

Ahlaki ve Tür-Etiği Açısından İnsan Doğasının Geleceği: Biyo-genetik Gelişmeler Kendi Olma İmkani'nin Yitimi Anlamına Gelebilir mi?

The Future of Human Nature in Moral and Species-Ethics: Could Bio-genetic Advances Mean the Loss of 'The Possibility of Being Oneself'?

Habermas, Jürgen. (2021) *İnsan Doğasının Geleceği: Liberal Öjenige Doğru mu? (Die Zukunft der menschlichen Natur- Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?)*.

(Çev. Kaan H. Ökten). İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Baskı, 158 ss.

ISSN 978-605-038-113-9

Beyza Huriye Turgut¹ 



¹Doktorant, İstanbul Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım, Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: B.H.T. 0000-0003-0204-9994

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Beyza Huriye Turgut,

İstanbul Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım, Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

E-mail: beyzahuriyeturgut@gmail.com

Başvuru/Submitted: 04.04.2023

Kabul/Accepted: 03.05.2023

Atf/Citation: Turgut, B.H. (2023). Ahlaki ve tür-etliği açısından insan doğasının geleceği: Biyo-genetik gelişmeler kendi olma imkanı'nın yitimi anlamına gelebilir mi? [Jürgen Habermas'ın "İnsan Doğasının Geleceği: Liberal Öjenige Doğru mu?" adlı eserinin değerlendirilmesi]. *4. Boyut Journal of Media and Cultural Studies - 4. Boyut Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 21, 157-170. <https://doi.org/10.26650/4boyut.2023.1276970>

Anahtar Kelimeler: İnsan doğası, Kendi olma imkanı, Ahlak, Etik

Keywords: Human Nature, Opportunity To Be Yourself, Morality, Ethic

“Geleceğin anne babaları aşırı bir özbelirlenim hakkını talep ederlerken, geleceğin çocukları için özerk bir hayat sürdürebilme şansının garanti edilmesini savunmak da haklı ve adil bir talep olacaktır.”
(Andreas Kuhlmann, 2001)

2000 yılında Dr. Margrit Egner Ödülüne layık görülen 94 yaşındaki ünlü Alman düşünür Jürgen Habermas'ın 9 Eylül 2000 tarihinde Zürih'te bir üniversitede yaptığı konuşma olarak kaleme aldığı bu kitap, *Gerekleştirilmiş Sakınma* metni adıyla okurla buluşuyor.¹ Konuşma² metninin ana problematiği, “iyi yaşam ne anlama gelir” üzerinden hareketle, metafizik-sonrası düşüncenin kendine görev edindiği sakınma savunusunu Kant'ın ‘adalet kuramı’ ve Kierkegaard'ın ‘kendilik etiği’ arasındaki sentezden yola çıkarak bir gerekçelendirme ileri sürüyor. Gen teknolojisindeki gelişmelerin konuşulduğu endüstriyel iklimden türeyen bir zeminde karşı-soru olarak Habermas (2021, s. 7), “Felsefe, türsel etik soruları karşısında aynı sakınışı gösterme hakkına sahip midir?”³ yönünde bir düşünce egzersizine bizleri davet ediyor. Kitabın ilk sayfalarından itibaren Habermas, doğru yaşamın nasıl yaşanması gerektiğine ilişkin birkaç referans noktası belirleyerek savını kuvvetlendirmeye çalışıyor. Bu bağlamda örnek olarak Adorno'nun *Minima Moralia*'sına ve Nietzsche'nin *Şen Bilimi*'ne referans göstererek ‘melankolik’ bir şekilde nazirede bulunuyor: “Dostlarıma bir şeyler sunduğum bu hüzünlü bilim, ezelden beri felsefenin en sahihi sayılan [...] doğru yaşam öğretisine dairdir” ([Adornodan akt: 1951/2005, s.13:] Habermas, 2021, s. 11-2).

I.

Felsefe, doğa ve tarihe bir bütün olarak hâkim olduğu, bu bağlamda bireysel ve toplumsal olarak idame edilen insan yaşamının uyması gereken; sözde sabit bir anlamlandırma çerçevesine sahip olduğu iddiasını taşımaktaydı. Habermas, “kozmosun ve insan doğasının yapısıyla dünya ve selamet tarihinin aşamaları arasında, doğru hayata açıklık getiren (normatif açıdan yüklü) olgular yarattığını belirtir (Habermas, 2021, s. 13). Bu anlayışa göre iyi hayat ve adil toplum, etik ve siyaset gibi konulardaki öğretilerin tamamı tek bir kalıptan çıkmaydı. Oysa, toplumsal değişimin hız kazanmasıyla ahlaki hayata dair bu modellerin miatları da giderek kısaldı. Söz konusu miatlar [ister *Yunan polis*'ini (kent devletini), isterse Orta çağ'ın *societas civilis*'ini (sivil toplumu) oluşturan zümreleri, kent kökenli Rönesans'ın

1 Konuşmanın kısaltılmış metni için bkz: *Neue Rundschau*, 2001, Sayı 23, s. 93-103.

2 “İnsan Doğasının Geleceği” başlığını taşıyan bu çalışmada öne sürdüğüm tezleri, Ronald Dworkin ve Thomas Nagel'in yönettiği *Law, Philosophy and Social Theory* (Hukuk, Felsefe ve Toplumsal Kuram) adı altında düzenlenen iki haftalık bir kolokyumda sunup tartışabilme ayrıcalığına sahip oldum. *The Program in Law, Philosophy and Social Theory*, NYU Law Scholl, Fall 2001.

3 Habermas'ın Theodor W. Adorno'dan alıntılanmış olduğu kısım türkçe metinde şurada geçmektedir: *Minima Moralia, Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, 2005, doğrudan alıntının geçtiği metnin Türkçe'ye kazandırılmış hali: “Burada dostuma bazı parçalarını sunabildiğim kederli bilim, en eski çağlardan beri felsefenin asıl alanı olarak görülmüş ama onun yönüme dönüşmesiyle birlikte düşünsel ihmale, vezic keyfiliklere ve sonunda unutulmuş terk edilmiş bir bölgeyle ilişkilidir: Doğru yaşam öğretisi” (Adorno, 2005, s. 13).

‘şümulü’ bireylerini ya da Hegel’de olduğu gibi aile, burjuva toplumu ve meşrutî monarşinin oluşturduğu bünyeyi temel alsınlar] hızla kısalıyordu (s. 13-4).

Habermas, iyi yaşama sorusu üzerine yürüttüğü bu düşünce egzersizinde Rawls’un savunduğu siyasal liberalizme göz kırpar. Rawls, “dünya görüşlerindeki bolluğa ve hayat tarzlarındaki giderek artan bireyselleşmeye bir tepki gösteriyordu. Ayrıca felsefenin belirli hayat ufuklarını örnek gösterme ya da genel anlamda bağlayıcı şekilde tarif etme denemesinde, başarısız kalmasından kesin sonuçlar çıkarıyordu. Rawls (1993/2007), ‘adil toplum’, ‘kişilere biçilen hayat süresince ne yapacakları’nı yine kişilerin kendi takdirlerine bırakılması gerektiğini düşünüyordu. Bu çıkarım herkese aynı özgürlüğü garanti etmekte, etik bir benlik anlayışının gelişimini sağlayabilmekte ve insanların ‘iyi hayat’a dair kişisel tasarımlarını kendi imkân ve kararları doğrultusunda gerçekleştirebilme şansı taniyordu (s. 14). Dolayısıyla bireysel yaşam tasarımları öznelarası ilişki biçimleri arasındaki paylaşımların kültürlerarası tanınma politikaları ve bu yolla kendini var edebilme imkânı yoluyla ‘türlerin kendini koruma altına alması’nın aksine, demokratik hukuk devletinde çoğunluk, azınlıktakilere kendi kültürel yaşam tarzını; yani sözde rehber kültür (*Leitkultur*) olarak -ülkenin ortak siyasal kültüründen farklılık gösteriyorsa- zorunlu kalmamalıydı (s. 14-5).

Habermas bu eserde, felsefeye yönelttiği esaslı eleştirilerden biri, pratik felsefedeki normatif akıl yürütmelerden (deontolojik, teleolojik ve erdem) genel olarak vazgeçmiyor, ancak büyük oranda kendini adalet ve eşitlik meseleleriyle sınırlandırdığını belirtiyor. Bu nedenle pratik felsefenin asli işlevini Habermas, herkesin kendi yararına olduğu kadar, herkes açısından iyi olanı saptayan norm ve edimleri, hangi kıstasa göre değerlendirebileceğimiz sorusunu açığa çıkarma amacı güdüyor. Yazarın burada dile getirdiği başka bir eleştiri ise şudur: ahlak ve etik kuramı arasında niteliksel bir fark bulunduğu, ancak bunun aynı soruya her iki kuramın aynı cevabı (analojik) veremeyeceği üzerine düşünce deneyi yapıyor. Dolayısıyla ‘Ben ne yapmalıyım, biz ne yapmalıyız?’ sorularında görülen görev kipini, biz-perspektifine çevirir ve herkesin birbirine hak ve görevlerini sorgulamalarını bir kenara bırakıp, ‘benim için’ ya da ‘bizim için’ en iyi neyin olduğunu sormaya başladığımızda bambaşka bir anlamın kapısının aralanacağını belirtir. Toplumsal dokunun ‘bütün’ dolayımıyla anlamını icra ettiğİ gerçeğini vurgulayan Habermas, iyi kavramına yüklediği tekil bir cevabının olmadığını; ancak bu teklikler-çokluğunun içinden çıkan cevapların hepsinin yine her bireyin kendi yaşam öyküsünden ileri gelen böylesi etik soruların ‘kim ve ne olmak istediğimiz’ şeklinde hareket eden kimlik problematiğiyle yakından ilgili olduğunu hatırlatıyor. Etik bir temel üzerine oturmuş iyi ve kötünün ne’liğine ilişkin tekil sorular bağlamdan-bağımsız; diğer deyişle, kişileri eşit biçimde bağlayan genel bir cevabı olmayacağını, tam da etiğin bireysel değer dolayımıyla (yaşam-öyküsünden ayrı düşünölemeyeceği) ilgili olduğu gerçeğinin altını çiziyor. Bu sebeple, günümüzde adalet ve ahlak kuramları, birbirlerinden ve klasik anlamda doğru hayat öğretisi demek olan ‘etik’ten ayrı bir yol takip ederler (Habermas, 2021, s. 15-6). Oysa ahlâki bir menzilden hareket ettiğimizde, büyük metafiziksel ve dinsel anlatılar halinde nesilden nesile aktarılan, (sözde) başarılı hayat anlayışlarından artık geri adım atmamız gerekir. Çünkü varoluşsal özanlayışımız söz konusu geleneklerden beslenmeye devam ediyor

olsa da inanç sistemleri arasındaki bu kavgada felsefe, haklı olarak müdahale edip taraf tutacak durumda değildir. Özellikle de bizim açımızdan önemi çok fazla olan sorularda felsefe bir üst aşamaya geçerek, sadece insanın kendi kendisiyle anlaşma süreçlerinin betimsel niteliklerini incelemekle yetinmekte, bunların içeriklerine ilişkin herhangi bir görüş bildirmemektedir. Bu durumun tatmin edici olmadığı ortadayken sağlam biçimde temellenmiş olan böylesi bir sessiz kalma örneğinin aleyhinde ne öne sürülebilir? (Habermas, 2021, s. 16).

Varoluşsal özanlaşma şekilleri üzerine uzmanlaşmış olan etikle birlikte çalışan bir ahlâk kuramı, söz konusu iş birliği karşısında yüksek bir bedel ödemektedir. Çünkü ne yazık ki bu şekilde, doğru edimde bulunma motivasyonu ile ahlâki yargıları emniyete alan bağlam bütünü ortadan kalkmaktadır. Nitekim ahlâki içgörüler, insanın özbekâsını adalet ilgisiyle bir araya getiren etik bir özanlayış içine yerleştirildiğinden iradeyi etkin biçimde bağlarlar. Kant'ı takip eden deontolojik⁴ kuramlar, ahlâki normların nasıl temellenip kullanıldığını istediği kadar iyi açıklıyor olsunlar; esasen neden ahlâki tavırlar almak durumunda olduğumuz sorusunu da cevaplayamamaktadırlar (s. 16). Aynı şekilde siyasal kuramlar, demokratik kamusal bütün içindeki yurttaşların bir arada yaşama ilkelerine ilişkin verdikleri kavgada, bir amaca akılcı biçimde hizmet eden 'müzakere edilmiş geçici durum'la (*modus vivendi*) neden yetinmeyip, kamu yararını rehber almaları gerektiğine bir cevap bulamazlar. Etikten kopartılmış adalet kuramları, toplumsallaşma süreçleri ve siyasal yaşam tarzlarının "birbirine denk gelmesini" *dilemekten* başka bir şey yapamaz (s. 17).

Habermas, toplumsal patolojilerde felsefi etiğin, psikolojik rahatsızlıkların giderilmesinde yaşamı ölçü alan klasik ödevleri üstlenen psikoterapilere meydanı terk etmemesi gerektiğini belirtir (s. 17). Yazar, 'psikolojik hastalık' kavramını merceğe alarak insanın varlık-bütünlüğünü rahatsız eden veya unuttuğu anlamı/bilgiyi edinmek için tedaviye ihtiyaç duymasında somatik göstergelerin yerini "rahatsız edilmemiş özvarlık" ile ilgili normatif anlayış durumunu, bireyin kendine ilişkin neden'in ortadan kaybolduğuna dair bir ufuk açıyor. Örneğin, hastanın ıstırabına dayanamayıp psikanalistine gidip acısını bastırma isteği, ıstırabı açığa çıkarıp özgül nedenleri aramak yerine bir baskılamaya gittiğini, çünkü ıstırabın giderilmesinde psikanaliz kadar felsefenin de yardımcı bir kuvvet olduğunu hatırlatır. Burada varoluşçu felsefenin izlerini görmek elbette ki tesadüfi değildir (s. 18).

II.

Kitabın ikinci kısmında Habermas, insanın ilkeli yaşamaya ilişkin bireyin öncelikle kendine dair bir sorgulamanın peşine düşmesi gerektiğini belirtir. O, felsefe tarihinde ilk *etik* temeldeki soruyu soran düşünürün Kierkegaard olduğunu hatırlatır ve metafizik-sonrası bir kavram olan 'kendi olma imkânı' üzerine bir düşünce egzersizi geliştirir. Kitabın teorik temellendirme kısmı olarak görebileceğimiz bu bölümde, Lütüfkâr Tanrı'ya dair Lutherci temel soruyla boğuşan Protestan olan Kierkegaard burada Habermas için temel referanstır. Kierkegaard, heyecansız-ironik bir düşünce atmosferinde akıp giden zamana bakıp

4 Hangi ödevlerin yerine getirilmesi gerektiğini ele alan ahlâkın bir alt disiplini. Kantçı ifadeyle ödev ahlâkı.

benmerkezli ‘kolaycı varoluşa’ sempatik yaklaşarak haz-merkezciliği reddediyor ve bireyi ‘etik yaşama’ davet ediyor. Etrafı teolojiyle çevrilmiş etik-yaşam talebi Kierkegaard’a göre birey, bireysellik ve özgürlüğün bilincine erişmek için bireyin kendisiyle girdiği mücadele sonucunda toparlayabilir. Bu mücadele, kendisine mesafelenmenin ve nesneleşmenin de bir nevi kurtuluş reçetesidir. Kendiyle mesafelenme, bütüncül bakışa kapı aralarken parçalara ayrılmış hayatının da toparlayıcısı konumunda olmayı, yani özneleşmeyi getirecektir. Böyle bir çabanın nihai amacı, elbette ki toplumsal boyut açısından bireyin edimlerinden sorumlu olduğu gerçeğinin farkına varmasıdır. Kierkegaard’a göre bu ayrım, birey için kendine olduğu kadar başkalarına yönelik sorumluluğunda altına girmeyi öğütlemektedir. Bu aynı zamanda bir nevi geçmişle gelecek arasında birbirine geçen tarihsellik bilincinin de gelişimidir. Halihazırda birey, zuhur eden kendilik bilinci “kendisini bir ödev olarak görür, bu ödev ona verilmiştir; oysa görünürde o, bu ödevi kendisinin seçtiğini ve kendisinin ödev olduğunu düşünür” (Kierkegaard S. , 1987, s. 533-34).

Habermas, insan doğasına ilişkin başvurduğu düşünür olarak Kierkegaard’ı seçmesi elbette ki tesadüfi değildir. Onun düşünce ufkunda insanın kendi olma arayışı, teolojik olduğu kadar ahlakla da ilgilidir, fakat bu ilgi yine inancın gölgesinde şekillenir. Kierkegaard, insanın özüne dair arayışını Sokratesçi ya da Kantçı ahlaki ölçüt üzerinden belirlerken, ahlaki yargıların, pratiğe dönüştürülmesi için gerekli güdülenimden yoksun olduğunu belirtir.

Bu nedenle Kierkegaard, insanın bilişsel yönüne karşı çıkmak bir yana, ahlakın zihinsel açıdan yanlış anlaşılmasına dair birtakım eleştiriler ileri sürer: Adaletsiz dünya hâlinin normalleşerek pıhtılaşan ketvurumu ya da sinik biçimde takdiri, bilgi eksikliğinden değil, irade çürümesinden kaynaklanıyor. Asıl ironi ise daha iyiyi bilecek durumda olan insanların bunu bilmeyi istememeleridir (Habermas, 2021, s. 22).

Aslında Kierkegaard, sahil bir kendi olma’yı mümkün kılabilecek varoluşsal temel ilişkinin görünümünün arayışındadır. Ona göre ‘kendi olmak zorunda olan’ bir kişinin rahatsız edici öyküsünü anlatarak, çaresizliğin kaynağının durumlarda değil bireyin izlediği kaçış hareketlerindedir. Başkası olmayı istemenin kendi olma yolunda bir aşama olduğu, çünkü iradenin belirliği -ya da ortaya çıkışı- başkaları dolayısıyla gerçekleşmektedir. İnsanın kendini aşması ve başkasına bağımlılık yoluyla kendi özgürlüğünün burada temellendirilişi, modern aklın sekülerleştirilmiş özanlayışın aşılmasına, varolma taliminden başka bir şey yapmayan insanın dönüm noktasına işaret etmektedir (Habermas, 2021, s. 24). Kierkegaard, bu dönüm noktasının bir yeniden doğuma yönelik Fichteci Bilim Öğretisi’nin (*Wissenschaftslehre 1794-95*) tezi olan Ben kavramını hatırlatır: “Benlik, kendisini kendisiyle ilişkilendirerek ve kendi olmayı isteyerek kendini tayin eden gücü şeffaf kılmaktadır” (Kierkegaard S. , 2022, s. 54-90).

Habermas’a göre bizler, tarihsel ve toplumsal yaratıklar olarak dil dolayımıyla yapılandırılmış bir yaşam dünyasının mimarlarıyız. Bu dünya içinde konumlanan herhangi bir ‘şey’ hakkında kendi-kendimizle ya da başkalarıyla olan iletişim biçimlerinde aşkınlaştırılan

bir güçle karşılaşırız. Bu bize dilin özel mülkiyetimiz olmadığını hatırlatır. Dolayısıyla dilin *logos*'unda konuşulanların önceliğinden ziyade, onu temellendiren öznelarası gücün cisimleştiğini görürüz. Ancak bir yandan da dil, her koşulda “bizim dilimizdir.” Buradan da anlaşılacağı üzere ‘doğru’ etik özanlayışın ne vahyedilmiş ne de başka yoldan ‘verilmiş’ olduğu sonucu ortaya çıkar. Doğru ifadesinin anlamını bulduğu etik özanlayış, ortaklaşma bilinciyle elde edilebilmektedir. Habermas’a göre kendi olmayı mümkün kılan şey mutlak güçten ziyade, öznelarası ilişki biçimlerinden türeyen bir güç olarak yorumlanmalıdır (s. 27).

III.

Habermas, post-dinsel açıdan karakterize ettiği ‘değerler etiği’nden (Kierkegaard’dan ilhamla), ‘tür etiği’ kavramını türetir. Ona göre post-metafizik etiğin dünya-görüşsel çoğulculuğu, ancak kendi olma imkanıyla gelişebilir. Felsefenin dar manada tefekkürden ibaret algısına karşı konuşma ve edimde bulunma yeteneğini haiz öznelar, etik özanlayışı bir bütün olarak değerlendirdiklerinde bir aksiyon yaratabilirler.

Yazar, insan doğasına ilişkin geliştirdiği bir girizgâh niteliğindeki Kierkegaardcı düşünce gezintisini, insan-doğa ilişkisi ya da doğal-yapay gibi düalist karşılaştırmaların etik boyutunu, biyo-bilimlerdeki ilerleme ve biyo-teknolojilerdeki gelişmeler etrafında bir değerlendirme yaparak sürdürüyor. İnsan doğasına/organizmasına müdahalenin tekno-etik cihetini, Helmuth Plessner’in gözlemediği ‘vücut olarak varolmak’ ile ‘beden sahibi olmak’ arasındaki fenomenolojik ayrıma şaşırtıcı bir güncelleme getiriyor. Habermas’a göre ‘var’ olduğumuz doğa ile içinde olan bedenimizin organik donanımı arasındaki (verili-doğal oluşum) sınır kaybolmaktadır. Yazarın etik-problematik olarak duyduğu bu endişe, bilimsel bilginin ilerlemesine karşı kültür-eleştirel bir yaklaşımdan ziyade, bahse konu olan bilimsel kazanımların uygulanmasında edimde ve vücuda getirme kudretine sahip insanları nasıl etkilediği üzerinde temellendirilir (s. 29-31).

Habermas, “insan genomuna müdahalenin normatif olarak düzenlenmeye ihtiyaç duyulan bir özgürlük olarak mı, yoksa herhangi bir öznsınırlamaya gerek duymayan ve tercihe bağlı dönüşümleri onaylamak olarak mı göreceğiz?” sorusu, kitabın ana-dayanağını oluşturuyor. Bu temel soru cevaplanmadıkça hastalıkların ortadan kaldırılmasını amaçlayan *öjeni*⁵ üzerine

5 İlk kez Platon tarafından ortaya atılmış, ancak modern anlamıyla ilk olarak Sir Francis Galton tarafından 1880’lerde literatüre kazandırılmış olan öjeni kavramı, İkinci Dünya Savaşı bitimine kadar siyasi tartışmalarda önemli bir yer kaplamıştır. Kavramın özü bir ırkın yahut milletin niteliksel özelliklerinin geliştirilme çabasıdır. Öjeneye dair ortaya atılan ilk öneriler kalıtım yasalarına bağlı şekilde topluma yararlı grupların çoğalmasının teşvik edilmesi ve zararlı görülen grupların çocuk yapmasının kısıtlanmasıdır. 1933 sonrasında Nazi ırk teorisinin dayanak noktası haline gelecek olan öjeninin Almanya’daki öncülü ırksal hijyendir. İrksal hijyen, zayıf kesimlere yardım edilmemesini ve sağlıklı ve engelli doğan kişilerin öldürülmesi yoluyla toplum sağlığının geliştirilebileceğini savunan bir akımdır. III. Reich dönemine kadar toplumsal ve siyasal olarak destek bulmayan bu görüş, Hitler’in iktidara gelişi sonrası radikalleşmiş ve bu görüşün savunucuları devlet içerisinde önemli pozisyonlara gelmiştir. Çıkarılan yasalarla negatif öjeni politikaları en sert şekilde uygulanmıştır. Öjeni kavramı bu yıllarda Türkiye’de tartışılmaya başlanmış ve kamu sağlığı bir devlet politikası haline gelmiştir. Bazı yayın organlarında negatif öjeni savunuculuğu yapılmış olsa da bu

tartışma önemini yitiriyor. Bu durum, modern özgürlük anlayışının karşı karşıya kaldığı bir meydan okuma veçhesini oluşturuyor. Dolayısıyla insan genomunun şifresinin çözülmesiyle insan biyolojisine yönelik müdahaleler, bahis konusu edilmeyen özgürlük sorunsalına ışık tutma potansiyeline sahip olabilir. Habermas, ‘kendimize mâl edebileceğimiz’ (Kierkegaardcı bir terimle) ve ‘sorumlu olunarak devralabileceğimiz’ bir maddeden yapılmaya hayat öykümüz, iki farklı kromozom setinin önceden belirlenemez kombinasyonundan oluşan olumsal dölleme sürecinin artık var olmayışı; etik-yaşam etrafında tartışılması gereken felsefe-bilim arasındaki önemli biyo-etik bir sorun olarak önümüzde durmaktadır. Bu bir bakıma ‘kendi olma imkanı’nın önündeki kişilerarası ilişkilerin eşitlikçi doğasını tehdit eden bir konumdur. Bu konu, ebeveyn-çocuk arası etik-haklar çerçevesinde, genetik donanımın ebeveynlerin kişisel arzu ve isteklerine göre belirli bir tasarımla insan doğası üzerindeki tasarruf yetisinin genetik manipülasyona kadar gidebilecek bir tehdit unsurudur. Böyle bir sorumluluk-etliği, kişi ile eşya arasındaki sınırın bulanıklaşmasına kadar gidebilir. Dolayısıyla bir kişinin başka bir kişinin doğal donanımı üzerine verdiği keyfi bir karar, onun organik materyaline derinlemesine nüfuz ederek özgür ve eşit kişilerarasında var olan sorumluluk simetrisini de sınırlandırmış olur (s. 32-3).

Habermas’ın güncel bir problematik olarak önümüze koyduğu insan doğasına ilişkin bu çarpıcı konu, bedensel ve ruhsal sağlığın dokunulmazlığını teminat altına alan Avrupa Birliği Temel Haklar Şartı’nda yer alan (2000/C 364/01) 3/2-4. Maddesinde⁶, ‘üstün gen yaratma uygulamaları, insan seleksiyonunu amaçlayan biçimleri ve insan klonlanmasının yasaklanması’ hükümlerini hatırlatmaktadır (s. 33). Bunlara karşın yazar, karşılıklı dayanışma içinde sorumluluklar üstlenen ve birbirimizden eşit saygı bekleyen normatif yaratıklar olarak kendimizi görmek isteyip istemediğimizi ya da normsuz-işlevselci kavramlara dönüştürülebilir toplumsal yaşayışta bundan böyle ahlak ve hukukun değerinin ne olduğunu sorarak okuru ‘birlikte düşünme’ye zorlar.

Liberal Öjeni Çağında mıyız?

Bu başlık altında yazar, insanın vücut bütünlüğüne yönelik araştırma yapan kurumlar, bireyin özvarlığını bileşenlere ayrılmış otomat gibi gördüklerini belirtir. Yazar, röprodüktif tıp ile gen-teknolojisinin bir arada kullanılmaya başlanmasıyla birlikte pre-implantasyon teşhisi

öneriler dikkate alınmamış ve devlet, ırkçılığın bir aracı olan negatif öjeni uygulamalarına yönelmemiştir.
<https://socratesjournal.org/index.php/pub/article/view/166>

6 Madde 3 Kişinin Bütünlük Hakkı

1. Herkesin kendi fiziksel ve zihinsel bütünlüğüne karşı saygı duyulmasını isteme hakkı vardır.
2. Tıp ve biyoloji bilimleri alanlarında, özellikle aşağıdaki hususlar yerine getirilmelidir: a) İlgili kişilerin, yasalarda belirtilen işlemlere göre özgür ve bilinçli olarak izinlerinin alınması; b) Özellikle insanlar arasında seçkinliğe yönelik olanlar da dahil, tür gelişimi uygulamalarının yasaklanması; c) İnsan bedeninin ve onur kırılmalarının para kazanma aracı yapılmasının yasaklanması; d) İnsanların klonlama yoluyla üremelerinin/üretilmelerinin yasaklanması.

(dipnottaki bu kısım yukarıda belirttiğim şekilde toparlanırsa karışıklık giderilmiş olur diye umuyorum.)

<https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:pI05pZx997cJ:https://www.aile.gov.tr/uploads/eyhgm/uploads/pages/abtemelhaklarsarti-2-5b3a31ec6cfe6.doc&cd=6&hl=tr&ct=clnk&gl=tr&client=safari>

ve gen materyaline yönelik tedavi amaçlı müdahalelerin mümkün olması, organ yetiştirme imkânlarının artması gibi genel kamuoyunun gözünde, yurttaşlar için meydana gelebilecek ahlaki yükümlülükler ve siyasal kavgaları aşan bir dizi problematik içerdiğini belirtir.

Habermas'a göre insan vücudunda sağlık bütünlüğünü bozan herhangi bir arızaya karşı erken teşhis gibi kimi tıbbi gelişmeler, embriyonu korumaktan ziyade, araştırma özgürlüğünü öncelikleri için bazı ulusal araştırma topluluklarını eleştirerek etik tavır almaya davet eder. Örneğin, kürtaj veya yapay dölleme uygulamasında embriyonun yaşama hakkına ilişkin tartışmalar aşılmıştır. Buna göre yazar, “sosyolojik olarak böyle bir kestirimin doğru olabileceğini, ancak ahlâki olarak temellendirilmiş hukuksal-siyasal bir akıl yürütme içinden bakıldığında ise ‘fiili olanın normatif gücü vardır’ görüşüyle, bilim-teknoloji-ekonominin barındırdığı sistematik dinamiklerin normatif çerçeveye geri döndürülemeyecek oldu-bittiler yaratacağı için durumu endişeyle izleyen kuşkucu kamuoyunu haklı çıkarmaktadır (s. 39). İnsan hayatını araçsallaştırmaya yönelik girişimlerin yaşamaya değer olan ile yaşamaya değer olmayan arasında kurulan bir ayırmda Johannes Rau, (2001) ‘durağı olmayan bir güzergaha sapmış’ olduğunu belirtir (Habermas, 2021, s. 42). Habermas, insan bedeninin tıbbileştirilmesine karşı ahlaki ve etik bir perspektiften bakarak konuyu hem siyasal ve politik bir konuma çeker hem de felsefi ve sosyolojik bir olgu olarak eleştiri zemininde yeniden düşünülmesi gerektiğini vurgular.

Embriyo üretimi ve kullanımının yaygınlaşıp bu tür uygulamaların zamanla normalleşmesi, doğum-öncesi insan hayatına ilişkin kültürel algımızın değişmesi ve fayda-maliyet hesaplamalarına indirgenmesi, ahlaki hassasiyetlerimizde körelmeye neden olmaktadır (s. 43). Böyle bir düşünce ufku, insan varoluşunun biyolojik temellerinin kullanılarak başkası dolayısıyla değil de doğrudan doğruya kişinin kendi iradesiyle öz-varlığın araçsallaşması ve optimize edilmesi ahlaki ve normatif sonuçların yanı sıra hukuki olarak teminat altına alınan ‘kişinin dokunulmazlığı’ hakkının gözden kaçırıldığını gösterir (s. 44). Bu nedenle Habermas (s.45), öjeniğin önlenip kavramsal olarak sınırlandırılması davası, siyasal yasa-koyucunun sorunu haline gelmesi gerektiğinin vurgular. Tıp alanında uç noktalarda bulunan bazı kişilerin insan organlarının röproduktif klonlanması üzerinde çalıştıkları da hesaba katıldığında, insan türünün yakın tarihte kendi biyolojik evrimini eline alması durumuyla karşı karşıya kalınacaktır (Watson, 2000). Böylelikle, tıp alanında uzman kişilerin bu gelişmeyi betimlemek üzere ‘evrimin eş aktörü’ ve hatta ‘Tanrı olmak’ gibi metaforlara başvurulabilecektir (s. 45).

İnsan Doğasının Ahlakileştirilmesi Ne Demektir?

Habermas, bu başlık altında, moleküler genetik alanında yaşanan ilerlemeleri, ‘doğamız gereği’ sahip olduğumuz her şeyi biyo-teknolojik bir müdahale sahası olarak değerlendirir: “İnsan doğasının teknolojikleştirilmesi” iç ve dış doğa sınırını aştığında, düşünen insanlar için bir dizi soruna işaret etmektedir. Almanya’da insan doğasının biyo-teknolojikleştirilmesine karşı klonlama, taşıyıcı annelik ve ötenazi gibi benzeri uygulamalar tedavi amacı taşımalarına rağmen yasaklanmıştır. Bu kulvarda Habermas, Wolfrang van den Daele’den ödünç

aldığı şu sözü, konunun bağlamı çerçevesinde yeniden gündeme taşır: “İnsan doğasının ahlaklaştırılması” ve “[...] bilimler aracılığıyla teknolojik bakımdan yapılabılır olan şeyler, ahlâki kontrollerle normatif bakımdan uygulanamaz hale getirilmektedir.”⁷ Özerk yaşama imkanı ‘insan doğasının ahlâklaştırılması’ni tür-etiksel bir özanlayışın kendini hâkim kılması olarak ele aldığımızda, karşımıza bambaşka bir görüntü çıkmaktadır: “[...] liberal öjeniğe gizli den gizliye aşinalık kazanmamızı sağlayan gelişmelere ve hukuksal yöntemlerle engel olmaya çabalamak; [...] bağınaz bir modernizm-karşıtı direnişten çok farklı bir şey olacaktır (s. 49; 46; 50).

Habermas, burada açıktan modernite eleştirisi yapar. Ona göre pratik özanlayışın muhafaza edilmesi eleştirilmelidir; zira hem muhafaza koşulları üzerine hem de ahlaki edimin siyasal bir eylemle birlikte düşünülmesi gerektiğini belirtir. Yazar, yaşam-dünyalarının geleneksizleştirilmesine, toplumsal modernleşmenin önemli bir vechesini temsil eden bilimsel-teknolojik ilerlemeden yararlanırken, nesnel hayat koşullarına bilişsel olarak intibak etmemiz gerektiğini hatırlatır. İnsanın kendiyile olan iletişimi, içkurgulama bilincine erişen yaşam dünyalarının iletişimsel kaynaklarını yeniden üretmek zorundadır: (s. 52)

“[...] ‘İç doğa’nın ahlâklaştırılması, meta-sosyal dayanakların koruyuculuklarını kaybettiği ve kendi sosyo-ahlâki bağılıklarının yeniden tehdit altında olmasına sekülerleşme ataklarıyla (özellikle dinsel kazanımların üzerine ahlâki-bilişsel yönden eğilmek suretiyle tepkide bulunarak) artık cevap veremeyen, neredeyse tümüyle modernleştirilmiş yaşam dünyalarının ‘kaskatılığı’nın bir işareti niteliğindedir.”

Burada düşünülmesi gereken biyo-etik problematik, ‘fütursuzca’ ve meşruiyeti baştan kabul edilmiş insan doğasına teşhis amacıyla nüfuz edilip insanın ontolojik bütünlüğüne tedavi amaçlı olsa dahi egemenlik kurma girişimidir. Oysa, ahlaki görünüm ve demokratik irade oluşum süreci, [...] manipüle edilmemiş genetik malzemeye sahip olma hakkıdır. Örneğin, negatif öjeniğe verilen izin sınırlandırılabilir. Başkalarının kabul edilmiş meşruiyetlerin “doğal olarak olduğumuz” fiziksel yapımızı tartışmalı hale getirir. Habermas, konuyla ilgili Alman filozof İmmanuel Kant’a referans göstererek “zorunluluklar alemi’ ne dahil ettiği şeyler, evrim-kuramsal açıdan birer ‘tesadüfler alemi’ ne dönüşür.” Bu tespitin günümüze yansıyan anlamı, “gen-teknolojisi üzerine tasarrufta bulunmayan ‘doğal temel’ ile ‘özgürlükler alemi’ arasındaki sınırın kaymasıdır. Dolayısıyla böyle bir sınır kayması ahlaki sürecin bütün yapısını kökten değişime uğratabilir.

Ahlaki bir çıkmaz olarak türümüzün genetik özdönüşümünü bireysel özerkliğimizi genişletme olarak görebilir miyiz? Bu sorunun cevabı tıbbi içerikten çok ahlaki değer taşır. Bu konu normatif özdeğerler olarak karşılıklı saygı ve tanınma anlayışını gösteren bireylerin özanlayışlarının inisiyatifine bırakılacak kadar basit bir konu değildir.

7 W. van den Daele, “Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe”, *Wechsel/Wirkung*, Hazi ran/Ağustos 2000, s. 24-31.

İnsan Onuru-İnsan Hayatının Onuru

Habermas, burada henüz varlık-alanı olarak dünyaya gelmemiş embriyo için hem hukuki hem de ahlaki değer olarak insan sayılıp sayılmayacağı üzerine bir tartışma yürütür. Buna göre, kürtaj tartışması felsefi bir kavga içinde sıkışıp kalmıştır. Kürtaj tartışmasında Almanya özelinde gebeliğin ikinci haftadan önce sonlandırılması hukuki açıdan yanlış ama cezai olarak herhangi bir yaptırıma tabi tutulmamaktadır. Bu tartışma, bahsi geçen ülkede 2000'li yılların başlarında iki kutup arasında bir tartışmaya neden olmuştur: 'hayat taraftarları' ve 'seçme özgürlüğü taraftarları.' Kürtaj mevzusunun başka bir keseni de kadınların kendi bedenleri üzerinde özgürce karar verme hakkını savunan muhafazakâr ve özgürlükçüler arasındadır. Ahlaki değer üzerinden konuya bakıldığında, üreyecek olan potansiyel insan türü, üçüncü kişilerce tercih ve değer yargıları doğrultusunda öz-varlıklarının araçsallaştırılması/ nesneleştirilmesi söz konusudur. İnsan onuru olmaya yeterli vasıf yüklenen erken gelişim aşamasındaki embriyo, 'hücre kümesi' olarak betimlenip ona yeni-doğan varlığın sahip olduğu kişilik vasfıyla ayrı tutulması burada kilit bir konudur. Dolayısıyla insanlık onurundan bahsedildiğinde ahlaki değer anlamında onur ancak yeni-doğan bebek için tartışılabilir bir doğrultuya gelir. Habermas'a göre bireyden söz edilecekse eğer biyolojik olarak belirlenebilir olan her insan türü örneği, potansiyel bir kişilik ve temel haklar taşıyıcı olarak görülmelidir (s. 60-3).

Ahlakın 'Tür Etiği' nin İçine Yerleştirilmesi

Habermas'a göre 'ahlaki' ifadesi 'adil bir birarada yaşama' temelinde şekillenir. Kişiler edimde bulunurken ötekiyle bir şekilde çatışmaya girerler. Bu nedenle toplumsal etkileşimler bizleri adil ve birarada yaşayabilmek için normatif düzenlemelere yönlendirir. Farklı kültürlerin bireyleri olsak da özü her yerde aynı olan insan için embriyonların araştırma amacıyla tüketilebilir bir cansız nesneye dönüştürülmesi, insan türü için gayri-ahlaki ve gayri-hukuki olarak görüldüğü gibi insanlık-onuru için de birtakım endişeler taşımaktadır. Bu konuda Otfried Höffe'un (2001) fikirlerine başvuran Habermas (2021, s. 73-6), "etik açıdan bilinmeyen topraklar" ifadesi, tür-kimliğiyle ilgili yaşanan endişeyi yansıtır niteliktedir.

Yazar'a göre semavi dinler, metafizik öğretilerle hümanist gelenekler içinde bizlere ahlaka uygun düşen antropolojik özanlayışı çeşitli şekillerde dile getirmişlerdir. Dolayısıyla dünyaya ve doğamıza ilişkin ahlaka destek veren asgari bir tür-etiksel özanlayışta birleşen dinsel yorumlar, tıpkı ahlaki değerler gibi 'adil olanın iyi olan' karşısında öncelik sahibi olmasında sakınca görmediği gibi, kimi zaman destekleyici bir platforma da dönüşebilirler. Buradan hareketle, insan doğasının teknikleştirilmesi, kendimizi etik açıdan özgür ve ahlaki açıdan eşit, norm açısından cephe alan canlılar olmamıza engel teşkil edecek şekilde, tür-etiksel özanlayışımızı değiştirme gibi birtakım soruları akla getirebilir (s. 76-82).

Doğal Olarak Büyüyüp Gelişen ile İnsan Eliyle Yapılan Arasındaki Ayrım

Habermas, burada Aristotelesçi bir bakış üzerinden doğal olanla yapay olan arasında kategorik bir sınırlandırmaya gider. Ona göre, böyle bir ayrım düşüncesi (ki ontolojik

geçerliliğini yitirdiğini düşünür), bizim tür olarak dünyayla münasebette olan formal bakış açımızdan doğmaktadır (Habermas, 2021, s. 83-4).

Yapay olan ‘müdahale’ anlamında bir işlevi üstlenirken, teknik edim inşa etmek değil, müdahale biçiminde gerçekleşir. Hans Jonas’ın (1985, s. 165) düşüncelerine sık sık referans veren Habermas, kendi kendini idare eden bir faaliyete müdahale etmenin, kendine özgü özreferansını ve geri döndürülemezliğine yönelik şöyle bir çıkarsamada bulunur: “Burada ‘imal etmek’, üreticinin de içinde sürüp gittiği oluşu kendi akışına terk etmek demektir” (Habermas, 2021, s. 87). Buna göre, organizmanın işleyişindeki faaliyet başka bir faaliyetle karşılaşır; bu karşılaşmada biyolojik teknik açıdan etkin olan bir malzeme, doğal yollarla çalışan ve yeni bir determinanta kavuşturulan biyolojik sistemin kendi-faaliyetiyle iş birliği içinde hareket eder. Böyle bir sistemde kaostan ziyade düzen vardır. Tam da bu nedenle, akışı bozan akılsal varlıklar olarak bizler, mevcut yapı içinde yeni bir oluşumdan ziyade ‘müdahale’de bulunuruz. Bu müdahale günümüz terminolojisindeki karşılığı biyo-teknoloji’dir. Böyle bir müdahale Habermas’a göre öznel olanla nesnel olan arasındaki sezgisel ayrımı birbirine karıştırmaktadır. Jonas (1985), “teknoloji sayesinde hükmedilen doğa, şimdi insanları bir kez daha kapsamı içine aldığı halde insan, teknoloji aracılığıyla doğanın karşısında hükümdar gibiydi” (Habermas, 2021, s. 87-8). İnsan genetiğine yönelik çeşitli müdahaleler, doğaya karşı takındığımız tavır bir hükümdarlık gibi görünse de tür-etiksel özanlayışımızı değiştiren ve özerk hayatımızı sürdürüp evrenselci ahlak anlayışındaki zorunlu koşullara temas edebilecek bir aşkın hakimiyetin ötesinde, özhakimiyete dönüşmüştür. Jonas burada, kritik bir soruyla rahatsızlığını şöyle ifade eder: “Peki, ama bu kimin kudretidir -ve kimin ya da neyin üzerindeki bir kudrettir?” Bu soruya yine kendisi cevap verir: “Öyle anlaşılıyor ki, şimdikilerin gelecektekiler üzerindeki kudretidir” (s. 88). Tam da bu nedenle gen teknolojisi, aydınlanmanın özyıkıcı diyalektiği anlamını taşır. Horkheimer ve Adorno ise Jonas’ın düşüncesiyle paralellik göstererek şöyle söylerler: “[...] Doğanın hükümdarlığı, doğaya düşmüşlük yoluyla türümüzden intikam almaktadır.” (2014, s. 144). Diğer deyişle doğanın kendi içindeki devinimine karşın türümüzün kendi doğasıyla karşı karşıya gelmesi hem doğayla (natura olarak doğayla olan ekolojik bütünlüğümüz) hem de kendi doğamızla olan ilişkimizi kesintiye uğratmış ve bizi kendimize karşı yabancılaştırmıştır. Bu karşı-konumlama, insan doğasının antropolojik yapısını biyo-teknolojik bir otomata dönüştürmüştür.

Araçsallaştırma Yasağı, Natalite⁸ ve Kendi Olma İmkânı

Öjeni programlaması konusunda ahlaki değerleri neyin alt üst ettiği üzerine görüş belirten Andreas Kuhlmann’a göre (2001, s. 17) ebeveynler, çocuklarının geleceğiyle alakalı pek

8 Arendt, natalite kavramıyla, bir mahlûk olarak başlamak ile yetişkin öznenin yeni edim zincirlerini harekete geçirebilme bilinci arasında bir köprü kurmaktadır: “Her yeni doğanla dünyaya gelen yeni başlangıcın dünyada kabul görmesinin sebebi, yeni-doğanın yeni bir başlangıç yapabilme, yani edimde bulunabilme imkânına sahip olmasıdır. Her insan faaliyetinde girişim anlamında *-initium* (başlangıç) koymak- bir edim ögesi bulunmaktadır. Bu ise, söz konusu faaliyetlerin dünyaya doğmak suretiyle gelen ve natalite şartları altında var olan canlılar tarafından icra edildiğinden başka bir anlama gelemmez” (H. Arendt (1959), s. 15 vd.).

çok isteğe sahip olsalar bile onların varlıklarını borçlu oldukları ve önceden belirlenmiş beklentilerle yüz yüze kalmaları farklı özgü koşulları gerektirebilir. Bu nedenle böyle bir sezgisel yaklaşım, genetik determinizmle birleştirilmesi yanlış bir yoldur (Buchanan vd., 2000, s. 90).

Habermas, kişinin genetik yapısı üzerinde nitel değerini değiştirecek herhangi bir müdahaleyi sadece kendini değil üzerinde tasarruf yetkisini üstlendiği başkalarını da araçsallaştırdığını belirtir. Doğaldan yapay olana geçişin iki kategori arasında bir tür 'ayrısızlaştırma' ve kişinin türe özgü niteliğine yönelik müdahale içerdiği için kendi doğal varoluşuna karşı bir duhul (müdahale) olduğunu düşünür. Yazar burada, kişiyi neyin olup bittiğine yönelik ayırdına varmaya çağırda bulunur: "Öjenik olarak programlanan insan" diyor Habermas, "kendi genetik malzemesinin hedefi gözetilerek yapılan fenotipik özellik müdahalesiyle manipüle edilmiş olduğu bilinciyle yaşamak zorundadır" (s. 97).

Burada Kant'ın Kategorik Buyruk'ta (1785/2002, 3.B: §67-9) belirttiği amaç formülünden destek alan Habermas, 'her kişinin her zaman kendinde bir amaç olduğu' ama 'hiçbir zaman bir araç olarak' kullanılmaması gerektiğini iletişimsel edimler dolayısıyla insanlararası etkileşimlerin formülünün bu formda şekillendiğini belirtir. Ahlaki açıdan araçsallaştırmanın sınırı, ikinci şahıs karşısında birinci şahsın müdahalesinin zorunlu olarak onun dışında kalan kişiden geçmektedir. Bu bizim iletişimsel doğamızın sonucudur: Ötekiyle diyalog yoluyla temasa geçmek. Dolayısıyla Kant'ın Kategorik Buyruk'ta altını çizdiği herkesten, birinci şahsın perspektifini öznelerarasında paylaşılan herkesin birlikte genelleştirilebilen diğer yönlerine temas edebildikleri bir biz-perspektifi uğruna terk etmelerini talep eder.

Öjenğin Ahlâki Sınırları

Herkesin kendi hayatının mimarı ve dolayısıyla tasarruf yetkisinin yine kişinin kendisine ait olduğu liberal toplumlarda her yurttaş eşit hakka sahiptir. Habermas'a göre irademizin dışında organik başlangıç koşullarımız hayatımızı sürdürme konusundaki etik serbestisi açısından programlanan kişi, ilkin doğal yoldan döllenmiş kişiden farklı bir durumda değildir. Fakat başkalarınca arzu edilen nitelik ve mizaçların öjenik biçimde programlanması, ilgili kişiyi belirli bir hayat planına zorlaması ve kendi hayatına ilişkin tasarruf ve karar yetkisinin özgül biçimde sınırlandırılması, ahlaki bir zemin üzerinde devinim gösterir. İnsan hayatının belirlenimi olan vücut-ruh bütünlüğüne yabancılaşması, etik özgürlüğün sınırlandırılması olarak açığa çıkmaz. Oysa, bireyin kendi beklentilerinin başkalarının gayeleriyle uyumlulaştırılması (kişinin kararlarından bağımsız şekilde ve saf dışı bırakılarak) teminat altına alınmadığında Habermas'ın doğrudan ifadesiyle 'çatlak seslerle' karşılaşacaktır. Konuya özgürlüğün ahlaki perspektifinden bakıldığında, kişi iradesinin safdışı bırakılması, doğa ve toplumsallaşma yazgısı açısından ciddi şekilde parçalanmaya kadar gidebilir. Habermas *Doğalcılık ve Din Arasında* adlı kitabında, bireyin kimi arzu edilen özelliklerinin genetik manipülasyona izin veren bir teknolojinin ilerde olacağı endişesini dile getirir. Güncel gelişmelere göre biyo-genetik araştırmalar ve gen teknolojisindeki ilerlemeler öjenik

uygulamaların yolunu açmış durumdadır (Habermas, 2019, s. 193) Horkheimer ve Adorno (2014, s. 70-71), Aydınlanmanın Diyalektiği'inde geliştirilen temel düşünceye güncellik kazandıran 'genetik süpermarketlerinde alışveriş fantezilerini ortaya çıkarmıştır (örneğin, vücutHollywood yıldızlarının vücut ölçülerine göre bireylerin kendi vücutlarında değişime gitmeleri ve yüz ve/veya vücut şekillerinde cerrahi operasyonlarla biçimsel modifikasyonu tercih etmeleri).

Bireyin modifikasyona uğrayabilen bir makine gibi her şekilde girebileceği düşüncesi, insan bütünlüğünün karşısında biyo-etik açıdan hem hukuki hem de ahlaki açıdan ciddi endişeler uyandırır. Bu konuda örneğin, daha yapıcı bir yönden bakılsa bile öjenik müdahalelerin iyileştirici bir amaç taşımada üçüncü kişilerin kabul/ret gibi karar alıcı mekanizmaların başında bulunması yine kişinin bütünlüğüne yönelik bir tehdittir ve etik özgürlüğü sınırlandırmaktadır.

Türümüzün Kendi Kendini Araçsallaştırmasının Ayak Sesleri Mi?

Habermas bu son başlıkta, akıl⁹ ile donanmış (diğer canlılardan farklı olarak istenç özgürlüğü) varlıklar olarak şu soruyu kendimize sormamız gerektiğini söyler: Gelecek nesiller hayatlarının karar verici öznesi olmaktan vazgeçecekler mi? Böyle kritik değer taşıyan bir soru, yolu hukukla kesiştiği gibi ahlakla da doğrusal ilişki içindedir. Habermas, bu kritik öneme sahip konuya “ahlâki dil oyunlarımızın gramatik yapısı (konuşma ve edimde bulunma yetisine sahip öznelerin kendilerini ‘normatif sebeplerin geçerlilik sahibi olduğu canlılar’ olarak görmeleri) tümünden değişmeyecek mi?” sorusuna karşılık cevap niteliğinde tekrardan bir soruyla karşılık verir (s. 118-19).

Antropolojik açıdan insan doğasının yapısında ortaya çıkan kategorik öznel-nesnel ayrımı, gen-teknolojisindeki yeni gelişmelerle sınırlar-arasındaki kesinliğin kaybedildiği önemli bir konu olarak önümüzde durmaktadır. Buradan hareketle, kişi-öncesi hayatların araçsallaştırılması ile kendimizi (yakın) gelecekte ahlaken yargı ve edimde bulunan canlılar olarak görüp karar verme mekanizması olarak irademizi bağlayan tür-etiksel bir özanlayış baş göstermektedir. Habermas'a göre elimizin altında zorunlu ahlaki gerekçeler yoksa (Rainer Forst'tan da hareketle deontolojik erdem yolundan kolayca sapılabileceği endişesini unutmadan) tür-etliğini (antropolojik geçerliliği olan) rehber almamız gerekir. Teknolojik gelişmelerin ilerlemesiyle insan doğasının ahlakileştirilmesini ötelediğimizde, insanlararası

9 Akıl (düşünme) yetisine sahip olmak demek, toplumsal dünyaya katılma anlamında doğumun aynı zamanda kişi olma *imkânının* herhangi bir şekilde gerçekleşmeye başladığı an olmasıdır. Bu sebeple, komada yatan bir hasta da bu hayat biçiminden pay almaktadır. Bkz. M. Seel, *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt am Main 1996, s. 215 vd.: “Bu sebeple ahlâk, insan türüne ait her üyeyi, kişisel bir hayat arzu eden (bunu fiilen ne ölçüde yaşayıp yaşamadıkları hiç önemli değildir) canlılar olarak ele almaktadır. [...] Kişilerin birbirlerini karşılıklı olarak kabul görmeleriyle tesis edilen ötekinin kişilik bütünlüğüne saygı olgusu, istisnasız tüm insanlar için geçerli olmalıdır; her insan kişisel hayattan pay alma ve kişisel hayata katılma temel hakkına sahiptir, kendilerinin belirlediği bir katılım gösterme yeteneklerinin ne ölçüde olduğu (var olup olmadığı, geçici olup olmadığı) burada hiç önemli değildir. Ahlâkın özü çok basittir: tüm insanlara birer insan olarak yaklaşmak.” (Habermas, 2021, s. 67; 29. dipnot).

etkileşim ağlarının tek yönde ve dikey olarak şekilleneceği, nesiller-arası edimler bağlamında meydana geleceğini unutmamalıyım. Habermas burada Gadamer'in düşüncesinden destek alarak şöyle söyler: “[...] Kültürel gelenek ve oluşum süreçlerinin etkinlik öyküsü soru-cevap ortamı içinde tebarüz ederken, genetik programlar yeni-doğanların cevap verme şansını ortadan kaldıracaktır. İnsan hayatı hakkında belirli önceliklere dayanarak verilen biyo-teknolojik kararlara aşinalık kazanmamız, normatif özanlayışımızı da etkileyecektir (Habermas, 2021, s. 124).

Son Not:

Habermas, insan doğasına yönelik bir gelecek tahayyülü için bu tartışmaları, ahlaki topluluğa ait olmak konusunda bizleri varoluşsal bir çaba göstermeye davet ediyor. Ona göre ahlaki davranmak zorunda olmamız, bizatihi ahlakın kendinde (deontolojik) temellenir. Ahlakı, yekpare bir bütün olarak değerlendirmek ahlaki olmadığı gibi ahlaki, etik ya da tür-etiksel bir yargı bir değerden bağımsız olmadığını da unutmamalıyım.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

Kaynakça/References

- Arendt H (1959). *The Human Condition*. New York: Doubleday Anchor Books.
- Adorno, T. W. (2005). *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar* (4 b.). (O. Koçak, & A. Doğukan, Çev.) İstanbul: Metis.
- Habermas, J. (2019). *Doğalcılık ve Din Arasında*. (A. Nalbant, Çev.) İstanbul: YKY.
- Habermas, J. (2021). *İnsan Doğasının Geleceği: Liberal Öjeniğe Doğru mu?* (2 b.). (K. H. Ökten, Çev.) İstanbul: Alfa.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği* (2 b.). (N. Ülner, & E. Öztarhan Karadoğan, Çev.) İstanbul: Kabalıcı.
- Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kierkegaard, S. (1987). *Either/Or*. (H. V. Hong, E. H. Hong, Dü, H. V. Hong, & E. H. Hong, Çev.) Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2022). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. (İ. Yerguz, Çev.) İstanbul: Say.
- Rawls, J. (2007). *Siyasi Liberalizm* (2 b.). (M. F. Bİlgin, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
<https://socratesjournal.org/index.php/pub/article/view/166>