

Bilim Ahlakı Normlarının Etik Temellendirilmesi: Bilim İnsanlarının Dışsal Sorumlulukları

Ethical Justification of Moral Norms in Scientific Research: Scientists' External Responsibilities

Mehmet AKÖZER, Emel AKÖZER

ÖZ

Bilim insanlarının ahlaki sorumlulukları konusu bilim dünyasının gündemine II. Dünya Savaşı'nı izleyen on yıllarda yerleşmiştir. Bilimsel sahtecilik olgularının 1980'lerde görünür biçimde yaygınlaşması ve toplumda bilime güveni sarsması karşısında, uluslararası ve bölgesel ölçekte lider akademik ağlar, doğru araştırma pratiklerini kodlaştırma yönünde bir tartışmaya önyak olmuşlardır. Bunu izleyen davranış kodları, bilim insanlarının topluma ve insanlığa yönelik 'dışsal' sorumluluklarına da çeşitli biçimlerde değinmekle birlikte, esas olarak bilime ve bilim topluluğuna yönelik 'içsel' sorumluluklarla ilgili kusurlu davranışlar üzerinde odaklanmıştır. Bu kodlar ayrıca, bilimsel araştırmanın etik standartlarını evrensel etik ilkelere referansla temellendirmekten uzak duran bir etik çoğulculuğu yansıtmaktadır. Oysa böyle bir temellendirme gereği on yıllar önce, o dönemdeki yerleşik bilim 'göreneği'nin zaafının ve Hippokrates etiğinin biyotıp araştırmalarında insan haklarını korumaya yetmediğinin apaçık ortaya çıktığı Nuremberg Doktorlar Davası'nda teslim edilmiş, bunun sonucunda 1947 Nuremberg Kodu'yla Hippokrates etiğine ilk kez bir insan hakları perspektifi kazandırılmıştır. Bu yazıda, bilim insanlarının uluslararası kabul görmüş davranış kodlarında yazılı ya da varsayılmış dışsal ve içsel sorumlulukları için bütünsel bir etik temellendirmenin zorunluluğu savunulmaktadır. Bu zorunluluğu doğrulayan bir saptama olarak, insan değerini görelileştirme yoluyla bilimsel araştırmalarda insan hakları ihlallerini fiilen meşrulaştırmış bir anti-etik, etik düşünmeyi bilimin tekeline alıp felsefi etiği hükümsüz kılmaya yönelik tarihsel bir akıma dayandığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun karşısında, insanın mutlak içsel değerine dayalı Kantçı etik ile hem hakikate hem de ussal bir varlık olarak insana saygıyı temel alan Popperci epistemoloji, bilim yapmanın ahlaki normlarını – bilimi anti-ahlakın hamleleri karşısında tahkim edebilecek biçimde – etik olarak temellendirme olanağı sunmaktadır. Makalede dışsal sorumluluklar için böyle bir temellendirme önerisi de yer almaktadır.

Anahtar Sözcükler: Bilimsel araştırma etiği, Etik temellendirme, İnsan hakları, Humboldtçu etik, Doğalcı etik

ABSTRACT

Scientists' moral responsibilities have become a focus for the scientific community over the postwar decades. International and regional networks of leading academic bodies have responded to a widely perceived increase in scientific fraud and the ensued loss of public trust in science during the 1980s, and initiated a discussion with a view to codifying good practice in research. While scientists' "external" responsibilities towards society and the humankind have been variously addressed, codes drafted since then mainly dwell on problems of misconduct concerning scientists' "internal" responsibilities towards science and to the scientific community. They also reflect an ethical pluralism, which declines justifying moral standards in research with reference to universal ethical principles. However, the need for such justification has been first recognized decades ago, during the Doctor's Trial in Nuremberg, where the shortcomings of the established ethos of science and the inadequacy of the Hippocratic ethics in safeguarding human rights in research had become flagrant, with the resultant Nuremberg Code of 1947 introducing a human rights perspective into Hippocratic ethics. This paper argues for the necessity of an integral ethical justification of scientists' both external and inner responsibilities, as put down or assumed by internationally acclaimed codes of conduct. Such necessity is validated by the evidence that a historical current to monopolize ethical thinking in the name of science and nullify philosophical ethics lies at the root of an anti-morality that relativized human worth and virtually legitimized human rights violations in scientific practice. Kantian ethics based on humans' absolute inner worth, and Popperian epistemology rooted in respect for truth and for humans as rational beings, pledge an ethical justification of moral norms in science so as to reinforce the latter against intrusions of anti-morality. The paper concludes with an attempt to such a justification for scientists' external responsibilities.

Keywords: Ethics of scientific research, Ethical justification, Human rights, Humboldtian ethics, Naturalistic ethics

Mehmet AKÖZER (✉)

Sosyal Sektör Danışmanı, Ankara, Türkiye

Social Sector Consultant, Ankara, Turkey

mehmetakozer@gmail.com

Emel AKÖZER

Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Ankara, Türkiye

Middle East Technical University, Faculty of Architecture, Ankara, Turkey

Geliş Tarihi/Received : 14.03.2015

Kabul Tarihi/Accepted : 16.05.2015

GİRİŞ

Türkiye Bilimler Akademisi Bilim Etiği Komitesi'nin (TÜBA-BEK) 2002'de yayımladığı *Bilimsel Araştırmada Etik ve Sorunları* başlıklı çalışma, 1980'leri izleyen büyük çaplı bilimsel aldatma ("scientific deception") ve sahtecilik ("fraud") olaylarının yol açtığı güven kaybı karşısında bilim kurumlarının uluslararası ölçekte aldığı inisiyatiflerin (ESF 2000, s. 4[#2], 5–6[#12–15]) bir uzantısı niteliğindedir.¹ O nedenle, Avrupa Bilim Vakfı'nın ("European Science Foundation – ESF") Aralık 2000 tarihli politika açıklaması ve onu izleyen uluslararası bilim ahlakı belgeleri (ESF, 2000; IOM–NRC, 2002; ESF&ORI, 2007; ALLEA, 2010; WCRI, 2010; ESF & ALLEA, 2011; WCRI, 2013) gibi bu çalışma da büyük ölçüde bilim insanlarının standart araştırma yükümlülüklerine aykırı kusurlu davranışlarına ("misconduct") odaklanmıştır.

Gerek TÜBA–Bilim Etiği Komitesi'nin gerekse ESF'nin, bilim topluluğunda daha önce gelenekten gelen bir kendiliğinden denetim ya da öz-düzenleme ("self-regulation") sayesinde sürdürüldüğü ifade edilen güven ortamında "**son 20 yirmi yılı aşkın bir süredir**" meydana gelen sarsıntıya² (ESF, 2000, s. 4[#4]; TÜBA–BEK, 2002, s. 11 – vurgu bizim) verdikleri referans bu girişimlerin erim açısından sınırlılığına işaret etmektedir. Buna karşılık bilim ve etik kavramları ile bilim insanının hem bilime ve bilim topluluğuna, hem de topluma ve insanlığa yönelik sorumlulukları çeşitli ortamlarda ele alınmıştır. TÜBA'nın 14-15 Aralık 2007'de düzenlediği Bilim Etiği Sempozyumu da bu sorumlulukların ulusal düzeyde bir bütün olarak tartışılmasına olanak vermiştir (Kansu, 2009). Bu sempozyumda Ioanna Kuçuradi (2009), bir yanda 'genellikle yazılı olmayan kültürel norm bütünleri'nden (yani 'etik normları'ndan), diğer yanda 'felsefenin bir dalı' olarak etikten ayırt ettiği 'meslek etiklerinde olduğu gibi yazılı olan norm bütünleri'nin ('ahlaklılık bildirgeleri') evrensel geçerliliğinden, ancak örneğin İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde olduğu üzere 'etik değerlere ilişkin felsefi bilgi' temelinde oluşturulmaları halinde söz edilebileceğini vurgulamıştır (s. 49, 50). Bilim etiği konusundaki ikinci TÜBA yayını *Bilim Etiği Elkitabı*'nın Giriş'inde de etik, meta-etik ve normatif etik kavramları arasındaki ayrıma dikkat çekilmiştir (Irzık & Erzan, 2008, s. 1). Aynı metinde araştırma ve yayın etiği ya da meslek etiği normlarının ötesinde 'bilim etiğinin temellerinin bilimsel ve felsefi açılarından araştırılması' da 'bilim etiğinin konusunu oluşturan sorunlar' arasında sayılmıştır (Irzık & Erzan, 2008, s. 3). Ayrıca Erzan (2008), çevre etiği bağlamında, 'bilim etiğini insan merkezli olmaktan çıkartıp çevre merkezli hale getirerek, doğrudan doğruya evrene karşı taşıdığımız etik

sorumluluklar konusunda duyarlı öğrenciler yetiştirmeyi ve çevreci bir popüler duyarlılığın geliştirilmesini özendirme' (Erzan, 2008, s. 61) gündeme getirmiştir. Bütün bunlar bilim ahlakı kodlarının dar çerçevesini aşan bir temellendirme ("justification") gereksinimine işaret etmektedir. Şu var ki, temellendirme gereksiniminin kendisini geçerli bir - felsefi anlamda - etik çerçevede tartışmak, temellendirme eksikliğinin arka planını tanımlamakla mümkündür.

1990'lar sonrasının bilim ahlakı kodlarının bilimde doğru davranış normlarını etik ilkelerde temellendirme bakımından eksikliği, bilime yönelik kamu güveninin sarsılmasından sorumlu tutulan kusurlu davranışlar evrenini bilimin daha geniş sosyoetik çerçevesinden yalıtarak sorunlaştırma tercihinin bir sonucu gibi gözükmektedir. Gerçi referans aldığımız kodların tümü (NAS, 1995; IOM–NRC, 2002; ESF & ORI, 2007; ALLEA, 2010; WCRI, 2010; ESF & ALLEA, 2011; WCRI, 2013) bir tür "oy-daşma" (ESF, 2010, s. 4) merkezi olarak etikle ilgili bir kavramı, 'bilimsel doğruluk' ("scientific integrity") ya da 'araştırmada doğruluk' ("research integrity") kavramını referans almaktadır. Ama bu kavram için, Amerika Birleşik Devletleri (ABD)'nin üç bilim akademisinin (NAS, NAE & IOM, 1992) ortak panelinin 'araştırma etkinliklerinin önerilmesinde, yürütülmesinde, değerlendirilmesinde ve raporlanmasında dürüst ve doğrulanabilir yöntemlere bağlılık' (s. 18) şeklindeki tanımına bağlı kaldıkları söylenebilir. Bu tanımlama – Uluslararası Bilim Konseyi ("The International Council for Science – ICSU") adına Bilimde Etik ve Sorumluluk İçin Standartlar ("Standards for Ethics and Responsibility in Science") başlıklı çalışmayı kaleme almış olan Kathinka Evers (2001) ile Tüm Avrupa Akademileri ("All European Academies – ALLEA") başkanı (sonradan onursal başkanı) Pieter Drenth'in (2002; 2005) önerdiği ayrımı esas alırsak – bilim insanlarının bilime ve diğer bilim insanlarına yönelik '*çösel sorumluluklarıyla*' sınırlıdır. Dolayısıyla, böyle bir tanımlama Evers'in (2001) araştırmanın toplum üzerindeki etkileriyle, Drenth'inse (2002) bilimsel etkinliğin daha geniş siyasal–toplumsal bağlamıyla ilişkilerdirdiği 'dışsal sorumlulukları' dışarıda bırakmaktadır.³

Drenth'e (2005) göre dışsal sorumlulukların çekirdeğini 'bütün bilim insanlarının tartışılmaz sayacağı inkâr edilemez değerler' (s. 97) oluşturur. Bu değerler için açtığı üç başlık ise şunlardır: (1) 'İnsan onuruna saygı, ki bütün bireylerin özerkliğini ve seçme özgürlüğünü, araştırmaya (denek olarak) katılma öncesinde bilgilendirilmiş onamını ("informed consent") ve insan bedenini tecimselleştirmeye yönelik her türlü niyetin reddedilmesini güvence altına alır'; (2) 'insanlıkla ve gelecek kuşaklarla day-

¹Bilim dünyasındaki bu tepki sürecinin başlangıcını, ABD'nin üç bilim akademisinin (NAS, NAE & IOM, 1992) "Scientific Responsibility and the Conduct of Research" konulu 1992 tarihli paneline dayandırmak mümkündür (ESF, 2000, s. 5[#13]).

²Söz konusu sarsıntının nedenleri, i) bilimsel araştırma için destek ve kaynak sağlama yarışıyla, ii) bilimsel başarının bir ölçütü olarak yayınların öneminin artmasının bilim insanları üzerinde yarattığı baskıyla ve iii) bilimsel araştırmaların sayısındaki patlamayla ilişkilendirilmektedir (TÜBA–BEK, 2002, s. 11–12; ESF, 2000, s. 4[#5]).

³Avrupa Bilim Vakfı ile Tüm Avrupa Akademileri'nin ortak Avrupa Araştırmada Doğruluk Davranış Kodu'nda (ESF & ALLEA, 2011) bu ayrım şöyle belirtilmektedir: "Bilginin çoğalması süreci olarak bilim daha geniş bir sosyoetik bağlama oturur; bilim insanları topluma ve insanlığın esenliğine yönelik özgül sorumluluklarının ayırımında olmalıdırlar. İnceleyecekleri konuların seçiminin ve sonuçlarının, araştırma nesnelere karşısında gerekli özen ve davranışın, araştırma sonuçlarının pratik uygulamaları ile kullanımına dikkat ve ilgi göstermenin sorumluluğunu taşırlar. Ama bu Kod'da kendimizi **araştırmayı gerçekleştirirkenki doğruluk standartlarıyla sınırlıyor ve o daha geniş sosyoetik sorumluluğu göz önünde bulundurmuyoruz.**" (s. 8) (vurgu bizim) (Makalede yer verilen tüm alıntıların Türkçe çevirileri yazarlara aittir.)

nışma'; (3) 'araştırma öncesinde, esnasında veya ertesinde ya da araştırma verileri toplanırken araştırma nesnesine yahut çevreye ve topluma (huzursuzluk, atık, kirlilik [gibi]) kabul edilemez zarar vermeme' (Drenth 2005, s. 98; 1997, s. 180). Bu sorumluluklar açısından bilim ahlakının doğrudan **etiğin** konusu olduğu açıktır; yani dışsal sorumluluklar açısından bilim ahlakı mutlaka bir etik temellendirmeye dayandırılmalı, sorgulanacaksa dayandırıldığı etik ilkeler açısından sorgulanmalıdır.

Oysa referans aldığımız bilim ahlakı belgelerinde, yer verildiği kadariyle bile dışsal sorumluluklar için etik bir temellendirmeye başvurulmadığı görülmektedir. *Avrupa Araştırmada Doğruluk Davranış Kodu*'nda (ESF & ALLEA, 2011) Drenth'in yukarıdaki (1) numaralı başlığıyla ilgili sorumluluklar için ayrıntılı bir paragraf ayrılmıştır (s. 14; ayrıca bkz. IOM–NRC, 2002, s. 35, 43, 66) ama bu paragraftaki normlar ile öbür doğru davranış kurallarının aynı 'bilimsel doğruluk' ilkesinde nasıl bir arada temellendiğine ilişkin herhangi bir işaret yoktur. Bir başka deyişle, asıl odak olan içsel sorumluluklar için kendi başına yeterli gözükten 'toplumun bilime güveninin korunması' gibi 'araçsal' bir gerekçelendirmenin şemsiyesi altında, bilim insanının insana ve topluma yönelik sorumlulukları da temellendirilmiş gibi durmaktadır. Oysa, dışsal sorumluluklarla aynı ölçüde açık olmasa bile, içsel sorumlulukların da benzer bir düzlemde bir etik temellendirmeye gereksinimi vardır.⁴ Bugünse, içsel sorumlulukları dışsal sorumluluklardan yalıtarak ele almanın görünüşte sağladığı 'yalınlık', hem ikisinin de bütünsel bir etik temellendirmeye gereksinimi olduğunu görünmez kılmakta, hem de dışsal sorumlulukları bile etik bir referansa dayanmadan öne sürme kısa yoluna başvurmaya yaramaktadır.

Bu yazıda amacımız, uluslararası kabul görmüş bilim ahlakı kodlarının bilim insanları için öngördüğü içsel ve dışsal sorumlulukları aynı zeminde birleştiren bir etik temellendirmenin mümkün olduğunu savunmaktır. Kantçı etiğe ve Karl Popper'in ondan esinlenen eleştirel usçu epistemolojisine referansla böyle bir temellendirme yapılabileceğini göstermeye çalışacak ve dışsal sorumluluklar için böyle bir temellendirme önereceğiz.⁵ Ama ondan önce, **bilim ahlakı** gibi bir sorunu hem bilim hem de toplum için temalaştıran bir dönüm noktası varsa, bunun sahtecilik vb. kusurlu davranışların yol açtığı güven kaybına değil, ahlakı ve etik düşünmeyi bilimin – daha somut olarak yaşam bilimlerinin – tekeline alarak bilim adına bir ahlak ihdas etme girişiminin 19. yüzyıldaki başlangıcına tarihlenebileceğini belirlemek tartışmamız için yönlendirici olacaktır. Bu girişimin yerleşik bilim göreneğine ("ethos") aşladığı 'ahlak'ın kaçınılmaz

biçimde yol açtığı insan hakları ihlalleridir ki bilim insanlarının insanlığa yönelik sorumluluklarını – başka kusurlu davranışlarla asla karşılaştırılmayacak kadar daha fazla – bilim ahlakı tartışmalarının odağına yerleştirmiştir. Bu ahlakın 'etik' temelinde **insanın mutlak içsel değerinin reddinin** yattığını teşhis etmek, bilim ahlakını o ahlaka karşı tahkim edecek bir etik temellendirme için insanın mutlak içsel değerinin kabulünün belirleyici olduğunu görmemize katkıda bulunacaktır.

Bilim–Ahlak–Etik Etkileşiminin İki Yüzyıllık Arka Planı

Nuremberg 'Doktorlar Davası' ve Bilim İnsanın Etik Sorumlulukları Tartışması

Bilim ahlakını yazılı hale getirme gereksinimi 2000'lerden yarım yüzyıl önce de gene 'bilime olan güveni koruma' kaygısıyla gündeme gelmiştir. Ama o dönemde bilime güveni sarsan, araştırma yöntemlerini ihlal eden kusurlu davranışlar değil, Nazi Almanyası'nda tıbbi araştırmalar sırasında işlenen suçlardır. Savaş ertesinde Nuremberg'de (Nürnberg) Askeri Mahkeme'de görülen 'Doktorlar Davası'nda, Aralık 1946'dan önce tıbbi araştırmalarda hastaların ya da deneklerin haklarını koruyan yazılı etik kodların mevcut olmadığı belirlenmiştir (Shuster, 1997, s. 1439; Shuster, 1998, 974, Rose & Rose, 2012, s. 96). Bu dava dolayısıyla Hippokrates etiğinin tıbbi araştırmalar bağlamında geçerliliğinin sorgulanması zorunlu olmuştur: Çünkü savaş sırasında yürüttükleri tıbbi deney ve işlemlerle ilgili olarak insanlığa karşı suçlardan ve savaş suçlarından yargılanan hekimler ve araştırmacılar 'uygulamalarının ilkesel düzeyde ABD ve başka ülkelerde yürütülen biyotıp araştırmalarından farklı olmadığını' öne sürmüşler (Rose & Rose, 2012, s. 93, 95), savunma avukatları da Fransa, Hollanda, İngiltere ve ABD'de mahkûmlar üzerinde çok zaman onaylarına başvurulmadan uygulanan tehlikeli tıp deneylerini gündeme getirmişlerdir (Shuster, 1997, s. 1438). Böylece Nuremberg yargıçları, Hippokrates etiğinin önemini kabul etseler de, insan deneklerin insan olarak haklarının korunmasında daha fazlasının gerekli olduğunu saptamışlardır (Shuster, 1997, s. 1439). Davanın sonuçlandığı 1947 sonbaharında karar özetinin eki olarak yayımlanan Nuremberg Kodu'nun amacının hem bu açığı kapatmak, hem de davayla ilgili haberlerin kamuoyunda tıbbi araştırmalara duyulan güveni temelden sarsması karşısında 'araştırmaya dayalı klinik tıp' için bir gelecek sağlamak (Shuster, 1997, s. 1439; Weindling, 2004, s. 3) olduğuna dikkat çekilir.

Nuremberg Kodu'yla birlikte Hippokrates etiğinin insan hakları kavramlarıyla tahkim edilmesi, bilim insanlarının Drenth'in

⁴Referans aldığımız bilim etiği belgelerinin bilim insanlarının bilime ve bilim topluluğuna yönelik olarak belirlediği içsel sorumluluklar şöyle özetlenebilir: **Nesnellik** (ALLEA, 2010; ESF & ALLEA, 2011); yeni bilimsel katkılara ve fikirlere **açıklık**; **kuşkuculuk** (NAS, 1995); araştırmanın yürütülmesinde ve sonuçlarının bildiriminde **güvenilirlik** (ESF & ALLEA, 2011) ve **yanlışızsızlık** ("accuracy") (IOM–NRC, 2002); **tarafsızlık ve bağımsızlık** (ALLEA, 2010; ESF & ALLEA, 2011); olası **çkar çatışmaları açısından saydamlık** (IOM–NRC, 2002); başka araştırmacılarla ve kamuyla **iletişimde açıklık** (ve dürüstlük) (NAS 1995; ESF & ALLEA, 2011); **erişime açık olma** (ALLEA, 2010); **ortaklaşma** ("collegiality") (NAS, 1995; IOM–NRC, 2002); başkalarının yapıtlarına düzgün atıfta bulunma ve takdir ("credit") sunmakta, meslektaşlarına **doğruluk ve dürüstlük içinde davranmakta adaletlilik** ("fairness") (NAS, 1995; ALLEA, 2010; ESF & ALLEA, 2011).

⁵İçsel sorumlulukların da aynı zeminde nasıl temellendirilebileceği ayrı bir yazıda ele alınmıştır. "Etik temellendirme"den anladığımız ise, herhangi bir ahlak koduyla kişilere yüklenen sorumlulukların, felsefi usavurma yoluyla genel olarak doğru eyleyişle ("right action") ilgili temel ilkelerle gerekçelendirilmesidir. Dolayısıyla burada, bir felsefe dalı olarak etiğin "doğru eyleyişin genel etüdü" şeklindeki tanımına bağlı kalıyoruz. Bu tanımla etik, doğru/yanlış yapmayla ilgili temel ilkelerin üstünlüğünü temellendirmekle ve ahlaklıl ödevlerin bu ilkelerden nasıl türediğini aksiyomatik yoldan göstermekle ilgilidir (bkz. "Ethics", Deigh, 1999, s. 284, 286). Ne var ki, tartışmamız bakımından şunu da belirtmek önemlidir: Bu temellendirici usavurmada etik düşünmenin her şeyi önceleyen arayışı "bir insan hayatını neyin – o insan için – yaşanmaya değer kıldığı, ne yapmanın insan olmaya bir anlam vereceği"dir ve felsefe tarihinin genellikle alması sayılan Aristotelesçive Kantçı gelenekleri bu soruyu temel almakta birleşir (bkz. Korsgaard, 1996, s. 243).

(2005, s. 98; 1997, s. 180) açıkladığı şekliyle dışsal sorumluluklarının bilim ahlaki tartışmalarına girmesinde bir dönüm noktası olarak görülebilir. Asıl önemlisi, 'Doktorlar Davası' Drenth'in (2005) 'bütün bilim insanlarının tartışılmaz sayacağı inkâr edilemez değerler' (s. 97) arasında ilk sırada yer verdiği ve 'bütün bireylerin özerkliğinin ve seçme özgürlüğünün, araştırmaya (denek olarak) katılma öncesinde bilgilendirilmiş onamının ve insan bedenini ticarileştirmeye yönelik her türlü niyetin reddedilmesinin' güvencesi olarak 'insan onuruna saygı' ile hakim bilim göreneği arasındaki gerilimin açığa çıkmasını sağlamıştır. Tarihçi Evelyne Shuster (1997), Nuremberg Kodu'nun hiçbir zaman bütünüyle ve resmen, ulusal düzeyde yasa olarak ya da herhangi bir tıp örgütünün etiği olarak benimsenmediğini, buna karşılık insan hakları hukuku üzerinde derin bir etkisi olduğunu (s. 1439) hatırlar. Örneğin metnin odağındaki 'bilgilendirilmiş onam' da evrensel olarak kabul görmüş ve uluslararası hukukta Birleşmiş Milletler Uluslararası Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi'nin ("United Nations International Covenant on Civil and Political Rights", 1966) 7. maddesi olarak ifade edilmiştir (Shuster, 1997, s. 1439).⁶ Ne var ki Nuremberg Kodu'na ve 1948 İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ne rağmen, savaş öncesinin ve savaş döneminin insan hakları kavramlarıyla bağlantısız hakim bilim / araştırma göreneğinin savaştan sonra da uzun süre geçerliliğini koruduğunu ortaya koyan çok sayıda vaka kayda geçirilmiştir (Beecher, 2001 [1966]; Pappworth, 1990, Aralık 22; Harkness, Lederer & Wikler, 2001; Blacksher & Moreno, 2011, 592-594).⁷ Bilgilendirilmiş onamın tarihinde çok tartışılan bu vakalar bilimsel araştırmalarda insan hakları ihlallerinin – sosyolog Robert K. Merton'ın (1938) ifadesiyle – bilim insanının devlete sadakatini bilime olan sadakatinin üzerinde tutmasının beklediği totaliter rejimlerle (s. 325, 326) sınırlı kalmadığına kanıt oluşturmaktadır.

Doktorlar Davası'ndan birkaç yıl sonra biyokimyacılar Ward Pigman ile Emmett Carmichael (1950, Haziran 16) 'bilim insanının toplumun bir üyesi olarak genel yükümlülüklerini, onun da ötesinde bilim insanı olarak toplumu koruma özel yükümlülüğünü' her türlü bilim etiği kodunun **birinci** ilkesi olarak önermişlerdir (s. 644). Kısa süre sonra felsefeci Wayne A. R. Leys (2004 [1952]), savaş ertesinde bilimin etikle ilişkisini yeniden ele alan çok sayıda konferans ve sempozyumdaki tartışmaların 'düş kırıcı' olduğunu (s. 55) yazdıktan sonra 'bir bilim etiği kodundan daha fazlasına, pratik seçimler üzerine bir felsefi düşünme yöntemi anlamında etiğe' ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır (s. 56). 1968 Salzburg Bilim Felsefesi Kolokyumu'nun 'Bilim ve Etik' konulu bölümü 'Bilim İnsanın Etik Sorumluluğu' başlığını taşıyor ve bölümün açılış konuşmasında felsefeci Max Black katılımcıların bilim insanının **hakları ve ödevleri** konusunda her bilim insanının ilke olarak benimseyeceğini düşündükleri bir şart ("charter") geliştirmelerini önerir (Weingartner & Zeche, 1970, s. 367).

⁶Türkiye'nin 15 Ağustos 2000'de imzaladığı ve 4 Haziran 2003'te yasalaştırdığı sözleşmenin 7. maddesi şöyledir: "Hiç kimse işkenceye veya zalimane, insanlık dışı ya da küçük düşürücü muamele ya da cezalandırmaya maruz bırakılamaz. Özellikle, hiç kimse, kendi özgür rızası olmadan tıbbi veya bilimsel deneylere tabi tutulamaz." (<http://www2.tbmm.gov.tr/d22/1/1-0589.pdf>)

⁷Görünüşte bilim ve insanlık adına, gerçekte ise kısa yoldan yükselmek için girilen, bazen hastaların bir deneyin parçası olduklarını bile bilmeden kullandıkları (Beecher, (2001 [1966]), s. 367) düşüncesiz ve özensiz araştırmalara araştırma topluluğu içinden gelen eleştiriler uzun süre mesleki etiket ihlali ve bilimin ilerlemesine engel çıkarma olarak algılanmıştır (bkz. Harkness, Lederer & Wikler, 2001, s. 366).

Savaş sonrası bilim ahlaki tartışmalarının bu penceresinden, Merton'ın savaş arifesinde ve savaş yıllarındaki gözlemleri dikkat çekicidir. Merton (1938), 'Bilim ve Toplumsal Düzen' başlıklı makalesinde, savaş arifesinde yükselen 'bilim karşıtı' yaklaşımları, 'bilimsel geçerlilik' ya da 'bilimsel değer' konusunda dayatılan, ırk, sınıf, milliyet, siyasi inanç temelli ölçütleri (s. 322, 325, 326, 336) tartışır. 'Bilim ve Demokrasi Üzerine Bir Not' başlıklı makalesinde ise bilimin, karşı karşıya kaldığı 'saldırı, kısıtlama ve baskı' ile toplumla ilişkisi ve özerkliği konularındaki tartışmalar nedeniyle içine düştüğü krize (Merton, 1942, s. 115) değinir. Bu kriz bir 'öz değerlendirme' yapma, 'modern bilimin görüşünü netleştirme ve teyit etme' gereksinimi yaratmıştır (Merton, 1942, s. 115, 116). Nuremberg 'Doktorlar Davası'nın ise, Merton'ın bilim topluluğunun 'tabi olduğu örtük varsayımlar ve kurumsal kısıtlamalar' ya da bilimde 'oyunun kuralları' (1938, s. 321, 326, 327), 'bilim insanları üzerinde bağlayıcılığı olduğu kabul edilen, duygusal ağırlık taşıyan değerler ve normlar kompleksi' (1942, s. 116) olarak tanımladığı bu **bilim göreneği** ile insanın insan olarak değeri ve hakları arasındaki bağlantısızlığı ortaya koyduğu öne sürülebilir. İzleyen başlık altında, bu bağlantısızlığın kaynağında 18. yüzyıl sonlarından başlayarak hümanist gelenekle ilişki içinde gelişen Humboldtcu bilim görüşünün bilim ile ahlak ve etik arasında kurduğu ilişkinin 19. yüzyılın kabaca son çeyreğinden itibaren tersyüz edilmesi olduğunu göstermeye çalışacağız.

Humboldtcu Bilim Göreneği: Ahlakın En Yüksek Hedefi Olarak 'Hakikat'

Merton'ın (1942) terimleriyle 'modern bilimin göreneğini netleştirme ve teyit etme' (s. 116) görevini üstlenen ilk bilim insanının İngiliz matematikçi ve mucit Charles Babbage olduğu söylenebilir. Babbage (2013 [1830]) İngiltere'de Bilimin Gerilemesi ve Bazı Nedenleri Üzerine Düşünceler ("Reflections on the Decline of Science in England, and on Some of its Causes") adlı kitabında, ülkesinde bilime ve bilim topluluklarına güveni sarsan davranış ve pratikler (s. ix, x) üzerinde odaklanır. Babbage (2013 [1830]), bilim alanındaki 'sahtecilik' yöntem ve tekniklerini, 'uydurma' ("hoaxing"), 'düzmece kanıt üretme' ("forging"), 'budama' ("trimming") ve 'verilerle oynama' ("cooking") başlıkları altında betimler. Bir bilim ahlakından, etiğinden ya da göreneğinden söz etmez; ama bilim insanının bilime ve bilim topluluğuna yönelik sorumluluklarını ilgilendiren normları 'hakikate saygı' ("respect for truth") (s. 178) gibi bir **etik** ilke üzerinde temellendirerek çok önemli bir ilk adım atar. Bu etik bir ilkedir, çünkü hakikati sadece epistemik – pozitif – bir hedef olarak değil, ahlaki – normatif – bir ödev olan **saygının** konusu olarak koyutlar (postüle eder). Babbage (2013 [1830]) modern bilimi sistemli bir hakikat arayışı olarak görür ve bilimde doğru davranış normlarını hakikate verilen **değere** dayandırır (s. 174).

Merton hakikat kavramına, bu kavramın uğradığı ‘transmutasyon’ (‘tereddütsüze şüphe ve inançsızlığa dönüşmesi’ (1938, s. 321)), hakikatin toplumsal yararlarla karıştırıldığı durumlar (1938, s. 333, 334) ya da hakikat iddialarını değerlendirmekte başvurulan bilimsel ve bilimsel olmayan ölçütler (1942, s. 118) açısından değinmekle yetinmiştir. Merton’ın (1938) ‘hakikat’ konusundaki referansı sosyolog Max Weber,⁸ buna karşılık Babbage’ın (2013 [1830]) referansı ise doğa bilimci ve kaşif Alexander von Humboldt’dur.

Humboldt (1829), ‘hakikatin bilgisi’ni ve ‘ödevini yerine getirme’yi tereddütsüz biçimde ‘**ahlakın en yüksek hedefi**’ olarak belirler (s. 228 – vurgu bizim). Yani hakikatin bilgisi, yalnızca epistemik değil, aynı zamanda etik bir hedeftir ve eğer bilimi epistemik hedefine yönlendiren o hedefin etik değeri ise, bilim ile ahlak arasındaki ilişkide kurucu ve belirleyici olan ikincisidir. Humboldt’a (1829) göre hakikat hedefi bilim insanları arasında bir ‘entelektüel birlik duygusu’ yaratır ve bu duygu, bilim insanının ‘ülkesinin dini, anayasası ve yasalarının değerli kıldığı bağları’ndan kaynaklanabilecek ‘her türlü ayırımı geçersiz kılar’ (s. 228).⁹

Humboldt’un gerek bilim alanındaki pratiği gerekse bir bilim insanı olarak ortaya koyduğu örnek dolayısıyla – her konuda onun pratiğiyle bire bir bağlantılı olmasa da – ‘Humboldtçu bilim’ olarak adlandırılan paradigma İngiltere’de 1820’lerde *Royal Society* ve 1830’larda *British Association for the Advancement of Science* içinde etkisini göstermiştir (Olesco, 2005, s. 161; Cannon, 1978). Babbage’ın (2013 [1830], 2009 [1837]) Humboldt’un hakikat ve hakikat arayışı kavramlarına dayalı bir bilim görüşünü savunurken bu paradigmaya dayandığı (Cannon, 1978, s. 1-28) söylenebilir.

Babbage’ın bilim–din ilişkisine yaklaşımı da bilimin toplumsal rolünü, hakikat hedefine ve hakikate saygı ilkesine bağlı kılma anlayışını yansıtmaya bakımdan önemlidir. Babbage (2009 [1837]) Dokuzuncu Bridgewater İncelemesi (“The Ninth Bridgewater Treatise”)’nde 19. yüzyılda yeryüzü tarihi ve ‘türlerin transmutasyonu’ (ya da evrimi) üzerine tartışmalarla birlikte yeniden güncellik kazanan bilimin din ve ahlakla ilişkisi konusunu ele alır. Bu çalışmada, dinin otoritesindeki sarsıntıdan modern doğa bilimlerinin değil, bilimlerin ortaya koyduğu olgulara karşı Kutsal Metinler’i ileri sürenlerin sorumlu olduğunu (s. 64-66, 82) vurgulaması, bilimi dinin rakibi olarak görmediğini, bilimin dinin yerine geçmek gibi bir misyonu olmadığını ima eder. Babbage’ın bu yaklaşımının önemi, fikirler dünyasında bilim ile dinler arasındaki tarihsel çatışmayı¹⁰ azımsaması ya da dinlere de özsel bir hakikat misyonu izafe etmesinde değil,

bilime, hakikat arayışının ötesinde, dinin yerine geçmek gibi bir **misyon** izafe etmemesindedir.

Bilim Adına Ahlak Kurma Girişimi: Humboldtçu Bilim Göreneğinden ‘Doğalcı’ Etiğin Görüşüne

Babbage (2013 [1830]; 2009 [1837]), bilimde kusurlu ya da normlardan sapan davranışları hakikat arayışı açısından sorgularken bilim insanının bugün ‘içsel’ denen sorumlulukları üzerinde etik düşünmeyi – adını koymaksızın – başlatmıştır. Ama bilimin **kendi yolu** için bir etik tutum ya da etik türetme sorununu önüne bu adla koyması 19. yüzyılda asıl, ‘dışsal’ sorumluluklarının, yani insanlara ve insanlığa yönelik sorumlulukların bir tür mantıksal gereklilikle bilimin yoluna çıkmasıyla olmuştur. Bu yol ağzı, doğa biliminin ‘insanın doğadaki konumunu ve şeylerin tümlüğüyle bağlantılarını – bu ... bütün sorunların sorununu – insanın hayvanlardan türediği bilgisiyle nihayet çözdüğü’ (Haeckel, 1887 [1868], s. 6) yeridir: Charles R. Darwin’in ‘Türlerin Doğal Seçim Yoluyla Kökeni Üzerine, ya da Yaşama Mücadelesinde Avantajlı Irkların Muhafazası’ (“On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life”) (1859) ve İnsanın Türeyişi ve Cinsiyetle Bağlantılı Seçim (“The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex”) (1871) adlı yapıtlarıyla doğan modern evrim kuramı.

1. Evrim Kuramı ve Ahlaki İçerimleri

Darwin, türlerin transmutasyonu konusundaki düşüncelerini ‘Beagle’ gemisiyle yaptığı ünlü yolculuktan (1831-1836) döndükten birkaç ay sonra kaleme almaya başlamış, Mart 1939’dan sonra ise türlerin oluşumunu – evcil türlerin yetiştirilmesindeki yapay seçimle (“artificial selection”) karşılaştığı – bir doğal seçim (“natural selection”) süreciyle açıkladığı kendi kuramından söz eder olmuştur (Darwin, 1838, Ekim – 1839, Temmuz; Hodge, 2003, s. 41, 62). Ama “On the Origin of Species” ancak yirmi yıl sonra, biyocoğrafyacı ve koleksiyoncu Alfred Russel Wallace’in benzer bir kuramı savunduğu yayımlanmamış metnini Darwin’e göndermesinden bir yıl sonra yayımlanmıştır (Hodge & Radick, s. 3). Darwin, insanın kökeni tartışmasına girmeyi ise 12 yıl daha ertelemiştir (Endersby, 2003, s. 82). “The Descent of Man” (1871)’in ‘Giriş’ bölümünde, ‘yayımlanmamış konusunda kararlı olarak,’ yayımlanmanın sadece görüşleriyle ilgili önyargılara katkıda bulunacağı düşüncesiyle, yıllarca ‘insanın kökeni ya da türeyişi üzerine’ notlar tuttuğunu yazar (s. Bl. 1). Ama zaman içinde durum değişmiş, çok sayıda doğabilimci türlerin başka türlerden geldiğini kabullenmiştir (s. Bl.1, 2).

⁸Merton (1938) “Max Weber’in kırk üç yıl önce ‘bilimsel hakikatin değerine olan inancın doğadan çıkarsanmadığını, belirli kültürlerin ürünü olduğunu’ gözlediğine” (s. 321) dikkat çekerek hakikatin değerinin evrenselleştirilemeyeceğini de ima etmiş olur.

⁹Humboldtçu bilim’in yöntemsel titizlik, ölçümlerde sahihlik, yanlışları düzeltme, gözlemlerde en son araçları kullanma (Olesco, 2005, s. 159–160), fikir ayrılıklarının hakikatin keşfi için vazgeçilmezliği (Humboldt, 1829, s. 230), yanılabilirliğinin, yanlışla düşebileceğinin farkındalığıyla davranma anlamında ‘soyul tevazu’ (Humboldt, 1829, s. 228) gibi ilkeleri günümüzdeki bilim ahlakı belgelerinin yanlışsızlık, güvenilirlik, yeni bilimsel katkılara ve fikirlere açıklık, kuşkuçuluk gibi ilkelerini de haber verir. Babbage’da ‘hakikat’ kavramı ve bu kavramın Humboldtçu bilim paradigması içindeki yeri ‘Bilim İnsanlarının Bilime Yönelik Sorumlulukları’ başlıklı henüz yayımlanmamış ikinci bir makalede tartışılmıştır.

¹⁰Babbage (2009 [1837]) bu tarihsel çatışmanın kuşkusuz farkındadır. Şöyle der: “Saygıdeğer Galileo’nun en inandırıcı kanıtlarını ortaya koyduğu bir hakikati, diz çökerek açıkça inkar etmeye zorlanması, sonraki bütün zamanlar için bir uyarı olmaya devam etmektedir ve bugünün araştıran zihinleri üzerinde de etkisiz kalmamalıdır.” (s. 80)

Darwin'in türlerin tarihinde doğal seçilimin oynadığı rolle ilgili görüşlerinin ahlak ve ahlak felsefesi bakımından sonuçları "The Descent of Man"den önce, daha 1860'larda tartışılmaya başlamıştır (Hodge & Radick, 2003, s. 1-14; Clavien, 2015, s. 725-745; Ravat, 2015, s. 747-759). Ama – felsefeci Jérôme Ravat'nın (2015) yorumuna göre – Darwin'in kendisi "evrimden türeyen 'değerler' olabileceği düşüncesi" karşısında direnç göstermiştir (s. 756); örneğin kuzeni Sir Francis Galton'dan ya da – daha sonra adı Toplumsal Darwinizmle özdeşleşecek olan – Herbert Spencer'dan farklı olarak, 'doğalcı' ("naturalistic") boştaşımaların ("fallacy") indirgemeciliğine kapılmamıştır (s. 758). Bununla birlikte 'insan ile daha alt düzeydeki hayvanlar arasındaki farklılıklardan açık arayla en önemlisi olan ahlak duygusu ya da vicdan'ın kökeniyle ilgili 'büyük soruya ... doğa tarihi yönünden yaklaşmak'tan (Darwin, 1871, s. Bl. 70, 71) yanadır: Daha alt hayvanlarda olduğu gibi neden insanda da toplumsal duygular içgüdüsel ya da doğuştan olmasın diye sorar ve şunu öne sürer: "Ahlak duygusunun her birey tarafından yaşamı süresince edinilmesi . . . evrimin genel kuramı açısından, en azından, fazlasıyla olasılık dışıdır." (s. Bl. 71n)

Şu var ki, ahlak duygusunu doğanın tarihine veya içgüdülere bağlamak, daha önce doğaüstü bir kökene izafe edilmiş olan ahlaki normları geçersiz ilan etmek anlamına gelmez; tam tersine, o normların evrenselliği ve değişmezliği lehinde bir argüman olarak da kullanılabilir. Dahası, yerleşik ahlaki normlarda evrim sürecinin veya içgüdülerin vb. rolünü tanımlamak – bu tanımlanabilirse bile – o normlar yerine, aynı evrim sürecinin mantığı temelinde, aynı içgüdülere tabi insanlara, farklı ahlaki normlar önerme iddiasına haydi haydi imkân vermez. O nedenle – 'insanın doğadaki konumu ve şeylerin tümlüğüyle bağlantıları' açısından kuramının açığa çıkarabileceği ahlaki sorun alanlarının ayırımında olmasına karşın – Darwin ne yerleşik ahlaki normları geçersiz ilan etmek, ne de onların yerine yenilerini önermek gibi bir iddia sahibi olmuştur.

2. Evrim Kuramından Bilimin 'Ahlak Kurma' Misyona: Öjenizm

Evrimsel kuramın 'insanın doğadaki konumu ve şeylerin tümlüğüyle bağlantıları' açısından içerdiklerinden **insanlığa yönelik bir ödev** ve yeni bir ahlak çıkarsayan ilk bilim insanı Galton olmuştur. Galton (1892 [1869]), *The Descent of Man*'den önce, ama Darwin'in (1868) Evcilleştirmeye Tabi Hayvan ve Bitkilerin Çeşitlenmesi'nde ("The Variation of Animals and Plants under Domestication")¹¹ kendisine onay verdiğini vurgulayarak (s. 2) bu çıkarıma ulaşmıştır. Çıkarım şöyle özetlenebilir: (1) İnsanların fiziksel özellikleri kadar düşünsel yetileri ile birçok karakter özelliği de soyaçekim yoluyla aktarılır; (2) dikkatli bir seçimle, şaşırtıcı yeteneklere sahip köpekler ve atlar yetiştirilebilmektedir; (3) öyleyse, birkaç nesil boyunca birbiri ardına gerçekleştirilecek iyi düşünölmüş evlilikler yoluyla üstün yetenekli bir insan ırkı yetiştirilebilir (Galton, 1865; 1892 [1869]); (4) 'Her kuşak gelecek kuşakların doğal yetenekleri üzerinde muazzam

bir güce sahiptir... bu gücü ... yeryüzünün gelecekteki sakinleri için en avantajlı olacak biçimde kullanmak **insanlığa borçlu olduğumuz bir ödevdir.**' (1892 [1869], s. 1 – vurgu bizim)

Böylece bilim kendisine artık ahlaki bir ödev belirlemiş olmaktadır. Şu var ki, insanlığa yönelik bu 'ahlaki' ödevin dayandığı 'insan' anlayışı – Kurt Bayertz'in (1994 [1987]) saptamasıyla – 'iyi veya kötü biyolojik karakteristiklerin taşıyıcıları olarak – hak sahibi olmaksızın – borç sahibi oldukları cinsin ("genus") üyeleri' olmaktan ibarettir (s. 47). İnsanın üyelerinin bu borçluluktan başka, sadece insan olmaktan kaynaklanan bir değeri yoktur. O nedenle Galton'un davası aynı zamanda 'her insanın, fiziksel, ahlaki ve düşünsel olarak atalarından gelen niteliklerin ve dış etkilerin basit bir fonksiyonu değil, bağımsız bir varlık olduğu' (1892 [1869], s. 305) düşüncesiyle mücadele etmek, 'özgür irade' ("free will") savını çürütme (1884, 406-413) yönünde çaba göstermek olmuştur.

Galton'un, bilimin insanlığa yönelik ödevine verdiği form, 1883'te öjenizm (İngilizce "eugenics", Fransızca "eugénisme") olarak adlandırılan yeni bir 'bilim'dir: 'Bir ırkın doğuştan gelen niteliklerini ıslah eden tüm etmenlerle; aynı zamanda bunları en avantajlı düzeye geliştiren etmenlerle ilgili bilim' (1904, s. 1) ya da 'daha elverişli ırkların ya da kan silsilesininin daha az elverişli olanlara hızla ağır basmasına daha fazla şans tanıyacak' biçimde 'nesebi ("stock") iyileştirme bilimi' (1907 [1883], s. 17n).¹² 20. yüzyılda resmi program olarak uygulandığı özellikle Nazi Almanyası'ndaki sonuçlarına karşın günümüzde bile etkili olan bu 'bilimsel' programın, insanın mutlak içsel değerini reddetmesinden kaynaklanan epistemik kördüğümüleri ayrı bir çalışma konusudur. Burada vurgulamamız gereken, 'Darwin'in kuramını pratikte uygulamaya koyma' (Bayertz, 1994 [1987], s. 63) iddiasındaki bu yeni 'bilim' ile bilimin, hem kendisi için bir ahlak kurma misyonu, hem de tüm insanlık için yeni bir ahlak yaratma ayrıcalığıyla buluştuğu yol ağzına gelmiş olmasıdır.

Bilimin insanın doğadaki konumunu keşfetmesinden hareketle tüm insanlık için yeni bir ahlak yaratma ayrıcalığını çıkarsamaya imkân veren, insan için iyi ya da doğru olanın – ki etik düşünmenin aslı konusudur (bkz. yukarıda dipnot: 5) – bu keşifte içerildiği kabulüdür. İnsanı insan yapanın hayvandan türeyişi olduğu kabul edildiğinde, John Dewey ile James H. Tufts'ın (1909 [1908]) 'doğalcı' etiği özetlerken belirttikleri gibi, "önemli olan evrimdir ve evrim, varolma savaşında uygun ("fit") olanın varılmasıdır ("survival") ... İlerleme ilkesi kendisinde bedenleşmiş olan gerçekten ahlaklı insan ... zafere erdirene kadar kendi planlarını takip edecektir. O üstün insandır ("super-man"). İnsanlar yığını sadece onun tasarıları için bir azıktır, gerekli malzeme ve araçları temin ettiği ölçüde değerlidir" (s. 369–370). **Öjenizm, bilimden çıkarsanan bu yeni ahlakın, bilimin ahlaki ödevine tercümesidir.** 'Binlerce yıl evrim sürecinin sırf bir nesnesi olduktan sonra, insanın, bu sürecin devamını planlayan ve **ve yöneten özne olmak için artık edindiği gerekli**

¹¹Darwin (1868) burada Galton'ı (1865) Soyaçekimsel Yetenek ve Karakter ("The Hereditary Talent and Character") başlıklı makalesiyle karmaşık zihinsel özelliklerin soyaçekime tabi olduğuna ilişkin kuşkuları ortadan kaldırdığı için över (s. 7).

¹²Galton, öjenizm terimini seçerken başvurduğu Yunanca "eugenos" sözcüğünü 'neseb bakımından iyi, soyaçekimsel olarak soylu nitelikler bahşedilmiş' şeklinde açıklar (Galton 1907 [1883], s. 17n).

kuramsal bilgiyi ve teknolojik becerileri' (Bayertz, 1994 [1987], s. 63) uygulamaya koymak.¹³

3. 'Evrim Etiği'ne Karşı Humboldtçu Görenek

Dewey ve Tufts (1909 [1908]), 'doğalcı etik ekolü'ne karşı felsefe alanından yükselen eleştiriye, bu yaklaşımın 'sözdebilime, gerçek olguların paradisine' dayandığını söyleyerek katkıda bulunmuşlardır (Dewey & Tufts, 1909 [1908], p. 370; Farber, 1994, p. 99). Evrim kuramından bir etik türetme düşüncesine çok güçlü bir biçimde ilk kez karşı çıkan ise, evrim kuramının kabul görmesini ve İngiliz kamuoyunda bilime analitik ve ampirik yaklaşımı tutundurmayı dava edinmiş Thomas Henry Huxley'dir. Huxley, Darwin'in insan davranışını evrim çerçevesinde açıklamaya verdiği önemi azımsamaz; ama toplumsal reform programları içinde yer alması Huxley'yi, insanın tarihini, **hayvansal mirasın ötesine geçme çabalarının öyküsü** olarak görmeye yöneltir (Huxley, 2009 [1893]; Farber, 1994, s. 61). Evrim ve Etik ("Evolution and Ethics") başlıklı ünlü konuşmasında (Huxley, 2009 [1893]), ahlaki duyguların kökenini evrim sürecinde arayan 'evrim etiği' yandaşları doğru yolda olsalar da ahlakdışı eğilimlerin daha az evrim ürünü olmadığını hatırlatır ve şöyle devam eder: "Kozmik evrim insanda iyi ve kötü ("evil") eğilimlerin nasıl ortaya çıktığını öğretebilir; ama kendi içinde ve kendi başına, iyi olarak adlandırdığımız şeyi kötü olarak adlandırdığımız şeye neden tercih ettiğimiz konusunda daha iyi herhangi neden sağlamakta yetersizdir." (s. 31) Dolayısıyla 'toplumun ahlaki gelişimi kozmik sürecin taklidine değil, ondan kopuşumuza hiç değil, ama ona karşı savaş vermemize bağlıdır.' (s. 34) Doğal olarak Huxley, özgür irade fikrine de ısrarla sahip çıkar (Farber, 1994, s. 67).

Öte yandan, Darwin'in kendisinin de evrim kuramından bir etik çıkarsama fikrine direnç gösterdiği unutulmamalıdır. Bu, Darwin'in, gözlem ve araştırma titizliği açısından esinlendiği bilinen (Sloan, 2003, s. 24; Olesco, 2005, s. 161) Alexander von Humboldt'un insanın ve insan bireyinin doğadaki yerine ilişkin anlayışından da etkilenmiş olması ihtimaliyle ilişkilendirilebilir. Darwin'in 'Beagle' günlükleri, Humboldt'un çok disiplinli yaklaşımı ile anlatım üslubunun, doğanın uyandırdığı estetik ve ahlaki duyguları göz ardı etmeyen doğa anlayışının etkisini yansıtır (Sloan, 2003, s. 28, 29; Richards, 2003, s. 93; Chancellor, 2011). Ayrıca 'Humboldtçu bilim' – Babbage üzerindeki etkisini tartışırken yukarıda değindiğimiz – titizlik normunun yanı sıra, doğaya organik bir bütün olarak yaklaşmasıyla, disiplinler arası veya disiplinler üstü ve kültürler arası bir nitelik taşımasıyla (Ette, 2001, s. 177; Olesco, 2005, s. 159; Sloan, 2003, s. 24, 25) ayırt edilir. Darwin'in 'kapsamlı ve bütüncül bilim vizyonu'nun büyük ölçüde Humboldt okumasından kaynaklandığı (Sloan, 2003, s. 24; Olesco, 2005, s. 161) belirtilmiştir. Bu Humboldtçu arka plan, Darwin'in, evrim kuramından doğal seçilime ya da 'en uygun olanın varkalmasına' ("survival of the fittest") dayalı bir etik türetmeye yanaşmamasına bir açıklama sağlayabilir.

Buna karşılık, Galton'dan başlayarak öjenist strateji, insanın **değeriyle** ilgili bir 'bilimsel keşif' temelinde, etik düşünmenin

tekeline görgül bilime emanet eder: Bilim, her bir insanın, varkalma savaşında onu avantajlı kılan biyolojik karakteristiklerinin ötesinde bir değeri olmadığını keşfettiğine göre, varkalmaya değer olanları belirleme görev ve yetkisi de mantıken bilime ait olmalıdır. Böylece bilim etik düşünmenin tekeline teslim alır, çünkü ilkçağdan bu yana etiğin yanıt aradığı 'yaşanmaya değer hayat hangisidir' sorusunun yanıtı (bkz. yukarıda dipnot: 5) artık ona ait olacaktır. Jürgen Habermas (2003 [2001], bugünkü formlarıyla da öjenizmin, ahlakın sınırlarını 'yaşanmaya değer olan ve olmayan hayat' ayrımıyla zorladığına dikkat çeker (s. 19, 69, 98).

Öjenizmin, bir düşünsel disiplin olarak etiği felsefeden 'kurtarıp' gözleme dayalı bilimin uzmanlığına devretme iddiasını, 20. yüzyılda 'Toplumsal Darwinizm'i sosyobioloji adıyla canlandıran biyolog Edward O. Wilson (1978 [1975]) şu açıklıkta ifade etmiştir: "Bilim insanları ve hümanistler bir arada, etiğin bir süre için felsefecilerin elinden alınıp biyolojiye ait kılınmasının zamanının gelmiş olması ihtimalini dikkate almalıdır." (s. 562) Genetik bilimine dayalı bir 'yeni ahlak' kurma iddialarını öjenizmin mirasıyla da ilişkilendirerek açımlayan Bayertz'in (1994 [1987]) teşhisiyle: "'Eski' ahlakı revize edip yerine yenisini koymak, etik standartları bilim ve teknolojinin halihazırdaki durumuna denk düşecek biçimde uyarılma yönünde kayda değer bir adımdır... Artık bilim ve teknolojinin ilerlemesini ahlakın ışığında değerlendirmek söz konusu değildir; bilim ve teknoloji açısından ahlakın geçerliliğidir tartışılmakta olan. Ahlak, bilimsel ve teknolojik ilerlemenin bağımlı değişkeni ilan edilmiştir." (s. 191)

4. 'Bilimin Karşı-Ahlaki' ya da Anti-Ahlak

Yaşanmaya değer hayatı belirleme yetkisine bilim adına talip olurken Galton'ın, öjenizmi, o yetkinin eski sahibi (Habermas, 2003 [2001], s. 10) dinin yerine geçecek yeni bir dinden daha azı olarak sunması tutarlı olmazdı. Nitekim o, öjenizmi sadece bir uygulamalı bilim değil aynı zamanda yeni bir dinsel hareket olarak görmüş ve 'ulusal vicdana' yeni bir din gibi sunulması gerektiğini savunmuştur:

"Öjenizm, insanlığın en uygun ırklar tarafından temsil edilmesini güven altına alarak doğanın işleyişine yardım ettiği içindir ki gerçekten de ortodoks bir din olma, geleceğin akidesi olma konusunda güçlü bir iddia taşımaktadır. Doğanın körlemesine, yavaş yavaş ve acımasızca yaptığını insan hızlı ve şefkatli bir biçimde gerçekleştirebilir... öjenizmin insan türü içinde bir dinsel dogma haline gelmesini olanaksız görmüyorum." (Galton, 1904, s. 5, 6).

Öjenizm resmen bir din olamamıştır ama gerçekten de 19. yüzyıla özgü bir karşı-ahlak ("counter-morality") akımı olduğu söylenebilir. O yüzyılın en etkili karşı-ahlak çıkışının sahibi Friedrich Nietzsche de insan için iyi, doğru ve uygun olanla ilgili alması kavrayışını "daha yüksek bir ahlak" olarak vaaz etmiştir (Berkowitz, 1995, s. 48; Wolin, 2004, s. 471) ki o ahlak da 'gelişimin yasası olan **seçim yasası**'ndan (Nietzsche, 2005a [1888a],

¹³İsviçreli kimya ve ilaç firması CIBA'nın kurduğu bilim ve eğitim amaçlı uluslararası hayır kurumu CIBA Vakfı'nın 1962'de düzenlediği 'İnsan ve Geleceği' konulu sempozyumun açılış bildirisini sunan, öjenizmin 20. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden evrimsel biyolog Julian Huxley (1963) 'radikal öjenik iyilenme ("improvement")' hedefini gene 'insanın evrimsel ilerlemesinin baş etmenlerinden biri' (s. 21) olabileceği iddiasıyla savunmuştur.

s. 6 – vurgu bizim) esinlenir (bkz. Dewey & Tufts, 1909 [1908], s. 398, n. 172).

Yeni ahlak, eskisinin – etik anlamda – **iyi** ve **kötü** tanımlarını tersine çevirir: ‘Seçilim yasasına karşı gelen’ eski ahlakın **‘iyi** kişinin zayıf, hasta, kötü biçimlenmiş, kendisinden ıstırap duyan her şeyi savunması kavramı’¹⁴ **‘kötü’** ilan eder (Nietzsche, 2005b [1888b], s. 150–151 – vurgular orijinalde). Öjenizm de ahlaka benzer bir tersyüz etme işlemi uygular. Bu süreçte, Türlerin Kökeni (“Origin of Species”)’nin (Darwin, 1859) ‘çok sayıda dogmatik bariyeri bir darbeye yıkma’ ve doğruluğu kanıtlanmamış iddiaları modern bilim tarafından sarsılan ‘tüm eski otoritelere karşı bir isyan ruhu uyandırma’ (Galton, 1908, s. 287) etkisi, gerçekte Galton’ın soyaçekimle ilgili kişisel felsefesi ile dönemin ırksal, ulusal, sınıfsal ve cinsiyetçi önyargılarının ahlaklaştırılması için bir dinamo olarak kullanılmıştır.

Sonuç olarak, öjenizmle birlikte bilimin ilk kez bir ahlak kurma misyonu üstlendiği, ama bunun bir **karşı-ahlak** ya da **anti-ahlak** olduğu görülmektedir. Çünkü bu ahlakın temelinde, kişiyi yaşanmaya değer hayatı belirleme özerkliğinden men edip o yetkiyi bir otoriteye (bilim, devlet vb.) ya da kolektiviteye (tür, ırk, ulus, toplum vb) devreden bir ‘etik’ vardır; özerkliği (iradesinin kendi kendisine kural koyma yetisi) yok sayılan bireyin sadece insan olmaktan kaynaklanan bir değeri de kalmaz, kimin ne kadar değerli olduğuna varkalma savaşındaki donanımına göre başkasının karar vermesi gerekir. Kişinin yaşanmaya değer hayatı belirleme konusunda özerkliğini reddeden bir ahlak için ancak anti-ahlak terimi kullanılabilir. 20. yüzyılda bilim kurumlarının ve bilim insanlarının insanlık karşıtı projeler (kitle imha silahları, zorunlu ötanazi, çocuklara ötanazi, kitlesel kısırlaştırmalar, insanlarla deneyler, psikiyatrinin sosyal ve siyasal kontrol amacıyla kullanılması vb.) içinde bilerek yer almasını ‘kabullenilebilir’ ya da ‘mazur’ kılan bu anti-ahlak olmuştur.

Nuremberg ‘Doktorlar Davası’nda iddia makamının ilk tıp etiği tanığı olan Alman psikiyatr ve tıp tarihçisi Werner Leibrand 27 Ocak 1947’de mahkeme huzurunda Alman hekimlerin 20. yüzyılın başından beri ‘hastanın bir dizi biyolojik olay’, ‘yalnızca bir nesne’ olarak görüldüğü ‘biyolojik düşünce’ tarzını benimsediklerini söylerken, gerçekte bu – insanın değerini ve dolayısıyla haklarını vb. doğal varlığına indirgeyerek yok sayan – karşı ahlaktan söz etmektedir (Shuster, 1997, s. 1438). Leibrand böyle bir düşünce tarzının “hekimler ile hastaları arasında herhangi bir beşeri ilişkisi olanaksız kıldığını ve Hippokratik etiğinden bir sapma ve ‘ahlak ve insan hayatına saygı yoksunluğu’ olduğunu” ısrarla belirtmiş, onayları olmadan denekler üzerinde deney yapan hekimleri kesin bir biçimde suçlu görmüş ve bunun da ‘biyolojik düşünme’nin bir sonucu olduğuna tanıklık etmiştir (s. 1438). Leibrand şunu da söylemiştir: “Devlet insan denekler üzerinde ölümcül deneyler yapılmasını emredebilir, ama hekimlerin bunları yerine getir[me]mekteki sorumluluğu bakidir.” (aktaran Shuster, 1997, 1438)

II. Dünya Savaşı’ndan sonra pozitif anlamda bir bilim ahlakı kurma yönünde ilerleyen hamlelerin gerçekte bilim

dünyasını bu anti-ahlaktan arındırma gereksinimine karşılık geldiği söylenebilir. Şu var ki, bu anti-ahlaktan arınmak bilim ahlakının temelinde insanın görece olmayan, **mutlak içsel değeri**ni postüle eden bir etik tutumu baştan yerleştirmeyi ve bunu açıkça beyan etmeyi gerekli kılar.

5. Humboldtçu Bilimin Hümanizminden Anti-Ahlakın Evrimsel Hümanizmine

Yukarıda, II. Dünya Savaşı ertesindeki ‘Doktorlar Davası’nın sonunda yargıçların, tıp araştırmalarında deneklerin insan olarak haklarını korumayı amaçlayan Nuremberg Kodu’nu karar özeti-ne eklemek zorunda kalmasına, savaş öncesindeki hakim bilim göreneği ile insanın insan olarak değeri ve hakları arasındaki bağlantısızlığın yol açtığı yargısına varmıştık. Onu izleyen tartışmamız sonucunda, bu bağlantısızlığın, bilim ile ahlak arasındaki ilişkiyi bilimin bir ahlak kurması yönünde tersine çeviren ve böylece anti-ahlaka evrilen bir görüşe dayandığını söyleyebileceğiz. Bunu, 19. yüzyılda hümanist gelenek içinde gelişen ve bilim ile ahlak arasındaki ilişkide belirleyiciliği ikincisine atfeden Humboldtçu bilim göreneğinin tersyüz edilmesi olarak da ifade edebiliriz.

Humboldtçu bilim göreneği ile hümanist gelenek arasındaki bağ, Humboldtçu göreneği hakikati, bilim alanında insanlar arasındaki her türlü ayrımı geçersiz kılan entelektüel birlik duygusunun temelinde yerleştirmesinde yatar (Humboldt, 1829, s. 228). Bu birlik ‘insan türünün birliği’nin türevidir ki Humboldt (1850) bunu ‘hiçbir ulusun diğerlerinden daha soylu olmadığı, tümünün benzer ölçüde **özgürlük** için var edilmiş olduğu’ biçiminde açıklar: Bu özgürlük ‘siyasal kurumları olan toplumsal devletlerde topluluğun tümüne ait bir **haktır**’ (s. 358 – vurgular bizim).¹⁴ Burada, sanat tarihçisi ve felsefecisi Erwin Panofsky’nin (1955 [1939]) tanımıyla ‘bir düşünce hareketinden daha çok, hem insan değerlerine (ussallık ve özgürlük) sahip çıkma, hem de insanın kısıtlarını (hataya düşebilme ve zaafı olma) kabullenme temelinde, insan onuruna duyulan inanç şeklinde tanımlanabilecek bir tutum’ (s. 2) olarak Kant’ın felsefesinde öne çıkan hümanizmi tanımlamak olanaksızdır.

‘Bilimsel’ anti-ahlakın bu hümanizmi tasfiye etme misyonu, kendisini yeni bir tür hümanizm gibi sunma girişiminde görünür hale gelir. Öjenizmi canlandırma amaçlı 1962 CIBA sempozyumunun (bkz. yukarıda dipnot: 13) açılışında Julian Huxley (1963) “evrimsel hümanizm” adını verebileceği yeni bir hakim fikir sisteminin doğuş sürecinde olduğunu (s. 5) ilan etmiştir. Aynı sempozyumda, DNA yapısının keşfi dolayısıyla henüz yeni Nobel almış olan Francis Crick (1963) ise ‘hümanist etik için uygun bir felsefi temelimiz olmamasından’ yakındıktan sonra, ‘üzerinde durmak istediği dikkate değer hususu’ şöyle dile getirmiştir:

“İnsanların çocuk sahibi olma hakkı var mı?... Bu veri kabul ediliyor, çünkü Hıristiyan etiğinin bir parçası; ama hümanist etik açısından insanların neden çocuk sahibi olma hakları bulunması gerektiğini anlamıyorum. İnsanlara, çocuklarının tümüyle

¹⁴Humboldt (1850) aynı yerde ‘insan türünün birliğini savunurken, aynı zamanda, iç karartıcı üstün ve düşük insan ırkları varsayımını da reddediyoruz’ diye vurgular (s. 358).

kendi meseleleri olmadığını, bunun özel bir konu olmadığını aktarabilirsek muazzam bir ileri adım atmış olacağımız kanısındayım.” (s. 275)

Bu hümanizmin, modern bilim ile din arasında Kopernik Devrimi'nden bugüne uzanan çatışma öne sürülerek bilimin ön saflarında savunulmasının yol açtığı zihin karışıklığı ayrıca ele alınması gereken bir konudur. Burada şu kadarını söylemek önemli olabilir: Savaş sonrası dönemde öne sürülen 'evrimsel hümanizm' ile **insan onuru** kavramının içinde doğup geliştiği özgün hümanist gelenek arasındaki fark, ikincisi belirlemciliğin her türünün – genetik belirlemcilik kadar tanrısal belirlemciliğin de – karşısında yer alırken, birincisinin Galton'ın öjenist dininin ılımlılaştırılmış 'sol' versiyonu olması bakımından belirleyicidir (öjenizmin 20. yüzyıldaki 'sol' hattı için bkz. Paul, 1998, s. 11–35).

Evrimsel hümanizmin 'etiğinin' – Kantçı etiğe nazire yapacak olursak – koşulsuz buyruğunu “*kategorischer Imperativ*”, “*categorical imperative*”, DNA yapısının keşfinin öbür ortağı James Watson (2000), yeni bir öjenizmi lanse etmek için 1999'da düzenlenen bir konferansta “germline” mühendisliğini savunurken, insan türünü yüceltir gibi gözüken bir bakışla şöyle dile getirmiştir: “Başka insanlara, insan türünün ortak iyiliğini azamileştirecek şekilde davranmalıyız.” (s. 85) Bu yanıltıcıdır, çünkü tam da insanın kutsallığı fikrini reddetmek için formüle edilmiştir. Bu formülasyondan önceki cümleler şöyledir: “İnsan türüne büyük saygımız var... Ama kutsal olduğumuzu ve değişmememizi gerektiğini söylemek mi? ... kusursuz bir genomumuz olduğunuzu ve ortada bir kutsallık bulunduğunu söylemek mi? Bu fikrin nereden geldiğini bilmek isterdim, çünkü tam budalalık. Başka insanlara, insan türünün ortak iyiliğini azamileştirecek şekilde davranmalıyız” (aynı yer). Yani bu etiğin insana atfettiği değer ölçütü, genomunun ne kadar kusursuz olduğudur ve bu bakış açısından insan türünün ortak iyiliğinin anahtarı da buradadır.

Bilim Ahlakı Normlarının Temellendirilmesi: Bilimin Temelini Oluşturan Etik İlkeler

Yukarıda gördük ki, bilimsel bulgulardan bir ahlak kodu çıkarılabilecek girişimi, ahlakın (doğru/yanlış eyleme ile ilgili yargıda bulunmanın) vazgeçilmez öznesi olan insanın vazgeçilmezliğini, bilimsel bulgulardan çıkarılabilecek değerlilik ya da yetkinlik ölçütlerine bağlı kılma yoluyla bir anti-ahlak projesine dönüşmeye yazgılıdır. **Ahlak üzerine düşünmenin ahlakın inkârıyla sonuçlanmamasının apaçık önkoşulu, bu düşünmenin, doğru yapmanın yapan açısından – tanrısal ya da kolektif bir yargılayıcı açısından değil – hayati yaşanmaya değer kılacağı kabulünden yola çıkmasıdır** (bunun alternatifi ya hayatın kişi açısından yaşanmaya değer olması için doğru yapmaya gerek olmadığını ya da zaten yaşanmaya değer hayat olmadığını kabul etmektir). Ahlak üzerine bu kabulden yola çıkarak düşünme

yolu ise felsefi etiğin yoludur; herhangi bir ahlak kodu ancak felsefi etik ile temellendirilebilir. Hayatın yaşanmaya değerliliği konusunda kendisine başvurulacak olsa ancak – doğru eyleme açısından değil – farklı somut hayatların görece varkalımsal 'değeri' ile ilgili ölçütler sunabilecek olan bir bilim üzerine herhangi bir ahlak kodunun temellendirilmesi beklenemez.

Öte yandan, bilimsel bulgulardan bir ahlak çıkarılabilecek girişiminin sonucu olan anti-ahlakın, bilim insanlarının insanlığa karşı suçlara bilerek katılmasına bir tür meşruiyet kazandırdığını ve bunun yol açtığı infial ve önlem arayışları sayesinde ki, bilim insanlarının dışsal – insanlara ve insanlığa yönelik – sorumluluklarının bilim ahlakı tartışmalarının odağına yerleştiğini de görmüş bulunuyoruz. Gene gördük ki, bu meşruiyet zannı, bilim insanlarının dışsal sorumluluklarının muhatabı olan somut insanların – bireylerin ya da insan topluluklarının – hayatlarının yaşanmaya değer olup olmadığı sorusunu 'taşındıkları iyi veya biyolojik karakteristikler' açısından yanıtlama yetkisini bilimin tekeline alma ve böylece felsefi etiği hükümsüz kılma iddiasına dayanmaktadır. Dolayısıyla, bilim insanlarının içsel ve dışsal sorumluluklarını bilime özgü bir ahlak kodu içinde bir araya getirirken de bunları temellendirmek için bilimsel etkinliğin – örneğin 'ilerleme' gibi – kendi yapısal gerekliliklerine ya da teamüllerine değil, felsefi anlamda etik düşünmeye başvurmak için fazlasıyla gerekçe vardır.

Ahlaki/Etik Çoğulculuğun Sınırları

Bilim insanlarının dışsal sorumluluklarına ilişkin bir etik temellendirmenin, bu sorumlulukların muhatabı olarak öteki insana izafe edilen değerden (yaşamaya değer hayatı belirleme konusundaki özerkliği dahil) hareket etmesi gerektiği açıktır. Hem tüm insanlığı, hem de öteki insanı/tekil insanı merkeze almayan bir kuramdan böyle bir temellendirme elde etmek mümkün değildir. Kişinin hayattaki ereğini **kendini gerçekleştirmek, potansiyelini eksiksiz biçimde gerçekleştirmek** (“self-actualization”)¹⁵ olarak belirleyen Aristotelesçi erdem etiği (“virtue ethics”) temelinde bir bilim ahlakı geliştirme girişimleri (Zagzebski, 1998; Fairweather & Zagzebski, 2001; DePaul & Zagzebski, 2007 [2003]; MacFarlane, 2009) bilim insanının içsel sorumluluklarına ışık tutmanın ötesine geçebilmiş değildir. Aristotelesçi etiğin kişinin **benlik ilgisini** (“self-regard”) temel bakış açısı olarak alması (Taylor, 2010, s. 41) bilim insanı için, **hakikat** ereğinin gerektirdiklerinin ötesinde, onu toplum ve insanlık nezdinde sorumlu kılan erdemler türetmeyi güçleştirir.¹⁶ Tıp etikçisi Robert M. Veatch'in (1985) belirttiği gibi, Aristotelesçi erdem kuramından herhangi bir etkinlik alanı için bir kod türetmek olanaksızdır; çünkü bu kuramdan tümel anlamda da, tekil mesleki veya sosyal roller için de tam bir erdemler dizisi çıkarılabilecek mümkün değildir. Herhangi bir alana özgü erdemlerin hangileri olduğuyla ilgili anlaşmazlıkları çözmek için de hiçbir sistematik yöntem yoktur (s. 336).

¹⁵Bu terimleri Aristoteles'in “*eudaimonia*” terimi karşılığında kullanıyoruz. Bu terim sıklıkla ‘mutluluk’ ile eşdeğer tutulsa da kişinin gelişip serpilmesine (“*flourishing*”) ve iyilik haline (“*well-being*”) işaret eder; mutluluğun ima ettiği bir tür duygu durumundan ve ‘keyif’ (“*pleasure*”) halinden ayırt edilmelidir. Dolayısıyla ‘kendini gerçekleştirmek’ “*eudaimonia*” için kullanılan daha uygun karşılıklardan biridir (bkz. May, 2010, s. 1; EC, 2010, s. 199).

¹⁶Aristoteles'e göre etiğin temelindeki ‘kişi olanaklı en iyi yaşamı nasıl başarabilir?’ sorusundaki ‘en iyi’, ‘öznenin (“*agent*”) çıkarı / ilgisi (“*interest*”) açısından en iyidir (Taylor, 2010, s. 41). Aristoteles'in etiği özgeciliği (“*altruism*”) dışlamaz ama onu kişinin dostları ve ülkesi (“*polis*”) için yaşamı dahil her şeyi feda etmeye hazır olması şeklinde anlar ve iyi insanın ‘kendini seven’ insan olduğu tezinden çıkarılabilecek çalışır (Taylor, 2010, s. 49–50).

Öte yandan, yaşam bilimlerinin insanla doğrudan ilgisi bu alanda etik davranışın kurallarını felsefi etikle temellendirme yönünde bir arayışı zorunlu kılmıştır. Tom L. Beauchamp ve James F. Childress'in (2001), ilk basımı 1979'da yapılan *Biyotıp Etiğinin İlkeleri* ("Principles of Biomedical Ethics") adlı yapıtları 1980'lerden sonra – hiç değilse Anglosakson dünyada – biyotıp alanında hakim etik yaklaşımı belirlemiştir.¹⁷ Bu yapıt aynı zamanda, bilim ahlakının bir dizinini oluşturmak için belli bir etik kuramından yola çıkmayıp, başka ödevlerle çelişmedikçe her zaman uyulması gereken ("prima facie") norm ya da ilkeleri saptamayı esas alan **ilkecilik** ("principlism") çıkırını açmasıyla da belirleyici olmuştur. **Etik** (ya da **ahlaki**) çoğulculuk olarak da adlandırılabilir (Resnik, 1998, s. 19–20; EC, 2010, s. 28) bu yaklaşım şu gerekçelere dayandırılır: Etik kuramlarının tümü, sağduyuya dayalı ahlakın benimsediği temel ahlaki standartlarla bağdaşmaktadır; çoğulcu bir tutum, belirli bir etik kuramını tümüyle benimsemek zorunda olmadan da ahlaki kararları genel etik ilkelerle gerekçelendirmeye imkân verir; bu genel etik ilkeleri anlamak, öğretmek ve öğrenmek daha kolaydır; genel terimlerle ifade edilen ilkeleri farklı olgulara daha kolay uygulama ve farklı biçimlerde yorumlama olanağı vardır.

Ilkecilik adlandırmasını ilk kez ama bu yaklaşıma karşı çıkmak için kullanan Danner Clouser ve Bernard Gert'in (1990) şu eleştirisi can alıcıdır: "İlkeler'i birbirine bağlayıcı bir ahlak kuramı olmadığına göre, ne eylem için açık, bağdaşık, kapsamlı ve özgül kurallar üreten birleşik bir eylem kılavuzu ne de bu kurallar için herhangi bir temellendirme vardır." (s. 227) Beauchamp (1994) 'çıplak halleriyle ahlak ilkelerinin, düşünüm için soyut birer toparlama noktasından pek de fazla bir şey olmadığı' ve 'çerçeve niteliğindeki bütün ahlak normlarını özgül bağlamlara yerleştirmek ve o bağlamlar için yorumlamak gerektiği' (s. 3) yönündeki açıklamasıyla bu eleştiriyi bir anlamda kabullenmiştir. *Biyomedikal Etiğin Esasları* ("Principles of Biomedical Ethics")'nın ardışık basımlarındaki yaklaşım değişimi için Aristotelesci erdem etiğinin günümüzdeki önde gelen temsilcilerinden Rosalind Hursthouse'ın (1999) tanısı ise, yazarların erdem etiğine gitgide daha çok yakınlık gösterdikleri yönündedir.¹⁸

Biraz yukarıdaki özetlememizi yeniden ifade edecek olursak, Aristotelesci erdem kuramı, etiği **kişinin kendini gerçekleştirmesi için gerekli karakter üstünlüklerine** dayandırdığı (Baracc-

hi, 2007, s. 91; Hursthouse, 1999, s. 21, 2013, 647; MacIntyre, 2007 s. 148) ölçüde herkes için genelleştirilebilir, istisna kabul etmeyen **ödevler** ya da **davranış kuralları** açısından belirlemezliğe yol açmaktadır. Buna karşılık, insanın kişi olarak bir **mutlak içsel değer** taşıdığı fikrine dayanan Kantçı etik ödevleri tutarlı ve zorunlu biçimde türetmeye olanak verir.

Kantçı Erdem ve Bilimsel Doğruluk

Kant (1996b [1797]), insanın 'bütün ussal varlıkları kişi olarak ona **saygıya** zorlayan **mutlak içsel değeri** ("Werth", "worth")'ni **onur** ("Würde", "dignity") olarak adlandırır; bunun temeli, insanı 'sadece başkalarının erekleri ("Zwecken", "ends") ya da hatta (kişinin) kendisinin erekleri için bile bir araç olarak değil, bir kendinde erek olarak takdirdirme ("schätzen", "value") gereğidir' (s. 557 [6:434–435]¹⁹). Kendinde erek olmak aynı zamanda kendi kendisi için – etik anlamda – 'yasa koyucu' da olmak demektir (Kant, 1996a [1785], s. 84 [4:434]). Diğer bir deyişle, bizi – ister kendimizin isterse başkasının şahsında olsun – insana saygı göstermeye zorlayan, insanın kendi kendisine yasakoyucu, yani özerk olmasıdır (Herman 1993, s. 228). O halde, gerek 'öznel erekler'imizde (Kant, 1996a [1785], s. 81 [4:431]) gerekse o ereklerimize yönelik 'her türlü aracın kullanımında' (Kant, 1996a [1785], s. 87 [4:438]) özerk varlığın kendisine saygı 'en yüksek sınırlayıcı koşul' (aynı yerler) olmalıdır. İnsanın mutlak içsel değeri, koşulsuz buyruğun şu formülasyonu ile etiği ve ahlaki ödevleri temellendirir: 'Kendi şahsında veya başkasının şahsında olsun, insan olmağa ("Menschheit", "humanity")²⁰ hiçbir zaman sadece bir araç değil, hep aynı zamanda bir erek olarak davranacak biçimde eyle.' (Kant, 1996a [1785], s. 80 [4:429])

Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'nde (1996b [1797]) ahlaki ödevlerin tümü, koşulsuz buyruğun bu formülasyonundan türer (Korsgaard, 1996, s. 124). Bu ödevlerin tümü kişiden onları yerine getirmesine imkan verecek bir **ahlaki kuvvet** ("moralischen Stärke", "moral strength") gerektirir ki Kant (1996b [1797]) bu ahlaki kuvvete **erdem** adını verir (s. 524–525 [6:394], 533 [6:405]). Erdem, "[ödevlerimizi yerine getirmeme] yönündeki sürekli **ayartımlara** ("anreizungen", "enticements") karşı mücadele etme gücü . . . ödevlerimizi ihlal etme yönündeki doğal **saptırımlara** ("anlockungen", "temptations") direnme gayretidir

¹⁷Beauchamp ve Childress'in (2001) biyotıp etiği için belirlediği dört ilkenin de (özerkliğe saygı; bilerek zarar vermeme ("nonmaleficence"), yarar sağlama ve yararları riskler ve maliyetler karşısında dengeleme ("beneficence"), adalet (yararları, riskleri ve maliyetleri adil biçimde dağıtma) – ayrıca bkz. Beauchamp, 2007) Nuremberg Kodu'na dayandığı söylenebilir (Loue, 2002, s. 58).

¹⁸Öte yandan, Avrupa Birliği'nin desteklediği *Biyotik ve Biyohukukta Temel Etik İlkeleri* (BIO-MED II, 1995-1998) projesinde, biyoetiğin ilkelerinin ancak özgül bir etik kuramıyla temellendirilebileceği başlangıçta belirlenmiş ve bunun için Kopenhag'daki Etik ve Hukuk Merkezi'nce geliştirilen bir felsefi yaklaşım temel alınmıştır (Kemp, 1999). (Proje raporu: Jacob Dahl Rendtorff & Peter Kemp (Eds.). (2000). *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw: Autonomy, Dignity, Integrity and Vulnerability* (Vol. 1); *Partners' Research* (Vol. 2). Barcelona: Centre for Ethics and Law and Institut Borja de Bioetica). Rendtorff ve Kemp'in, minimalist bir 'kişi' (hasta) anlayışına sahip olmakla eleştirdikleri Beauchamp ile Childress'in karşısına çıkardıkları kuramları, öznel-rarasılıktan hareket etmekte ve temel etik ilkeleri dayanışma ve sorumluluk çerçevesine yerleştirmektedir (Ebbesen & Pedersen, 2008).

¹⁹Kant'ın yapıtlarına yaptığımız göndermelerde Kant'ın Prusya (sonradan Alman) Kraliyet Bilimler Akademisi tarafından yapılmış standart Almanca basımındaki cilt ve sayfa numaraları, İngilizce çevirilerinde yer alan şekliyle "[]" içinde gösterilmiştir.

²⁰Kant "Menschheit", insan türünün bütünü anlamında insanlığı değil, 'herkesin ya da bütün ussal varlıkların sahip olduğu ussal doğanın bir vechesini' belirtmek için, sık sık da ussal doğayla eş anlamlı kullanır (Denis, 2007, s. 247). O nedenle Türkçede 'insanlık' yerine 'insan olmağlık' daha uygun bir karşılık gibi gözükmemektedir.

İnsan olmağlığı tanımlayan kendine erek koyma kapasitesidir (Kant, 1996a [1785], s. 86 [4:437]; Kant, 1996b [1797], s. 522 [6:392]). Kant'da 'insan olmağlık' kavramının yorumu üzerindeki güncel tartışmaların bir özeti için bkz. Denis, 2007.

(Kant 1997 [1775-1794], s. 323 [27:570–571] – vurgular bizim). İnsan ne kadar zayıf olsa da ‘eylemlerin ödevlerle tam uyumu’ erişilebilir bir hedefdir; Kant (1997[1775-1794]) bu uyumu **doğruluk** (“*rechtschaffenheit*”, *integritat*”, “*uprightness*”, *integrity*”) olarak adlandırır (s. 323 [27:570]). Doğruluğun bu tanımıyla, bilim felsefecileri John Bigelow ve Robert Pargetter’ın (2007) ‘yalnızca **saptırımlar** hafif olduğunda değil şiddetli olduğunda da, yalnızca sıradışı durumlarda değil geniş bir olası durumlar dizisinde de, yalnızca kısa dönemli değil uzun dönemli projelerde de **irade** gücü sergileyebilmek’ (s. 42, 44–vurgular bizim) biçimindeki doğruluk tanımını arasındaki koşulluk açıktır. Bilim etiği yazınına ve uluslararası bilim ahlaki organizasyonlarına önemli katkılarda bulunmuş Nicholas H. Steneck’in (2006) başvurduğu doğruluk tanımının da aynı ahlaki kuvveti vurguladığı söylenebilir: ‘Ahlaki ilke sağlamlığı; özellikle hakikat (“*truth*”) ve adaletli (“*fair*”) davranma açısından bozulmamış erdemlilik karakteri; düzgünlük (“*uprightness*”), dürüstlük, Samimiyet’ (s. 55).

Kant, bilgi kuramını ahlak kuramından kesin çizgilerle ayırmakla birlikte, pratik usa kuramsal us karşısında tanıdığı öncelik²¹ dolayısıyla bilginin oluşumunda pratik usa düzenleyici bir rol atfeder. (Kuramsal usun idealinin anlığı ve dolayısıyla görgül bilgiyi düzenleyici (“*regulativen*”, “*regulative*”) rolü için bkz. *Salt Usun Eleştirisi* (Kant, 1998 [1781]) s.605 [A669/B697]–623 [A704/B732]). Ama **bilim yapmanın** ahlaka dayanması ve ondan beslenmesi gerektiğiyle ilgili asıl aydınlatıcı saptaması bilim insanının ahlaki karakteri ve doğruluk üzerinedir:

“Ahlak, doğruluğun (“*rechtschaffenheit*”, “*integrity*”), başka insanların ve kendi şahsının haklarına saygının teşvikinde (“*zur Beförderung*”, “*in promoting*”) bilimlere hizmet eder ve anlığın bilişlerini (“*verstandes-Erkenntniße*”, “*cognitions of the unders-tanding*”) büyük ölçüde ilerletir (“*befördert sehr*”, “*greatly advances*”). Dürüstlük (“*redlichkeit*”, “*honesty*”), kişinin yanlışlarını yazıya dökmesini ve zayıf noktalarını gizlememesini temin eder. Dolayısıyla ahlaki karakterin bilimler üzerinde büyük etkisi vardır.” (1997 [1775-1794], s. 215 [27:462])

Demek ki: Bilim insanı, doğruluk sahibi olmalı, yani eylemleri ile ödevleri arasında eksiksiz uyum sağlayacak **ahlaki kuvveti** olmalıdır; bu kapsamda, hem başka insanların hem kendisinin haklarına saygı göstermelidir; yanlışlarını ve zayıf noktalarını gizlememelidir; ve ahlak, anlığın bilişlerini ilerletir, yani **kavram oluşturma** yetisinin önünü açar.²²

İnsanın Mutlak İçsel Değeri ve Bilimin Ahlaki İdeali Olarak Hakikat

Yukarıda açıklamalarımızdan anlaşılacağı gibi, Kantçı erdem temelde, kişinin kendisinin ya da başkalarının şahsında olsun, insanın mutlak içsel değerini üstün tutmaya karşı gelen eğimlerini (bu sözcüğü, Kant’ın İngilizce’ye “*inclination*” olarak çevrilen “*neigung*” terimi karşılığı olarak kullanıyoruz) etkisiz kılmak için gerekli ahlaki kuvvete sahip olması biçiminde açım-

lanabilir. Bu, Christine Korsgaard’ın (1996) ‘insan olmağı asla karşı gelinmemesi gereken koşulsuz bir erek haline getirmek’ (s.109) şeklindeki Kantçı erdem tanımının bir açılımı sayılabilir. Kant’tan yaklaşık iki yüzyıl sonra Karl Popper (1998 [1993]), eleştirel usçu epistemolojisini ‘**etik ilkelerin bilimin temelini oluşturduğu**’ (s. 53 – vurgu bizim) kabulü üzerine kurarken, bilim yapmanın bu erdemi nasıl önvarsaydığını ortaya koymuştur.

Popper’in epistemolojisinin önvarsaydığı üç etik postüla şöyle özetlenebilir: (1) ‘Tüm insanların potansiyel teklifi (“*unity*”) ve potansiyel eşitliği’ (1998 [1993], s. 53; 2000 [1989], s. 199); (2) ‘öteki insana saygı’ (2011 [1945], s. 176); (3) ‘başka insanlara ve kendimize ussal [varlıklar] olarak davranmanın onlara yönelik borcumuz olduğunu kabul etmek’ (2011 [1945], s. 445). Bu üç postüla, eleştirel usçuluğa, hakikat kavramını ikirciksiz biçimde **nesnellik** mertebesine yerleştirme imkânını ve dolayısıyla epistemolojik temelini kazandırır. Çünkü bu üç ilke bir arada, birbirlerine saygı gösterme ve birbirlerini aynı ölçüde ussal varlıklar olarak görme yükümlülüğüyle bağlı eşitlerin, hiçbirinin bireysel veya tümünün kolektif yetkesine tabi kılınamayacak bir nesnel hakikat kavramını ‘her türlü ussal tartışmanın temel düzenleyici fikri’ (Popper, 1998 [1993], s. 53) olarak benimsemesini zorunlu kılar, ki bu fikir ‘bilimin temelini oluşturan etik ilkelerden en önemlisi’dir (aynı yer). Ancak hakikatin nesnelligi ve ‘insan yetkesinin (“*authority*”) üzerinde olduğu’ (Popper, 1962, s. 29)²³ fikridir ki, ‘özerk’ bilim insanlarının ussal tartışma ve ussal eleştiri yoluyla hakikati arama – ve yanlışları eleme – etkinliklerine bir **anlam** verebilmeyi sağlar. Bu bakımdan, Popper’e (1962) göre eleştirel usçuluk, Kant’ın ahlak kuramındaki özerklik ilkesini bilim alanına taşıyarak Kant’ın eleştirel felsefesine ‘son rötuşu’ yapmıştır (s. 26–27).

Görüldüğü gibi, insanın – özerkliği dayalı – mutlak içsel değerini temel alan bir ahlak kuramı, nesnel hakikat fikrini, bilim insanları için etkinliklerine kurallar getirecek **ahlaki bir ideal** ve hakikate saygıyı **ahlaki bir ödev**, dolayısıyla bilim ahlaki için bir üst ilke olarak varsayma imkânını sunmaktadır. Charles Babbage’ın (2013 [1830]) da bilimde doğru davranış normlarını modern bilimin ortak **değeri** olan hakikat arayışına dayandırırken – ve tartışmayı ‘hakikatin en sağlam müttefiki’ (s. 2) olarak nitelerken – ‘ahlak’ ya da ‘etik’ terimlerine başvurmaksızın aynı etik temellendirme iç görüşüyle hareket ettiği söylenebilir.

Hakikati – epistemik bir hedef olmanın ötesinde – ahlaki bir ödevin konusu olarak koyutlama ve bilim insanlarının hakikat arayışındaki öznel erekleri ile o erekler için başvurdukları araçlar ve yordamlar için insanın – görelî değil – mutlak içsel değerinin en yüksek sınırlayıcı koşul olarak benimseme yoluyla, uluslararası kabul görmüş bilim ahlaki kodlarındaki içsel sorumlulukların türetilmesi – yukarıda da belirttiğimiz gibi – bu yazının kapsamı dışındadır. Aşağıdaki son bölümde dışsal sorumlulukların, insanın mutlak içsel değeri koyutuna dayalı ‘insan olmağı her zaman bir erek olarak alma’ buyruğunda nasıl temellendiğini göstermeye çalışacağız.

²¹Kant’ta kılğısal usun kuramsal usa önceliği (“*primacy*”) için bkz. O’Neill, 1989, s. 3; Beiser 2006, s. 610–613; Gardner, 2006, s. 259-274.

²²Kant’ın, ahlakın insanın – görgül olanlar dahil – kavram geliştirme yetisini ilerleterek görgül bilimin önünü açtığını ima eden bu önemli vurgusunun içerimlerini ‘Bilim İnsanlarının Bilime Yönelik Sorumlulukları’ başlıklı henüz yayımlanmamış ikinci bir makalede ayrıntısıyla incelenmiştir.

²³Hakikatin insan yetkesinin üzerinde olması, bilginin kaynaklarının insanüstü olduğu anlamına değil, her zaman yanlışlarla, önyargılarla vb. karışmış olan insan bilgisi evreninde hiçbir otoritenin eleştirinin dışında olamayacağı anlamına gelir (Popper, 1962, s. 29–30).

Bilim İnsanının Dışsal Sorumluluklarının Temellendirilmesi

Drenth'in (2005) gruplamasıyla, dışsal sorumlulukların çekirdeğini oluşturan 'bütün bilim insanlarının tartışılmaz sayacağı inkâr edilemez değerler'in (s. 97) Kantçı etiğin 'insan olmaklığı her zaman bir erek olarak alma' koşulsuz buyruğundaki temelleri aynı üç grupta şöyle özetlenebilir.

(1) Kişinin – bilim insanının da – kendi öznel amaçlarını izlemesinin zorunlu ve evrensel ahlaki kısıtı, tüm insanların amaçlarını izlemelerinin (ki onları, mutlak içsel değer sahibi olarak kendinde amaç yapan bu özerkliktir) koşullarını, yani verili özneler evreninin tümünde özneliği ("agency") gözetmektir (O'Neill, 1989, s. 139) Ama bunun için sadece özneliği – örneğin insanları yok ederek – olanaksız kılacak işleri reddetmek yetmez, insanların özne kalabilmeleri için gereksindikleri pozitif desteğe de katkıda bulunmak gerekir (aynı yer). Dolayısıyla insan olmaklığı her zaman bir amaç olarak alma buyruğu, kişiye 'ussal doğanın gelişip serpilmesinin ve insanların kabul edilebilir amaçlarının gerçekleşmesinin önünü açma' (Cummiskey, 1996, s. 88) ödevini de yükler. Bilim insanları açısından formüle edersek, onları, insanların özgür seçme yetilerinin gelişip serpilmesine ve ahlaka uygun hedeflerini gerçekleştirmelerine katkıda bulunacak çalışmalarla ödevli kılar. Drenth'in (2005) 'bütün bilim insanlarının tartışılmaz sayacağı inkâr edilemez değerler' arasında yer verdiği 'insanlık ve gelecek kuşaklarla dayanışma' (s. 98) bu formülasyon ile doğrudan **bilim ahlakına özgü** bir etik temel kazanır.

Açıktır ki, insanlık ve gelecek kuşaklarla dayanışma ilkesini insanın mutlak içsel değerine dayandırmak, bilim insanını insanları yok etmeye ya da insanların meşru ve ahlaki ereklerini gerçekleştirmelerinin toplumsal veya çevresel önkoşullarını ortadan kaldırmaya yol açabilecek projelere katılmaktan haydi haydi men eder. Popper'in (1970) 1968 Salzburg Bilim Felsefesi Kolokyumu'nun 'Bilim ve Etik' konulu bölümünde sunduğu 'Bilim İnsanının Ahlaki Sorumluluğu' başlıklı bildirisindeki terimlerle, bilim insanı 'her türlü inceleme ve araştırmanın pek çok insanın yaşamını etkileyecek sonuçlar doğurabileceğinin her zaman farkında olmalı ve çalışmasının sonuçlarının uygulanmasını temenni ediyor olmasa bile bu sonuçların olası tehlikelerini ve olası suiistimallerini her zaman önceden görmeye ve önlemeye çalışmalıdır.' (s. 331) Dolayısıyla bilim insanı her şeyden önce – öğretmenlerine ya da meslektaşlarına değil – **insanlığa sadakatle** yükümlüdür (aynı yer).

(2) Koşulsuz buyruktan türeyen **tek tek her somut insan bireyinin** – yalnızca genel olarak insanın değil – şahsında insan onuruna ve özerkliğine saygı ödevi ise Drenth'in (2005) 'inkâr edilemez değerler' arasında ilk sırada yer verdiği 'bütün bireylerin özerkliğini ve seçme özgürlüğünü, araştırmaya (denek olarak) katılma öncesinde bilgilendirilmiş onamını ve insan bedenini ticarileştirmeye yönelik her türlü niyetin reddedilme-

sini güvence altına alan insan onuruna saygı' (s. 98) yükümlülüğünde somutlaşır. Artık biyoetiğin ayırıcı özelliklerinden biri haline gelmiş olan bilgilendirilmiş onam kavramı, **kişi özerkliği** ilkesinin pratik bir uygulamasıdır; klinik uygulama etik kodları, hekimleri hastaların ve araştırma deneklerinin insan onurunu en iyi biçimde esirgemekle yükümlü kılmaktadır (Kass, 2001, s. 1777).²⁴

(3) Drenth'in (2005) 'inkâr edilemez değerler'i arasındaki 'araştırma öncesinde, esnasında veya ertesinde ya da araştırma verileri toplanırken araştırma nesnesine yahut çevreye kabul edilemez zarar vermeme' (s. 98; 2009a, s. 180) bileşeni de Kantçı etikte kişinin insan olmaklığına yönelik ödevlerinden doğrudan türer.

- "Hayvanlar ile diğer varlık ve şeylerle ilgili tüm ödevlerin **insanlığa yönelik** ödevlerimize dolaylı bir gönderimi vardır." (Kant, 1997 [1775-1794], s. 213 [27:460] – vurgu bizim)
- "Hayvanlara eziyet ettiğimiz ya da onlara acı verdiğimiz veya onlara sevgisiz muamele ettiğimiz her davranış kendimiz için alçaltıcıdır. İnsanlık dışıdır ("unmenschlich", "inhuman") ve kendimize yönelik ödevin ihlaliyle bir analogi taşır... dolayısıyla **kendi şahsımızda insan olmaklığın dolaylı bir ihlalidir.**" (Kant 1997 [1775-1794] s. 434 [27:710] – vurgu bizim).
- "Doğanın yararlanılabilir nesnelere ihtiyaç olmaksızın yok etme eğilimi taşımamak... bir ödevdir." (Kant, 1997 [1775-1794], s. 434 [27:709])
- Yalnızca yararlanılabilir nesnelere de değil: "Cansız doğada **güzel** (vurgu orijinal) olanı sebepsiz yere yok etme eğilimi **insanın kendisine yönelik ödevine** [vurgu bizim] aykırıdır; çünkü içindeki, ... herhangi bir şeyi (...) onu kullanmaya dönük her türlü niyetten ayrı olarak da sevme eğilimini ("stimmung; disposition") zayıflatır ya da kökünden söker." (Kant, 1996b [1797], s. 564 [6:443])

Görüldüğü gibi, insanın mutlak içsel değerini merkeze alan bir etik usavurma, insan için diğer canlılara ve cansız doğaya yönelik ahlaki 'ödevler' öngörmeyi kesinlikle dışlamaz, ama hiç kuşkusuz, böyle ödevler çıkarsamak için diğer canlıları ve cansız doğayı insanınkiyle aynı düzlemde, özdeş bir değerle mistikleştirmeye karşı bir duvar örer. İnsanın değerini biyolojik karakteristiklerine indirgeyen öjenizmin de bunu yaparken insanı **merkezden** uzaklaştırarak yerine biyolojiyi, kuşaktan kuşağa değişmeksizin aktarılan soyaçekimsel materyali, doğayı merkeze yerleştirdiği ve mistikleştirdiği unutulmamalıdır.

SONUÇ

Bilim ahlaki normlarının, felsefi anlamda etik usavurmayla temellendirilmesi, bu normların araçsal bir benimsemeyle görelileştirilerek (bilimin yapısal gerekliliklerine bağlı hale getirilerek) etkisiz hale getirilmesinin önünü almak bakımından

²⁴Siyaset bilimci Susan M. Shell (2008), hasta özerkliği ve bilgilendirilmiş onamla ilgili çağdaş düşüncelerin açıkça Kant'tan kaynaklandığını belirtir. Felsefeci Onora O'Neill (2003), biyoetik alanında yaygın olan bireysel özerklik anlayışlarına karşı Kant'ın bireyci olmayan özerklik anlayışının temelinde tıp, bilim ve biyoteknolojiye yaklaşım için daha güçlü bir temel sağlanabileceğini göstermiştir. Hekim Friedrich Heubel ile biyoetikçi Nikola Biller-Andorno (2005) ve tıp etikçisi Lars Johan Materstvedt (2011) ise biyoetik/tıp etiği alanında yaygın kabul gören normların koşulsuz buyrukla temellendirilebileceği savını kuvvetli biçimde öne sürmüşlerdir. Genel olarak, Kant'ın biyoetik ve tıp etiği yazınında ve tartışmalarında en sık anılan modern düşünürlerden biri olduğu açıktır (bkz. Post (Ed.), 2004).

zorunludur. Bilim ahlakı kodlarına ve onlara dayalı kurumsal prosedürlere (etik kurullar vb.), bilim insanlarının elini kolunu bağladığı, bilimsel bilginin ilerlemesine engel olduğu gerekçesiyle süregelen tepki bilim topluluğunun meçhulü değildir. Kaldı ki, bilimin kendi etkinliklerini temellendirmek için bilimi önceleyen bir etik düşünmeye gereksinimi olmadığı, kendisi ve hatta tüm insanlık için ahlak ihdas etme yetkisinin bilime ait olduğu açık veya gizli kabulü, ancak ahlaki tutumun (doğruluğun) ve onu temellendiren etik düşünmenin bilim nezdindeki önceliğinin tereddüde imkân vermeyecek biçimde kabul edilmesiyle zayıflatılabilir. Öteki insanın ve insan olmanın mutlak içsel değerini temel alan bir etik usavurmanın bilim ahlakı tartışmalarının merkezine yerleştirilmesi, o gizli ya da açık kabul ile özellikle 20. yüzyılda bilime ve bilim topluluğuna gölge düşürmüş olan anti-ahlaktan arınmaya önemli katkı sağlayabilir.

KAYNAKLAR

- ALLEA (All European Academies). (2010). *A European code of conduct for research integrity*. Retrieved from http://www.allea.org/Content/ALLEA/Scientific%20Integrity/A%20European%20Code%20of%20Conduct%20for%20Research%20Integrity_final.10.10.pdf
- Babbage, C. (2013 [1830]). *Reflections on the decline of science in England, and on some of its causes*. Cambridge, New York: Cambridge University Press. [Orijinal ilk basım: 1830 London: B. Fellows] <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781139381048>
- Babbage, C. (2009 [1837]). *The ninth Bridgewater treatise: A fragment*. Cambridge, New York: Cambridge University Press. [Orijinal ilk basım: 1837, London: John Murray]
- Baracchi, C. (2007). *Aristotle's ethics as first philosophy*. New York: Cambridge University Press
- Bayertz, K. (1994 [1987]). *GenEthics: Technological intervention in human reproduction as a philosophical problem*. (S. L. Kirkby, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press. [Orijinal Almanca basım: 1987]
- Beecher, H. K. (2001 [1966]). Ethics and clinical research. *Bulletin of the World Health Organization*, 79(4), 367-372. [Orijinal makale: *The New England Journal of Medicine*, 274(24), 1354-1360].
- Beiser, F. C. (2006). Moral faith and the highest good. In P. Guyer (Ed.), *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy* (s. 588-629). Cambridge: Cambridge University Press.
- Beauchamp, T. L. (1994). The "four-principles" approach. In R. Gillon (Ed.), *Principles of health care ethics* (s. 3-12). NY: John Wiley & Sons.
- Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (2001). *Principles of biomedical ethics* (5th ed.). New York: Oxford University Press.
- Beauchamp, T. L. (2007). The 'four principles' approach to health care Ethics. In R. E. Ashcroft, A. Dawson, H. Draper & J. R. McMillan (Eds), *Principles of health care ethics* (2nd ed., s. 3-10). West Sussex: John Wiley & Sons Ltd.
- Berkowitz, (1995). *Nietzsche: The ethics of an immoralist*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bigelow, J., & Pargetter, R. (2007). Integrity and autonomy. *American Philosophical Quarterly*, 44(1), 39-49.
- Blacksher, E., & Moreno, J. D. (2011). A history of informed consent. In E. J. Emanuel, C. C. Grady, R. A. Crouch, R. K. Lie, F. G. Miller & D. D. Wendler (Eds.), *The Oxford textbook of clinical research ethics* (s. 591-604). Oxford University Press.
- Cannon, S. F. (1978). *Science in culture: The early Victorian period*. New York: Dawson, Folkestone, and Science History Publications.
- Chancellor, G. (2011). Humboldt's *Personal Narrative* and its influence on Darwin. In J. van Wyhe (Ed. 2002-), *The complete work of Charles Darwin online*. <http://darwin-online.org.uk/>
- Clouser, D. K., & Gert, B. (1990). A Critique of principlism. *The Journal of Medicine and Philosophy*, 15, 219-236.
- Clavien, C. (2015). Evolution, society, and ethics: Social Darwinism versus evolutionary ethics. In T. Heams, P. Huneman, G. Lecointre & M. Silberstein (Eds.), *Handbook of evolutionary thinking in the sciences* (s. 725-746). Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Crick, F. (1963). Discussion: Eugenics and genetics; Discussion: Ethical considerations. In G. Wolstenholm (Ed.), *Man and his future: A CIBA Foundation volume* (s. 274-298; s. 362, 383). Boston, Toronto: Little, Brown and Company.
- Cummiskey, D. (1996). *Kantian consequentialism*. New York: Oxford University Press.
- Darwin, C. R. (1838, Ekim - 1839, Temmuz). Notebook E: [Transmutation of species (10.1838-7.1839)] CUL-DAR124.- Transcribed by K. Rookmaaker. Darwin Online, <http://darwin-online.org.uk/>
- Darwin, C. R. (1859). *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life* (1st ed.). London: Murray. In J. van Wyhe (Ed. 2002-), *The complete work of Charles Darwin online*. <http://darwin-online.org.uk/>
- Darwin, C. R. (1868). *The variation of animals and plants under domestication* (1st ed., 1st issue, Vol. 2). London: John Murray. In J. van Wyhe (Ed. 2002-), *The complete work of Charles Darwin online*. <http://darwin-online.org.uk/>
- Darwin, C. R. (1871). *The descent of man, and selection in relation to sex* (1st ed.). In J. van Wyhe (Ed. 2002-), *The complete work of Charles Darwin online*. <http://darwin-online.org.uk/>
- Denis, L. (2007). Kant's formula of the end in itself: Some recent debates. *Philosophy Compass*, 2(2), 244-257. doi: 10.1111/j.1747-9991.2007.00072.x
- DePaul, M., & Zagzebski, L. (2007 [2003]). *Intellectual virtue: Perspectives from ethics and epistemology*. Oxford: Clarendon Press.
- Dewey, J., & Tufts, J. H. (1909 [1908]). *Ethics*. New York: Henry Holt and Company; London: George Bell and Sons.
- Drenth, P. J. D. (1997). The ethical discussion: Main themes and issues. In *European science and scientists between freedom and responsibility* (s. 173-186). Luxembourg: European Communities.
- Drenth, P. J. D. (2002). International science and fair-play practices. *Science and Engineering Ethics*, 8(1), 5-11. doi: 10.1007/s11948-002-0028-z
- Drenth, P. J. D. (2005). Responsible conduct in science. In *ALLEA Annual Report 2005* (s. 93-104). Amsterdam: ALLEA.

- Ebbesen, M., & Pedersen, B. D. (2008). The principle of respect for autonomy – Concordant with the experience of oncology physicians and molecular biologists in their daily work? *BMC Medical Ethics*, 9(5). doi:10.1186/1472-6939-9-5
- EC (European Commission). (2010). *European textbook on ethics in research*. Luxembourg: Publications Office of the European Union. Retrieved from http://ec.europa.eu/research/science-society/document_library/pdf_06/textbook-on-ethics-report_en.pdf
- Endersby, J. (2003). Darwin on generation, pangensis and sexual selection. In J. Hodge & G. Radick (Eds.), *The Cambridge companion to Darwin* (s. 69-91). Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Erzan, A. (2008). Çevre etiği. In A. Erzan (Ed.), *Bilim etiği elkitabı* (s. 59–61). İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi.
- ESF (European Science Foundation). (2000). *European Science Foundation policy briefing: Good scientific practice in research and scholarship*. Retrieved from http://www.esf.org/fileadmin/Public_documents/Publications/ESPB10.pdf
- ESF (European Science Foundation). (2010). *Fostering research integrity in Europe*. IREG: Strasbourg. Retrieved from <http://www.esf.org/publications/corporate-publications.html>
- ESF (European Science Foundation) & ALLEA (All European Academies). (2011). The European code of conduct for research integrity. Ireg – Strasbourg: ESF & ALLEA. Retrieved from http://www.esf.org/fileadmin/Public_documents/Publications/Code_Conduct_ResearchIntegrity.pdf
- ESF (European Science Foundation) & ORI (US Office of Research Integrity). (2007). *Research integrity: Global responsibility to foster common standards*. Retrieved from http://www.esf.org/fileadmin/Public_documents/Publications/SPB%2030%20Research%20Integrity.pdf
- Evers, K. (2001). *Standards for ethics and responsibility in science: An analysis and evaluation of their content, background and function*. The International Council for Science, The Standing Committee on Responsibility and Ethics in Science (SCRES).
- Fairweather, A., & Zagzebski, L. (2001). *Virtue epistemology: Essays on epistemic virtue and responsibility*. New York: Oxford University.
- Farber, P. L. (1994). *The temptations of evolutionary ethics*. Berkley: University of California Press. Retrieved from <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft5779p06t/>
- Galton, F. (1865). The hereditary talent and character. *Macmillan's Magazine*, 12, 157-66, 318-27.
- Galton, F. (1884). Free-will-observations and inferences. *Mind*, 9, 406-413.
- Galton, F. (1892 [1869]). *Hereditary genius: An inquiry into its laws and consequences* (2nd ed. with an additional preface). London: MacMillan and Co.
- Galton, F. (1904). Eugenics; Its definition, scope and aims. *The American Journal of Sociology*, 10(1), 1-25.
- Galton, F. (1907 [1883]). *Inquiries into human faculty and its development* (2nd ed.). Dent & Dutton (Everyman). [Orijinal ilk basım: 1883, Macmillan]
- Galton, F. (1908). *Memories of my life*. London: Methuen & Co. [Chapter XXI. Race Improvement]
- Gardner, S. (2006). The primacy of practical reason. In G. Bird (Ed.), *A companion to Kant* (s. 259–274). Oxford: Blackwell Publishing.
- Habermas, J. (2003 [2001]). The debate on the ethical self-understanding of the species. In *The Future of Human Nature* (s. 16–74). Cambridge: Polity Press.
- Haeckel, E. (1887 [1868]). *History of creation* (Vol. 1). New York: D. Appleton and Company. [Almanca basım, 1868]
- Harkness, J., Lederer, S. E., & Wikler, D. (2001). Laying ethical foundations for clinical research. *Bulletin of the World Health Organization*, 79(4), 365, 366.
- Herman, B. (1993). *The practice of moral judgment*. Cambridge: Harvard University Press.
- Heubel, F., & Biller-Andorno, N. (2005). The contribution of Kantian moral theory to contemporary medical ethics: A critical analysis. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 8(1), 5–18. doi: 10.1007/s11019-005-0104-7
- Hodge, J. (2003). The notebook programmes and projects of Darwin's London years. In J. Hodge & G. Radick (Eds.), *The Cambridge companion to Darwin* (s. 40-68). Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Hodge, J. & Radick, G. (2003). Introduction. In J. Hodge & G. Radick (Eds.), *The Cambridge companion to Darwin* (s. 1-14). Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Humboldt von, A. (1829). Speech made at the opening of the Society of German Naturalists and Natural Philosophers at Berlin, the 18th September 1828. *Edinburgh Journal of Science*, 10(2), 227-232.
- Humboldt von A. (1850). *Cosmos: A sketch of the universe* (Vol. I). (E. C. Otté, Trans.). New York: Harper & Brothers.
- Hursthouse, R. (1999). *On virtue ethics*. Oxford: Oxford University Press
- Huxley, J. (1963). The Future of man – Evolutionary aspects. In G. Wolstenholm (Ed.), *Man and his future: A CIBA Foundation volume* (s. 1-22). Boston, Toronto: Little, Brown and Company.
- Huxley, T. H. (2009 [1893]). *The Romanes Lecture 1893: Evolution and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. (ilk basım: 1893, London: MacMillan and Co.)
- IOM–NRC (Institute of Medicine, National Research Council). (2002). *Integrity in scientific research*. Washington, DC: National Academies Press. Retrieved from <http://www.nap.edu/openbook.php?isbn=0309084792>
- Irzık, G., & Erzan, A. (2008). Bilim etiği ve yöntem sorunu. In A. Erzan (Ed.), *Bilim etiği elkitabı* (s. 10–13). İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Kansu, E. (2009). *Bilim Etiği Sempozyumu*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Kant, I. (1996a [1785]). Groundwork of the metaphysics of morals. In M. J. Gregor (Ed.), *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant: Practical philosophy* (s. 41–93). (M. J. Gregor, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996b [1797]). The metaphysics of morals. In M. J. Gregor (Ed.), *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant: Practical philosophy* (s. 363–603). (M. J. Gregor, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

- Kant, I. (1997 [1775-1794]). *Lectures on ethics*. P. H. Heath & J. B. Schneewind (Eds.). (P. Heath, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998 [1781]). *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant: Critique of Pure Reason*. P. Guyer (Ed.). (P. Guyer, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kass, N. E. (2001). An ethics framework for public health. *American Journal of Public Health*, 91(11), 1776–1782. doi: 10.2105/AJPH.91.11.1776
- Kemp, P. (1999). *Final report to the European Commission on the project Basic Ethical Principles in Bioethics and Biolaw 1995-1998 Part B*. Kopenhag. Retrieved from: http://ec.europa.eu/research/biosociety/pdf/final_rep_95_0207.pdf
- Kevles, D. J. (1985). *In the name of eugenics: Genetics and the uses of human heredity*. Berkeley: University of California Press.
- Korsgaard, C. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuçuradi, İ. (2009). Etik, meslek etikleri ve etiğe farklı bir yaklaşım. In Kansu, E. (Ed), *Bilim etiği sempozyumu 14-15 Aralık 2007* (s. 47-59). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Leys, W. A. R. (2004 [1952]). The scientist's code of ethics. *Physics Today*, 57(11), 55-59. [Orijinal makale: Leys, W. A. R. (1952). *Physics Today*, 5(3), 10–15]. doi: <http://dx.doi.org/10.1063/1.1839378>
- Loue, S. (2002). *Textbook of research ethics: Theory and Practice*. New York, Boston. . . : Kluwer Academic Publishers.
- MacFarlane, B. (2009). *Researching with integrity: The ethics of academic enquiry*. New York: Routledge.
- MacIntyre, A. (2007). *After virtue* (3rd ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Materstvedt, L. J. (2011). What is this thing called medical ethics? A Kantian interpretation. In S. G. Carson, J. Knowles, B. K. Myskja (Eds.), *Kant: Here, now, and how: Essays in honour of Truls Wyller* (s. 207–233). Paderborn: Mentis.
- May, H. (2010). *Aristotle's ethics: Moral development and human nature*. London, New York: Continuum.
- Merton, R. K. (1938). Science and the social order. *Philosophy of Science*, 5(3), 321-337.
- Merton, R. K. (1942). A note on science and democracy. *Journal of Legal and Political Sociology*, 1(1-2), 115–126.
- NAS (National Academy of Sciences. Committee on the Conduct of Science). (1995). *On being a scientist: Responsible conduct in research* (2nd ed.). Washington, DC: National Academy Press. Retrieved from http://www.nap.edu/openbook.php?record_id=4917
- NAS (National Academy of Sciences), NAE (National Academy of Engineering) & IOM (Institute of Medicine). (1992). *Responsible Science, Volume I: Ensuring the Integrity of the Research Process*. Washington: National Academy Press. Retrieved from http://www.nap.edu/openbook.php?record_id=1864
- Nietzsche, F. (2005a [1888a]). The Anti-Christ: A curse on Christianity. In A. Ridley & J. Norman (Eds.), *Anti-Christ, Ecce homo, Twilight of the idols, and other writings* (s. 1–67). (J. Norman, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2005b [1888b]). Ecce homo. In A. Ridley & J. Norman (Eds.), *Anti-Christ, Ecce homo, Twilight of the idols, and other writings* (s. 69–151). (J. Norman, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Olesco, K. (2005). Humboldtian science. In J. L. Heilbron (Ed.), *The Oxford guide to the history of physics and astronomy* (s. 159-162). Oxford. Univ. Press.
- O'Neill, O. (1989). *Constructions of reason: Explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (2003). *Autonomy and trust in bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Panofsky, E. (1955 [1939]). Introduction: The History of art as a humanistic discipline. In *Meaning in the visual arts: Essays in and on art history* (s. 1-25). New York: Doubleday Anchor Books.
- Paul, D. B. (1998). *The politics of heredity: Essays on eugenics, biomedicine, and the nature-nurture debate*. Albany: State University of New York Press.
- Pappworth, M. H. (1990). "Human guinea pigs"--a history. *BMJ*, 301(6766), 1456–1460. doi: <http://dx.doi.org/10.1136/bmj.301.6766.1456-1460>.
- Pigman, W., & Carmichael, E. B. (1950). An ethical code for scientists. *Science, New Series*, 111(2894), 643-647.
- Popper, K. R. (1962). *Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge*. New York: Basic Books.
- Popper, K. R. (1970). The moral responsibility of the scientist. In P. Weingartner & G. Zecha (Eds.), *Induction, physics, and ethics: Proceedings and discussions of the 1968 Salzburg Colloquium in the Philosophy of Science* (s. 329–335). Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Popper, K. R. (1998 [1993]). *The world of Parmenides: Essays on the presocratic enlightenment*. London: Routledge.
- Popper, K. (2000 [1994] [1989]). *In search of a better world. Lectures and essays from thirty years*. London, New York: Routledge.
- Popper, K. R. (2011 [1945]). *The open society and its enemies* (One-volume ed.). London: Routledge.
- Post, S. G. (Ed.). (2004). *Encyclopedia of Bioethics* (3rd ed.). New York: Macmillan
- Ravat, J. (2015). Darwinian morality, moral darwinism. In T. Heams, P. Huneman, G. Lecointre & M. Silberstein (Eds.), *Handbook of evolutionary thinking in the sciences* (s. 747-759). Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer.
- Resnik, D. B. (1998). *The ethics of science: An introduction*. London: Routledge
- Richards, R. J. (2003). Darwin on mind, morals and emotions. In J. Hodge & G. Radick (Eds.), *The Cambridge companion to Darwin* (s. 92-115). Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Shell, S. M. (2008). Kant's concept of human dignity as a resource for bioethics. In *Human dignity and bioethics* (s. 333–349). Washington, D.C.: President's Council on Bioethics.
- Shuster, E. (1997). Fifty years later: The significance of the Nuremberg Code. *The New England Journal of Medicine*, 337(20). 1436-1440. doi: 10.1056/NEJM199711133372006

- Shuster, E. (1998). The Nuremberg Code: Hippocratic ethics and human rights. *Lancet*, 351(9107), 974-977. doi: [http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736\(05\)60641-1](http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736(05)60641-1)
- Sloan, P. R. (2003). The making of a philosophical naturalist. In J. Hodge & G. Radick (Eds.), *The Cambridge companion to Darwin* (s. 17-39). Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Steneck, N. H. (2006). Fostering integrity in research: Definitions, current knowledge, and future directions. *Science and Engineering Ethics*, 12(1), 53-74
- Taylor, C. (2010). Aristotle. In J. Skorupski (Ed.), *The Routledge companion to ethics* (s. 41-51). London: Routledge.
- TÜBA-BEK (Türkiye Bilimler Akademisi Bilim Etiği Komitesi). (2002). *Bilimsel araştırmada etik ve sorunları*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.
- TÜBA (Türkiye Bilimler Akademisi). (2008). *Bilim etiği el kitabı*.
- Veatch, R. M. (1985). Against virtue. In E. Shelp (Ed.), *Virtue and medicine: Explorations in the character of medicine*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Watson, J. D. (2000). The road ahead: A panel discussion. In G. Stock & J. Campbell (Eds.), *Engineering the human germline: An exploration of the science and ethics of altering the genes we pass to our children* (s. 73-95). New York, Oxford: Oxford University Press.
- WCRI (World Conferences on Research Integrity). (2010). *Singapore statement on research integrity*. Retrieved from http://www.ias.ac.in/jbiosci/singapore_statement.pdf
- WCRI (World Conferences on Research Integrity). (2013). Montreal statement on research integrity in cross-boundary research collaborations. Retrieved from <http://www.researchintegrity.org/Statements/Montreal%20Statement%20English.pdf>
- Weindling, P. J. (2004). *Nazi medicine and the Nuremberg trials*. Palgrave MacMillan.
- Weingartner, P., & Zecha, G. (Eds.). (1970). *Induction, physics, and ethics: Proceedings and discussions of the 1968 Salzburg Colloquium in the Philosophy of Science*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Wilson, E. (1978 [1975]). *Sociobiology: The new synthesis*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press
- Wolin, S. S. (2004). *Politics and vision : Continuity and innovation in Western political thought* (Expanded ed.). Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Zagzebski, L. T. (1998). *Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. New York: Cambridge University Press