

## *Hayvan Hakları Sorununa Biyosantrik Bir Yaklaşım*

Aysel DOĞAN\*

### *Özet*

İnsan olmayan hayvanların ahlâkî statülerine ilişkin insan-merkezci yaklaşımlara karşı insan-merkezci olmayan iki ana yaklaşım geliştirilmiştir. Deontolojik yaklaşımı benimseyenler hayvanların aslı bir değeri olduğunu savunurken, faydacılar hayvanların acı çekme kapasitesine sahip olmalarına dayanarak “türçülüğe” karşı savaş açmıştır. Bu yaklaşımların hiç biri hayvanların ahlâkî statülerini tutarlı bir biçimde açıklamak konusunda henüz tatmin edici bir başarıya ulaşamamıştır. Bu makalede, zekâ geriliği olanların, bunakların ve bebeklerin ahlâkî hakları olduğunu tutarlı bir biçimde savunacaksa, sadece hayvanların değil bitkilerin de ahlâkî bir statüye sahip olmaları gerektiğini tartışmaktayım. Amacım insan olmayan hayvanların ahlâkî statülerinin tutarlı bir açıklamasının “eşsizlik” kavramına dayanarak deontolojik bir çerçevede verilebileceğini göstermektir.

**Anahtar sözcükler:** Hayvan hakları, ahlâkî statü, türçülük, faydacılık, Kant, eşsizlik.

### *Abstract*

Against anthropocentric accounts of the moral standing of nonhuman animals, two main non-anthropocentric approaches have been developed. Utilitarians argue against “speciesism” on the ground of animals’ capacity for suffering while deontologists maintain that animals do have an inherent worth. None of these approaches has yet attained a satisfactory success in providing a coherent account of the moral status of animals. In this article, I argue that not only animals but also plants should have a moral status if we are to take account of moral rights of the severely retarded, the senile, and the infants, coherently. My aim is to show that a consistent biocentric account of the moral standing of nonhuman animals can be given on the basis of the notion of “uniqueness” within a deontological framework.

**Key words:** Animal rights, moral standing, speciesism, utilitarianism, Kant, uniqueness.

### **1. Giriş**

*Etik Üstüne Dersler* adlı eserinde İmmanuel Kant, insanların hayvanlara karşı doğrudan bir yükümlülüğünün olmadığını iddia etmektedir. Hayvanlar rasyonel olmayan yaratıklar olduklarından onlara sadece birer araç olarak muamele edilebilir:

---

(\*) Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü

“Bir adam, köpeği artık işe yaramadığı için onu vurursa, köpeğine karşı olan görevini yerine getirmek konusunda başarısız sayılmaz çünkü köpek bir yargıda bulunamaz, ama adamın davranışı insanî değildir ve bu davranışıyla insanoğluna karşı göstermek zorunda olduğu insanlığı kendi beninde tahrip etmiş olur” (Kant 1963: 240). İnsanlar birbirlerine karşı olan şefkat ve sorumluluk duygularını hayvanları severek, onlara bakarak geliştirirler. Bir çocuk hayvanlara kötü muamele ederse, o büyüdüğünde muhtemelen insanlara da kötü muamele edecektir. Fakat hayvanlara karşı nazik davranmayı öğrenmiş bir çocuk, bir yetişkin olarak insanlara karşı da nazik olacaktır. Bir kişinin insanlara karşı yükümlülüklerini yerine getirmesiyle çelişmediği sürece, hayvanları öldürmesi, onlara zarar vermesi ahlâkî açıdan yanlış sayılmaz. Hayvanlar basit olarak üzerlerinde insanlığa karşı görevlerimizi egzersiz edeceğimiz araçlardır.

Bu yazıda hayvan hakları sorununa böyle insan-merkezci (anthropocentric) bir yaklaşımın, tek dayanağı insanların çeşitli kapasiteleri ve akıl yürütme yetenekleri olması nedeniyle üstün oldukları gerekçesi ise, tutarlı olarak savunulamayacağını tartışacağım. İnsan-merkezci bir yaklaşım yerine, hayvanların hayatlarının kendi içinde aslî bir değeri olduğu tezine dayalı insan-merkezci olmayan bir hayvanların ahlâkî statüsü açıklaması önereceğim. Daha belirgin olarak, insan olmayan hayvanların insanlar gibi kendinde bir amaç olarak saygıyı hak eden ya da eşsiz oluşlarından ötürü kendi içinde—başka bir amaç için değil-değerleri olan varlıklar olarak muamele görmeleri gereği üzerinde duracağım. Hayvanların ahlâkî statülerinin sadece ampirik olgu ve olaylara, onların sahip oldukları yetilere bağlı olmadığını tartışacağım. Takip eden sayfalarda ilk önce hayvan sorununa iki zıt yaklaşımdan-insan-merkezci ve insan-merkezci olmayan—söz edeceğim. Hayvanların acı çekme kapasitesine sahip olmalarına dayalı bir hayvan hakları yaklaşımının yol açtığı bazı olumsuz sonuçlar nedeniyle yetersiz olduğunu gösterdikten sonra, Kant’ın kategorik buyruğunun revize edilmiş bir formülüne dayanarak hayvanların ahlâkî konumunu biyosantrik (biocentric) bir perspektifle açıklamaya çalışacağım.

## **2. İnsan-Merkezci Yaklaşım Karşı Bir Duruş**

Hayvanlar ahlâkî bir problemin özneleri olabilirler mi? Hayvanların refahını düşünmek zorunda mıyız? Bazılarına göre bu soruların yanıtı “hayır”dır. İnsan olmayan hayvanların basit birer makine olduğunu iddia eden Descartes’ten bu yana pek çok kişi insanların bilinçli deneyimlere sahip olmaları, duyguları vs. açısından insan olmayan hayvanlardan aslen farklı olduğunu ve hayvanların ahlâkî bir statüye sahip olmasına gerek olmadığını tartışmıştır. Bu türden bir görüş yakın bir zamanda Peter Harrison tarafından dile getirilmiştir. Harrison insan olmayan hayvanların acı hissetmediklerini çünkü “onların içsel yapılarının” bizimkine yeterince benzemediğini belirtmekte ve bunun aksi söz konusu olsa bile, yani hayvanlar biz insanlarınkine benzeyen içsel bir

yapıya sahip olsalar bile, onların zihinsel yaşamının bizimkiyle karşılaştırılabilir olduğunu, zihinsel durumların fiziksel durumlara indirgenememesinden ötürü, söyleyemeyiz demektir: “Hayvanlar ‘acı davranışı’ göstererek bir uyarıcıya tepki gösterebilirler, ancak onlar ‘acı’ dediğimiz zihinsel deneyime veya herhangi bir bilişsel deneyime sahip değildirler” (Harrison 1991: 31). Harrison’a göre insan olmayan hayvanların acıyı hissettiklerini gösteren şaşmaz bir rehber yoktur. Ayrıca, acıyı kontrol etmek için kullanılan yalancı ilaç (placebo), kör-nokta deneyleri<sup>1</sup> vs. hayvanların acı çektiğine dair şüpheleri haklı kılan birer gerekçedir.

Ne var ki, Harrison’un iddiası sözünü ettiği durumlara farklı bir bakış açısıyla yaklaştığımızda şüpheli bir hal alır. İlk olarak, yalancı ilaçların kullanımının önerdiği gibi, sadece hayvanlar için değil insanlar için de onların acı hissettiklerini gösteren şaşmaz bir rehber yoktur. Biz insanlar kendi kişisel duygularımızdan emin olabiliriz, fakat başkalarının acı çekip çekmediğini, onların acı davranışı gösterme ifadelerini kendimizce yorumlasak bile, kesin olarak bilemeyiz. Varsayalım ki, evinizin penceresinden bakarken bir adamın caddede yerde yuvarlandığını, çığlık attığını, dizlerini karnına doğru çekerek kıvrandığını gördüğünüz. Bu adama bakarken onun çok derin bir acı içinde olduğunu düşünebilir ve hatta ona yardım etmek için evden dışarı çıkmaya yönelebilirsiniz. Varsayalım ki, tam bu adama yaklaşmak için ayağa kalktığınız anda, daha önce çevredeki ağaç ve sarmaşıklar nedeniyle görmediğiniz bazı insanların ellerinde kameralarla adama yaklaştığını gördünüz. Aynı zamanda söz konusu adamın sanki az önce acıyla kıvranan o değilmiş gibi ayağa kalktığını ve kendisinin yanına gelen insanlarla konuşmaya başladığını gözlemlediniz. Doğal olarak bu adamın sadece rol yaptığı çıkarımında bulunabilirsiniz; o kadar başarılı bir oyuncu ki başkalarının sahneye çıktığına tanık olmasaydınız, söz konusu adamın sadece acı çekildiğini gösteren bazı davranışları taklit ettiğinin farkına varamayacaktınız. Ancak, gene varsayalım ki, bu adam film çekimi sırasında çok kısa süren gerçek bir mide krampı acısı yaşadı ve aslında rol yapmıyordu. Şimdi, bu adamın acı çekmeyiip rol yaptığından veya rol yapmayıp gerçekten acı çektiğinden nasıl emin olabilirsiniz? Öyle görünüyor ki, sadece bir adamın acı çektiğini gösteren davranışlarını gözlemlemeye dayalı olarak o adamın gerçekten acı çektiğinden emin olmanın imkanı yoktur. Eğer yalnızca başkalarının davranışlarını gözlemleyerek onların acı çekip çekmediklerini belirleyemiyorsak, o zaman insanların duygularından emin olmak için de şaşmaz bir rehberin olmadığını söyleyebiliriz. Başkalarının duygularının gerçekte ne olduğundan emin olamamamız ancak, bize onlara karşı herhangi bir ahlâkî ilgi göstermemize gerek yoktur demek hakkını verir mi? Eğer bu sorunun yanıtı “hayır” ise, aynı tartışmayı niçin hayvanlar için de yapmavalım?

<sup>1</sup> Kör-nokta deneylerinden kasıt gözün görme sahası içinde belli bir bölgeyi görme kapasitesini yitirmiş kişiler üzerinde yapılan deneylerdir. Bkz. Tim Shallice, “Modularity and Consciousness,” in Ned Block, Owen Flanagan, ve Güven Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1997), 255-76.

İkinci olarak, kör-nokta ve benzeri tartışmalı durumlara rağmen bir kişinin beyninin fiziksel yapısı ile zihinsel durumları arasında yakın bir ilişki olduğunu gösteren çok sayıda nöro-biyolojik araştırmalara dayalı kanıt vardır<sup>2</sup>. Eğer bir kişinin beyninin fiziksel yapısı o kişinin zihin durumlarının bir temelini teşkil ediyorsa, ve eğer insanlar acı duygusunu hissediyorlarsa, o zaman insan olmayan ancak insanlarınkine benzer bir sinir sistemi olan hayvanlar da acı hissediyorlardır. Dolayısıyla, Harrison'un savunduğu görüşü tutarlı bir biçimde iddia etmesi zor görünüyor.

Kimilerine göre hayvanlar acıyı hissediyorsa, insanların acılarına hayvanların acılarından daha fazla önem vermek âdil değildir ve böyle bir ayırım yapmak "türçülük"le (speciesism) eş anlamlıdır. Bu görüşün önde gelen taraftarlarından biri olan Peter Singer şöyle diyor:

İrkçılar kendi çıkarları ve başka bir ırkın üyelerinin çıkarları çatıştığında kendi ırklarına mensup olanların çıkarlarına daha fazla ağırlık vererek eşitlik ilkesini çiğnerler. Cinsiyet ayrımcıları kendi sekslerinden olanların çıkarlarını ön planda tutarak eşitlik ilkesini çiğnerler. Aynı şekilde, türçüler kendi türlerinin çıkarlarının diğer türlerin çıkarlarını ezmesine izin vermektedirler. Davranış tarzı her durumda aynıdır (Singer 1990: 9).

Hayvanlar acı hissetme kapasitesine sahiptir ve bu onların acı çektilmemek çıkarı ve imtiyazına sahip olmaları için gerekli ve yeterli yegane koşuldur, Singer'a göre. Hayvanların acı çektilmemek çıkarına sahip olmalarından hareketle, Singer insanların ve hayvanların çıkarlarına eşit muamele edilmesi gerektiği sonucunu çıkarır: "... bir eylemden etkilenen her canlının çıkarları hesaba katılacak ve [onlara] başka bir canlının çıkarlarına verilen ağırlığa eşit [bir] ağırlık verilecektir" (Singer 1990: 5). Ancak, acı temelli eşit çıkarlar iddiası hayvanların ve onların sinir sistemlerinin çeşitliliği düşünüldüğünde problemlili bir hal alır. Eğer bir canlının sinir sisteminin karmaşıklığı ve acı hissetme şiddeti arasında doğrusal bir ilişki (correlation) varsa, o zaman bir insanın ahlâkî açıdan bir yılanla, örneğin, eşit olduğu söylenemez.

Bu itirazın Singer'ın tartışmasını çürütmediği iddia edilebilir. Tartışmasının faydacı (utilitarian) temeli göz önünde bulundurulduğunda, Singer rahatlıkla insanların ve insan olmayan hayvanların çıkarlarına ilk bakışta (prima facie) eşit muamele edilebilir diyebilir. Amacı toplam acıyı minimuma düşürmek olduğundan, faydacı hayvanların daha büyük acıları önlemek için feda edilebileceğini söyleyebilir. Bununla birlikte, bu düşünüş tarzı şu açıdan risklidir. Eğer sinir sistemi insanlarınkine çok benzeyen hayvanlar, örneğin maymunlar, üzerinde yapılan ve onlara acı veren deneyler onların yetişkin insanlardan daha az acı çektikleri gerekçesiyle haklılaştırılırsa, o zaman

<sup>2</sup> Bkz. D. W. Leger, *Biological Foundations of Behavior: An Integrative Approach* (New York: Harper Collins Publishers, 1992), s. 134. Weger'in çalışması bir insanın bir rengi algılaması ve ona karşılık gelen beyin yapısı arasındaki ilişkiyi, örneğin, açıkça göstermektedir.

çektikleri acı yetişkin insanlarınkine eş olmayan bebeklerin veya komada yaşama mücadelesi verenlerin üzerinde deney yapılması aynı temelde haklılaştırılabilir ki, bu ahlâkî açıdan kabul edilemez.

### 3. Biyosantrizm Lehine Bir Durum

Yukarda sözü edilen sorunun aşılması doğrultusunda, hayvanların acı çekme kapasitesine sahip olmaları gibi her türlü ampirik olgudan bağımsız olarak, kendinde bir amaç olarak muamele görmeleri gerektiği ileri sürülebilir. Yaşayan bütün canlıların ahlâkî statülerini tanıyan ve insan-merkezci olmayan bir formüle olan ihtiyaç Kant'ın kategorik buyruğunun (KB) ikinci formülü aracılığıyla giderilebilir:

KB # 1: Öyle davran ki, her zaman insanlığa, kendi kişiliğinde ya da başka bir insanın kişiliğinde, asla sadece bir araç olarak değil, fakat aynı zamanda bir amaç olarak muamele etmiş olasan (Kant: 1964: 32-3).

Kategorik buyruğun bu formülü şu nedenden ötürü özellikle önemlidir. İnsan veya insan olmayan bir varlığın ahlâkî statüsünü belirlemeye çalışırken, kategorik buyruk komada olanları, zekâ geriliği olanları veya özürlü çocukları ve bebekleri hesaba katmamızı kolaylaştırır. Kategorik buyruk “işe yaramasalar” da bu gruplarda yer alanların insan olmaktan kaynaklı bir ahlâkî statüleri olduğunu, onlara kendi içlerinde birer amaç olarak muamele etmemiz gerektiğini söyler. Ne var ki, yukarda formüle edildiği biçimiyle kategorik buyruk problemlidir çünkü hayvanları ve bitkileri ahlâkî statüsü olan bireylerden oluşan bir topluluğun dışında bırakır. Eğer bazılarının iddia ettiği gibi<sup>3</sup> insanları insan olmayan hayvanlardan ve hayvanları bitkilerden ayırt eden çok net bir çizgi yoksa ve tutarlı olmak istiyorsak, o zaman insan olmayan varlıkları da ahlâkî düşünce ve ilgimizin bir konusu olarak görmemiz gerekir. Dolayısıyla, kategorik buyruk insan olmayan varlıkların ahlâkî pozisyonlarını tanıyacak şekilde yeniden formüle edilmelidir. KB # 1'i şu şekilde değiştirmeyi öneriyorum:

KB # 2: Öyle davran ki, her zaman her canlı varlığa, kendi kişiliğinde ya da başkasının varlığında asla sadece bir araç olarak değil, fakat aynı zamanda bir amaç olarak muamele etmiş olasan.

Revize edilmiş bu formülü bir karar verme ölçütü olarak değil, düzenleyici

<sup>3</sup> Bazılarına göre hayvanları öldürmek veya onlara zarar vermek insan hayatı ve sağlığını korumak için gerekli olsa bile, bu hayvanlara zarar vermeyi haklılaştırılmaz çünkü insanlarla insan olmayan hayvanlar arasında yetileri açısından keskin bir ayırt edici çizgi yoktur. Stephen R. L. Clark, örneğin, “köpeklerin sürüdeki akranlarına sadakati ve şefkatine,” “arıların diline,” ve “şempanzenin öz-bilincine” işaret etmektedir: “Goodall'ın anlattığı muzla çekici bir dişi şempanze arasında tereddüt eden şempanze, Fromm'un insanda ‘takıntısız şüphe’ olarak teşhis ettiği şeyi örneklendirmektedir. Tuhaf bir biçimde, güvercinler gibi aptal kuşların bile cazibeyi tanıdıkları ve ondan kaçındıklarını gösteren bir deney vardır.” Bkz. S. R. L. Clark, *Animals and Their Moral Standing* (London: Routledge, 1997), 40.

(regulative) bir ilke olarak önerdiğimi belirtmeliyim. İlk bakışta insanlarla insan olmayan varlıklar arasında tarafsızlığı buyuruyor görünse de, düzenleyici bir ilke olması nedeniyle KB # 2 belli şartlar altında nasıl bir tavır takınmamız gerektiğini söylemekten çok, eylemlerimize genel bir yön veren bir ilkedir. Üst düzey bir ilke olarak KB # 2, pratiğe ilişkin alt-düzyer ilkelerin ya da eylemlerimize ilişkin önceliği belirleyen kuralların uzanımını—uygulanma sınırlarını—belirlemede bize rehberlik eder.

Kısaca KB # 2'nin söylediği şudur: İnsanlar, hayvanlar ve bitkilere asla keyfi nedenlere dayanılarak bir araç muamelesi yapılamaz. Ahlâkî duygularımız canlı varlıklara saygı duyulmasını ve onlara kendi benlikleri adına değer verilmesini gerektirmesi anlamında KB # 2'yi desteklemektedir. Bunu başkalarına zevk için zarar verenlere karşı insanların gösterdiği tepkileri gözlemlediğimizde açıkça görürüz. Bu türden kötü bir davranışa tanık olduğumuzda onu önleme eğilimi içine gireriz. Bir çocuğun sadece oynamak için bir kuşu öldürmesini, örneğin, kınarız. Özetlemek gerekirse, revize edilmiş kategorik buyruk formülü bizim ahlâkî sezgilerimizle uyum içindedir. Bununla birlikte, niçin hayvanları ve bitkileri kendinde birer amaç olarak görmemiz gerektiği hâlâ yeterince açıklık kazanmış değildir.

Hayvanlara kendinde birer amaç olarak muamele etmeyi haklılaştırmak için cazip bir yol—benim de burada savunacağım strateji—aslî değer (inherent worth) kavramından faydalanmaktır. Paul W. Taylor, örneğin, hayvan sorununa aslî değer kavramına dayalı biyosantrik bir yaklaşım önermektedir. Ona göre, tüm yaşayan canlılar eşit aslî değere sahiptir. Taylor bir hayvanın aslî değere sahip oluşunu şöyle açıklar: “Bir hayvanın aslî değeri olduğunu söylemek, hayvanın iyiliğinin bütün ahlâkî failerin (agents) ilgi ve özenini hak ettiğini ve onun iyiliğinin gerçekleşmesinin kendinde bir amaç olarak ve sadece yönelik olduğu varlık için takip edilmesi gereken hakiki bir değeri olduğunu söylemektir” (Taylor 1981: 201). Bir hayvanın kendi adına refaha sahip olması anlamında aslî bir değeri vardır; onun iyiliğinin gerçekleşmesi kendinde bir amaç olarak ve hayvanın iyiliği için bütün ahlâkî failer tarafından teşvik edilip desteklenmelidir. Bir hayvanın iyiliğinin kendisi için teşvik edilip, korunması hayvanın canlı bir varlık oluşuna atıfta bulunularak anlamlandırıldığından, tüm canlı varlıklar aslî bir değere sahiptir. Bütün canlı varlıklar aslî bir değere sahipse, ahlâkî failerin canlı varlıkların refahını koruyup kollama görevi vardır. Taylor'a göre, canlı varlıklar sadece aslî değeri olan varlıklar değildir; onlar aslî değere eşit olarak sahiptir:

İnsanların üstünlüğü kavramını reddetmek şu pozitif karşılığı gerektirir: türlerin tarafsızlığı doktrinini. Bu doktrini kabul eden biri tüm canlı şeyleri aslî değere sahip şeyler olarak düşünür—*aynı* aslî değer, çünkü hiçbir türün diğerinden ne daha “yüksek” ne de daha “alçak” olduğu gösterilmiştir (Taylor 1981: 217).

Taylor her canlı varlığın aslî değeri olduğundan her canlının eşit değeri olduğu sonucunu çıkarmakta çok aceleci davranmıştır. İnsanların ve karıncaların, örneğin,

yalnızca canlı oldukları temelinde nasıl eşit değere sahip oldukları çok açık değildir. Bütün canlı varlıkların kendinde birer amaç olarak görülmesi gerektiği fikrini kabul etseler bile, bazı insanlar insan hayatını, diğerleri ağaçları vs. en temel amaç olarak görebilir ve daha başkaları da hayvanlara öncelik tanıyarak ağaçları hayvanları beslemek için bir araç olarak kabul edebilir. Öte yandan, bir kişi, örneğin, hayvanların kendi içinde bir değeri olduğu düşüncesine sahip olsa bile, ağaçlara daha fazla önem verebilir. Böyle bir kişi ısrarla bahçesindeki çimen ve çiçekleri yiyen söz gelişi bir keçiyi öldürebilir. Ayrıca, biyosantrik etiğin, iyiliklerini korumak için bütün canlıların eşit olduğu düşüncesine kendisini adanmasına gerek olup olmadığı da Taylor'un söyleminde açıklık kazanmış bir husus değildir<sup>4</sup>. Buna ek olarak, canlı olması bir canlının iyiliğini düşünmemiz için bir neden olsa bile, bu bizi bütün canlıların refahını korumak için yükümlülük altına sokar mı sorusunun yanıtı da yeterince açık değildir. Taylor'un yaklaşımı sadece bu soruya açık bir yanıtı olmaması anlamında değil, fakat aynı zamanda canlı olmak nasıl aslî bir değere sahip olmanın gerekli ve yeterli koşulu olmaktadır sorusunu yanıtızsız bırakması anlamında da problemleri bir yaklaşım gibi görünmektedir.

Bu zorlukların üstesinden gelebilmek için, bazıların iddia ettiği gibi, bir hayvanın "yaşamın öznesi" olduğu ve canlı olmaktan çok yaşamın öznesi olmanın aslî değere sahip olmak için bir ölçüt olduğu ileri sürülebilir. Tom Regan, örneğin, hayvanların yaşamın öznesi olduğunu ve bunun onların aslî değere sahip olması için yeterli olduğunu tartışmaktadır:

Yaşamın öznesi olmak ... sadece canlı olmaktan ve sadece bilinci olmaktan daha fazla bir şey içerir. Yaşamın öznesi olmak birey olmaktır. ... yani bireyler inanç ve arzulara; algı, hafıza ve kendi geleceklerini de içeren bir gelecek duygusuna; haz ve acı duygularıyla birlikte varolan duygusal bir hayata; tercih ve refaha ilişkin çıkarlara; arzu ve amaçların gerçekleşmesi için girişimde bulunabilme yeteneğine; zaman içinde psikolojik bir kimliğe; ve onların başkaları için faydasından ve başkalarının çıkarlarının objeleri olmalarından mantıken bağımsız olarak, tecrübeye dayalı hayatlarının iyi veya kötü olması anlamında bireysel bir gönence sahip iseler, onlar yaşamın öznesidirler (Regan 1983: 243).

Regan'a göre, acısız bile olsa hayvanları öldürmek yanlıştır çünkü onlar yaşamın öznesidirler. Yani, hayvanları öldürmek onlara işkence etmek kadar yanlıştır çünkü onlar yaşamın özneleri olarak aslî bir değere sahiptir. Hayvanlar bazı amaçları tatmin etmek için basit birer araç olarak görülemezler. Onların her türlü fayda düşüncesinin ötesinde bir değeri vardır.

<sup>4</sup> Christopher Belshaw'un oldukça net bir biçimde işaret ettiği gibi: "Fakat biyosantrik etiğin buna gerçekten ihtiyacı olduğu çok açık değildir. En azından iki açıdan bir yandan sıralamamız diğer yandan görevlerimiz farklılaşır. Diğer canlı varlıklara üstün olmasak bile, insanları öne çıkarabiliriz ve diğer yaratıkların refahını düşünmek için ciddi ahlâkî yükümlülüklerimiz olmasına rağmen üstün olabiliriz." Bkz. C. Belshaw, *Environmental Philosophy: Reason, Nature and Human Concern* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001), 137.



Regan'ın önerisi yapısal açıdan karmaşık—biyolojik olarak insanlara yakın olan— hayvanların aslî değere sahip olmasının temelini açıklamasına rağmen, ilkel hayvanlar ve bitkiler gibi bazı canlı varlıkların aslî değeri olup olmadığı konusunda belirsizlik içinde bırakmaktadır<sup>5</sup>. Aslında yukarıda sunulan pasaj ilkel hayvanların ve bitkilerin aslî değeri olmadığını ima etmektedir çünkü karmaşık olmayan hayvanların bir gelecek duygusu—en azından insanlarınkine benzer olan—olduğu söylenemez ve bitkilerin algılama yetisi yoktur. Bununla birlikte, algılama yetisi, hafıza, bir gelecek duygusuna sahip olma vb. nin aslî değere sahip olmak için niçin gerekli ve/ya yeterli bir koşul olarak kabul edilmesi gerektiği çok açık değildir. Ne canlı ne de duyumsal olan doğa harikalarının—Büyük Kanyon (Grand Canyon) gibi—aslî değeri olduğu, örneğin, tartışılabilir.

#### **4. Aslî Değerin Temeli Olarak Eşsizlik**

Bu bölümde eşsizlik (uniqueness) bağlamında bir aslî değer kavrayışının biyosantrik bir çerçevede yukarıda sözü edilen zorlukların üstesinden gelebileceğini tartışacağım. Benim görüşüme göre, bütün canlı varlıklar ve doğa harikaları gibi şeyler *eşsiz* veya *yerine konulamaz* (irreplaceable) olmaları anlamında aslî bir değere sahiptir. (Bu yazı tartışma alanını canlı varlıklar ve özellikle de hayvanlarla sınırlı tutsa da, aslî değer *eşsizlik* açısından açıklanması canlı varlıklardan başka şeylerin de ahlâkî topluluğun içine alınmasının zeminini hazırlamaktadır.). Diğer bir deyişle, bir varlık ancak *eşsiz* veya *yerine konulamaz* ise, o varlığın aslî bir değeri vardır<sup>6</sup>.

Bir şeyin eşsiz olması öznel veya nesnel anlamda yorumlanabilir<sup>7</sup>. Öznel anlamda bireylere göreceli olarak bir şeyin kopyasına sahip olmak imkânsız ise, o şey eşsizdir. Bir kişi veya bir grup insan, tarihsel açıdan önemli ve arkadaş veya aile üyelerinden kalan hatıralar gibi şeylerin aslî değeri olduğunu o şeylerin kendileriyle olan özel ilişkisi nedeniyle iddia edebilir. Bu anlamda aslî değeri olan bir şeyin, o şey yeniden üretilebilir olsa bile, ilgili kişi veya gruba olan ilişkisi eşsizdir, yani o şeyin ilgili kişi veya grup ile olan ilişkisi yerine konulamazdır. Bu ilişkinin eşsizliği ilişki içinde olunan şeyde somutlaşır ve bu nedenle söz konusu şeyin ilgili kişi veya grup için aslî bir değeri vardır<sup>8</sup>. “Eşsizliğin” nesnel anlamı ise şöyle açıklanabilir: Bir şey tahrip veya yok edildiğinde o şeyin bir kopyasını yeniden üretmek nesnel olarak imkânsızsa, o şey

<sup>5</sup> Regan'ın yaklaşımının sağlam bir eleştirisi için, bkz. Belshaw, *Environmental Philosophy*, 101-104.

<sup>6</sup> “Eşsizlik” kavramı “nadirlik” kavramından üyeleri yok olma tehlikesiyle karşı karşıya veya çok az sayıda kalmış olmayan türlere ait varlıklara uygulanması anlamında ayrılır.

<sup>7</sup> Paul W. Taylor'un esasî değer (intrinsic value) ve aslî değer (inherent worth) arasında yaptığı benzer bir ayrım için bkz. “Are Humans Superior to Animals and Plants?” *Environmental Ethics* 6 (1984), 150-51.

<sup>8</sup> John O'Neill bu anlamda bir “aslî değer” kavramı ile Kant'ın “kendinde amaç” kavramı arasındaki yakın ilişkinin altını çizmektedir: “... bu kavramlar farklı olmalarına rağmen, onlar arasındaki ilişki hakkında olası bir iddiada bulunulabilir—eğer y x'e göre değerliyse, ve x etik bir konuma sahipse, ahlâkî failerin x'i y'den mahrum etmeme ahlâkî görevi vardır.” Bkz. J. O'Neill, “Meta-ethics,” in Dale Jamieson (ed.), *A Companion to Environmental Philosophy* (Oxford: Blackwell, 2001), 165.



eşsizdir. Büyük Kanyon tahrip edilirse, örneğin, eskisinin aynısı yeni bir Büyük Kanyon yaratmak hemen hemen imkânsızdır. Bu anlamda bazı canlı olmayan şeyler canlı varlıklar kadar eşsizdir ve dolayısıyla bu şeylerin aslî bir değeri vardır. İlgili faile göreceli nedenler yerine, nesnel anlamda bir şeyin kendi adına yerine konulmazlığı o şeye aslî değerini verir.

“Eşsizliğin” nesnel yorumunu takip eden tartışmaların esası olarak kabul edeceğim. Birkaç satır önce belirttiğim gibi, eşsizliğin öznel yorumu bir varlığın değerinin bir kişinin o varlıkla olan özel tarihsel ilişkisine bağlı olduğunu söyler. Ancak, bu görüş özel tarihsel ilişkimiz nedeniyle değer verdiğimiz her şeyin—kedimiz, köpeğimiz, koltuğumuz, arabamız vs.—aslî değeri olduğunu ima eder ki, bunu kabul etmek pek mümkün değildir. Böyle bir anlayış yalnızca bir kişi veya grubun bir şeye ilişkin özel, hoş, kederli vs. hatıraları olduğu için sıradan basit objeleri bile aslî değeri olan şeyler statüsüne yükseltir ki, bu da “aslî değer” kavramını içi boş, önemsiz bir kavram haline getirir.

Eşsizlik nesnel anlamda kavranıp benimsenen bir ölçüt olsa bile, diyebilir birisi, genetik bilimi ve çevre mühendisliğindeki yeni gelişmeler karşısında, bir varlığın aslî değerini onun eşsiz oluşuna bağlamak beklenildiği gibi başarıyla iş gören bir yaklaşım olmayacaktır. Yani, yeni teknolojik gelişmeler karşısında eşsizlik doğadaki dikkate değer pek çok varlığın ayırt edici özelliği olmaktan çıkacaktır. Genetikte hayvanların ikizlerinin başarıyla üretilmesi, insanların kopyalanmasının zeminini hazırlamıştır. Artık bir canlının tam bir kopyasına sahip olmak olağanüstü bir olay değildir. Aynı şekilde, çevre mühendisliğindeki gelişmeler, tahrip edildiklerinde eşsiz doğa harikalarının restorasyonunu kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla, “eşsizlik” kavramının “aslî değer” kavramına temel oluşturmada gerçek bir katkıda bulunduğu hayli şüphe götürür bir iddiadır.

Ne var ki, doğadaki sayısız ince ayrımlar nedeniyle çevre mühendislerinin bozulmuş bir doğal çevreyi tıpkı eskisi gibi yeniden üretmeyi başarması pek mümkün görünmemektedir. Ayrıca, Robert Elliot’un belirttiği gibi, doğal çevrenin mükemmel bir yeniden üretimi orijinalin geçmişle olan özel devamlılık ilişkisi nedeniyle orijinalin aynısı olmayacaktır (Elliot 1982: 81-93). Elliot orijinalin sadece yeniden üretilmiş bir kopyası olduğunu öğrendiğimizde, bir sanat eserine biçtiğimiz değeri, ona bakışımızı değiştirdiğimize haklı olarak dikkatimizi çekmektedir. Bir sanat eseri gibi, bir doğa harikasının tarihsel oluşumu onun değerinin önemli bir belirleyicisidir. Doğal çevre, ağaçlar, ırmaklar vs. ile olan deneyimimiz, yapay olarak yaratılmış bir çevrenin doğal bir çevrenin sahip olduğu tarihsel gelişime sahip olmaması nedeniyle, yapay bir çevreden etkilenişimizle aynı değildir. İki tür deneyim arasında niteliksel bir fark vardır, ki bu fark bir değerler hiyerarşisinde doğa harikalarını insan eli değmiş kopyalarından daha yüksek bir yere koymamıza neden olur.

Aynı şey canlı varlıklar için de söylenebilir. İnsanları ve hayvanları çift dölleme yoluyla tam olarak yeniden üretmek mümkün olsa bile, bu “eşsizlik” kavramını yararsız

bir kavram olarak bir tarafa itmemizin sağlam bir zemini olamaz çünkü bir canlının tarihi onun orijinalliğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Daha açık olarak belirtmek gerekirse, genetik mühendisleri bir insanı kopyalamakta başarılı olsalar da, o insanın gelişim tarihini, ebeveynleri, diğer insanlar ve çevre ile olan özel ilişkisini yeniden üretemezler. Benim belli bir andaki fiziksel kopyam bilim adamları tarafından yaratılabilir; fakat ne benim duygularım, ne kişilik özelliklerimin tamamı, ne değerlerim ve ne de değişen fiziksel çehrem—hastalık, kaza veya yaşlanma nedeniyle—bir bütün olarak taklit edilebilir. Benim karakterim ya da kişilik özelliklerim önemli ölçüde aile üyeleri ve içinde yaşadığım toplumla etkileşimin ürünüdür. Farklı bir sosyal çevrede başka türlü bir kişilik geliştirebilirdim. Ayrıca, iklime, beslenme alışkanlıklarına bağlı olarak gelişip serpilebilir veya görünüşümde fiziksel değişikliklere yol açacak şekilde bir takım hastalıklara sahip olabilirdim. Bu tartışma bir hayvan için de geçerlidir. Bilimdeki gelişmeler bir hayvanı belli fiziksel özelliklerin bir toplamı olarak taklit etmeyi kolaylaştırmış olabilir; ancak, bu gelişmeler bir hayvanın doğal bir ortamda zaman içinde değişen özelliklerini ve tarihsel gelişimini yeniden üretmeyi sağlayacak nitelikte değildir. Doğal çevredeki radikal değişiklikler sonucu hayvan türleri evrimlerinin belli bir aşamasında mutasyona uğrayabilirler. Böyle bir değişiklik söz konusu olmasa bile, bir hayvan içinde yetiştiği çevrenin niteliklerine, beslenme alışkanlıklarına vs. bağlı olarak yeni özellikler ve davranış şekilleri geliştirebilir. Bu anlamda bir insanın olduğu kadar bir hayvanın tarihsel gelişimi onun eşsizliğinin ayrılmaz bir parçasıdır.

## **5. Sonuç**

İnsan olmayan hayvanların ahlâkî statüleri olduğunu ve Kant'ın kategorik buyruğunun, revize edildiğinde, hayvanların ahlâkî statülerinin tanınmasında bize rehberlik eden bir ilke olduğunu tartıştım. KB # 2 formülünü bir karar alma vasıtası, hayvan sorununun pratik bir çözümü olmaktan çok, düzenleyici bir ilke olarak önerdim. Ancak bu eşsizlik kavramına dayalı KB # 2'nin gerçeklikten tamamen kopuk, çok genel ve bu anlamda faydasız bir öneri olduğunu göstermez. Yalnızca yeniden kopyalanabilirlik olarak değil, geçmişlerinin ve çevreyle olan ilişkilerinin yeniden üretilebilirliğinin mümkün olup olmamasına bağlı olarak da varlıkların eşsizlik dereceleri farklılaşır. Eşsizliğin farklı derecelerinin olması varlıkların çelişen çıkarlarından kaynaklı problemleri çözmede yol gösterici olabilir.

Bu makalenin getirmiş olduğu öneri insan-merkezci yaklaşımlardan bütün canlı varlıkları kendinde birer amaç olarak görmesi anlamında ayrılır. Bu öneriye göre, bir insan hayvanlar ve bitkiler gibi doğanın bir parçasıdır; yani, hayvanlar ve bitkiler insanların ihtiyaçlarını ve çıkarlarını tatmin etmek için yaratılmış basit birer araç değildir. Kendini doğanın bir parçası olarak görmek, bir insanı insan olmayan

hayvanları ve bitkileri koruyucu önlemler almaya ve bu önlemleri etkin olarak uygulamaya teşvik eder. Bütün bunlar hayvanlara asla bir araç olarak muamele edilmemesi veya çelişki durumunda insanların hayvanlar için feda edilmesi gerektiği anlamına gelmez. Burada yapılan önerinin alçak gönüllü bir sonucu farklı seçenekler olup olmadığını araştırmadan hayvanları insanlar için kullanmaktan kaçınmak gerektiğidir<sup>9</sup>.

### KAYNAKÇA

- Belshaw, Christopher. (2001). *Environmental Philosophy: Reason, Nature and Human Concern*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Clark, Stephen R. L. (1997). *Animals and Their Moral Standing*. London: Routledge.
- Elliot, Robert. (1982). "Faking Nature," *INQUIRY* 25: 81-93.
- Harrison, Peter. (1991). "Do Animals Feel Pain?" *PHILOSOPHY* 66: 25-40.
- Kant, İmmanuel. (1963). *Lectures on Ethics*. New York: Harper & Row.
- —. (1964). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. New York: Harper & Row.
- Leger, D. W. (1992). *Biological Foundations of Behavior: An Integrative Approach*. New York: Harper Collins Publishers.
- O'Neill, John. (2001). "Meta-ethics," *A COMPANION TO ENVIRONMENTAL PHILOSOPHY* içinde (163-75), Dale Jamieson (ed.). Oxford: Blackwell.
- Regan, Tom. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Shallice, Tim. (1997). "Modularity and Consciousness," *THE NATURE OF CONSCIOUSNESS* içinde (255-76), Ned Block, Owen Flanagan, ve Güven Güzeldere (eds.). Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Singer, Peter. (1990). *Animal Liberation*. New York: The New York Review of Books.
- Taylor, Paul W. (1981). "The Ethics of Respect for Nature," *ENVIRONMENTAL ETHICS* 3: 197-218.
- —. (1984). "Are Humans Superior to Animals and Plants?" *ENVIRONMENTAL ETHICS* 6: 149-60.

<sup>9</sup> R. G. Frey ve *Environmental Ethics*'in editörüne bu makalenin önceki versiyonları üzerindeki eleştiri ve yorumları için teşekkür ederim.