın merkezde olmadığını açık hale gelmesidir. İnsan-merkezci düşünüşün yalnızca insana yönelmesinin altında yatan temel neden, insanın diğer canlılardan üstün olduğuna dair fikirlerdir. Paul Taylor, insanların diğer varlıklardan üstün olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini sorgular. Ona göre, diğer türlerden farklı gücümüz ve kapasitemiz vardır, bu yüzden diğer türlerin yapamadığı şeylerde onlardan üstün olmamız şaşırtıcı değildir. Fakat Taylor, diğer türlerin özel yeteneklerinin (mesela çitaların hızı veya örümceklerin ağ örme yeteneği ya da bitkilerdeki fotosentez gücü) onları insanlardan daha üstün olduğunu göstermesi yerine, “neden bu eşsiz güçlerimiz ve yeteneklerimizin bizi diğer türlere üstün kıldığını düşünmeliyiz?” diye sorar. İnsanların diğer yaşayan varlıklardan üstün olduğu iddiası, bizim diğer bitki veya hayvanlardan ahlaki anlamda üstün olduğumuz anlamına gelmektedir. Ancak Taylor burada insan-merkezcilerin, etiğin karşılıklı olması, yani ahlaki fail olma ile hak sahibi olma eşitliği düşüncesine dayanarak yaptıkları çıkarımı

haksız bulur. Burada Taylor'a göre, bir varlığın ahlaki olarak diğer bir varlıktan daha iyi (veya daha kötü) olarak nitelenebilmesi için karşılaştırılan her iki varlığın da ahlaki fail olması gerekmektedir (Abplanalp 2013: 262). Böylelikle, bitki ve hayvanların ahlaki failiği eksik olduğundan, ahlaki olarak onların insanların altında yer aldığı söylenemez. Taylor şöyle der: "İnsanların hayvanlar ve bitkilere ahlaki açıdan üstün olduklarını var saymanın yanlış değil, ancak basit bir şekilde kafa karışıklığı olduğu sonucuna varıyorum" (Taylor 2011: 133).

Taylor bu sonuca göre, insanların diğer varlıklara özsel değer (insan-merkezcilerin içsel değer ifadelerine denk bir şekilde kullanır) açısından üstün olup olmadığını düşünmeliyiz kanısına varır. Bu düşüncesini savunmak için Taylor, özsel insan üstünlüğünü destekleyen dört argümanı hedef alır. İlk argüman klasik Yunan hümanizminden gelir. Bu düşüncenin soy kütüğüne baktığımızda genel olarak, insan doğasının özünde rasyonel olduğu iddiasını görürüz (rasyonellik insanları tüm hayvan ve bitki türlerinden ayıran şeydir düşüncesi). Bu düşünce böylece bizlere daha asil bir karakter bahşeder. Taylor zekâ ve akılsallığın insanlara özsel üstünlük verdiği iddialarının, görüş ve uçuş özelliklerinin kartalları insanlardan özsel olarak üstün yaptığı iddiaları kadar geçersiz olduğunu belirtir.

Özsel insan üstünlüğü için ikinci tez Büyük Varlık Zinciri fikrine dayanır. Bu metafiziksel ve aksiyolojik doktrin tüm varlıkların en yükseğinden en aşağısına kadar bir varlık hiyerarşisinde sıralandığını iddia eder (Tanrı, melekler, insanlar, insan dışı hayvanlar, bitkiler, kayalar vb. gibi). Taylor bitkiler ve hayvanların bizim kullanımımız için yaratıldıkları görüşünün bu insan-merkezci önyargıların ve dolayısıyla da Tanrı'nın mutlak bir mükemmeliyet eksikliğinin göstergesi olduğunu düşünür (Abplanalp 2013: 262-263).

Taylor'un hedef aldığı insan üstünlüğünü savunan üçüncü tür tez Kartezyen düalizminden kaynaklanır. Bu tez, hayvanlar ve bitkilerin insanların aksine yalnızca bedene sahip olduğunu ve bu bağlamda da fiziksel olmayan bir ruha (tin) sahip olmadığını iddia eder. Bundan dolayı, insanlar bitki ve insan olmayan hayvanlardan daha çok özsel değere sahiptir. Taylor bu görüşü reddetmek için üç sebep sunar. İlki, geleneksel ruh-beden etkileşim problemidir. İkincisi çağdaş biyoloji, genetik ve evrimsel teorinin diğer ilkel canlılarda önceden düşünülenlerden daha fazla bize benzeyen zihinsel içerik bulgusu sunmasıdır. Üçüncüsü, Kartezyen düalizmi doğru olsaydı bile, bedene ruh/zekâ katmanının insanları insan olmayan varlıklara özsel olarak üstün kılması için, bunlara ek olarak kimi insan-merkezci dayanaklar gerekirdi. Taylor'un sorunlu bulduğu

insan üstünlüğü için dördüncü tez varlığın kapasitesi/yeteneklerinin çeşitliliği ne kadar fazlaysa, özsel değeri de o kadar yüksektir” anlayışıdır. Bu anlayış insanların yeteneklerinin çeşitliliği bitki ve insan olmayan hayvanlardan fazla olduğundan, insanların bu türlere özsel olarak üstün olduğu fikrini getirir. Taylor daha çeşitli kapasite/yeteneklerin daha fazla özsel değer getirdiği görüşünü reddeder. Bunun yerine, daha dar yetenek çeşitliliği olan birçok türün kendi iyiliklerini gerçekleştirebileceği, yani kendi doğal potansiyellerini geliştirebileceklerini belirtir. Taylor’a göre, burada göze çarpan durum bir varlığın yeteneklerinin nasıl düzenlendiği, fonksiyonlarının nasıl birbiriyle ilişkili olduğudur (Abplanalp 2013: 263-264).

İnsanın üstünlüğü dolayısıyla tek değerli varlık olduğu savına yönelik bu eleştiriler, son dönemde çevre ve diğer canlılara karşı daha duyarlı olan dar ve zayıf insan-merkezcilik teorilerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. 1974 yılında John Passmore *İnsanın Doğaya Karşı Sorumluluğu (Man’s Responsibility for Nature)* kitabını çıkararak insan-merkezci çevre etiğinin öncülüğünü yapmıştır. Filozofların daha kapsayıcı ahlak sistemlerinin oluşturulması için baskı yapmalarına tepki olarak, Passmore yeni bir ahlak tasarlamak yerine, mevcut etik yükümlülüklerimizi daha güçlü bir şekilde yorumlamamız gerektiğini iddia etmektedir. Dahası, Passmore bir türün yok edilmesi, bir ağacın kesilmesi ya da bir vahşi doğanın yok edilmesinin içsel değer açısından yanlış olduğu iddialarını, yalnızca anlamsız olması nedeniyle reddeder. Bu görüş, insan dışındaki varlıkların hakları olduğu savının savunulamaz olduğuna dair Passmore’un temel iddiasını da ortaya çıkarır. Passmore’un görüşleri, insanları çevreye karşı izole eden geleneksel insan-merkezci etiğin kucaklanmasıyla karakterize edilen, dar insan-merkezcilik olarak tanımlanmaktadır. Dar insan-merkezciler, yalnızca insanın içsel değere sahip olduğuna ve insan dışı doğa adına insan çabalarının insan ihtiyaçlarına hizmet etme arzusu ile hareket ettiğine inanırlar (Goralnik ve Nelson 2012: 146).

Passmore’a benzer şekilde Bryan Norton başka bir ayrım yaparak dar insan-merkezcilikle, insanların doğa ile uyum içinde yaşayabilmelerini amaçlayan kendi deyimiyle zayıf insan-merkezcilik arasında ayrım yapar. Norton’a göre, insan dışı doğa hala yalnızca insanlarla olan ilişkisi bakımından değer taşıırken, bu değer estetik, eğitici ya da onarıcı gibi araçsal değerlerden başka bir biçimde de olmalıdır. Norton, yeni bir teori ile uğraşmak yerine tüketim alışkanlıklarını önlemek için geleneksel insan-merkezci davranışlar üzerinde kısıtlamalara ihtiyaç duyduğumuzu öne sürer. Bu bakımdan Norton zayıf/geniş insan-merkezciliğin, insan dışı şeylerin içsel değeri hakkında bir iddia ortaya atmaya gerekli görmediğini aynı zamanda insan tercihlerini

tatmin etme endişesi duymanın ötesine geçerek insani yükümlülükleri belirlemek için bir çerçeve sunduğunu belirtir (Goralnik ve Nelson 2012: 149).

Zayıf insan-merkezcilik anlayışını savunanlar ortaya atılan tüm bu karşıt görüşteki kuramların insan-merkezci anlayıştan kurtulamadığı görüşündedirler. “Unutulmamalıdır ki, kendisini – kimi özellikleri nedeniyle- merkeze alan da, başka bir varlığı, canlıyı ya da ekosistemi merkeze alan da insandır. İnsanın insanca düşünmekten başka seçeneği yoktur. En azından perspektifsel insan-merkezcilik kaçınılmazdır” (Tepe 2016: 46 ve Hayward 1997: 51). Zayıf insan-merkezci görüşe sahip düşünür Kriton Curi’ye göre, çevre etiğinin doğuşu insanların kendi yaptıkları hataları ve kendi yaşamlarını tehlikleye attıklarını fark etmeleri sonucu doğmuştur. Bu bakımdan çevre kirliliği, doğal kaynakların yok edilmesi, iklim değişikliği, türlerin yok olması vb. durumlar insanları çevre üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. İnsanların çevreye yönelmesi sonucu Curi’nin tabiri ile yeni etik kodlar üretilmeye çalışılmıştır. Ancak sorun bu etik kodun nesnel olup olmadığıdır. Curi’ye göre, “böyle olduğunu söylemek zor! Hiç şüphe yok ki, ölçütler de yine insan merkezlidir ve esas olarak insan türüne hizmet ederler. Örneğin, herhangi bir türün neslinin tükenmesinin çevre açısından etik olmayan bir şey olduğunu kabul edilmesine rağmen, hiçkimse frengiye yol açan mikroorganizmanın neslinin kurutulmasına karşı çıkmaz veya herkes AIDS’e yol açan virüsün yok edilmesine ilişkin gayretleri alkışlar” (Curi 2009: 84). Curi her ne kadar insanın artık bu dünyanın efendisi gibi algılanamayacağını ve çevreye karşı daha duyarlı olunması gerektiğini düşünse de insan-merkezcilikten kurtulamayacağımızı savunur. Son olarak daha duyarlı bir etik için bazı öneriler sıralar:

- a) Doğru eğitim sistemi her türlü araç kullanılarak teşvik edilmelidir; çünkü ‘doğru eylem’ yalnızca bilgi ve ilginin sonucu ortaya çıkar. ‘Çevre etiği’ kavramından söz etmek kolay bir şey değildir; çünkü insanın benmerkezci karakteriyle bağdaşmaz. Diğerlerinin –özellikle alışılmış yollarla kendilerini ifade edemeyenlerin- haklarının kendimize, insan türüne karşı korunması daha fazla çaba gerektirir. Hiç unutulmamalıdır ki, insan türü çevrenin ‘efendisi ya da sahibi’ değildir; kendisinin de içinde olduğu evrenin koruyucusudur.
- b) Kamuyu, sanayiye, yönetimi ve medyayı içine alan bir etik kurallar dizgesi hazırlanmalı ve sürekli geliştirilmelidir.
- c) ‘Çevre etiği’ne saygılı olmayanlara ekonomik yaptırımlar uygulanmalıdır. Örneğin çevreye tahrip edenlere tüm dünyada bankalar tarafından kredi verilmemelidir.
- d) ‘Çifte standart’a son vermek, çevresel etkinliklerin amaçlarından biri olmalıdır. Gelişmiş bir ülkede bir sanayi tesisi kurulurken gösterilen duyarlılık, o tesis başka bir ülkede kurulduğunda da gösterilmeli; üretildiği ülkede tüketilmesine izin verilmeyen ürünlerin, başka ülkelere ihracatına da izin verilmemelidir (Curi 2009: 88-89).

İnsan-merkezci düşünüş insanın özellikleri ve olanaklarından hareket ederek insanın diğer canlılardan farklı ve daha değerli olduğunu savunuyordu. Zayıf insan-merkezcilik ise insanın özelliklerine veya olanaklarına odaklansalar da temel vurgularını değiştirirler. Onlar aslında “bir şeye değerli demenin ne demek?” olduğuna odaklanmışlardır. Bu görüşü Bryan G. Norton şöyle özetler: “Çevre etikçileri arasındaki ahlak kuramcıları, yaşayan canlılar için insan değerlendirmesinden bağımsız bir değer aramada yanıldılar. Dolayısıyla bir şeyi değerlendirmedeki en temel noktayı unuttular. Değer verme her zaman bilinçli bir değer biçen kişinin bakış açısıyla olur. Yalnızca insanlar değer biçici öznelerdir” (Norton 1991: 251). Anthony Giddens buna katılarak ekler: “Doğadaki nesneler yalnızca bizim sayemizde değer sahibi olabilir, bu değerleri vermek için bir kişi gerekeceğinden değerden bahsederken değeri veren unsur (insan) kaçınılmaz şekilde dâhil olur” (Giddens 2009: 54 ve Rolston 2012: 113-114).

Etikte “yeni” sorunu içsel değerın sübjektif mi objektif mi olduğu üzerindeki tartışmaya dönüşmüştür. Zayıf insan-merkezciliğin içsel değeri bir değerlendiriciye bağlaması, kaçınılmaz olarak insan-merkezi karıştırlarını değer kavramını yeniden düşünmeye itmiştir. İçsel değerin insana bağlı olduğunu kabul eden Holmes Rolston ve Callicott’un düşünceleri, zayıf insan-merkezci kuramla yakınlık kursa da aynı zamanda onların “içsel değerin sübjektif olduğu dolayısıyla insan-merkezcilik kaçınılmazdır” savlarına bir cevap niteliği taşımaktadır. Holmes Rolston’a göre, insanlar yaşama saygı duymalı ve duyabilmelidir ve bunu yaptıklarında doğaya içsel bir değer atfetmiş olurlar. Peki, bunu nasıl ele almalıyız? “Böyle bir değer atfetme bir tür insan eylemine, bu yaşayan varlıkların özünde olduğu şey için kaygı duyan insan eylemine benzer. Fakat bu zaten orada olan değeri keşfetmek değil midir? Yani insanın değer atfettim dediği şey aslında orada var olan değeri keşfetmektir” (Rolston 2012: 113). Bu anlamda insan olsa da olmasa da o varlıklar kendilerinde zaten değerlidir. Rolston içsel değer anlayışını bir örnek üzerinden açıklamaya çalışır: Ernest Partridge, mitolojideki dokunduğu her şeyi altına çevirme yeteneği bahşedilmiş olan Midas’ı hatırlatarak insanların “Midas dokunuşu” na sahip olduğunu söyler. Bu bakımdan insanlar da bir şeyi işaret edip ona değer vermeyi seçtiklerinde dünyaya değer getiriyorlar. Rolston’a göre, insan-merkezci açıdan insanlar değeri aydınlatan gaz lambasını ellerinde tutmaktadır (onu yakmak için doğanın sağlayacağı yağı kullanmak gerekse de). Bu yüzden gerçek değer zayıf insan-merkezcilerin vurguladığı gibi bilincimizdeki bir olaydır, fakat doğal nesneler karanlıkta kaldıklarında bile potansiyel bir içsel değere sahiplerdir. Yaşam değer vermeye değer, fakat insanlar gelince bu değerin kıvılcımı çakılır, gerçekte yanan ateş gibi değil, ama odunun her zaman ateş alabileceği gibi bir durumdur bu. Veya benzetmeyi değiştirecek

olursak buzdolabının kapısını açtığımızda, açmadan önce her şey karanlıktayken birden ışık yanması gibi bir şeydir. İdrak ettiğimiz anlamda içsel değer, insanın ortaya çıkmasıyla ilişkili olarak doğar. Rolston'a göre, üzerinde düşünülen nitelikler insanlar gelmeden önce nesnel olarak mevcuttur, ancak bu niteliklere bir değer atfetmek öznelidir. Nesne gelen bilgilerle harekete geçen ve bu bilgileri değer olarak çeviren özneyi gelişigüzel olarak etkiler, sekoya ağacı sanki değer verilince yeşil rengini alıyor gibi olur. Bazıları bu yüzden içsel değerın insan "tasarruf"u olduğunu düşünmüştür (Rolston 2012: 113-114).

J. Baird Callicott'a göre de içsel değer insani hislere dayanır, fakat bu değeri var eden doğal nesne üzerine yansıtılmasıdır. İçsel değer nihayetinde insan değerlendirmesine bağlıdır. Değer ise insan duygularına bağlıdır. Biz insanlar doğal şeyler üzerine böyle bir değer verebilir ve vermeliyiz, fakat biz değerlendirmeden önce hiçbir değer yoktur. İçsel değer bizim doğa ile etkileşim içinde kendi oluşturduğumuz bir şeydir, fakat biz var olmadan önce hazır orada bulunan ve bizim sonradan keşfettiğimiz bir şey değildir (Rolston 2012: 114). Callicott'a göre, "değerlendiren dışında bir değer var olamaz... tüm değerler bakanın gözünde gördüğü gibidir ve... bu yüzden, insana bağlıdır" (Callicott 1980: 325). Bu bakımdan Callicott içsel değer ve özsel değer ayırımı yapar. Çünkü yalnızca içsel değer anlayışı eksik bir değerlendirmedir. Ona göre "bir şey, eğer objektif ve değerlendiren bilinçten bağımsız ise bu şey içsel değere sahiptir. Özsel değer ise (değeri değerlendiren bir bilinçle bağlı) arzuları ve çıkarları tatmin etmenin bir aracı olarak ya da değerlendirenin tercih ettiği deneyimler sebebiyle değerli değil, kendisi için değerlidir" (Callicott 1985: 262). Callicott'a göre, içsel değerle özsel değer neredeyse aynı anlama gelir. Terimleri incelediğimizde bir şeyin yapısı veya öz doğasına ait olma anlamı *içsel* terimi ile karşılanırken, bir şeyin temel karakterinde veya yapısında bulunma anlamı ise *ötsel* terimi ile karşılanır. Bu ise bir nevi içsel olma ile aynı şeyi ifade eder (Callicott 1999: 246-247). Böyle bir değer ise zayıf insan-merkezcilerin düşündüğünün aksine insan-merkezci değil, insan kökenlidir (antropojenik).

Callicott ve Rolston'un canlı-merkezci görüşleri subjektif canlı-merkezcilik olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan subjektif canlı-merkezcilik zayıf insan-merkezcilikle yaklaşır, fakat insanın değerlendiriyor olması sonucunun insan-merkezcilik olmadığını vurgularlar. Attfield'a göre, Callicott'un belirtmiş olduğu ve objektif canlı-merkezciliğe en yaygın itiraza bakmak yerinde olacaktır: "tüm değer yargıları içerik olarak insan-merkezci olmasa da yine de antropojenik"tir. Çünkü hepsi insan

değerlendirmesine tabiidir ve değerlendirenler olmadığında değer olamaz (Attfield 2009; 99). Callicott'un bu savına göre, tüm değer yargılarının kaynağı insan olduğu için yanlış bir şekilde insan-merkezciliğe atıfta bulunmaktadır. İçsel değer objektif olduğunu düşünen Attfield, sübjektif içsel değer görüşlerine karşı çıkar. Ona göre, insanlık (veya ilk akıllı omurgalılar) ilk ortaya çıkana kadar ve yargılamalarda bulunana kadar hiçbir şeyin değerinin olmaması düşüncesi saçma ve bencilcedir. Kuşlar, örneğin arkeopteriks kuşu (yaşadığı bilinen ilk kuş) zamanında değersiz olup primatlar tarafından takdir edilince değer kazanabilir mi? Normatif canlı-merkezcilik, yaşayan canlıların refahı/iyiliğinin insanların eylemleri için düzenleyici bir ilke olduğunu iddia eder. Böyle bir iddia etik değerlendirmeleri yalnızca insan değerlendirmesinin ifadeleri olarak değil, ahlaki ve içsel değer söylemlerinde refah/iyilik ilkesinin gerçek bir değer olarak da kabul etmeyi temellendirebilir (Attfield 2009: 99-100).

Callicott içsel ve özsel değer neredeyse aynı anlamda kullanıldığını ve değer bir insan gerektirdiğini belirtir. İnsan-merkezcilik ise özsel değer kavramını kullanmaz, yalnızca içsel değer kavramını kullanır. Bu görüşlerin yanı sıra Taylor'un değer konusundaki önerisi, özsel ve içsel değer ayrımı yapmaktır. Özsel değer yalnızca insan için değil, kendi iyisine sahip ve bu iyisini gerçekleştirmeye çalışan her canlı için geçerlidir. Ancak yine de "ötsel değere sahip kendi iyisi olan canlıları neden ahlaki açıdan değerlendirmemiz gerekmektedir?" sorusu çok açık değildir. Taylor da bu bağlamda sorgulamasına devam eder ve burada bizim ahlaki tutumuzu belirleyen iki ilkeyi daha ortaya koyar. Bunlar ahlaki ilgi ve içsel değerdir. Bizler Taylor'a göre, özsel değere sahip kendi iyisi olan varlıkları, davranışlarımızdan yarar veya zarar görebilecekleri için, ahlaki ilgi kapsamında veya ahlaki özne olarak değerlendirmeliyiz. Böylece artık Taylor'a göre, ahlaki ilgi konusu olan bu canlıların iyilerini gerçekleştirmek içsel olarak değerli hale gelir. Bu bakımdan özsel değer insandan bağımsız bir hal alırken, içsel değer kendi konumunu korur, yani yine insan değerlendirmesine bağlıdır. Taylor'un bu önerisi aslında olgusal değer ve ahlaksal değer ayrımı yaptığının da göstergesidir. Olgusal olarak baktığımızda tüm canlılar, yaşamın ereksel nedenleridir ve her birinin kendi iyisi vardır. Onların özsel değerleri de tamamen bu olguya dayanır. Fakat ahlaki davranışlarımızın konusu olmaları için bu yeterli değildir. Taylor'a göre, bizler onların iyilerini kabul ettiğimiz zaman, yani özsel değerlerini kabul ettiğimizde onların ahlaki ilgi kapsamına almış oluruz ve onların iyilerini gerçekleştirmek ise artık içsel olarak değerli hale gelir. Bu bakımdan içsel değer ahlaki failin özelliği olurken, özsel değer tüm canlıların sahip olduğu bir özelliktir.

Etikte “yeni” tartışmasında içsel değeri tüm canlılara doğru genişletmek içsel değeri iyi temellendirebilmeye bağlı olsa da, zayıf insan-merkezciliğin itirazı, yani tüm bu fikirleri, değerlendirmeleri, eleştirileri vb. yapanın insan olması dolayısıyla insan-merkezcilikten kaçamayacağımız düşüncesinin her türlü temellendirmeyi de önceden engellediğini belirtmek gerekmektedir. Özellikle Callicott, Rolston ve Taylor’un içsel ve özsel değer görüşleri içsel veya özsel değeri canlılara doğru genişletebilmenin yollarını sunmaktadır. Aynı zamanda bu görüşler içsel değerın insan değerlendirmesinden bağımsız olmadığı konusunda zayıf insan-merkezcilikle aynı konumdadırlar. Ancak yine de canlı-merkezciliğin yeni bir etik olup olmadığı konusunda henüz bir fikirbirliği sağlanamamıştır.

Burada biyoetiğin yeni bir etik olup olmadığına cevap verilebilmesi, canlı-merkezciliğin yeni bir etik olup olmadığını belirlemekten geçmektedir. Nitekim Johnson’un biyoetiğe canlı-merkezci kuramına başlamadan önce canlı-merkezciliğin yeni olup olmadığını tartışmıştır. Johnson canlı-merkezcilik anlayışını geliştirmede Leopold’dan etkilense de geliştirdiği ilkelere baktığımızda, Taylor’un kendi iyisine sahip olma ile ahlaki ilgiye layık olma arasında kurduğu bağdan da etkilenmiştir. Bununla birlikte insan-merkezcilerin eleştirilerini de göz ardı etmeden çıkar çatışmasında tüm yaşayan varlıkların çıkarları, bu çıkarla orantılı olarak ahlaki önem taşımaktadır diyerek, insana daha fazla ağırlık vermiştir. Bu bakımdan Johnson canlı-merkezciliğin ne yeni bir etik olduğunu, yani tamamen yeni değerler sistemi ve yeni ilkeler ortaya koyduğunu ne de tamamen eski insan-merkezci ilkelere bağlı olduğunu düşünür. O, canlı-merkezciliği ikisi arasında bir yerde görür. Ona göre, bizler insan-merkezci etiğin içerisindeki hâlihazırda bulunan ilkeleri yeniden yorumlamalı ve detaylandırmalıyız. Bu bakımdan Johnson’un öne sürdüğü canlı-merkezci etik yeni bir etik değil, insan-merkezci ilkelerin yeniden yorumlanarak genişletilmesidir.

Johnson’un öne sürdüğü biyoetiğin yeni bir etik olup olmadığı ise onun canlı-merkezcilik düşüncesine dayanmaktadır. Burada öncelikle canlı-merkezcilik yeni bir etik olarak öne sürülmemiş, yalnızca içinde biyoetiğin de olduğu tüm diğer etiklerin canlı-merkezci ilkelere türetilebileceği perspektif sunulmuştur. İkinci olarak biyoetiğin kendisini ölüm ve yaşam konularında ortaya çıkan problemlerle ilgilenen bir disiplin olarak görmektedir. Her ne kadar biyoetiğe canlı-merkezci yaklaşılacağını savunsa da, kitabında yalnızca insanı konu edinir. İnsanı konu edinmesi bakımından biyoetiğe canlı-merkezci yaklaşım ölüm ve yaşam konularında genetik mühendisliği, kürtaj, klonlama, ötenazi, özerklik vb. sorunlarla ilgilenir. Tezin ikinci bölümünde uygulamalı etik olarak

biyoetiği açıklarken onun ele aldığı sorunların tam da Johnson'un bahsetmiş olduğu konular olduğunu ortaya koyduk. Bu bakımdan Johnson'un biyoetiği yeni bir etik olarak düşünmediği, daha ziyade uygulamalı bir etik olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Örneğin Johnson, yaşamın ne olduğunu sorgularken bunun biyomedikal sorunlarda ortaya çıkacak problemleri çözümlemede kendisine yardımcı olacağını düşünür: "Beyin ölümü gerçekleşen ve yapay cihazların desteği ile kalp atışı ve solunumu devam eden kişi halen hayatta mıdır?", "Vücudu yaşamını devam ettirirken bu kişi ölmüş müdür?" ya da "Beynin tümü veya bir bölümü eksik doğan bebekler hakkında ne düşünür?" (Johnson 2001: 121). Bu bakımdan canlı-merkezcilik açısından yaşamın ve dolayısıyla insan yaşamının ne olduğuna yönelik araştırma aynı zamanda bu sorulara da canlı-merkezciler cevaplar sunacaktır.

Tezin sonunda biyoetiğe insan-merkezciler ve canlı-merkezciler yaklaşımlarının her ikisinin de yeni bir etik olmadığı sonucunu çıkarmamız mümkündür. Terazinin bir ucunda geleneksel insan-merkezciler etik ilkelere yaslanan biyoetik, diğer ucunda ise insan-merkezcilik ile canlı-merkezcilik arasında kalan ilkelere sahip bir canlı-merkezciliğe yaslanan biyoetik vardır. Her iki anlamda biyoetik, uygulamalı bir etik olarak biyomedikal, sağlık hizmetleri ve tıp alanlarında ortaya çıkan sorunlarla uğraşmaktadır. Ancak tezin hedefinde yer alan biyoetik Potter'in belirtmiş olduğu global bir biyoetik anlayıştı. Bu biyoetik yeni bir etik düşünüşü olarak tüm uygulamalı etiklerin kendisinden hareket edebileceği değerler sistemine ve ilkelere sahip olmalıdır. Ancak tez boyunca biyoetik üzerine yaptığımız analiz bize biyoetiğin böyle bir disiplin olmadığını göstermiştir.

Burada sormamız gereken yeni bir etiğin mümkün olup olmadığı sorusudur. Nitekim bu sorunun cevabı yukarıdaki paragraflarda da belirtildiği gibi içsel değer sorununa cevap verebilmekten geçmektedir. Bu bakımdan değer görüşleri bakımından her ne kadar zayıf insan-merkezciler etik düşünürlerin itirazı olsa da, yeni bir etiğe olanak tanıyan Taylor, Callicott ve Rolston'un etik teorileri önemlidir. Bu bakımdan yeni bir etik teorisi yalnızca Schweitzer ve Leopold'un yaptığı gibi doğayı ve dünyayı yeni bir algılama ile yorumlamayı içermemeli, aynı zamanda insan-merkezciler olamayan yeni değerler sistemini de temellendirebilmelidir. Ele alınan düşünürler çerçevesinde yeni bir etik geliştirmek mümkün gözükmemektedir. Ancak bu etik her ne kadar yeni olsa da geleneksel etiğin dilini kullanmamalıdır. Canlı-merkezciliğe getirilebilecek en büyük itiraz bence insan-merkezciler etik ile aynı dili kullanıyor olmasıdır. Örneğin insan-merkezciler etik insanın özelliklerinden ve olanaklarından hareketle insanın değerli veya

onurlu bir varlık olduğunu düşünür. İnsan değerli bir varlık olması onun değerinin korunmasını talep eder, yani insanın değerini oluşturan bu özelliklerin ve olanakların gerçekleştirilmesini veya engellenmemesini talep eder. Dolayısıyla insanın iyisi olan bu özellikleri engellemek ahlaki failin ödevi haline gelir. Canlı-merkezcilik ise değeri insanın özellikleri ve olanaklarından çıkarıp daha genele yaymaya çalışır. “İyi” artık tüm canlıların kendine has sahip oldukları özellik olarak düşünülür. Dolayısıyla tüm canlıların kendilerine has iyileri değerli olur. O halde ahlaki faile düşen ödev nasıl ki insan-merkezcilikte insanın iyisinin gerçekleştirilmesine engel olmamak ve onu korumak ise, canlı-merkezcilikte de tüm canlıların kendi iyilerini gerçekleştirmelerine engel olmamak ve onları korumak olarak düşünülür. Burada merkez insandan tüm canlılara doğru genişlemiştir, ancak yine de bir “merkez” söz konusudur.

Sonuç olarak biyoetik yeni bir etik olacaksa bu eleştiriler doğrultusunda tekrardan düşünülmelidir. Ortaya atılacak yeni biyoetik canlı-merkezciliğe dayandırılabilir gözükmektedir. Çünkü canlı-merkezcilik etik yalnızca tüm canlıların değil, eko sistemin kendisinin de değerli olduğunu ve dolayısıyla onlara da saygıyı talep eder. Bununla birlikte canlı-merkezcilik etik geleneksel etiğin tanımladığı türden bir etik ilişkiye karşıdır. Canlı-merkezcilik etik ilişki yalnızca kişiler arası ilişki değil, ahlaki failin tüm canlılara ve canlıların yaşam alanlarına karşı bir ilişkidir. Ancak biyoetik canlı-merkezciliğe dayanırken bir merkez dayatması yapmamalıdır, çünkü bir merkez varsaymak, aynı zamanda bir tarafı da merkez dışında bırakmak demektir. Bununla birlikte biyoetik değerli olmayı iyiye indirgememelidir. Çünkü iyi kavramı her ne kadar bir canlıyı o canlı yapan özelliği korumak olarak sunulsa da, yani iyi burada çıkar veya fayda olarak düşünülme de, nihayetinde ahlaki failden beklenen davranış o canlının iyisine zarar vermeme olarak düşünülmektedir. Biyoetik için değerli olan, “akıl sahibi mi?”, “duyarlı mı?” veya “kendi iyisine sahip mi?” özellikleri değil, yalnızca “canlı” özelliği olmalıdır. Bununla birlikte biyoetik değer anlayışını temellendirirken, zayıf insan-merkezciliğin değerini insana bağlı olduğu konusunda yaptığı itiraza cevap olarak sunulan Taylor, Callicott ve Rolston’un değer görüşlerinden birini kendisine dayanak olarak alıp biyoetik ilkeler ortaya koyabilmelidir. Bu başarılılabılırsa tüm uygulamalı disiplinlerin kendisinden hareket edebileceği yeni bir biyoetik de ortaya koymak mümkün gözükmektedir.

Ek: Biyoetik ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi

Genel Hükümler

Madde 1-Kapsam

1. Bu bildiri tıp, fen bilimleri, insanlara uygulanan teknolojilerle ilgili meseleleri ve onların sosyal, yasal ve çevresel boyutları ele alır;
2. Bu bildiri ülkelere hitaben yazılmıştır. Uygun ve yerinde olduğundan, bireylerin, grupların, şirketlerin, toplulukların ve kurumların kararlarına veya uygulamalarına yön verir.

Madde 2- Hedefler

Bu bildirinin hedefleri:

- a. Ülkelere, biyoetik alanındaki kanunlarının, politikaların veya diğer uygulamaların oluşumunda kılavuzluk edecek evrensel bir prensipler ve prosedürler çerçevesi sağlamak;
- b. Bireylerin, kamu veya özel grupların, şirketlerin, kurumların, toplulukların eylemlerine yön vermek;
- c. İnsan yaşamına, temel özgürlüklere ve evrensel insan hakları kanunlarına saygıyı temin ederek insan onuruna saygıya teşvik etmek ve insan haklarını korumak;
- d. Bilimsel araştırma özgürlüğünün ve bilimsel, teknolojik gelişmelerden edinilecek faydaların önemini fark etmek ve bildiride ortaya konulan etik prensipler çerçevesinde böyle araştırma ve gelişmelere duyulan ihtiyacın önemini vurgulamak;
- e. Tüm ilgililerin ve toplumun bütününün içerisindeki etik meseleler hakkında disiplinler arası ve çoğulcu bir diyalogu geliştirmek;
- f. Tıbbi, bilimsel ve teknolojik gelişmelere adil erişim sağlamak ve bu gelişmelere ilişkin bilgiyi ve geliştirmekte olan ülkelere öncelik vererek çıkarları paylaşmak;
- g. Şimdiki ve gelecek nesillerin çıkarlarını gözetmek ve desteklemek;
- h. Biyo-çeşitliliğin önemini ve korunması insanoğlunun ortak kaygısı olarak vurgulamak.

Madde 3 - İnsan Onuru ve Hakları

- 1- Onur, İnsan hakları ve temel özgürlüklere tamamen saygı duyulmalıdır;
- 2- Bireylerin refahları ve çıkarları yalnızca bilim veya toplumun çıkarlarından daha öncelikli olmalıdır.

Madde 4- Fayda ve Zarar

Bilimsel bilgi, tıbbi uygulama ve ilgili teknolojilerin uygulanmasında ve gelişmesinde hastaya direk ve dolaylı faydalar, araştırma katılımcıları ve diğer etkilenen bireylere maksimum sayıda olmalı ve bu bireylere gelebilecek her hangi bir muhtemel zarar en aza indirilmelidir.

Madde 5- Özerklik ve Kişisel Sorumluluk

Kişilerin, sorumluluğu üstlenen ve başkalarının özerkliklerine saygılı, karar alma özerkliklerine saygı duyulmalıdır. Özerklik kullanma becerisi olmayan kişiler için onların haklarını ve çıkarlarını koruyan özel ölçütler olmalıdır.

Madde 6 – Onam

1. Herhangi bir koruyucu, teşhis edici ve tedavi edici tıbbi müdahale yalnızca öncelikli, özgür ve uygun bilgiye dayanan kişinin kaygısına yönelik bilgilendirilmiş onamı alınarak gerçekleştirilmelidir. Bu onam açık ve herhangi bir zamanda ve dezavantaj veya ön yargı olmaksızın herhangi bir nedenden ilgili kişi tarafından geri çekilebilir olmalıdır;
2. Bilimsel araştırma yalnızca ilgili kişinin öncelikli, özgür, açık ve bilgilendirilmiş onamı ile gerçekleştirilmelidir. Bu bilgi anlaşılabilir bir formda hazırlanmalı ve onamın geri çekilmesi için çeşitli modeller içermelidir. Bu onam açık ve herhangi bir zamanda ve dezavantaj veya ön yargı olmaksızın herhangi bir nedenden ilgili kişi tarafından geri çekilebilir olmalıdır. Bu ilkenin istisnaları yalnızca devletler tarafından kabul edilen etik ve yasal standartlara uygun, bu bildiride ve uluslararası insan hakları hukukunda oluşturulan ilke ve hükümlere tutarlı bir şekilde yapılmalıdır;
3. Kişiler veya bir topluluk üzerine uygulanan uygun araştırma vakalarında grubun veya ilgili topluluğun yasal temsilcilerinin ek bir anlaşma içinde olması istenebilir. Hiçbir durumda kolektif bir topluluğun anlaşması veya toplumsal bir liderin rızası veya herhangi başka bir otorite bireyin bilgilendirilmiş onamının yerine geçemez.

Madde 7- Onam Kapasitesi Olmayan Kişiler

Onam kapasitesi olmayan kişilere içsel yasalarla uyumlu olarak sunulan özel koruma.

a) Araştırma ve tıbbi uygulama için yetkilendirme içsel hukuk sistemi ve ilgili kişinin en fazla çıkarına uygun bir şekilde hazırlanmalıdır. Fakat ilgili kişi verdiği onamdan vaz geçebildiği kadar kişinin onamı kararını verme sürecinde mümkün olduğu en büyük ölçüde içerilmelidir;

b) Eğer katılımcılarının rıza gösterebileceği etkinlikte, karşılaştırılabilir alternatif bir araştırma yoksa, araştırma yalnızca direk kişinin sağlık yardımı, ön görülen yetkilendirmeye bağlı ve kanun tarafından kurallarla belirlenmiş koruyucu durumlar ile birlikte gerçekleştirilmelidir. Direkt potansiyel sağlık faydası olmayan bir araştırma eğer araştırmanın aynı kategorideki hukukun öngördüğü şartlara ve bireyin insan haklarının korunmasına ilişkin uygulamalara tabi olan diğer insanların sağlık çıkarına katkıda bulunması bekleniyorsa maksimum kısıtlama ile bireyi en az risk ve en az yüke maruz bırakarak bir istisna olarak ele alınmalıdır. Böyle kişilerin araştırmada olmasını reddetmeye saygı duyulmalıdır.

Madde 8 – İnsan Duyarlılığına ve Kişisel Bütünlüğüne Saygı

Bilimsel bilginin gelişmesinde ve uygulanmasında, tıbbi uygulamada ve ilgili teknolojilerde insan duyarlılığı hesaba katılmalıdır. Özel duyarlılığa sahip bireyler ve gruplar korunmalıdır ve böyle bireylerin kişisel bütünlüğüne saygı duyulmalıdır.

Madde 9 – Gizlilik ve Mahremiyet

İlgili kişilerin özel hayatına ve onların kişisel bilgilerinin gizliliğine saygı duyulmalıdır. Mümkün olan en büyük ölçüde böyle bilgiler toplandığı veya rıza gösterildiği, uluslararası hukukla, özellikle de insan haklarıyla tutarlı amaçlar dışındaki amaçlar için kullanılmamalı veya ifşa edilmemelidir.

Madde 10 - Eşitlik, Adalet ve Tarafsızlık

Onur ve haklar bağlamında tüm insanların temel eşitliğine saygı duyulmalıdır böylelikle onlara adil ve eşit bir şekilde davranılabilir.

Madde 11 – Ayrımcılık Yapmama ve Damgalamama

Hiçbir grup veya bireye karşı ayrımcılık yapılmamalı ve insan onurunun, haklarının ve temel özgürlüklerin çiğnenmesi adına hiçbir sebeple damgalanmamalıdır.

Madde 12 – Kültürel Çeşitlilik ve Çoğulculuğa Saygı

Kültürel çeşitlilik ve çoğulculuğun önemine gereken saygı gösterilmelidir. Ancak, böyle düşünceler ne insan onuru, hakları veya temel özgürlükleri ne de bu bildiride ortaya konan prensipleri çiğnemek üzere harekete geçmeli veya kapsamını kısıtlamalıdır.

Madde 13 – Dayanışma ve İşbirliği

İnsanlar arasında dayanışma ve bu amaç için uluslararası işbirliği teşvik edilmelidir.

Madde 14 – Sosyal Sorumluluk ve Sağlık

1. Halklarının sağlık ve sosyal gelişimi hükümetlerin esas amacıdır ve toplumun tüm katmanları bu amacı paylaşır.
2. Ulaşılabilecek en yüksek sağlık standardına ulaşmanın; ırk, din, politik inanç, ekonomik veya sosyal durum ayrımı yapılmaksızın her insanın temel haklarından biri olduğu göz önüne alınırsa bilim ve teknolojiadaki gelişmeler aşağıdaki maddeleri ilerletmelidir:
 - a. Kaliteli sağlık hizmetlerine ve gerekli ilaçlara erişim, özellikle kadınlar ve çocuklarca, çünkü sağlık hayatın kendisi için elzemdir ve sosyal bir iyilik olarak görülmelidir.
 - b. Yeterli beslenme ve suya erişim
 - c. Yaşam koşullarının ve çevrenin gelişmesi
 - d. Ötekileştirme ve kişilerin herhangi bir sebeple dışlanmasına son verilmesi
 - e. Fakirlik ve cahilliğin azaltılması

Madde 15 - Faydaların Dağılımı

1. Herhangi bilimsel araştırmadan ve onun uygulamalarından sağlanan yararlar tüm bir toplum ile ve uluslararası topluluk içerisinde özellikle de gelişmekte olan ülkeler ile paylaşılmalıdır. Bu prensibe etki vermek için sağlanan faydalar aşağıdaki formlardan oluşur;

- a. Araştırmada yer alan kişilere ve gruplara, onların bilgisi dahilinde, özel ve sürdürülebilir bir yardım sağlamak;
 - b. Kaliteli sağlık hizmetlerine ulaşabilme;
 - c. Araştırma sonucunda ortaya çıkan ürünler veya tedavi yöntemlerinin ve yeni teşhislerinin tedariki;
 - d. Sağlık servislerine destek;
 - e. Bilimsel ve teknolojik bilgilere erişim;
 - f. Araştırma amaçlı tesisler inşa etme;
 - g. Bu bildiride ortaya konan prensiplerle tutarlı diğer fayda çeşitleri;
2. Faydalar araştırmaya katılmak için uygunsuz teşvikler içermemelidir.

Madde 16 – Gelecek Nesilleri Koruma

Fen bilimlerinin gelecek nesiller üzerindeki etkisine, onların genetik oluşumları dahil olmak üzere, hak ettiği saygı gösterilmelidir.

Madde 17 – Çevrenin, Biyosferin ve Biyo-çeşitliliğin Korunması

Biyolojik ve genetik kaynakların uygun şekilde ulaşma ve kullanımının önemi için geleneksel bilgi ve insanların çevrenin, biyosferin ve biyo-çeşitliliğin korunmasındaki rolüne saygı için insanlar ve diğer yaşam şekilleri arasındaki birbirine bağlı olmaya gereken saygı gösterilmelidir.

Kaynakça

- Abplanalp, Edward (2013), "Review: Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics" International Dialogue, *A Multidisciplinary Journal of World Affairs* 3, pp. 260-360.
- Andorno, Roberto (December 2002), "Biomedicine and International Human Rights Law: In Search Of A Global Consensus", *Bulletin of the World Health Organization* Volume 80, Number 12, pp. 959-963.
- Andorno, Roberto (2012), "Human Rights as a Framework for Global Ethics" *Değişen Dünyada Biyoetik*, Türkiye Biyoetik Derneği Yayınları, No: XVIII, İstanbul, ss. 12-18.
- Aristoteles (1993), *Politika*, (Çev: Mete Tunçay), Remzi Kitapevi, Ankara.
- Aristoteles (2005), *Nikomakhos'a Etik*, (Çev: Saffet Babür), Kebikeç Yayınları, Ankara.
- Aristoteles (2012), *Metafizik*, (Çev: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Attfield, Robin (2009), "Biocentrism", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, Ed. Callicott, J. Baird; Frodeman, R., GALE, New York, pp. 97-100.
- Aquinas, Saint Thomas (1946), *Summa Contra Gentiles*, Casa Editrice Marietti, Turin.
- Aquinas, Saint Thomas (1920–1925), *The 'Summa Theologica' of St. Thomas Aquinas*, (Translated by Fathers of the English Dominican Province), 22 vols. Burns Oats and Washbourne, London.
- Baron, Jonathon (2006), *Against Bioethics*, The MIT Press, Cambridge.
- Battin, Margaret P. (2003), "Bioethics" *A Companion to Applied Ethics*, Ed. Raymond, G. Frey; Welmann, C. Heath, Blackwell Publishing, Oxford, pp. 295-313.
- Beauchamp, Tom; Childress, James (2009), *The Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York.
- Bennett, Rebecca; Erin, Charles A.; Haris, John ve Holm, Soren (2003), "Bioethics, Genethics and Medical Ethics" *The Blackwell Companion to Philosophy*, Second Edition, Ed. Nicolas Bunnin and Eric Tsui-James, Blackwell Publishing, Oxford, pp.499-517.

- Beyleveld, Deryck; Brownsword, Roger (2001), *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*, Oxford University Press, New York.
- Boddice, Rob (2011), *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments*, Ed. Rob Boddice, BRILL, Boston.
- Büken, Nüket Örnek; Büken, Erhan (2002), "Nedir Şu 'Tıp Etiği' Dedikleri?", *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi (STED)*, Cilt 11, Sayı 1, ss. 17-20.
- Callahan, Daniel (1995), "Bioethics" *Encyclopedia of Bioethics*, Ed. W. T. Reich, Macmillan Publisher, New York.
- Callicott, J. Baird (1984), Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 21, No. 4, pp. 299-309.
- Callicott, J. Baird (Winter 1980), Animal Liberation: A Triangular Affair, *Environmental Ethics* Volume 2, Issue 4, pp. 311–338.
- Callicott, J. Baird (1986), "On the Intrinsic Value of Nonhuman Species" *The Preservation of Species*, Ed. Bryan G. Norton, Princeton University Press, New Jersey.
- Callicott, J. Baird (2001), "The Land Ethic" A Companion to Environmental Philosophy, Ed. Dale Jamieson, Blackwell Publishers, Massachusetts, pp. 204-218.
- Callicott, J. Baird (1985), "Intrinsic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics", *Environmental Ethics*, vol. 7, no. 3, pp. 257-275.
- Callicott, J. Baird (1999), *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, N.Y., State University of New York Press.
- Campbell, Alastair V. (2013), *Bioethics: The Basics*, Routledge, New York.
- Cevizci, Ahmet (2008), *Felsefe*, Sentez Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, Ahmet (2013), *Uygulamalı Etik*, Say Yayınları, İstanbul.
- Childress, James (2007), "Methods in Bioethics" *The Oxford Handbook Of Bioethics*, Ed. Bonnie Steinbock, Oxford University Press, New York, pp. 15-46.
- Cicovacki, Predrag (2009), *Albert Schweitzer's Ethical Vision A Sourcebook*, Oxford University Press, New York.

- Curi, Kriton (2009), "Meslek Etiklerinde Yeni Bir Boyut" (Çev: Elçin Gen ve Harun Tepe), *Etik ve Meslek Etikleri*, Ed. Harun Tepe, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, ss. 83-91.
- Darwall, Stephen L. (2003), "Theories of Ethics", *A Companion to Applied Ethics*, Ed. Raymond, G. Frey; Welmann, C. Heath, Blackwell Publishing, Oxford, pp. 17-38.
- Derrida (2011), *Gramatoloji*, (Çev: İsmet Birkan), BilgeSU, Ankara.
- Derrida, Jacques (Winter 2002), The Animal That Therefore I Am (More to Follow), (Trans: David Wills), *Critical Inquiry*, Vol. 28, No. 2, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 369-418.
- Descartes (1998), *Yöntem Üzerine Konuşma*, (Çev: Afşar Timuçin), Cumhuriyet Dünya Klasikleri Dizisi, İstanbul.
- Descartes, Rene (1991), *The Philosophical Writings of Descartes*, Ed. John Cottingham et al. 3 vols. Cambridge University Press, Cambridge.
- Donaldson, Thomas M. (2012), "Ethical Resources for the Clinician: Principles, Values and Other Theories" *Contemporary Issues in Bioethics*, Ed: Peter A. Clark, InTech, Croatia, pp. 15-39.
- Engelhardt, H. Tristram (2012), *Bioethics Critically Reconsidered: Having Second Thoughts*, Ed. H. Tristram Engelhardt, Jr., Springer, New York.
- Evans, Joseph Claude (2005), *With Respect for Nature Living as Part of the Natural Word*, State University of New York Press, Albany.
- Frankena, William (2007), *Etik*, (Çev: Azmi Aydın) İmge Kitabevi, Ankara.
- Giddens, Anthony (2009), *The Politics of Global Climate Change*, Polity Press, Cambridge.
- Gillon, Raanan (2014), "Bioethics, Overview" *Encyclopedia of Applied Ethics*, Ed. Ruth Chadwick, Elsevier Inc., London, pp. 267-277.
- Goodpaster, Kenneth E. (1978), "On Being Morally Considerable," *Journal of Philosophy* Volume 75, pp. 308-325.

- Goralnik, L. Nelson; Michael P. (2012), "Anthropocentrism" *Encyclopedia of Applied Ethics*, Ed. Ruth Chadwick, Callahan and Singer, Academic Press, Massachussetts, pp. 145-155.
- Hartmann, F. (2000), "Hekimlik Eyleminde Etik Gerilim Boyutları" *Tıbbın Gündelik Yaşamında Etik*, (Çev: Arın Namal), Nobel, İstanbul.
- Hettinger, Ned (1998), "Environmental Ethics", *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Ed. Marc Bekoff, Greenwood Press, California, pp. 221-223.
- Jardins, Joseph R. Des (2006), *Çevre Etiği: Çevre Felsefesine Giriş*, (Çev: Ruşen Keleş), İmge Kitabevi, Ankara.
- Jonas, Hans (Mart 1999), "Kötü Sona Daha Yakın", (Çev: Fehmi Odabaş), *Felsefelogos*, Yıl 2 Sayı 6, Bulut Yayınevi, İstanbul, ss. 57-65.
- Johnson, Lawrence E. (1991), *A Morally Deep World*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Johnson, Lawrence E. (2001), *A Life-Centered Approach to Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Jonsen, Albert R. (1998), *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, New York.
- Kaczor, Christopher (2005), *Edge of Life*, Springer, Dordrecht.
- Kant, Immanuel (1997), *Lectures on Ethics*, (Translated: Peter Heath), Ed. Peter Heath and J . B . Schneewind, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, Immanuel (2002), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev: İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- Kant, Immanuel (2009), *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev: İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- Kant, Immanuel (1991), *The Metaphysics of Moral*, (Translated: Mary Gregor), Cambridge University Press, Cambridge.
- Kinney, H. C., Korein, J., Panigrahy, A., Dikkes, P. and Goode, R. (1994), "Neuropathological Findings in the Brain of Karen Ann Quinlan – The Role of the

Thalamus in the Persistent Vegetative State”, *The New England Journal of Medicine* Volume 330, Massachusetts, pp. 1469-1475.

Koslovski, Peter (2009), “Etik ve Hekimlik Sanatı” *Etik ve Meslek Etikleri*, (Çev: Çetin Türkyılmaz), Ed. Harun Tepe, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, ss. 47-67.

Kuçuradi, İoanna (2009), Felsefi Etik ve “Meslek Etikleri”, *Etik ve Meslek Etikleri*, Ed. Harun Tepe, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, ss. 27-47.

Kuçuradi, İoanna (2011a), “İnsanın Onuru Kavramı ve İnsan Hakları” *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, ss. 69-77.

Kuçuradi, İoanna (2011a), “Felsefe ve İnsan Hakları”, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, ss. 1-11.

Kuçuradi, İoanna (2011b), *Etik*, Türkiye Felsefe kurumu, Ankara.

Kushe, Helga; Singer, Peter (2009), “What is Bioethics? A Historical Introduction”, *A Companion Bioethics*, Willey-Blackwell Publishing, Chichester, pp. 3-13.

Küçükalp, Kasım (2008), *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayıncılık, İstanbul.

Leopold, Aldo (1966), *A Sand County Almanac*, Ballantine Books, New York.

McClung, J. A. (2005), “Medical Ethics”, *Ethics* Vol II, Ed. J. K. Roth, Salem Press, California.

Mill, John Stuart (1986), *Faydacılık*, (Çev: Nazmi Coşkunlar), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Minteer, Ben A. (2009), “Anthropocentrism” *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, Ed. Callicott, J. Baird; Frodeman, Robert, GALE, New York, pp. 58-62.

Nathanson, Bernandt N., Ostling, Richard N. (1979), *Aborting America*, CO: Life Cycle Books, Fort Collins.

Norton, Bryan G. (1991), *Toward Unity Among Environmentalists*, Oxford University Press, New York.

- Oakley, Justin (2009), "A Virtue Ethics Aproach" *A Companion to Bioethics*, Ed: Peter Singer ve Helga Kuhse, Blackwell Publishing, Oxford, pp. 91-105.
- Oğuz, Yasemin N.; Tepe, Harun; Büken, Nüket Örnek ve Kucur, Deniz Kırımsoy (2005), *Biyoetik Terimler Sözlüğü*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Ökçesiz, H. (1999), *Hukuk Felsefesi Yönünden İnsan Hakları*, Türkiye Bilimler Akademisi, TÜBİTAK Matbaası, Ankara.
- Örs, Yaman (2009), "Biyotıp Etiği ve Felsefenin Sınırları" *Etik ve Meslek Etikleri*, Ed. Harun Tepe, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, ss. 67-83.
- Özdağ, Ufuk (2011), "Aldo Leopold ve Toprak Etiği: Toprak Topluluğunun Sade Bir Üyesi ve Vatandaşı Olmak", *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim*, Sayı 134, ss. 25-33.
- Picht, Werner (1964), *The Life and Thought of Albert Schweitzer*, (Translated: Edward Fitzgerald), Harper & Row Publishers, New York and Evanston.
- Pieper, Annemarie (2012), *Etiğe Giriş*, (Çev: Veysel Ataman, Gönül Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Pluhar, E. (2012), "Animal Rights" *Encyclopedia of Applied Ethics*, Ed. Ruth Chadwick, Callahan and Singer, Academic Press, Massachusetts, pp. 136-144.
- Post, Stephan Gerard (2003), *Encyclopedia of Bioethics*, Vol: 1 (A-C), Ed. Stephan Gerard Post, Thomson Gale, New York.
- Potter, Van Rensselaer (1988), *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*, Michigan State University Press, Michigan.
- Rolston, Holmes (2012), *A New Environmental Ethics: The Next Millennium for Life on Earth*, Routledge, New York.
- Rolston, Holmes (2003), "Environmental Ethics", *The Blackwell Companion to Philosophy*, Ed. Nicholas Bunnin and E. P. Tsui-Jamess, Blackwell Publishing, Malden, pp. 517-531.
- Sandler, R. (2012), "Environmental Ethics", *Encyclopedia of Applied Ethics*, Ed. Ruth Chadwick, Callahan and Singer, Academic Press, Massachusetts, pp. 105-113.

- Schweitzer, Albert (1949), *Memoirs of Childhood and Youth*, (Translated: C. T. Campion), Macmillan, New York.
- Schweitzer, Albert (1956), *Albert Schweitzer An Anthology*, Ed. Charles R. Joy, The Beacon Press, Boston.
- Schweitzer, Albert (1923), *The Philosophy of Civilization*, (Translated: C. T. Campion), Prometheus Books, Buffalo.
- Singer, Peter (2002), *Animal Liberation*, Ecco Pres, New York.
- Singer, Peter (2005), *Hayvan Özgürleşmesi*, (Çev: Hayrullah Doğan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Singer, Peter; Kuhse, Helga (2009), *A Companion to Bioethics*, Ed. Peter Singer and Helga Kuhse, Blackwell Publishing, Oxford.
- Singer, Peter (1994), *Rethinking Life & Death*, St. Martin's Press, New York.
- Singer, Peter (2000), *Writings on an Ethical Life*, HarperCollins, New York.
- Steiner, Gary (2005), *Anthropocentrism and Its Discontents*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Sterba, James P. (2012), "Biocentrism" *Encyclopedia of Applied Ethics*, Ed. Ruth Chadwick, Callahan and Singer, Academic Press, Massachusetts, pp. 251-257.
- Sterba, James (Summer 1995), "From Biocentric Individualism to Biocentric Pluralism", *Environmental Ethics* Volume 17, Issue 2, pp. 191-207.
- Taylor, Paul W. (2011), *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, New Jersey.
- Taylor, Paul W. (Fall 1981), "The Ethics of Respect for Nature," *Environmental Ethics* Volume 3, Issue 3, pp. 197-218.
- Taylor, Paul (Fall 1983), "In Defense of Biocentrism," *Environmental Ethics* Volume 5, Issue 3, pp. 237-243.
- Tepe, Harun (1992), *Etik ve Metaetik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Tepe, Harun (2016), *Pratik Etik*, BilgeSu, Ankara.

Tepe, Harun (2016a), *Teorik Etik*, BilgeSu, Ankara.

Tress, Darly M. (2000), "Classical and Modern Reflections on Medical Ethics and the Best Interests of the Sick Child", *Bioethics: Ancient Themes in Contemporary Issues*, Ed. Mark G. Kuczewski and Ronald Polansky, The MIT Press, Cambridge, pp. 193-229.

Tubbs, James B. Jr. (2009), *A Handbook of Bioethics Terms*, Georgetown University Press, Washington.

Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights (1997), UNESCO.

Ünder, Hasan (1996), *Çevre Felsefesi*, Doruk Yayınları, Ankara.

Warren, M. A. (2000), "The Personhood Argument in Favor of Abortion", *Life and Death: A Reader in Moral Problems*, Ed. Louis P. Pojman, Wadsworth Publishing Co, Belmont, pp. Weston, Anthony (2009), *The Incomplete Eco-Philosopher: Essays from the Edges of Environmental Ethics*, Sunny Press, New York.

White, Lynn (1967), "Historical Roots of Ecologic Crisis", *Science* Vol 155, pp. 1203-1207.

Winkler, Er (2012), "Applied Ethics, Overview", *Encyclopedia of Applied Ethics*, Ed. Ruth Chadwick, Callahan and Singer, Academic Press, Massachusetts, pp. 174-178.

Wibren, Van Der Burg (2009), "Law and Bioethics", *A Companion to Bioethics*, Ed. Peter Singer and Helga Kuhse, Blackwell Publishing, Oxford, pp. 56-65.

Wood, Dawid (Bahar 2015), "Hayvanlar Hakkındaki Hakikat", *Cogito: Felsefede Hayvan Sorusu*, Sayı 80, İstanbul, ss. 118-135.

Zimmerman, Michael E. (Fall, 1993), "Rethinking the Heidegger-Deep Ecology Relationship", *Environmental Ethics*, XV, 3, pp. 196-203.



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 09/05/2017

Tez Başlığı / Konusu: CANLI-MERKEZCİLİK İNSAN-MERKEZCİLİK İKİLEMİNDE BİYOETİĞİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 159 sayfalık kısmına ilişkin, 25/04/2017 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 7 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

09.05.2017
Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	HALUK AŞAR
Öğrenci No:	N11248389
Anabilim Dalı:	FELSEFE
Programı:	FELSEFE
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

(Unvan, Ad Soyad, İmza)



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 09/05/2017

Tez Başlığı / Konusu: CANLI-MERKEZCİLİK İNSAN-MERKEZCİLİK İKİLEMİNDE BİYOETİĞİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

09.05.2017

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: HALUK AŞAR
Öğrenci No: N11248389
Anabilim Dalı: FELSEFE
Programı: FELSEFE
Statüsü: ☐ Y.Lisans ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

(Unvan, Ad Soyad, İmza)

Telefon: 0-312-2976860

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr