

BIYOLOJİ VE EKOLOJİ BİLİMLERİ BAĞLAMINDA OLGU-DEĞER AYRIMININ YENİDEN SORGULANMASI: YAŞAM-MERKEZLİ ETİĞİN BİYOLOJİK TEMELLERİ

 Vehbi Metin DEMİR*

ÖZET

Bu makale, klasik felsefede David Hume'un formüle ettiği olgu-değer ayrımını biyoloji ve ekoloji bağlamında yeniden sorgulamaktadır. Hume'un "olandan olması gereken çıkarılamaz" tezi, modern bilim ve etik tartışmalarında uzun süre geçerliliğini korumuştur. Ancak çağdaş biyoloji, işlev, teleonomi ve sistemsel bütünlük gibi kavramlar aracılığıyla normatif unsurları zorunlu olarak içermektedir. Bu durum, biyolojik açıklamaların yalnızca olgusal değil, aynı zamanda değer yüklü olduğunu gösterir. Makale, yaşamın içkin değer taşıdığına vurgu yapan biyomerkezci etik anlayışların, Hume'un ayrımına güçlü bir alternatif sunduğunu savunur. Albert Schweitzer'in "yaşama saygı" ilkesi ve Paul Taylor'un yaşam merkezli etik kuramı, biyolojik yaşamı etik sorumluluğun temeli olarak konumlandırır. Böylelikle biyolojik olguların nesnel değer içerdiği etik ile bilim arasındaki keskin ayrımın aşılabileceği ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: olgu-değer ayrımı, biyoloji felsefesi, içkin değer, yaşam-merkezli etik, Paul Taylor

Reconsidering The Fact-Value Distinction in The Context of Biological and Ecological Sciences: The Biological Foundations of Life-Centered Ethics

ABSTRACT

This article reconsiders David Hume's classical fact-value distinction within the framework of biology and ecology. Hume's claim that "an 'ought' cannot be derived from an 'is'" has shaped modern debates in science and ethics. Yet contemporary biology inevitably employs normative notions such as function, teleonomy, and systemic integrity, indicating that biological explanations are not purely descriptive but value-laden. The paper argues that biocentric ethical perspectives, which emphasize the intrinsic value of life, provide a strong alternative to Hume's dichotomy. Albert Schweitzer's principle of "reverence for life" and Paul Taylor's theory of biocentric ethics place biological life at the core of moral responsibility. Accordingly, it is suggested that biological facts themselves embody objective values, and that the sharp divide between science and ethics can be overcome.

Key Words: fact-value distinction, philosophy of biology, intrinsic value, biocentric ethics, Paul Taylor

* Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Bursa / TÜRKİYE, vmetindemir@uludag.edu.tr

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Demir, V. M. (2026). Biyoloji ve ekoloji bilimleri bağlamında olgu-değer ayrımının yeniden sorgulanması: Yaşam-merkezli etiğin biyolojik temelleri. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27(50), 109-126. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1778458>

Gönderim Tarihi / Sending Date: 5 Eylül / September 2025

Kabul Tarihi / Acceptance Date: 23 Kasım / November 2025

Giriş

Modern bilimin on yedinci yüzyılda tesis olması ve on sekizinci yüzyılda Newtoncu bilimin mutlak zaferi ile birlikte Aristotelesçi doğal açıklama tarzı geçersiz kılınmıştır. Aristotelesçi bilimsel açıklamaya göre bilim nedenlerin bilimidir, bir nesnenin bilimi onun nedenlerini bilmektir (Aristoteles, 1996: 6-7). Hâkim Aristotelesçi bilim anlayışına göre bir nesneyi açıklamak için nesnenin özünü ve tanımını veren formel nedeni, maddi nedeni, hareketi başlatan etken nedeni ve hareketi amacını belirleyen fail nedeni bilmemiz gerekir (Aristoteles, 2001: 57). Modern bilimsel düşüncenin en temel ayırt edici özelliklerinden birisi bilimsel açıklamadan formel ve fail nedenin tümüyle çıkarılması ve reddedilmesi bunun yerine sadece etken nedenin ve maddi nedenin geçerli olmasıdır (Koyré, 1965: 7). Antik ve klasik dönemde, insan dahil her varlığın bir amacı varken modern bilim düşüncesinden amaç (*telos*) fikri tümüyle arındırılmıştır. İlk başta astronomi, fizik ve kimyada başlayan bu özler, ruhlar ve amaçlardan arındırma işlemi evrimci modern biyoloji ile 19. yüzyılın sonlarında tamamen ermiş, hem canlı dünya hem de fiziksel dünya sadece etken ve maddi nedenler ile açıklanabilir hâle gelmiştir. Modern bilim tarihi ile birlikte canlı ve iradi dünya ile fiziksel dünya arasındaki karşıtlık aşılma çabası, tüm gerçeklik sadece maddeye içkin maddi etkileşimler ile açıklanır hâle getirilmiştir. Collingwood'ın tabiri ile “modern tarihte ilk kez madde dünyası ile yaşam dünyası arasındaki belirli bir dizi karşıtlıklar yerine, temel bir benzerliği açığa vuran yeni bir fizik kuramını” görürüz (Collingwood, 1999:171).

Descartes felsefesi ile başlayan düalist varlık anlayışı, fiziksel ve matematiksel ilişkiler dışında tüm ontolojik ilişkileri ve varlık biçimlerini tasfiye etmiştir. Bunun devamcısı olarak modern bilimin doğadan özleri, ruhları ve fail nedeni atma projesinin başarısı, erken modern felsefeden itibaren çok önemli üç çözümsüz sorunu beraberinde getirdi. *Metafizik* olarak ruhsuz, maddi dünya karşısında bilincin nasıl açıklanacağı sorunu; *etik* olarak eylemlerinden sorumlu olan özgür fail ile tamamen maddi mekanik işlevlerden oluşan beden arasındaki beliren özgürlük ve doğa ayrımı sorunu, *epistemolojik* olarak ise amaçsız bir evrende sadece olguları betimleyen bilimsel önermeler ile ne yapmamız gerektiğini söyleyen normatif önermeler arasındaki fark. Gerçekliğin doğasına dair en güvenilir ve doğru bilgi bilimsel bilgi iken ve bilimsel bilgi sadece kendisini değer kullanmadan yalnızca betimleme ile sınırlandırırken, olması gereken şeyleri ifade eden değer içeren bilginin nasıl doğrulanacağı sorunu erken modern dönemden günümüze kadar problem olarak kalmaya devam etmektedir. Günümüzde de bilim felsefesi açısından en büyük açmazlardan birisi olgusal önermeler ile normatif önermeler arasındaki keskin ayrımdır.

Durumun ne olması gerektiği, ne yapmamız gerektiği, neyin iyi neyin kötü, neyin iyi neyin yanlış, neyin haktanır neyin hak tanımaz olduğuna ilişkin sorular "normatif" sorular olarak adlandırılır. Oysa bilimdeki sorular betimseldir, ya da kimi zaman söylendiği gibi, pozitifdir, normatif değildir (Rosenberg, 2014:19)

Günümüz bilim felsefesi, biyoloji felsefesi ve ekolojik etik tartışmalarında hâlâ en başat problemlerden birisi olan ve olması gereken, olgusal-betimsel önermeler ile normatif önermeler arasındaki farktır. 18. yüzyılda David Hume bu açmazı fark etmiş ve *olandan olması gerekenin* çıkarılamayacağı tespitini yapmıştır. Bu ayrım daha sonra bilim felsefesinde ve etik tartışmalarda önemli bir rol icra etmiş, 20. yüzyılın başında G. M. Moore'ın doğalcı yanılğı diye ifade ettiği bir problem hâlinde varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Günümüzde hâlâ olgu-değer ayrımı ya da olan ve olması gereken ayrımı canlı bir tartışma konusu olarak varlığını sürdürmektedir.

Bu makalede Hume'un bu klasik ayrımının modern biyoloji ve ekolojik düşünce bağlamında aşılabileceğini iddia etmektedir. Modern biyoloji açıklamalarında zorunlu olarak “işlev”, “teleonomi”, “sistemsel bütünlük” gibi kavramlara başvurarak bir tür biyolojik olması

gereken fikrini biyolojik olguları açıklamak için kullanmaktadırlar. Günümüzde biyoloji doğal olguları açıklamak için sıklıkla “olması gereken işlevler” ve “normatif işlevsel bütünlükler” fikirlerine başvurmak zorundadır. Bu nedenle biyolojik açıklamalar bilimsel olmakla birlikte sadece olgusal değildirler, çoğunlukla olması gerekene işaret eden bir değer fikri de barındırırlar.

Bir yanda değerler sisteminden oluşan etik öte yanda değerlerden arınmış doğa bilimi anlayışı varken bunların ikisine de alternatif bir başka yaklaşım da biyolojik yaşama dayanan yaşam merkezli (*biocentric*) etik anlayışlardır. Yaşam merkezli çağdaş ekolojik etikler, biyolojik yaşam ve etik sorumluluk arasında bir fark görmezler. Doğalcı yanılıgı iddiasını kabul etmeyerek yaşamın kendisinin bizatihi değer olduğunu iddia ederler. Hatta yaşamı etik değer merkezinde koyarlar. Bunu yaparken de nesnel biyolojik ve ekolojik olguları temel alırlar. Yaşam merkezli ekolojik etikler, değerler ve olgular arasında ayrım fikrini reddederler ve biyoloji temelli değer anlayışının klasik etiğin aşılması için temel olabileceğini iddia ederler. Bu iddiayı temellendirmek için de biyolojik nesnellik içerisinde zaten mevcut olan *içkin değer* anlayışına başvururlar. İçkin değer anlayışına göre, değerler var olmaları için insan özneye bağlı değildirler, biyolojik dünya ve türler kendileri içerisinde zaten değer barındırırlar. İçkin değer düşüncesi modern yaşam merkezli etik için biyolojik temelli bir değer anlayışını geliştirmeye imkan sağlar.

Bu makalede öncelikle klasik olan-olması gereken ayrımının Hume’dan günümüze kadar geçirdiği değişim ortaya konulacaktır. Ardından ikinci bölümde biyoloji ve ekolojinin kendi içinde değer barındırdığını, insan merkezli subjektif değer anlayışı karşısında biyoloji temelli içkin değer anlayışı temellendirilecektir. Son olarak etik ve biyoloji arasındaki farkı ortadan kaldırmayı hedefleyen yaşam merkezli etik açıklanıp, onun en gelişmiş versiyonu olan Paul Taylor’un yaşam-merkezli etik anlayışı özetlenerek biyolojiye dayalı bir değer anlayışının nasıl mümkün olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Bu makalede özellikle işaret edilmeye çalışılan husus biyoloji ve ekoloji gibi bilimlerin başvurmak zorunda kaldıkları teleonomi, ekolojik sistemsel bütünlük, işlev, hayatta kalma değeri (*survival value*) gibi kavramların içkin olarak değer ihtiva eden kavramlar olduğunu göstererek biyoloji ve ekoloji gibi bilimlerde, *olan* ile *olması gereken* ayrımını ya da betimleyici ifadeler (*descriptive*) ile buyurucu ifadeler (*prescriptive*) arasındaki ayrımı bulanıklaştırdığını iddia etmektir. Yaşam merkezli etiğin temel aldığı içkin değer kavramının biyolojide temellendiğini göstererek, biyolojinin zaten değere dair ifadeler barındırdığını temellendirmek hedeflenmektedir. Böylece yaşam merkezli etik anlayışların olgu-değer ayrımını ortadan kaldırmadan aşabileceğini göstermektir.

1. Hume’un Olgu-Değer Ayrımı: Olgudan Değere Geçilemez

17. yüzyıl sonrasında Aydınlanma felsefesi bireyin aklı ve deneyimini tüm doğal ve tanrısal otoritelerin ötesinde bilginin kaynağı olarak belirlemişti. İnsan aklının kurallarına ve duyu verilerinin olgusal olarak gösterdiklerine uygun yaşamak doğru davranmayı garanti edebilirdi. Geleneksel otoriteler ve dini emirlerden özgürleşme potansiyeli ile Descartes ve Spinoza aklın aydınlığına dayalı bir geometrik düzene dayalı bir etiğin en doğru yol olacağına inanırken; Adam Smith ve Locke gibi düşünürler alışkanlıklar, hoşgörü, ahlak duygusu gibi duysal unsurları etiğin esası olarak gördüler. Tüm bilgiyi olgular ve duyu verilerine dayandıran ampirist safta olan David Hume, etik üzerine düşünürken ilginç bir açmazı fark etti ve olgu-değer ayrımı denilen bu açmaz bugüne kadar etiğin temel sorunlarından birisi olarak kaldı. Dünyaya dair doğruları duysal olgular ile öğreniyoruz, şeylerin tabiatını gözlemlerden çıkarıyoruz ama neyin hak olduğunu, neyin olması gerektiğini nesnel olgulardan çıkaramayız. Kısacası; *olandan olması gereken* çıkarılamaz.

Şimdiye dek karşılaştığım her ahlak dizgesinde her zaman yazarın bir süre olağan akıl yürütmeler yoluyla ilerlediğine ve bir Tanrının varlığını doğruladığına, ya da insan sorunlarıyla ilgili gözlemlerde bulunduğu dikkat etmişken, birdenbire önermelerin olağan bağları olan *dir* ve *değildir* yerine *gerek* ve *gerek değildir* ile bağlı olmayan hiçbir önerme ile karşılaşmadığımı fark etmek beni şaşırttı. Bu sezilmesi zor bir değişimdir; ama aynı zamanda son derece önemlidir. Çünkü bu gerek ya da gerek değildir belli bir yeni ilişkiyi ya da doğrulamayı ifade ettiği için, gözlenmesi ve açıklanması zorunludur; aynı zamanda tamamıyla kavranamaz görünen bu şey için de, bu yeni ilişkinin nasıl olup da kendisinden tamamıyla farklı olan diğer ilişkilerden çıkarıldığı konusunda bir açıklama yapılmalıdır. Ancak yazarlar genellikle bu uyarıyı yapmadıkları için, bunu okurlara tavsiye etmeyi görev biliyorum ve inanıyorum ki bu küçük dikkat tüm kaba ahlak dizgelerini alt üst edecek ve bize erdemsizlik ve erdem ayrımının salt nesneler ilişkilerine dayanmadığını ve ayrıca usun bu ayrımı algılamadığını gösterecektir (Hume, 2009: 319).

Bu pasajda Hume akılsal ya da olgusal bir doğrudan ahlaksal bir doğrunun türetilmeyeceğine işaret eder. Yani bir şeyin doğru ve gerçek olması onun ahlaki olarak zorunlu olduğunu göstermez. Hume'un verdiği örneği esas alırsak, Tanrı'nın varlığını aklen ispatlamak ona itaat etmemiz gerekir sonucunu otomatik olarak gerektirmez. Olan ile olması gereken arasındaki bu ayrım tüm Antik ve modern felsefeler için yıkıcı bir ayrım olmuştur. Modern dönemde değer ile varlık arasındaki bağ kopmuştur (Cevizci, 2018: 36). Çünkü Hume ve takipçileri ahlakın herhangi bir zorunlu ya da nesnel zemine dayandırılmayacağını iddia etmişlerdir. Olgu-değer problemi analitik felsefede tartışılan bir problem olarak bugüne kadar gelmiştir (Kılıç, 1997; Hudson, 1969; Marchetti, 2018).

Hume'un olgu-değer problemini doğrudan referans vermeden ancak başka terimlerle aynı probleme işaret eden çağdaş analitik felsefede etik kuramın önde gelen düşünürlerinden G. E. Moore'dur. *Principia Ethica* eserinde Moore, olgusal bilimsel verilere dayanarak ahlaken bir konunun temellendirilmeye kalkışılmasına doğalcı yanılgı (*naturalist fallacy*) der (Moore, 1922).

Ama çok fazla filozof, bu diğer [doğal] özellikleri adlandırdıklarında aslında iyiyi tanımladıklarını sanmışlardır; bu özelliklerin gerçekte “başka” değil, tamamen ve bütünüyle iyilikle aynı şey olduğunu düşünmüşlerdir. İşte ben bu görüşe “doğalcı yanılgı” adını vermeyi öneriyorum (Moore, 1922:62).

Moore, ahlaki nitelikler ile doğal nitelikleri özdeşleştirme eğilimine dikkat çeker, bunu yapanları etiği doğa bilimine indirgemekle suçlar (Cevizci, 2018: 201). Ahlaki sezgicilik anlayışını savunan Moore'a göre, iyilik doğal değildir ve doğal özellikleri ile anlaşılamaz, insan iyyinin ne olduğunu ahlaki bir sezgi ile kavrayabilir. Doğalcılar, ahlaki olguların doğal özellikler ile aynı olduğunu ve doğa bilimleri ile incelenebileceğini düşünürken, sezgiciler ahlaki özelliklerin doğal özellikler ile özdeşleştirilmesine kesinkes karşı çıkarlar. Ancak yine de Moore gibi düşünürler ahlaki özelliklerin insandan bağımsız ve doğal olmayan bir şekilde nesnel olduğunu öne sürerler (Mete, 2022: 45).

20. yüzyıl başında bilim felsefecileri ve dil felsefecileri de, olan ve olması gereken ayrımını sürdürmüşlerdir. Mantıksal pozitivistler tüm doğru önermelerin ancak olgusal olarak doğrulanabilir biçimde olması gerektiğini iddia etmiş, değer içeren ahlaki önermelerin asla doğrulanamayacağını söylemişlerdir. Ahlakın doğrulanamayacağını, değer içeren önermelerde önemli olan şeyin duygu olduğunu ve ahlakın doğası gereği öznel olduğunu iddia etmişlerdir. Ahlaki eylemlerimiz için fikirler söyleyebiliriz ama bu fikirler olgusal ya da mantıksal olarak gerekçelendirilemezler (Ayer, 1972). “Görülüyor ki etik yargılar sadece duygu ifadeleridir, herhangi bir etik sistemin doğruluğunu belirlemenin bir yolu yoktur” (Ayer, 1971: 105).

Mantıksal pozitivistin bu olgusal temele dayalı yaklaşımı ve Humecu katı olgu-değer ayrımını sürdürerek etik ve değerler söz konusu olduğunda bilimi tümüyle dışarda bırakması daha sonraki filozoflar tarafından eleştirilmiştir. John Searle bazı olgusal önermelerin hepsinin aynı olmadığını, bazı olgusal önermelerin aynı zamanda kurumsal da olduğunu söyler. Örneğin

John evlidir demek, hem bir olgudur hem de evlilik kurumunun normatif yapısını kabul etmeyi gerektirir. Yüz liraya sahibim önermesi olgusaldır ama aynı zamanda mülkiyet kurumunun değerlerini de içinde barındırır, yani olgusal önermeler içinde kurumsal değerler de taşır (Searle, 1969). Alasdair MacIntyre da yeni Aristotelesçi bir yaklaşım benimseyerek olguları anlamlandırmada değerlerin kaçınılmaz olduğuna işaret eder. Ona göre “İyi” tanımı, bir şeyin kendi doğasına uygun işlevini yerine getirmesiyle ilişkilidir. Aristotelesçi felsefedeki *telos* fikri olmadan çağdaş bir erdem teorisinin yeterince ortaya konulamayacağını göstermeye çalışır (MacIntyre, 2019). Ünlü analitik filozof Hilary Putnam da olgu-değer dikotomisinin faydalı bir ayrım olması gerekirken aşırı abartılarak bir uçuruma dönüştürüldüğünü söyler. Quine sonrası analitik felsefede olgu doğrularının da pragmatik tercihlere dayandığına dikkat çeken Putnam, olgu ve değerın kesinlikle ayrılamayacağını söyler. Ayrıca bilimde sadelik, zarıflık, tutarlılık gibi epistemik değerlerin zaten mevcut olduğunu kabul etmemiz gerektiğini iddia eder (Putnam, 2002: 6). Bununla birlikte özellikle ekonomi gibi olgusal bilimler de değer önermelerini kullanmadan bilim yapmanın neredeyse imkansız olduğunu belirtir.

Dil felsefesi açısından büyük öneme sahip olan Ruth Millikan’ın eseri de biyolojik olguları açıklarken zorunlu olarak “uygun işlev” (*proper function*) kavramına başvurmamız gerektiğini söyler. İşlev, yalnızca organizmanın şu anda yaptığı şey değil, evrimsel süreçte başarılı olduğu için korunmuş olan şeydir. Bu, “işlev bozukluğu”nun da anlamlı olmasını sağlar (ör. kalbin “pompalamaması” yanlış çalışmadır). Millikan, uygun işlev kavramının dil, düşünce ve değer taşıyan normatif sistemler arasında nasıl bir köprü kavram olduğunu açıklar. Biyolojideki işlev doğrudan bir ahlaki norm olmamakla birlikte doğru çalışma standartlarını dayatan bir tür norm üretir. Biyolojide işlevini yerine getirmeyen bir karaciğer dediğimiz zaman esasında evrimsel tarih açısından norm olmuş bir *olması gereken* işlevi esas alarak *olan* olguyu tanımlar ve değerlendiririz. Dolayısıyla Millikan biyoloji bilminde içinde olması gerekeni barındıran, normatif standartları içeren doğal olguların olabileceğini gözler önüne serer (Millikan, 1984). Tüm bu çağdaş filozoflar doğal olguların insana bağlı olmayan değer barındırabileceğini söyler.

2. Değer İnsana mı Bağlıdır? Yaşam Bilimleri İçindeki İçkin Değer

Olgu-değer tartışmasının temel ekseninde, olguların insandan bağımsız ve nesnel olmasına rağmen değerın insan zihnine ve değer biçmesine bağlı olarak içsel ve öznel olması fikri yatar. Burada subjektiften kasıt, kişisel anlamda öznel değil nesnenin içinde yer almayan, düşünen öznenin o nesneye biçtiği değerdir. Öznel ve nesnel iki farklı alana ait olması nedeniyle de olgu ve değer arasında bir uçurum varmış gibi görünür. Peki ahlaki değerler ya da *yapmalısın* yargısı sadece öznel-arası, insan düşünmesine bağlı bir alanda mı söz konusudur? Ekolojik etik, değerın insana bağlı olmadığını göstermeye çalışarak yaşamın kendisinde içkin bir değer olduğunu ispatlamaya çalışır.

Çevre etiği tartışmalarının başlangıcında ortaya konan bir düşünce deneyi, değerlerin yalnızca insana bağımlı olmadığını göstermeyi hedefler. Richard Sylvan, etiğin dayandığı temelleri sorgulayarak bizlere “yeni bir çevre etiğine gerek var mı?” sorusunu yöneltir. Çünkü geleneksel etik anlayışının temel varsayımı şudur: İnsan özgür iradeye sahiptir ve dilediğini yapabilir; ancak kişi bu eylemleri sırasında kendisine ve diğer insanlara zarar vermemelidir. Sylvan’ın “temel insan şövenizmi” olarak adlandırdığı bu yaklaşım, etiğin merkezine insanın niyetlerini ve diğer insanların zarar görmemesi ile çıkarlarının korunmasını yerleştirir (Routley & Routley, 1980). Yazar değerın insana bağlı olmadığı bir etik tasavvuru düşünebilmemiz için şöyle bir senaryo teklif eder: Büyük bir salgın ya da felaket sonucunda bütün insanlık yok olmuş ve dünyada yalnızca tek bir insan kalmış olsun. Klasik insan merkezli ahlak anlayışının “başkalarına zarar vermediğin sürece istediğini yapabilirsin” ilkesi gereğince, geriye kalan son

insan ne yaparsa yapsın ahlaki bir suç işlemiş sayılmaz. Çünkü artık dünyada kimse kalmamıştır; dolayısıyla kimsenin hakkı ihlal edilemez, kimseye zarar verilemez. Bu bakış açısıyla son insan ister hayvanları öldürsün, ister ormanları yok etsin, isterse sanat eserlerini tamamen tahrip etsin yaptıklarının hiçbir kötülük olarak görülmez. Richard Sylvan'ın “temel insan şovenizmi” dediği perspektif ile bakıldığında sadece insanlar varsa değer vardır (Routley, 1973: 207). Bu örnek bize etiğin ve değerlerin sadece insanlar arasında ilişkileri düzenleyen öznel-arası bir değer sistemi olmadığını, insandan bağımsız değerleri kapsayacak nesnel bir ekolojik etiğe olan ihtiyacı gösterir. Günümüzde ekolojik etik olguyu değerden ayırmak yerine daha nesnel ve olgusal şekilde bir değer sistemi inşa etmenin önemini vurgular: “Ne teoride ne de pratikte etiğin başka alanlarında insan-dışı değerlere ihtiyaç duyulmaz ama çevre etiği daha fazla biyolojik olarak nesnel, insan-merkezli olmayan bir şekilde düşünülmelidir” (Rolston, 1991: 65). İnsan-merkezli olmayan bu ekolojik etiğe göre bir şeyin ahlaken iyi ya da kötü olması insanların değerlendirmelerine bağlı değildir. Ahlaki değerlerin, insanın var olup olmamasından bağımsız olarak her olası dünyada ve her koşul altında geçerli olması beklenir; başka bir deyişle, bu değerlerin nesnel nitelik taşıması gerekir. İnsanın çıkarlarından ya da öznel değer yargılarından bağımsız bir şekilde var olan bu tür değerlere *içkin değer (intrinsic value)* adı verilir.

Araçsal değer ile *özel değer (inherent value)* değer arasında kolay anlaşılır bir ayrım vardır. Para buna iyi bir örnektir; para kendi başına değerli değildir, yalnızca amaçlarımıza ulaşmak için bir araçtır ve bu nedenle yalnızca araçsal değere sahiptir. Oysa bir manzaranın güzelliği, salt güzel olduğu için değerlidir; burada değer, herhangi bir amaca hizmet etmekten kaynaklanmaz, kendinde var olmaktan kaynaklanır. Dostluk, sanat ya da mutluluk gibi hâller özel değere sahiptir, bunlar başka amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlar değil, kendileri için arzu edilen özel değerlerdir. Kendisinde amaç olan özel değer (güzellik, dostluk, mutluluk, sağlık vb.) belirlendikten sonra ahlaki öğretiler bu özel değere nasıl ulaşabileceğimizin tavsiyelerini verirler.

Araçsal değer ve özel değer arasındaki fark oldukça açıktır. Buna ilaveten, *özel değer* ile *içkin değer (inherent- intrinsic)* arasında da bir fark vardır. İnsandan bağımsız bir içkin değer olup olmadığı tartışması ekolojik etik için hayati bir önem arz etmektedir (Palmer vd., 2014). *Özel değer*, kişinin ya da toplumun kendisine koyduğu, ötesi sorgulanmayan en üst değerler iken; *içkin değer* insandan bağımsız şekilde kendi başına iyi ve kötü olma durumu olan, nesnenin kendisinde mevcut olan değere işaret eder. İçkin değer, genel olarak bir varlığın kendi hayrı (*its own good*) olmasına göre tanımlanır. İnsan için iyi olan mutlu olmaktır, bu nedenle mutluluğumuza engel olan şeyler kötüdür. Joseph Des Jardins değer in insana bağlı olmadığı bazı örnekleri şöyle sıralar:

Örneğin yağmur ormanlarının tahrip edilmesiyle birlikte sayısız böcek türünün soyunun tükenmesi olayını düşünelim. Pek çok kimse bu çeşitli yaşam biçimlerinin kayıtsızca tahrip edilmesini yakışıksız bulmaktadır. Ama acaba milyonlarca böceğin soyunun tükenmesine yol açmanın yanlışlığı nerededir? Böcekler acı duymazlar, bilinçli yaşam özneli de değildirler. Açıkça ahlaki varlıklar da değildirler (Des Jardins, 2006: 259).

Bu örneklerden hareketle şöyle düşünülebilir: Değer atfettiğimiz şeylerin tümüne yalnızca çıkarlarımızı doğrultusunda değer vermeyiz. Mutluluk, dostluk, aile, bayrak ya da soy gibi olgular, kendi başlarına *özel* bir değere sahiptir. Hatta kimi durumlarda büyük kazanç sağlayacak olsak bile onurumuzu para karşılığında feda etmeyiz. Çünkü onur, bizim için yaşamın diğer tüm unsurlarından, hatta bizzat yaşamın kendisinden bile daha üstün görülebilecek bir özel değerdir. Ancak onur kavramını “son insan” düşünce deneyi bağlamında düşünecek olursak, eğer dünyada artık hiçbir insan kalmamışsa, onurun da anlamını yitireceği açıktır. Bu durum, özel değer in aslında onu değerlendirecek bir öznenin varlığına bağlı olduğunu gösterir. Buna karşılık, ekolojik etikte kullanılan *içkin değer* kavramı, insanın

değerlendirmesinden tamamen bağımsız olan değerleri ifade eder. Eğer bir şey içkin değere sahipse, bu değerın kaynağı onu değerlendiren özne değil, doğrudan o varlığın kendisidir (O'Neill, 1992:120).

Otomatik olarak akla şu soru gelir; insan olmazsa değer nasıl olabilir, sonuçta bir şey değer atfetmek insanın yaptığı bir faaliyettir. Dostluk mutluluk gibi özsel değerler de yine de insanın varlığına bağlıdır. Örneğin filozof J. Baird Callicott'a göre içkin bir değer olsa bile değerlendiren insanın varlığına bağlıdır. Değer insan duygusuna (*sentiment*) bağlıdır (Callicott, 1989, s. 305). Bryan Norton'a göre de değerlendirme her zaman bilinçli bir değer verenin bakış açısından gerçekleşir ve sadece insanlar değerleyen faillerdir (Norton, 1992). Biyoloji felsefesinin önde gelen düşünürü Elliot Sober de değerın ancak değer veren ile ilgili olabileceğini insanın olmadığı yerde değerın de olmayacağını düşünür (Sober, 1986: 190). Bu konuda Ioanna Kuçuradi de ahlaki değeri yalnız insana hasretmektedir:

Değer sırf insanla, dolayısıyla insan başarılarıyla ilgilidir. Kendi başına bir tabii nesnenin ve malın değeri yok, yalnız faydası veya fiatı vardır... Bunun dışında bir nesnenin o nesne olarak değerle ilgili olması için, bir eser olması, kişi yaratması ürünü olması gerekir... İnsan, cins olarak insan, tek tek kişilerin gerçekleştirebildikleri ve yaşayabildikleriyle varlığa yeni boyutlar kazandırmaktadır. Bunların en önemlilerinden biri değerdir (Kuçuradi, 1971: 59-60)

Değerin kaynağının yalnızca bilinçli insan olduğunu düşünen filozofların aksine içkin değer anlayışını savunan düşünürlere göre değerler, bilinçli insanın varlığını gerektirmeyebilir. İçkin değer, değer veren bir özneye bağlı değildir, değer nesnenin kendisindedir, yani *nesnel* bir değerdir. Yaşam merkezli etik, yaşamın kendisine içkin değer verir ve insanın ötesinde yaşamın kendisini kendi başına değerli sayar. Biz onları hiç tanımamış olsak bile bir böceğin yaşamı kendi başına değerlidir. Çağdaş pek çok etik kuramcı değerın insandan bağımsız olduğunu, doğal varlıkların ve türlerin içkin değere sahip oldukları konusunda ısrarcıdır (Naess, 1989: 29; Attfield, 2001; McShane, 2007; Agar, 2001; Yavuz, 2023).

Biyoloji temelli olmayan değer sahibi öznelliği merkeze alan bir etik anlayışını sürdürdüğümüz takdirde ahlaki değer alanı sadece insan özneli kapsamaktadır. Peter Singer gibi daha faydacı versiyonlarında ise sadece acı çekebilen canlılar ahlakın sahasına girerler. Ancak biyolojide amaç sahibi var olanların alanı hücreden ekosisteme kadar uzanan geniş bir alanı kapsar. Ağaçların ve çiçeklerin öznel yaşamı yoktur, bu nedenle tamamen ahlak alanının dışında kalabilirler. Biyolojik bakış açısından ise, bitkiler öznel yaşama sahip olmasa bile nesnel yaşama sahiptirler. Yaşam kavramı, kendi varlığını sürdürebilen, dış çevreyle sürekli etkileşim içinde dönüşüp gelişebilen ve üreme yetisiyle sürekliliğini sağlayabilen biyokimyasal süreçler bütünüdür ifade eder. Bir organizma, bu karmaşık süreçleri genetik bir programa dayanarak gerçekleştirir. Her canlı, hücrelerinde taşıdığı kalıtsal bilgi (DNA) doğrultusunda çevresiyle ilişki kurar ve bu genetik programa uygun davranış örüntüleri sergiler. Canlı bir hücre, organ ya da organizma genetik programına uyumlu bir şekilde çevreyle etkileşime geçerek iç yükleri ve dış yükleri arasında bir dengede kalmaya çalışır (Yavuz, 2019: 188). Dolayısıyla canlı varlıklar, yaşamsal etkinliklerini belirlenmiş bir kurala ya da düzenlenmiş bir programa uygun şekilde yürütürler. Canlıların bilinçli değerlere sahip olmamaları, onların bütünüyle kurlsız bir varoluş sürdürdüğü anlamına gelmez aksine biyolojik yasalar ve DNA dizilimleri, organizmaları belli normlara uymaya zorlar. Eğer, biyolojik yasalar bireye takip etmesi gereken bir norm dayatıyorsa, evrim sürecinde ortaya çıkan bu genetik düzeni esas alarak bir canlının "olması gereken" hâli olarak tayin ediyorsak, o hâlde biyolojik yapının içinde bir normatif yapı söz konusudur. Bu noktada DNA, yalnızca mantıksal bir kod dizisi değil aynı zamanda değerle ilişkili (*aksiyolojik*) bir düzenlilik de taşır. Her organizma, kendisine filogenetik olarak aktarılmış programa göre çevresini değerlendirir, yaşamını sürdürebilmek için elverişli koşulları araştırır ve bunlara uyum sağlamaya çalışır. Bu nedenle bir meşe ağacı,

türüne özgü bilgiyi kullanarak büyür, gelişir, yaralarını onarır ve yok oluşa direnç gösterir. Organizmanın yaşamını koruması, türüne özgü standartları muhafaza etmesi anlamına gelir. Dolayısıyla organizmalar, ahlaki bilinçten yoksun olmakla birlikte, kendi iç normlarını koruyan ve yöneten amoral normatif sistemler olarak görülebilir (Rolston, 1998: 71). Görülüyor ki değerler nesnel biyolojik yaşamın içinde yer alırlar, türler de biyolojik yaşamın nesnel, gerçek unsurları ise, doğal türler içlerinde değer barındırırlar. Değeri doğaya biz atfetmeyiz, değer doğanın içinde nesnel olarak vardır (Foot, 2001).

Bu akıl yürütme biçimine dayanarak, olgusal bir bilim olan biyolojinin değerden bağımsız olmadığı görülebilir. Etiğin en temellerinde *olan* ile *olması gereken* ayrımı vardır. Örneğin bilim olgusal olarak fruktoz miktarı yüksek olan bir besinin kan şekerimizi artacağını bulgulayabilir ama bu besini *yemelisin* ya da *yememelisin* diyemez; bilimsel bir olgudan bir değer türetmek etiğin işidir. Tabi ki bir doktor fruktoz içeren şu gıdaları yememelisin diye bize tavsiyede bulunabilir ama bu tavsiye bir “olması gereken”e dayanır. Eğer yaşamda kalmak istiyorsan, eğer organizmanı korumak istiyorsan yemelisin diyebilir. Böylelikle aslında dolaylı yoldan bir olması gerekene, yani yaşamda kalmak iyidir ve arzu edilendir değer yargısına başvurmuş olur. Fizik ve kimya bilimi maddenin temel yapılarını ortaya çıkarır ama atom ağırlığı ve molekül dizilimleri bize değer ile alakalı hiçbir şey söylemez. Ancak iş biyolojiye geldiğinde bambaşka bir durumla karşılaşırız (Mayr, 2022). Çünkü organizmaların incelenmesinde değerden bağımsız düşünmeyiz. Biyologlar ve genetikçiler, yaşamda kalma değeri (*survival value*) uyum değeri (*adaptive value*) gibi kavramları kullanırlar. “İyi” işleyen bir karaciğer organizmanın bütünlüğüne uyumlu ve faydalı çalışan bir karaciğerdir. Bütünlük, denge, düzen, işbirliği, çatışma, uyum gibi kavramları kullanarak günümüzde biyolojide canlıları anlamlandırırız. Bunlar bizim atfettiğimiz değerler değil, doğadaki *nesnel* değerlerdir. “Bizim de paylaştığımız bazı değerler insan-olmayan (*non-human*) dünyada cisimleşmiştir (Rolston, 1998: 130). “Biyoloji değer-yüklüdür”, değerler olmadan yaşam bilimi anlaşılamaz (Rolston, 2012: 116). Yaşayan bir organizma kendi hayrı için, hayatta kalabilmek için, çevresel uyaranları yorumlayarak tepki verir, yani dünyayı *kendine göre* değerlendirir. Değere sahip olan (*value-able*) varlıkların şeyleri değerlendirme gücü vardır (*able to value things*) (Rolston, 1998: 135). Canlı bu değere türünün getirdiği kalıtsal bilgi sayesinde sahiptir, herhangi bir bilinç edimi olmadan sadece türsel yaşam canlıya bir *olması gereken* (*norm-al*) dayatır. Tek bir organizmanın nasıl sütünü emeceği, nasıl uçacağı, nasıl gelişeceği türsel olarak ona aktarılan kalıtsal bilgiye bağlıdır. O hâlde yaşayan canlıları değerlendirebileceğimiz kodlar türlerin içinde binlerce yıldır doğada hazır bulunmaktadır. Biyolojik türler kendi içinde içkin değeri barındırırlar. Milyonlarca tür içinde değeri yalnızca insana hasretmenin basit bir dar bir perspektif olduğu iddia edilebilir:

Biyologlar yeryüzünde evrilen doğa tarihinin 3.5 milyar yıldır var olduğunu hatırlatırlar ama *Homo sapiens* dünyaya teşrif etmeden hiç bir değer mevcut değildi demek ancak insanın kibri olarak görünür. Buna benzer şekilde, son adam da öldükten sonra hiç bir değer kalmayacağını ya da tüm değerlerin bir şekilde ona ve onun dar görüşlü düşüncelerine endeksli olduğunu farz etmek daha da büyük bir kibirdir (Rolston, 2012: 148).

Nasıl ki fizikçi yokken fizik yasaları zaten doğanın içerisinde içkin olarak varsa, biyolog onların nasıl yaşadığını anlamadan önce milyonlarca yıldır bakteriler üstün bir başarı ile kalıtsal miraslarını korumayı beceriyorlarsa, insanın değer atfetmesi olmadan değerlerin de mevcut olabileceği düşünülebilir. İnsan bilincinden bağımsız şekilde algiler, mantarlar ve bakteriler yaşamı sürdürme başarısını çevresel ve türsel normlara göre sürdürebilmişlerdir. Onların takip ettiği biyolojik değer sistemi insan değerlendirmesinden bağımsız, kendi içinde içkin değere sahip olduğu iddia edilebilir. Yakın döneme kadar bilim insanları yaklaşık 1,5 milyon türe isim verebilmiş ama gerçekte 10 milyon ile 100 milyon arasında türün yeryüzünde var olduğu tahmin edilmektedir. Üstelik bu türlerden bazılarının üye sayısı 9 milyar üyeye sahip insan

nüfusunun kat kat üzerindedir. Wilson'un tahminine göre tanıdığımız 1,5 milyon tür içinde sadece 4000 tanesi içinde bulunduğumuz memeli omurgalılar ailesindeyken 990 bin omurgasız canlı türü vardır, son tahminlerde ise omurgasızların sayısının 10 milyondan fazla olduğunu tahmin edilmektedir (Wilson, 2000: 159). Böyle geniş bir ekolojik perspektiften baktığımız zaman tüm değerleri insan-merkezli bir çerçevenin içine sıkıştırmak zorlama olarak görülecektir. İnsanın değerlendirmesinden bağımsız olarak bir sekoya ağacı iki bin yıldır kendisi için iyi olan şeyi genlerinde saklı olduğu için bilinç olmadan "bilmektedir" ve buna göre davranmaktadır. O ağaca neyin iyi geleceği genlerindeki bilgide saklıdır (Rolston, 1998: 137).

Hume'un olgu-değer ayrımı olgudan değere geçilmeyeceğini savunurken, günümüz biyolojisine dayalı yeni ahlak anlayışları için değer fikrini öne sürerek, biyolojik olguların içerisinde nesnel bir şekilde değerın zaten mevcut olduğunu savunurlar. Değerler olgulardan bağımsız şekilde ayrı bir insani olanda yer almamakta tersine nesnel biyolojik yaşamın kendisinde değerler mevcut bulunmaktadır.

Olgu-değer ayrımını aşmayı hedefleyen bu için değer anlayışını açıkladıktan sonra yaşamın kendisini kendi başına değer sisteminin en temeline yerleştiren yaşam merkezli (*biocentric*) etik anlayışı incelenerek, biyolojik ve ekolojik olgulara dayanan bir ahlak sisteminin nasıl inşa edildiği gösterilecektir.

3. Biyolojik Yaşam Olgusuna Dayanan Değer Sistemi: Yaşam-Merkezli Ekolojik Etik

Yaşam konusunda biyoloji ve ekolojiye kulak verdiğimizde detaylı bir açıklama görülür. Yaşam nedir sorusu 19. yüzyıldan itibaren felsefe ve biyoloji için hayati bir tartışma konusu hâline gelmiştir ve tartışma hâlâ devam etmektedir (Mayr, 2008: 12). Konuyu felsefi olarak açan Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* eserinde yaşamı ve teleolojiyi ele alan düşünceleridir. Zira Kant döneminin Newtoncu fiziğinin mekanik yasalarına bağlı kalarak yaşam olgusunun nasıl açıklanabileceği konusunda tereddüde düşmüş ve ardından yaşamı tanımlamak için kriterler vermiştir. Kant'a göre doğada her şey mekanik etken nedenler ile işlerken canlılara dair düşündüğümüzde sanki bir amaç varmış gibi görünür. Bir kuşun kemiklerinin içi boş olması, kuyruğunun uçmasına yardımcı olması, kanatlarının pozisyonu vesaire gibi özelliklerini düşündüğümüzde, *sanki* burada özel bir tasarım varmış gibi görünür (Kant, 2007: 187). Ancak Kant, doğada gerçek bir amaç olduğunu düşünmez aksine canlıyı düşünmek için amaç kavramına başvurmamız gerektiğini kabul eder. "Kant ise Leibniz'e karşıt olarak, *telosun* doğada değil yargı yetimizde düzenleyici bir ilke olarak bulunduğunu öne sürer ve bir doğa araştırmacısının organik formlar üzerine olan araştırmalarında ve açıklamalarında teleolojik bir nedenselliği de varsayması gerektiğini düşünür" (Barak, 2020: 275). Kant'a göre canlıyı tanımlayan üç kriter vardır: kendi kendini üretmesi yani amacı kendisi olması, dış dünyayı asimile ederken kendini yeniden üretebilmesi ve her parçanın bütüne referans ile açıklanması (Kant, 2007: 199). Günümüz terimleri ile söylenirse Kant'ın canlılar için koyduğu kriterler *autopoiesis*¹, *homeostatis*² ve organizasyonel kapanıma sahip olmak diye formüle edilebilir (Weber & Varela, 2002). Biyolog Jacques Monod da canlılığı teleonomi, değişmeyen yeniden üretim ve otonom morfogenesis olmak üzere Kant'a benzer üç kriter ile vasıflandırır (Monod, 2012: 13). Günümüzde önemli biyologlardan Varela'nın dediği gibi "canlıları farklı kılan şudur ki, organizasyonlarının ürünü kendileridir, üreten ile ürün arasında ayrım yoktur"(Maturana & Varela, 2010: 75). Bu durum canlı varlığı kendi kendisinin amacı olan

¹ Autopoiesis: Bir sistemin kendi bileşenlerini yeniden üreterek kendi kendini var etme/üretme kapasitesi.

² Homeostasis: Organizmanın iç dengesini değişen koşullara rağmen koruma yetisi.

otonom bir varlık hâline getirir. Canlıyı belirleyen temel özellik Kant’ın da dikkat çektiği gibi içsel bir teleolojiye sahip olmasıdır, canlının içinde gerçekleşen tüm fiziksel ve kimyevi süreçler içsel teleolojiye hizmet eder (Pross, 2016: 26).

Görüldüğü gibi canlılar bir teleolojik otonomiye sahiptir. Bir başka amaç uğruna var olmazlar, kendi kendilerinin amacıdır, yaşamın amacı yaşamaktır. Biyolojik bakış açısı ile bakıldığında yaşam bizatihi kendi başına bir amaçtır. O nedenle yaşamın değeri başka bir şeye referans ile tanımlanan araçsal değer değil, içsel değerdir (*inherent value*). Kendi yaşamını idame ettirme amacı ile bir canlı, çevresindeki dünya ile ilişki içinde kendi düzenini koruyabilen ve gelişebilen bir varlıktır. Yaşayan varlığın çevresiyle ilişkisi kesildiğinde, yetileri güçsüzleştiğinde, homeostatik içsel düzeni bozulduğunda, ya da gelişmesi ve üremesi engellendiğinde bu varlığın amacı engellenmiş olur, yani ona zarar vermiş olunur. Bir teleonomisi olan varlık kendisi için iyi olma durumu ya da kendi hayrı olan bir varlıktır. Örneğin çivi sadece bir araçtır, teleonomisi yoktur, onu tahtaya çakmak ya da çekmecede tutmak onun hayrına ya da zararına değildir. Buna rağmen yaşayan bir bitkiyi güneşe çıkarmak ya da çekmecede tutmak aynı değildir, açıktır ki güneş ışığı almak bitkinin hayrınadır ve güneşten mahrum edilmek bitkinin zararınadır. Öyleyse, bir canlının hayrına olan şey, onun yaşamının iyileştirilmesidir.

Biyolojik bakış açısından yaşamda kalmak en üst amaçtır. Akıl sahibi olmak, düşünmek, acı çekmek hep yaşamı desteklemek ve korumak için vardır. Sadece yaşama devam etmek ve geliştirmek uğruna ameliyat olur, bıçak altına yatarız. İnsanlar ve diğer canlılar üremek ve gelişmek için acı çekmeyi göze alabilirler. Bu nedenle biyomerkezci etik ahlaki bir kriter olarak acı çekip çekmemeyi değil, bir varlığın yaşama sahip olup olmamasını esas alır. Bir varlık “kendi iyiliği/amacı olan bir yaşam”a sahip ise, o varlığın kendisi için içkin bir değeri vardır ve bu amacın engellenmesi bizatihi kötüdür.

Batı düşüncesinde 20. yüzyılın başında Albert Schweitzer bu şekilde bir yaşam merkezli etik anlayış öne sürdü. Schweitzer *Kultur und Ethik* kitabı ile bu fikri genel bir medeniyet projesinin içinde ele aldı. İki dünya savaşına da şahit olan Albert Schweitzer’e göre Batı medeniyeti bir çöküş içindedir ve bu çöküşü nedeni yanlış bir etik tasavvurdan kaynaklanır. Ona göre medeniyet maddi ilerleme ile tutulması nihayetinde savaş ve yıkım sonucunu getirmiştir. Oysa medeniyet, maddi ve manevi ilerlemedir, bireylerin yaşam şartlarını iyileştirme ve tekamüle ulaşmalarını sağlama yoludur (Schweitzer, 1987: 32). Gerçekte medeniyet insan aklının doğa üzerinde hâkim olmasıdır ama bu hâkimiyet sadece teknik değil maddi ve manevi bir iyileşme olmalıdır. Yani medeniyet insanı madden ve mânen yücelten etik karakterli bir yapıdır (Schweitzer, 1987: 33). Ona göre Batı medeniyeti bu etik boyutu ihmal edip sadece askeri ve sanayi teknolojik ilerlemeye odaklandığı için yaşamı koruyan ve zenginleştiren etik değerleri gözden kaçırdığı için yıkım ve nihilizmin eşiğine gelmiştir.

Doğulu medeniyetler, özellikle Hint ve Çin manevi ve etik bir dünya görüşüne sahip olmalarına rağmen yaşamı destekleyen iyimser bir etik görüşten ziyade yaşamdan çekilen bir yolu tercih etmiştir. Orta çağ boyunca diğer dinler ve öğretiler de yine ahlaki bir perspektifi benimsemiş olmalarına rağmen yaşamı sadece bir imtihan yeri olarak görerek yaşama yeterli değeri vermemişlerdir. Rönesans ile birlikte sekülerleşen Batı düşüncesi dünyayı ve yaşamı olumlayan bir etikle (*welt- und lebensbejahenden Ethik*) tarihte pek benzeri görülmemiş bir sıçrama gerçekleştirmiştir. Modern rasyonalist filozoflar Descartes, Leibniz ve Spinoza aklın ışığı ile nasıl insan yaşamını ileri taşıyabileceğini; Bentham, Hobbes, Locke gibi filozoflar da insanların arzuları ve sosyal düzen ile nasıl ilerlenebileceğinin yollarını aradılar. Kant ve Fichte ise insanın ahlaki eylem gücünü tüm arzu ve doğal isteklerin ötesine taşıyarak etik eylem anlayışını zirveye çıkarmışlardır. Ardından Hegel ve Comte da tüm insanlığı bir ideale doğru ilerlemesi fikrini nihayet Bergson ve Nietzsche de yaşamın olumlanması ile insanın etik

tekamüle ilerlemesi kavrayışını ortaya konuldu. Tüm bunlar hayırlı ilerlememeler olmasına rağmen rasyonalistler yaşama karşı bilgiyi öncelemiş, faydacılar insanı sadece acı ve haz üzerinden çıkar hesabı yapan bir canlıya indirgemiş, ardından gelenler ise insanı doğa ve yaşamdan koparan bir ilerleme tasavvurunu beslemişlerdir. Schweitzer'e göre medeniyeti kurtarmak için yeni bir etik tasavvur geliştirmek gerekir ve bunun özü de yaşamı olumlayan iyimser etik bilinçtir. Şöyle açıklar

Derin bir şekilde dünyayı ve yaşamı olumlamak şu fikirden ibarettir: bizde kendi yaşamımızı ve herhangi bir şekilde etki edebileceğimi her varlığın yaşamını sürdürme, onlara en üst değeri verme isteği var (Schweitzer, 1987: 250).

Schweitzer'e göre, yaşayan varlıklar olarak bizler somut olarak yaşama arzusunu içimizde buluruz ve tüm yaşayan canlılar ile bu ortak amacı paylaşıyoruz. Yaşama arzusu bizi tüm dünya ile bağlayan ortak güdüdür. "İçgüdüsel bir yaşama hürmet bizim içimizdedir, çünkü bizler yaşama arzusuyuz" (Schweitzer, 1987: 251). Hepimiz, yaşamı ve yaşama arzusunu biliriz, bu bir bilgi meselesi değildir, ortak bir değerdir. Tüm insanlar ve canlılar için bu ortaklık felsefenin başlangıcı ve nihai hedefi olmalıdır. Şöyle der Schweitzer:

Descartes ile birlikte felsefe bir dogma ile işe başladı: "düşünüyorum öyleyse varım". Bu yarım yamalak, rastgele seçilmiş başlangıç nedeniyle felsefe kaçınılmaz şekilde soyut yola girdi. Hakiki felsefe en kapsamlı ve dolaysız bilinç olgusundan başlamalıdır: "Ben yaşama arzusu içinde olan bir yaşamım, yaşamayı arzu eden yaşamların arasında (*Ich bin Leben das leben will, in mitten von leben, des leben will*)". Benim yaşama arzum olduğu gibi, bende yaşamı genişletme (*Weiterleben*) iştihası vardır, zira bu yaşama arzusunun esrarengiz şekilde yüceltmesine zevk (*Lust*) diyoruz, yaşama arzusunun zarar görmesi ya da yok olması korkusuna da acı (*Schmerz*) diyoruz. ... İyi olan şey, yaşamı yüceltmek ve desteklemektir gelişebilen bir yaşama en yüksek değerini vermektir. Kötü olan şey ise, yaşama zarar vermek ya da yok etmektir, gelişebilen bir yaşamı engellemektir. Bu ahlakın mutlak ve düşünce için zorunlu temel prensibidir. Yaşama hürmet etiği sayesinde dünya ile manevi bir ilişkiye gireriz (*Durch die Ethik der Ehrfucht von dem Leben kommen wir in ein geistiges Verhaltnis zur Welt*) (Schweitzer, 1983: 278).

Schweitzer biyolojik yaşam ile etik değer arasında bir uyumsuzluk veya yarıklık görmez. Bu anlayışa göre etik bize neyi yaparsak daha iyi yaşama ulaşabileceğimizi söyleyen bir felsefe sahasıdır. İyi bir yaşama erişmenin yolu, mevcut şartların sınırlarını aşarak yaşamı geliştirmek ve zenginleştirmektir. Yaşama iradesinin güçlenmesi haz olarak tanımlanabiliyorsa ve bu iradeyi hem kendi varlığında hem de çevremde gözlemleyebiliyorsam, bu durumda yalnızca kendi yaşama arzumun değil, aynı zamanda diğer varlıkların yaşama arzularının da en üst düzeyde desteklenmesi gerekmektedir. Çünkü benim varoluşum, başkalarının varoluşuyla karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içindedir; ben, diğer yaşam iradeleri arasında var olan bir iradeyim. Bu noktada beliren şey, beni evrendeki tüm canlılarla birleştiren metafizik bir bağıdır. Böylelikle birey, tüm yaşamı olumlayan ve başkalarının yaşamını desteklerken aynı zamanda kendi yaşamını da destekleyen etik bir tutum içinde bulur kendini. Ben yaşama iradesiyle doluySAM, bu arzu tüm canlı varlıklarda da mevcut demektir. Kendi yaşamıma en yüksek değeri atfediyorsam, bu değeri bütün diğer varlıkların yaşamına da tanımam zorunludur. Benim kendi olgunluğuma ulaşmam, başkalarının daha iyi bir yaşam sürmesiyle mümkün olabilecektir. Dolayısıyla yaşama iradesinin deneyimi, bizi etik bir tutuma yöneltmekte ve bu tutum da yeni bir etik düşüncenin temelini oluşturmaktadır.

Yaşama hürmet, *veneration vitae*, benim yaşam arzumun en doğrudan ve en derin sonucudur. Yaşama hürmet sayesinde bilgim tecrübe haline gelir. ... Bilginin olumsuz sonuçları yerine dünyayı ve yaşamı olumlamayı sıkıca kavrarım. Etik, yaşamı ve dünyayı olumlamakla aynı kökten gelişir, zira etik yaşama hürmetten başka bir şey değildir (Schweitzer, 1983: 80-81).

Bir doktor ve biyolog aynı zamanda bir ahlak filozofu olan Albert Schweitzer yaşam merkezli etiğin temellerini atmıştır. Zira bu yaklaşıma göre biyolojik yaşamın kendisi bir olgu olarak değerlidir. Biyolojik yaşama olgusu ile etik değer arasında Hume'un anladığı gibi bir

uçurum yoktur. Tam tersine yaşamın kendisi değer de kaynağıdır. Bunu mantıksal bir çıkarım ile değil Schweitzer'in bahsettiği gibi kendi içimizdeki yaşama arzusunun apaçık sezgisi ile anlarız. Fakat yine de Albert Schweitzer yaşam merkezli etiğini ahlak felsefesi tarihi içerisinde ortaya koyarken yeterince kapsamlı bir temellendirme yapmamıştır.

Yaşam-merkezci (*biocentric*) etik görüşü güncel çevre etiği alanında yeniden yürürlüğe sokan isim Amerikalı filozof Paul Taylor'dır. Taylor 1986 yılında yayınladığı *Respect for Nature* kitabı ile, Schweitzer'in izinde yaşam merkezli yeni bir etik teorisi geliştirmiştir. Taylor'ın yaşam merkezli teorisine göre, yeryüzündeki tüm canlılara karşı ahlaken mükellefdir. Paul Taylor da, neyin ahlaki ilgiyi hak eder olduğunu tespit etmek için yeni kriterler öne sürer. Canlı-merkezci çevre etiği yaklaşımı için iki temel kavramı merkeze koyar: Bir varlığın *kendi hayrı olması* (*the good of a being*) ve *içsel değer* (*inherent value*) kavramları.

Tüm canlılar hayata bir kez gelmiş, yeri doldurulamaz, kendisi için yaşayan birer *kişidir*. İnsan olarak her birimizi bir kişi yapan şey, biyolojik bir bütünlüğümüzün olması, tenimizin bizi dünyanın geri kalanından ayırması, niyetlerimizin, bakış açımızın ve hafızalarımızın olmasıdır. Tüm bu özellikle pek çok yaşam sahibi varlık için de geçerlidir. Bir köpek, kedi ya da kuşu yakından incelediğimizde onların da hafızaları olduğu, kendini diğer varlıklardan ayırdığı, korkuları ve niyetleri olduğu görülebilir. İnsan yapımı teknolojik bir aygıt, robot olsa dahi doğal bir ortama bırakıldığında bir süre sonra bozulmaya ve çürümeye uğrar. Ancak bitkilerden bakterilere, deniz böceklerinden salyangozlara kadar en basit canlılar bile hayatta kalmak için mücadele verirler. Çürümek ve yok olmamak için hareket eder ya da tepki gösterirler. Canlı kendini hayatta tutmaya çalışır, zarardan korunmak için çaba gösterir, su ve besine ulaşmak için gayret eder. Hücre düzeyinden başlayarak her canlı bilinçli olmasa dahi kendi içinde hayatta kalma amacını (*telos*) taşır (Yavuz, 2025). Bir önceki bölümde ele alındığı gibi canlıyı tanımlayan en temel özelliklerden birisi canlılığı korumaya çalışması, kendi içlerinde amaç barındırması, *teleonomik* varlıklar olmalarıdır.

Teleonomik bir varlık için amaca uygun şeyler ve uygun olmayan şeyler söz konusudur. Bir kene için bütirik asit onun hayatta kalmasına yardım eden bir uyarandır ve o yöne doğru hareket eder. Kan emmek o canlının hayrınadır ama tam tersine kene tarafından ısırılmak diğer canlı için zararlıdır. Tüm canlılar için müşterek olan evrensel zararlı bir şey yoktur, hava ve oksijen bizim için mutlak faydalı iken siyanobakteriler için anaerobik ortam daha yararlıdır. Canlılar bilinçli olmadan neyin kendileri için yararlı olduğunu bilirler ve ona doğru yönelirler, zararlı olandan ise kaçınırlar. Her bir canlı kendini korumak ve üremek için çaba sarf eden bir gayret, bir amaçlılık içerisindedir. Amacı olan bir canlı için sıcaklık, besin, su, sosyal koruma vesaire gibi belli koşulların var olması o canlının amacına uygundur, yani onun çıkarınadır. İnsanlar gibi diğer canlıların da kendi hayatta kalma amaçlarına göre çıkarına olan ve olmayan durumlar vardır.

Her canlı amacını kendi içinde taşır, yaşamın amacı yaşamının kendisinde olduğu için, bir sürüngenin yaşamı bile bir başkası için değildir. Her yaşam kendi içinde değere sahip olduğundan, Schweitzer ve Taylor canlıların her birinin için değer taşıdığını düşünürler. Canlıların hangilerinin hafızaya, acıya sahip olup olmadığını, bilinçli olup olmadıklarını sormaya gerek kalmadan, sadece yaşama sahip olması dolayısıyla kendisinde için değer taşıdığı öne sürülebilir. Bu nedenle Paul Taylor "bir ağacın ya da salyangozun duyguları, acıları var mı bilemeyiz ama ağaçların bizim davranışlarımızdan fayda ya da zarar göreceği muhakkaktır" (Taylor, 1981: 179). Bir canlının amaçlı bir varlık olması bir şeylerin ona zarar ve yararlı olmasını gerektirir. Bu, biyoloji ve ekoloji biliminden öğrenebileceğimiz nesnel bir olgudur.

Burada biyolojik bir *olgudan* etik *değer* fikrine geçilir. Şöyle bir akıl yürütme yapılır, yaşam kendi kendisinin amacıdır, öyle ise her canlı kendi amacına ulaşmak için gayret eder.

Bir canlının biyolojik ve ekolojik olarak amacına uygun olan ve olmayan koşullar vardır. Uygun olmayan koşulların yaratılması canlıların iyiliğine değildir. O hâlde kendi içinde değerli olan yaşamın devamı için canlıların iyiliğine olan koşulların yaratılması gerekir. Öyle ise kendi iyiliği olan ve bu nedenle bir değeri haiz canlılara karşı ahlaki sorumluluğumuz vardır. Tabi ki de salyangozlar ve bitkiler, iyiyi kötünden tefrik edebilme yetisine sahip ahlaki mükellefler değildir ancak onlar bilinçli olmasa dahi ahlaki ilgiyi hak eden varlıklardır, çünkü iyi ve kötü olma durumları vardır. Tüm canlılar ahlaki *özne* değildir ama ahlaken dikkate alınması gereken (*morally considerable*) varlıklardır. Taylor canlı merkezli ahlak görüşü ve doğaya saygı tavrını dört inanç ilkesi ile özetler:

1. Dünyanın Yaşam Topluluğu'nun üyesi olan tüm canlılarla aynı anlamda ve eşit şekilde insanların da yaşam topluluğunun bir üyesi olduğuna inanç
2. İnsan türü, diğer türlerle birlikte, birbirine bağlı bir sistemim müttemmim bir cüzüdü, öyle ki her canlının hayatta kalması, iyi ya da yetersiz geçinmesi sadece çevredeki fiziksel şartlara değil diğer canlılarla da ilişkilerine bağlı olduğuna dair inanç
3. Her bir canlının kendi hayrına kendi yolunda gittiğini düşünecek şekilde tüm organizmaların birer *teleolojik yaşam merkezi* olduğuna inanç
4. İnsanların bizatihi diğer yaşayan canlılardan üstün olmadığına inanç (Taylor, 1986: 99-100).

Yaşam merkezli etik yaklaşıma göre, insan türü diğer canlılardan daha üstün bir konuma sahip değildir. Her varlık kendi yaşamı dolayısıyla değer taşır; çünkü bütün canlılarda hayatlarını sürdürme ve koruma yönünde doğal bir eğilim vardır. Nasıl ki bir insanın yaşamı diğer bir insandan daha değerli görülüyorsa, aynı şekilde hiçbir yaşam biçimi ilkesel olarak diğerinden üstün sayılmaz. İnsan da yeryüzündeki yaşam türlerinden yalnızca biridir; tıpkı diğer hayvanlar ve bitkiler gibi ekosistemin bir üyesidir. Farklı bireylerin zekâ, estetik ya da başka açılardan çeşitlilik göstermesi onların hayatını başkalarınınkinden daha kıymetli kılmadığı gibi, canlıların belirli özelliklere sahip olması da onların değerini arttırmaz ya da azaltmaz. Örneğin çitanın hızının, şahinin keskin görüşünün veya maymunun çevikliğinin insanla kıyaslandığında üstün olması, bu türlerin insandan daha değerli olduğu anlamına gelmez. Aynı şekilde, insanın düşünme, yaratıcılık veya özgürlük gibi yetileri de yalnızca insan yaşamı bağlamında anlam taşır; bir salyangoz için sanatsal üretkenliğin hiçbir faydası yoktur (Taylor, 1981: 187). Dolayısıyla yaşamın içsel değeri, sahip olunan bir beceri ya da kapasiteye göre belirlenmez. İnsan kendi yaşamına nasıl değer veriyorsa, tüm varlıkların yaşamına da aynı şekilde değer atfetmelidir. İşte bu inançtan hareketle, her canlı varlığın kendine özgü bir içkin değere sahip olduğu ve her birinin iyiliğinin yalnızca kendi yararı için korunması gerektiğini kabul eden tutuma “doğaya saygı tavrı” adı verilir.

Genelde yaşam merkezli etik için en büyük açmazlardan birisi insan yaşamının çıkarları ile diğer canlıların yaşamının çıkarları çatıştığında ne yapmamız gerektiğini belirlemek konusundaki zorluktur. Paul Taylor insan ve diğer canlılar arasındaki ilişkiyi daha net kurallara bağlamak için 5 ilke önerir: (i) kendini savunma ilkesi (ii) ölçülülük ilkesi (iii) asgari zarar ilkesi (iv) dağıtıcı adalet ilkesi ve (v) zararı karşılayıcı adalet ilkesi (Taylor, 1986: 256). Yaşam-merkezli etik anlayışında, “nefs-i müdafaa” ilkesi temel bir kural olarak kabul edilir. Bu ilkeye göre, yalnızca insan yaşamını doğrudan tehdit eden bir durumda başka bir canlıya zarar vermek meşru sayılabilir. Örneğin zehirli bir yılanın saldırıya geçmesi ya da hastalık bulaştıran bir sivrisineğin ısırması hâlinde öldürülmeleri kabul edilebilir; bunun dışındaki durumlarda canlılara dokunmamak gerekir. Bu yaklaşımın devamı niteliğinde olan “ölçülülük” ve “asgari zarar” ilkeleri de birbirini tamamlar. İnsanlar kimi zaman yaşamlarını sürdürmek için ağaç kesmek veya bazı canlıların ölümüne yol açmak zorunda kalabilir; ancak bu zorunluluk, en düşük düzeyde zarar vermeyi ve ölçülü hareket etmeyi gerektirir. “Canlı merkezli etiğin temel düşüncesi insanın doğadan yararlanması sırasında yapacağı müdahalenin derecesini

olabildiğince en alt seviyede tutmaktır, yoksa tamamıyla kaldırmak değildir” (Kılıç, 2013: 170). Keyfi biçimde doğal alanları tahrip etmek ya da teknolojik gelişme adına kuşların yaşam alanlarını yok etmek, Taylor’a göre bu ilkelere aykırıdır. Hatta onun değerlendirmesine göre, akarsuların üzerine baraj yapmak veya ormanlık alanlara müze inşa etmek dahi ölçsüzlük anlamına gelir. Taylor’ın ortaya koyduğu “dağıtıcı adalet” ilkesi, tüm canlıların sürdürülebilir bir habitatta korunmasını ve çevreyle uyumlu bir yaşamın tesis edilmesini hedefler. Eğer istisnai bir durumda bir canlıya zarar verilmişse, bu zararın mümkün olduğunca telafi edilmesi etik bir yükümlülüktür. Canlı-merkezli etik çerçevesinde insan eylemleri şu kurallara bağlı olmalıdır: zarar vermeme, müdahaleden kaçınma, aldatmama (*fidelity*) ve verilen zararı telafi etme. Taylor’a göre, kendi iyiliğine sahip bir varlığa zarar vermek en temel etik yanlışlardan biridir. Zarar vermemek yalnızca doğrudan öldürmemeyi değil, canlının kendi doğal yaşam tarzına müdahale etmemeyi de içerir. Bir canlıyı kafese kapatmak, doğal yaşam alanını daraltmak, su ve besinden yoksun bırakmak ya da bedensel bütünlüğünü bozan müdahaleler yapmak, bu etik perspektifte yanlış kabul edilir. Taylor’a göre, evcil hayvanların daha uzun ve konforlu bir yaşam sürmeleri bile onların doğal yaşamlarına müdahale edilmesi gerçeğini ortadan kaldırmaz. Hatta o, deprem, volkanik patlama, kuraklık veya yangın gibi doğal afetlerde dahi canlıları korumak için doğaya müdahale etmenin doğru olmadığını savunur. Ona göre doğada kötülük yoktur; acı ve ölüm de yaşamın ayrılmaz parçalarıdır (Taylor, 1986: 176).

Taylor 4 prensip ve 5 ilke ile yaşam merkezli bir etik anlayışı ortaya koymuştur. Schweitzer gibi tüm yaşamın bizatihi değerli olduğunu ve bu konuda eşitlikçi olmamız gerektiği fikri ile yola çıkar. Schweitzer’in “ne yapmalı” konusunda daha muğlak iken, Taylor kesin prensipler ve kurallar belirlemiştir. Ancak ahlak konusunda böyle düstur ve kuralların net belirlenmesi bir ahlak teorisini daha güçlü kılarken, uygulamadaki karşıt argümanlar teorisinin çökmesine neden olabilir. Taylor’un eşitlikçiliğini takip edersek yaşama sahip olan her canlı ahlaken aynı değerde olur. Bu eşitlikçilik bir çimen ile bir insan arasında ayırım yapmaya müsaade etmez (Attfield, 2012: 84). Tüm yaşamlar eşit olduğunda insan yaşamını bir bitkinin yaşamına tercih edebilecek bir kriterimiz kalmaz. Hatta Taylor’ı takip edersek Afrika’daki insanları koleradan korumak için bakterileri öldürmeye çalışmak bile meşru görünmeyebilir (Agar, 2001: 80). Tek tek her canlının yaşamı eşit ölçüde değerli olduğu bir bireyci biyolojik eşitlikçilik ideali etik için çözümsüz sorunlar doğurur. Ancak biyolojiden ekolojiye yöneldiğimizde, ekoloji de bireyci haklardan ziyade ilişkiler ve bağlantısallıklar üzerinde durulur. Şu vaka soruna güzel örnektir:

Diyelim ki ben kendime çimenliğin ormanın ortasında bir beton ev yapacağım. Taylor bunu yapmama izin vermezse abartmış olur. ... Bahçemdeki çimenin üzerinde yürüyüp onu çiğnemekten kaçınmalı mıyım? Yoksa üzerinde bir yaya yolu yaparak sayısız çimen yapraklarının yok olmasına mı yol açmalıyım? Yok eğer ev yapmama izin verirse o zaman neden benim çıkarlarımın mikroorganizmalar ve çimenlerden daha kıymetli olduğunu açıklamak zorunda kalır. Belki adalet ilkesi gereği... Belki bahçemde başka yerleri yeniden çimlendirmem gerekir. Ama doğal olarak bu, bizim Taylor’ın etiğinin dayandığı bireyciliği terk etmemizi gerektirmektedir (Des Jardins, 2006: 286).

Yaşamı merkeze alan etikler bu iddialarını net kurallara bağlamaya çalıştıkları zaman girişimleri genelde imkânsız bir proje gibi görünür. Her ne kadar tüm yaşama değer vermek yüce bir ideal olarak görünse de bunun nasıl uygulanacağı pek net değildir. Jason Kawall, bu problemi görerek belki de kurallardan vazgeçmemiz gerektiğini söyler. Nasıl ki hayırsever olmanın kesin bir kuralı yoksa ama biz hayırsever insanı gördüğümüzde onu tanıyabiliyorsak, yaşama saygı da ahlak için edindiğimiz ilkelerden biri olması gerekir. Kawall’a göre Taylor bu konuda çok fazla kuralcı, Schweitzer tüm ahlakın temeline yaşama hürmeti koymakla çok fazla iddialıdır. Yaşama saygı ilkesi benimsememiz gereken bir ahlaki fazilettir (Kawall, 2003: 350).

Görüldüğü gibi Albert Schweitzer ve Paul Taylor'un yaşam-merkezli etikleri yaşayan canlıların telenomik özerkliğe sahip olması biyolojik olgusundan yola çıkarak, her özerk canlının içkin değere sahip olduğunu ve böylelikle biyolojik olgudan ahlaki değer üretilebileceğini göstermeye çalışır.

Bu makalede içkin değer anlayışını etik doktrinlerinin temeline yerleştiren yaşam merkezli ekolojik etik anlayışlarının biyoloji ve ekoloji bilimlerinde kullanılan amaç, işlev, bütünlük, yaşam değeri gibi kavramların zaten değer içerdiğini iddia ettikleri görüşü incelenmiştir. Bu iddia olan ve olması gereken ayrımını tümüyle ortadan kaldırmasa bile biyoloji biliminde bu ayrımın sürdürülemeyeceğini iddia ederek yaşam olgusunun zaten değer barındırdığını söyler. Yaşam merkezli etikler bu bilgidен yola çıkarak, değer biçen öznenen bağımsız olarak yaşama içkin bir değer olabileceğini savunurlar. Her ne kadar yaşam olgusu içerisinde bir değer barındırsa dahi buradan yaşamı korumanın en üst erdem olduğu fikrini üretmek pek mümkün görünmemektedir. Bu çalışmada yaşam merkezli etiği tümüyle savunmaktan ziyade yaşama içkin biyolojik değer fikrinden yola çıkarak, Hume'un olgu-değer ayrımını aşmaya çalışan, içkin değer fikrine dayanan bir etik doktrini nasıl geliştirdiklerini biyoloji felsefesi ve etik tartışmaları içinden açıklamaktır. Yaşam-merkezli etiğin bu biyolojik zeminden yola çıkarak "yaşamı korumak" idealini en üst değer olarak belirlemesi yeterli görünmemektedir. Yaşamın değer barındırması yaşamın etiğin temelindeki en üst değer olduğunu göstermez. Sonuç olarak, Albert Schweitzer ve Paul Taylor'un geliştirdiği yaşam merkezli ekolojik etiğin biyolojik kuramlara dayanarak geliştirilmiş, olgu-değer ayrımını ortadan kaldıran bir kuram olduğunu söyleyemeyiz. Daha çok biyolojiden ilham alan alternatif bir etik yaklaşım olarak değerlendirilmesi uygun olacaktır.

Bilgi Notu

Makale araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Kaynakça

- Agar, N. (2001). *Life's intrinsic value: Science, ethics, and nature*. Columbia University Press.
- Aristoteles. (1996). *Organon IV: İkinci analitikler*. (Çev: H. R. Atademir), Millî Eğitim Yayınevleri.
- Aristoteles. (2001). *Fizik*. (Çev: S. Babür), Yapı Kredi Yayınları.
- Attfield, R. (2001). Postmodernism, value and objectivity. *Environmental Values*, 10(2), 145-162.
- Attfield, R. (2012). Biocentrism and artificial life. *Environmental Values*, 21(1), 83-94.
- Ayer, A. J. (1971). *Language, truth and logic*. Penguin Books.
- Ayer, A. J. (1972). On the analysis of moral judgements. *Philosophical Essays*. Macmillan.
- Barak, N. (2020). Immanuel Kant'ın canlı doğa sorununa teleolojik yaklaşımının incelenmesi. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 263-277.
- Callicott, J. B. (1989). Non-Anthropocentric value theory and environmental ethics. *American Philosophical Quarterly*, 21(4), 299-309.
- Cevizci, A. (2018). *Etik: Ahlak felsefesi*. Say Yayınları.
- Collingwood, R. G. (1999). *Doğa tasarımı*. (Çev: K. Dinçer), İmge Kitabevi.
- DesJardins, J. (2006). *Çevre etiği: Çevre felsefesine giriş*. (Çev: R. Keleş), İmge Kitabevi.

- Foot, P. (2001). *Natural goodness*. Oxford University Press.
- Hudson, W. H. (Ed.) (1969). *The Is-Ought question: A collection of papers on the central problem in moral philosophy*. Palgrave Macmillan.
- Hume, D. (2009). *İnsan doğası üzerine bir inceleme*. (Çev: E. Baylan), Bilgesu Yayınları.
- Kant, I. (2007). *Critique of judgement*. (Çev: J. C. Meredith), Oxford University Press.
- Kawall, J. (2003). Reverence for life as a viable environmental virtue: *Environmental Ethics*, 25(4), 339-358.
- Kılıç, R. (1997). Çağdaş İngiliz ahlak felsefesinde olgu-değer problemi. *Felsefe Dünyası*, (23), 57-98.
- Kılıç, S. (2013). *Çevre etiği*. Orion Kitabevi.
- Kuçuradi, İ. (1971). *İnsan ve değerleri: Değer problemi*. Yankı Yayınları.
- MacIntyre, A. (2019). *Erdem peşinde: Bir ahlak teorisi çalışması*. (Çev: M. Özcan), Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Marchetti, G. (Ed.) (2018). *Facts and values: The ethics and metaphysics of normativity*. Routledge, Taylor & Francis Group.
- Maturana, H. & Varela, F. J. (2010). *Bilgi ağacı: İnsan anlayışının biyolojik temelleri*. (Çev: M. Ü. Eriş), Metis Yayınları.
- Mayr, E. (2008). *Biyoloji budur: Canlı dünyanın bilimi*. (Çev: A. İzbirak), TÜBİTAK Yayınları.
- Mayr, E. (2022). *Biyolojiyi benzersiz kılan nedir? Bilimsel bir disiplinin özerkliği üzerine düşünceler*. (Çev: M. Yavuz), Küre Yayınları.
- McShane, K. (2007). Why environmental ethics shouldn't give up on intrinsic value. *Environmental Ethics*, 29(1), 43-61.
- Mete, B. (2022). *The end of the fact-value Dichotomy: A neo-Aristotelian approach*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Millikan, R. G. (1984). *Language, thought, and other biological categories: New foundations for realism*. The MIT Press.
- Monod, J. (2012). *Rastlantı ve zorunluluk: Modern biyolojinin doğa felsefesi*. (Çev: E. E. Moreau), Alfa Yayınları.
- Moore, G. E. (1922). *Principia ethica*. Cambridge University Press.
- Naess, A. (1989). *Ecology, community and life style: Outline of an ecosophy*. Cambridge University Press.
- Norton, B. G. (1992). Epistemology and environmental values. *Monist*, 75(2), 208-226.
- O'Neill, J. (1992). The Varieties of intrinsic value. *Monist*, 75(2), 119-137.
- Palmer, C., McShane, K., Sandler, R. (2014). Environmental ethics. *Annual Review of Environment and Resources*, 39(1), 419-442.
- Pross, A. (2016). *Yaşam nedir? Kimyanın biyolojiye dönüşümü*. (Çev: R. Gürdilek), Metis Yayınları.

- Putnam, H. (2002). *The Collapse of the Fact/Value dichotomy and other essays*. Harvard University Press.
- Rolston, H. (1991). Environmental ethics: Values in and duties to natural world. L. Gruen, D. Jameison (Ed.), *Reflecting on Nature: Readings in Environmental Philosophy* içinde (65-85. ss.), Oxford University Press.
- Rolston, H. (1998). Naturalizing values: Organisms and species. L. Pojman, P. Pojman, K. McShane (Ed.), *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application* içinde (130-143. ss.), Cengage Learning.
- Rolston, H. (2012). *A new environmental ethics: The next millennium for life on earth*. Routledge.
- Rosenberg, A. (2014). *Bilim felsefesi: Çağdaş bir giriş*. (Çev: İ. Yıldız), Dipnot Yayınları.
- Routley, R. (1973). Is there a need for a new environmental ethic?. *Proceedings of the Fifteenth World Congress of Philosophy*, 1(1), 205-210.
- Routley, R. & Routley, V. (1980). Environmental philosophy. S. Mannison, M. McRobbie, R. Routley (Ed.), *Environmental Philosophy* içinde (96-189. ss.), Australian National University.
- Schweitzer, A. (1987). *The Philosophy of civilization. Part 1, The decay and the restoration of civilization, Pt 2, Civilization and Ethics*. Prometheus Books.
- Searle, J. (1969). How to derive 'ought' from 'is'. W. D. Hudson (Ed.), *The Is/Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy* içinde (120-134. ss.), Macmillian.
- Sober, E. (1986). Philosophical problems for Environmentalism. *The Preservation of Species* içinde (173-194. ss.), Princeton University Press.
- Taylor, P. (1981). Biocentric Egalitarianism. *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application* içinde (177-193. ss.).
- Taylor, P. (1986). *Respect for nature: A theory of environmental ethics*. Princeton University Press.
- Weber, A. & Varela, F. J. (2002). Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1(2), 97-125.
- Wilson, E. O. (2000). *Doğanın gizli bahçesi*. (Çev: A. Biçen), TÜBİTAK Yayınları.
- Yavuz, M. (2019). Canlılık ve canlılık bilimi üzerine yeni bir değerlendirme. *Kutadgu-Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 40(2), 183-197.
- Yavuz, M. (2023). Biyoçeşitlilik: Ne, niçin, nasıl?. *Akademik Düşünce Dergisi*, (7), 3-20.
- Yavuz, M. (2025). Canlılığın ve yaşamın modu olarak hücre. *MetaScienta: Bilim Tarihi ve Felsefesi Dergisi*, 1(1), 133-154.

EXTENDED ABSTRACT

The classical separation between facts and values has been one of the most enduring philosophical problems in modern thought. Since David Hume articulated the claim that an “ought” cannot be derived from an “is,” philosophy, ethics, and the philosophy of science have struggled to reconcile descriptive and normative domains. This problem was further entrenched in the early twentieth century with G. E. Moore’s diagnosis of the “naturalistic fallacy,” which warned against reducing moral properties to natural properties. Logical positivism then reinforced this divide by treating normative claims as unverifiable, relegating them to the realm of subjective emotions.

Yet the separation between fact and value becomes increasingly problematic in the context of biology and ecology. Unlike physics or chemistry, biology does not merely describe mechanisms and causal regularities but also relies upon concepts such as function, teleonomy, adaptation, systemic integrity, and survival value. These notions are unavoidably normative: a malfunctioning heart is described as “deficient,” an organ that sustains the whole organism is deemed “good,” and evolutionary success is measured in terms of adaptive fitness. Such evaluations suggest that the life sciences already employ value-laden frameworks, thereby undermining the strict Humean dichotomy. This article explores the implications of this insight, arguing that biology and ecology provide the foundations for a renewed understanding of values as intrinsic to life itself.

The first part of the article revisits Hume’s original argument and its subsequent influence on ethics and the philosophy of science. Hume insisted that factual statements about the world cannot logically entail prescriptive conclusions about what one ought to do. Moore elaborated this concern by identifying the naturalistic fallacy. Even later analytic thinkers, while critical of the positivist stance, often retained the assumption of a sharp fact–value divide.

The article then turns to contemporary challenges to this dichotomy. John Searle, Alasdair MacIntyre, and Hilary Putnam have all questioned the coherence of a strict separation, noting that many factual statements already embed institutional, normative, or teleological assumptions. Ruth Millikan’s work on “proper function” in biology further shows that living systems can only be described by reference to normative standards of correct and incorrect functioning. This undermines the claim that biology is value-free and suggests instead that biological facts themselves are suffused with normativity.

The second part of the article develops the idea of intrinsic value within ecological and environmental ethics. Thinkers such as Richard Sylvan and Holmes Rolston have argued that value cannot be reduced to human preferences or interests. Such arguments indicate that values are not merely subjective or intersubjective but are in some sense immanent within biological systems.

While instrumental values depend on human purposes, and inherent values reflect culturally or socially established priorities, intrinsic values are understood as existing independently of human observers. Biological life itself appears to exhibit such intrinsic value, since organisms pursue their own good, sustain their own existence, and embody norms of flourishing and dysfunction irrespective of human recognition.

The third part of the article explores two paradigmatic articulations of life-centered or biocentric ethics: Albert Schweitzer’s “reverence for life” and Paul Taylor’s “respect for nature.” Schweitzer, writing in the early twentieth century, argued that the crisis of Western civilization was rooted in its failure to develop an ethic that affirms and protects life. Schweitzer posited a universal principle of reverence for life. This principle recognized the intrinsic worth of all living beings, grounding moral responsibility in the shared will-to-live that unites all forms of life.

*Paul Taylor, in his *Respect for Nature* (1986), developed a more systematic version of life-centered ethics. For Taylor, all organisms are “teleological centers of life,” each pursuing its own good in ways that matter to it. On this basis, every living being possesses inherent worth and must be treated with respect. Taylor articulated four central beliefs. From these principles, he derived practical norms such as nonmaleficence, noninterference, fidelity, and restitutive justice.*

The article concludes that the fact–value dichotomy, while philosophically powerful, is untenable in light of contemporary biology and ecological thought. Biological facts are already value-laden, and ecological systems embody intrinsic values that call for moral recognition. Life-centered ethics, as articulated by Schweitzer and Taylor, offers a compelling framework for integrating scientific and moral perspectives. By recognizing the intrinsic worth of all living beings, we move toward an ethic that not only bridges the gap between facts and values but also addresses the urgent ecological challenges of our time.