EVEREST

JÜRGEN HABERMAS

İNSAN DOĞASININ GELECEĞİ

ÇEVİRİ: KAAN H. ÖKTEN

FELSEFE



JÜRGEN HABERMAS

1929'da Düsseldorf Almanya'da doğan Jürgen Habermas, Göttingen ve Bonn üniversitelerinde felsefe öğrenimi gördü, bir süre Theodor Adorno'ya asistanlık yaptı. 1960 ve 1970'li yıllarda Heidelberg ve Frankfurt üniversitelerinde öğretim görevlisi olarak çalıştı. 1971'de Starnberg'deki Max Planck Enstitüsüne başkanlık yapmaya başladı, 1983'te Frankfurt Üniversitesi'ne döndü ve 1994 yılında emekli olana dek burada felsefe profesörlüğü yaptı. En tanınmış Alman toplum kuramcılarından biri olan Habermas, Frankfurt Okulu'nun temsilcilerindendir. Habermas'ın Türkçe'de yayınlanan bazı kitapları şunlardır: *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları* (Yapı Kredi, 2002), *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* (Yapı Kredi, 2001), *İletişimsel Eylem Kuramı* 1. Cilt: *Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme* 2. Cilt: *İşlevselci Aklın Eleştirisi Üzerine* (Kabalcı, 2001), *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine* (Kabalcı, 1998), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (İletişim, 1997).

KAAN H. ÖKTEN

1969'da Samsun'da doğdu. İstanbul Üniversitesi'nde uluslararası ilişkiler okudu, Paul Feyerabend üzerine yüksek lisans tezi yazdı. Bu sırada aynı yerde araştırma görevlisi oldu. 1996-1997 yıllarında DAAD bursuyla Almanya'da Göttingen Üniversitesi'nde Heidegger, Kant ve Hıristiyanlık konularıyla ilgili doktora çalışmalarını yürüttü. İstanbul'a döndü ve Immanuel Kant'ın barış anlayışı üzerine hazırladığı tezle 2001'de doktor oldu. Halen Maltepe Üniversitesi İİBF'de yardımcı doçent olarak çalışıyor. *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş* (Alfa, 2003) ve *Heidegger ve Üniversite* (Everest, 2002) adında yayımlanmış iki telif eseri ve çok sayıda makalesiyle çevirisi bulunmaktadır. Evli ve bir çocuk babasıdır.

Jürgen Habermas

İNSAN DOĞASININ GELECEĞİ

§

Felsefe 3

İnsan Doğasının Geleceği
Jürgen Habermas

Özgün Adı:
Die zukunft der menschlichen Natur.
Suhrkamp, 2001, Frankfurt

Kapak tasarım: Mithat Çınar
Almanca'dan çeviren: Kaan H. Ökten
© 2001; Suhrkamp Verlag
© 2003; bu kitabın Türkçe yayın hakları
Everest Yayınları'na aittir.

1. Basım: Nisan 2003 (Everest)
ISBN: 975 - 289 - 070 - 9

Baskı ve Cilt: Melisa Matbaacılık

EVEREST YAYINLARI
Çatalçeşme Sokak No: 52/2 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: 0 212 513 34 20-21 Fax: 0 212 512 33 76
Genel Dağıtım: Alfa, Tel: 0 212 511 53 03 Fax: 0 212 519 33 00
e-posta: everest@alfakitap.com
www.everestyayinlari.com

Everest, Alfa Yayınları'nın tescilli markasıdır

ÖNSÖZ

2000 yılı Dr. Margrit Egnér Ödülü'nün bana layık görülmesi vesilesiyle 9 Eylül 2000 tarihinde Zürich Üniversitesi'nde yaptığım konuşma, elinizdeki kitabın birinci bölümünü meydana getirmektedir.* Söz konusu konuşmada, boşa harcanmayıp dolu dolu geçen iyi bir hayatın ne demek olduğuna dair can alıcı soru karşısında, post-metafizik düşüncenin kendine görev edindiği o meşum sessiz kalışın sebebini ve temellendirilişini, Kant'ın adalet kuramı ile Kierkegaard'ın 'kendi olma etiği' arasında bir ayrıma giderek göstermeye çalışmıştım. Bu bağlamda, gen-teknolojisindeki gelişmelerin neden olduğu bir kavgadan doğan şu karşı soru da bu zemin üzerinde belirginleşmektedir: Felsefe, böylesi tür-etik sorular karşısında sergilediği sessizliğini mazur gösterebilecek midir?

Kitabın ikinci ve kapsam olarak ana bölümü, 28 Haziran 2001 tarihinde Marburg Üniversitesi'nde verdiğim geleneksel Christian Wolff Dersi'ne dayanmaktadır. Bu metin, metafizik-sonrası düşüncenin önkabullerinden vazgeçmemek koşuluyla yukarıda sözü edilen kavgaya müdahale etmektedir. Şu ana kadar, genetik araştırmalar ve gen-teknolojisi üzerine yapılan kavga, kişi-öncesi insan hayatının ahlâki durumu çevresinde dönen beyhude tartışmalardan ibaretti. Oysa ben, gelecekteki bir olası zaman diliminden geriye dönüp bakmak suretiyle günümüzde halen tartışmalı kabul edilen ama ileride belki de gerçekleşecek olan, piyasının arz ve talep mekanizması tarafından düzenlenen liberal bir öjeniği** ele alıyorum. Çünkü bana göre, embriyon araştırmaları ve

*) Konuşmanın kısaltılmış metni için bkz. *Neue Rundschau*, yıl 112, 2001, sayı 23, s. 93-103.

**) Irsi özelliklerimizi belirleyen genetik malzemenin esenliğini ve sağlığını korumaya çalışan müdahaleler bütünü (soyarıtımı). (ç.n.)

PİD* gibi konularda insanların kavgaya tutuşmasının sebebi, bunların 'insan yetiştirme' metaforuyla ifade edilen tehlikelere örnek gösterilmesinden ileri gelmektedir. Zira, kimseden hesabı sorulamayacak bir nesiller-arası edimler silsilesinin oluşmasından sebepsiz yere endişe ediyor değiliz. Bu edimler silsilesi tek yönde, dikey olarak çağımızın karşılıklı etkileşim ağlarını delip geçer niteliktedir. Buna karşılık, tüm gen-teknolojik müdahalelerin sınırlandırılıp bunların yasalarla belirlenmesi gerektiğini savunan sözümona düzeltici hedefler, müdahaleleri gereksiz ve dar sınırlar içine hapsetmeye çalışmaktadır. Nitekim böyle bir durumda müdahaleyi yapacak olan tıp uzmanı, rızalarını varsaymak zorunda kalacağı 'ikinci kişiler'le işbirliği yapmak durumunda olacaktır.

Yılın son günlerinde kaleme aldığım "Son Not", bana yöneltilen eleştirilere bir cevap niteliğini taşıdığı halde, savunduğum görüşlerde bir revizyona gitmediğimi, bilakis asıl yönelimimin daha da belirginleştirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Kitaptaki son metin "İnanmak ve Bilmek", bana layık görülen Alman Yayıncılar Birliği Barış Ödülü'nün takdimi dolayısıyla 14 Ekim 2001'de yaptığım konuşmaya dayanmaktadır. Bu yazı, 11 Eylül'den bu yana yeniden gündeme yerleşen bir konuyu ele almaktadır: Post-seküler toplumlarda oluşan bir çevre içindeki demokratik anayasa devleti yurttaşlarının 'sekülerleştirilmesi' süreci insanlardan (hem inananlardan, hem de inanmayanlardan) neleri beklemektedir?

Jürgen Habermas
Starnberg, 31 Aralık 2001

*) *Präimplantationsdiagnostik (PİD)*: 'Pre-implantasyon teşhisi' (döllenmiş yumurta hücresini anne rahmine yerleştirmeden önce onda genetik bozuklukların var olup olmadığına bakan teşhis yöntemi). (ç.n.)

İNSAN DOĞASININ GELECEĞİ

SESSİZ KALIŞIN SEBEBİ VE TEMELLENDİRİLİŞİ
'Doğru Hayat Nedir?' Sorusuna Verilebilecek Post-Metafizik Bir Cevap Var mı?

Max Frisch'in *Stiller* isimli eserinde savcı, romanın kahramanı Stiller'e şu sözleri yöneltir: "İnsanoğlu kendine biçilen hayat süresini nasıl kullanıyor? Bu sorunun doğru dürüst bilincinde bile değildim; o, sadece beni rahatsız eden bir soru olarak ortada duruyordu." Frisch bu soruyu bildirme kipiyle kaleme almıştı. Öyle ki, bu konuda daha derinlemesine bir düşünceye dalan okur, bizatihi kendisinden kaygı duymak suretiyle soruya etik bir yön kazandıracaktı: 'Bana biçilen hayat süresini nasıl kullanmalıyım?'

Filozoflar asırlardır bu soruyu çözecek uygun cevaplara sahip olduklarını düşündüler. Oysa günümüz-

de, yani metafizikten sonraki felsefede, kişisel ve hatta kolektif hayat idamesine ilişkin sorulara bağlayıcı bir cevap vermeye artık cesaret edilememektedir. Örneğin bu bağlamda Adorno, *Minima Moralia*'ya, hem Nietzsche'nin şen bilimine melankolik bir nazirede bulunarak, hem de önemli bir aczimizi itiraf ederek başlamaktadır: "Dostlarıma bir şeyler sunduğum bu hüzünlü bilim, kâlübelâdan beri felsefenin en sahihi sayılan [...] doğru hayat öğretisine dairdir."[1] Adorno'ya göre etik, olsa olsa 'hasarlı hayattan yansımalar' üzerine birtakım dağınık aforizmalara izin verebildiğinden, bir tür hüzünlü bilim düzeyine düşmüştür artık.

I

Bir zamanlar felsefe, doğaya ve tarihe bir bütün olarak hâkim olduğunu, bu bağlamda da, bireysel olarak ve topluluk halinde idame edilen insan hayatının uyması gerektiği, sözümona sabit bir anlamlandırma çerçevesine sahip olduğunu iddia etmekteydi. Nitekim kosmozun ve insan doğasının yapısıyla dünya ve selamet tarihinin aşamaları, doğru hayata açıklık getiren (normatif açıdan yüklü) olgular yaratmaktaydı. Burada 'doğru', emsal oluşturucu bir anlamda kullanılıyordu; böylece hem bireyin, hem de siyasal topluluğun taklit etmesi özendirilen bir hayat modeli yaratılmıştı. Tıpkı semavi dinlerin, kurucularının serencamını selamete varma yo-

1) T. W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt am Main, 1951, s. 7.

lu olarak sunmaları gibi, metafizik de bazı hayat modelleri sunmaktaydı –tabii, çoğunluktaki kitleler açısından farklı, azınlıktaki bir avuç seçilmişler açısından ise çok daha farklı bir hayat modeliydi bu. Bu anlayış içinde iyi hayat ve adil toplum, etik ve siyaset gibi konulardaki öğretilerin tamamı tek bir kalıptan çıkmaydı. Oysa toplumsal değişimin hız kazanmasıyla ahlâki hayata dair bu modellerin miyatları da giderek kısaldı. Söz konusu miyatlar (ister Yunan *polis*'ini,* isterse Ortaçağ'ın *societas civilis*'ini** oluşturan zümreleri, kent kökenli Rönesans'ın 'şumüllü' bireylerini ya da Hegel'de olduğu gibi aile, burjuva toplumu ve meşruti monarşinin oluşturduğu bünyeyi temel alsınlar) hızla kısalıyordu.

John Rawls'un savunduğu siyasal liberalizm bu gelişmenin son noktasıdır. Rawls, dünya görüşlerindeki bolluğa ve hayat tarzlarındaki giderek artan bireyselleşmeye böylece kendine göre bir tepki göstermekteydi. Ayrıca, felsefenin *belirli* hayat minvallerini örnek gösterme ya da genel anlamda bağlayıcı şekilde tarif etme denemesinde başarısız kalmasından kesin sonuçlar çıkarıyordu. Rawls'a göre 'adil toplum', 'kişilere biçilen hayat süresince ne yapacakları'nı yine kişilerin kendi takdirlerine bırakmaktı. Bu çıkarım, herkese aynı özgürlüğü garanti etmekte, etik bir benlik anlayışının gelişimini sağlayabilmekte ve insanların 'iyi hayat'a dair

*) Kent devleti, site anlamında. (ç.n.)

**) Ruhban olmayan, seküler veya sivil toplum katmanları anlamında. (ç.n.)

kişisel tasarımlarını kendi imkân ve kararları doğrultusunda gerçekleştirebilme şansı tanımaktaydı.

Bireysel hayat tasarımları tabii ki, özneler arasında paylaşılan yaşamsal ilişki bağlarından bağımsız biçimde oluşamaz. Ama karmaşık bir toplum örgütlenmesinde bir kültürün başka bir kültür karşısında kendini idame ettirebilmesi, ancak bir kültürün yeni yetişen ve 'hayır' diyebilme imkânına sahip olan nesillerini, dünyayı keşfedip onu belirgin kılan semantiklerinin avantajlarını ve edime yönelik gücünü tanıtarak ikna etmesiyle mümkündür. Kültürel düzlemde bir 'türlerin korunması' olamaz ve olmamalıdır. Demokratık bir hukuk devletinde çoğunluk, azınlıktaki kesimlere kendi kültürel hayat biçimini, yani sözümona rehber kültürü –memleketin ortak siyasal kültüründen farklılık gösterdiği ölçüde– zorunlu kılamaz.

Yukarıdaki örnekten de anlaşılabileceği gibi, günümüzde pratik felsefe genel normatif akıl yürütmelerden vazgeçmiş değilse de, kendini büyük oranda adalet sorunsalıyla sınırlandırmıştır. Günümüzde pratik felsefe, herkesin kendi çıkarına olduğu kadar, herkes açısından iyi olanı saptamak durumunda olan norm ve edimleri hangi kıstasa göre değerlendireceğimiz sorusunu açığa çıkarma gayreti içindedir. Zaten, ilk bakışta ahlâk kuramı ile etiğin aynı sorudan hareket ediyor izlenimi yaratması da bu nedenledir: 'Ben ne yapmalıyım, biz ne yapmalıyız?' Oysa buradaki 'görev kipi', dahil edici biz-perspektifinden hareketle herkesin bir-

birine yüklediği hak ve görevleri sorgulamayı bir kenara bırakıp, birinci tekil şahıs kipinden hareket ederek kendi hayatımızla ilgilendiğimizde ve uzun vadede –ve her şeyi bir bütün olarak ele aldığımızda– 'benim için' ya da 'bizim için' en iyi neyin olduğunu sormaya başladığımızda bambaşka bir anlama kavuşacaktır. Zira benim kendi iyiliğim ve kötülüğüme ilişkin böylesi etik sorular, *belirli* bir hayat öyküsünün ya da *özel* bir hayat biçiminin sunduğu bağlam içinde ortaya çıkarlar. Söz konusu sorular, kendimizi nasıl anlamamız gerektiği, kim olduğumuz veya ne olmak istediğimiz gibisinden kimlik sorularıyla da yakından ilgilidir. Öyle anlaşılıyor ki, bu sorulara verilebilecek, ilgili bağlamdan bağımsız, yani tüm kişileri eşit biçimde bağlayıcı bir genel cevap yoktur.

Bu sebeple, günümüzde adalet ve ahlâk kuramları, birbirlerinden ve klasik anlamda doğru hayat öğretisi demek olan 'etik'ten ayrı yollar takip etmektedirler. Oysa ahlâki noktadan hareket ettiğimizde, büyük metafiziksel ve dinsel anlatılar halinde nesilden nesile aktarılan, başarılı olan veya başka bir deyişle başarısız olmayan 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 ken-

di kendisiyle anlaşma süreçlerinin şekli 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 sürebilir?

Varoluşsal özanlaşma şekilleri üzerine uzmanlaşmış olan bir etikle birlikte çalışan bir ahlâk kuramı, söz konusu işbirliği karşısında yüksek bir fiyat 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 deontolojik* kuramlar, ahlâki normların nasıl temellenip kullanıldığını istediği kadar iyi açıklıyor olsunlar; *esasen* neden ahlâki tavırlar almak durumunda olduğumuz sorusunu cevaplayamamaktadırlar. 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 neden yetinmeyip, kamu yararını rehber almaları gerektiğine bir cevap bulamazlar. Oysa etikten kopmuş adalet kuramları, toplumsallaşma süreçleri ile siyasal hayat biçimlerinin

*) Hangi ödevlerin yerine getirilmesi gerektiğini ele alan ahlâkın bir alt disiplini. (ç.n.)

'kolaylık göstereceklerini' *ümit etmekten* başka bir şey yapamazlar.

Öte yandan felsefi etiğin, alanını, psişik rahatsızlıkların giderilmesinde 'yaşama yönelme' gibi klasik ödevleri pek fazla tereddüt göstermeden üstlenen psikoterapi yöntemlerine neden terk ettiği sorusu daha da tedirgin edicidir. Örneğin bu anlamda psikanalizin felsefi özü, özellikle Alexander Mitscherlich'te belirgin bir biçimde gün ışığına çıkmaktadır: Mitscherlich, psişik rahatsızlığı, özgül bir insani varoluş minvalinin engellenmesi olarak görmektedir. Ona göre psişik rahatsızlık, insanın kendi kendine sebebiyet verdiği bir özgürlük kaybı anlamına gelmektedir: Psişik açıdan hasta olan kişi, bilinçsizleştirdiği rahatsızlığını hastalığının semptomlarıyla telafi etmektedir –bir başka deyişle, hasta kişi, kendi özünü gizleyerek bu rahatsızlıktan kaçmaya çalışmaktadır. Mitscherlich'e göre, bu durumda uygulanacak tedavinin amacı, kişiyi yeniden özbilgi sahibi kılmaktır, "ki bu, çoğu kere hastalığı rahatsızlığa çevirmekten ibarettir, ama bu rahatsızlık, özgürlüğünü yok etmediği için *homo sapiens*'in mertebesini yükseltmektedir."[2]

Psişik 'hastalık' kavramı, somatik* hastalık kavramıyla bir benzeşim kurularak ortaya atılmıştır. Peki ama biz, psişik alanda sağlıklı olma konusuyla ilgili gözlemlenebilir ve tereddüt etmeksizin değerlendirile-

2) A. Mitscherlich, *Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit, Studien zur psychosomatischen Medizin 3*, Frankfurt am Main 1977, s. 128.

*) Bedensel anlamında. (ç.n.)

bilir parametrelerden büyük oranda yoksun olduğumuz halde, böyle bir benzeşim kurmaya çalışmamız ne kadar yerindedir? Öyle anlaşılıyor ki, noksan olan somatik göstergelerin yerini, 'rahatsız edilmemiş bir kendi olmaklık'la ilgili normatif bir anlayış almaktadır. Hastanın ıstıraba dayanamayıp psikanalistine gitmesi sonucu bu ıstırabına ket vurulup, söz konusu rahatsızlık dikkat çekmeden normal hayatının içine sızdırıldığında bu durum daha da belirginlik kazanmaktadır. Peki, psikanalistin yapabileceğinden emin olduğu bir şeyden felsefe niye çekinsin ki? Burada söz konusu olan, başarılı ya da başarısız bir hayata dair klinik verilerin sezgisel anlayışının açıklığa kavuşturulması davasıdır. Zaten Alexander Mitscherlich'in yukarıdaki sözleri, Kierkegaard'ın ve varoluş felsefesine mensup takipçilerinin izlerini taşıdığını açıkça belli etmektedir. Üstelik bu bir tesadüf değildir.

II

Kendi hayatının başarılı olup olmadığı konusuyla ilgili temel etik soruyu, metafizik-sonrası bir kavram olan 'kendi olma imkânı'yla cevaplayan ilk kişi Kierkegaard'dır. Lütûfkâr Tanrı'ya dair Lutherci temel soruyla boğuşan bu protestan; Heidegger, Jaspers ve Sartre gibi felsefi takipçileri için zor bir lokma olmuştur. Doğru hayata ilişkin Hegel'in spekülatif felsefesiyle mücadele eden Kierkegaard, bu konuda *post-metafizik* olsa

da oldukça dinsel ve *teolojik* olan bir cevap ortaya atmıştır. Oysa metodik ateizmi izleyeceklerine yemin etmiş olan varoluş filozofları, etik soruyu şaşırtıcı ve yenilikçi bir tarzda yeniden sorup, hem esaslı hem de yeterli ölçüde formel (daha doğrusu, hakiki etik sorularda her türlü vasiliği reddeden meşru bir dünyagörüşsel çoğulculuk perspektifinden bakıldığı takdirde, yeterli ölçüde formel)[3] biçimde cevaplayan Kierkegaard'ın düşünür yönünü ancak yavaş yavaş keşfetmişlerdir. Onların felsefi hareket noktası, 'etik' ile 'estetik' hayat görüşünü karşı karşıya getiren *Ya/Ya Da*'nın Kierkegaard'ıdır.

Erken romantisizmin çekici renklerinden yararlanan Kierkegaard, heyecansız-ironik biçimde akıp giden, derin düşünceye ve içinde bulunulan lahzaya takılıp kalan benmerkezli kolaycı varoluşa oldukça sempatik yaklaşmaktadır. Bu hazcılığın zıddı, bireyden kendini *toplamasını* ve altında ezildiği dünyanın bağımlılıklarından kendini sıyırmasını talep eden kararlı etik hayat biçimidir. Birey, bireysellik ve özgürlüğünün bilincine erişmek için kendini *kapışırcasına toparlamalıdır*. Böylece, kendi kendine neden olduğu nesneleşme durumundan kurtuluşla birlikte, kendisiyle arasında bir mesafe de kazanacaktır. Artık o, nefes nefese kalırcasına parçalara ayrılmış bir hayatın adı konmamış dağılmışlığından kendini toplayıp, özünü geri getirmek suretiyle

3) J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 1998.

hayatına süreklilik ve şeffaflık katabilecek bir konumdadır. Toplumsal boyut açısından böyle bir kişi, gerçekleştirdiği edimlerin sorumluluğunu üstlendiği gibi, başkalarına yönelik olarak da sorumluluk altına girebilmektedir. Zamansal boyut açısından bakıldığındaysa, kişinin kaygılanırcasma kendisiyle ilgilenmesi, geçmiş ile geleceğin aynı ânda birbirine geçen ufukları içinde cereyan eden varoluşunun tarihsellik bilincini meydana çıkarmaktadır. Bu şekilde kendisinin bilincine varan kişi, "kendisini bir ödev olarak görür, bu ödev ona verilmiştir; oysa görünürde o, bu ödevi kendisinin seçtiğini ve kendisinin ödev olduğunu düşünür."[4]

Kierkegaard kendi özünün bilinciyle varolan bireyin, İsa'nın dağ vaazında özetlediği düstur çerçevesi içinde kalarak sürekli kendi hayatının muhasebesini yapacağını kabul etmektedir. Oysa Kant'm eşitlikçi evrensellik anlayışıyla seküler bir şekle kavuşan ahlâki ölçütler hakkında Kierkegaard pek fazla söz sarf etmez. O, dikkatinin tamamını kendi olma imkânının yapısı üzerine, yani kendi hayatına dair yürüttüğü tasarımın başarılı biçimde sonuçlandırılmasına ilişkin sonsuz bir ilgiden hareket eden etik öztefekkür ve öztercih şekline odaklar. Birey, bir olgu olarak mevcut bulduğu ve somut olarak şimdileştirdiği hayat öyküsünün geçmişini, gelecekteki edim imkânları açısından tartarak özeleştirel biçimde kendine mâl eder.

4) S. Kierkegaard, *Entweder/Oder*, H. Diem ile W. Rest, Köln ve Olten 1960, s. 830.

Dolayısıyla, başkasınca yeri doldurulamayacak bir kişi ve başkasıyla karıştırılamayacak bir birey haline ancak bu şekilde gelebilir.

Ardından birey, hayatının geçmişte kalan kısmındaki menfur dönemlerinden pişmanlık duyduğu için, kendini bulup bildiği o edim örneklerini utanıp sıkılmadan sürdürmeye karar verir. Böylece, başkalarınca bilinip takdir edilmesini istediği kendi özanlayışını dile getirmiş olur. Artık o, ahlâki açıdan titiz bir değerlendirmeye giderek ve bir olgu olarak mevcut bulduğu hayat öyküsünü eleştirel yönleri ağır basacak şekilde kendine mâl ederek, hem olduğu hem de olmak istediği kişi olarak kendini temellendirir: "Kendi özgürlüğüyle temellenmiş olan her şey özsel olarak ona aittir, istediği kadar tesadüfen kazanılmış gibi görünse de..."

Ancak Kierkegaard'ın, bundan sonra şu cümleyi sarf ederken, Sartrevari bir varoluşçuluktan alabildiğince uzaklaştığı görülmektedir: "Bu ayrım, etik birey için kendi keyfiyetinin bir meyvesi değildir. [...] O kendi kendinin yazı işleri müdürüdür, ifadesini kullanmak daha yerinde olur; o, sorumlu yazı işleri müdürüdür [...], içinde yaşadığı eşyanın düzenine ve Tanrı'ya karşı sorumlu olan bir yazı işleri müdürü."[5]

Kierkegaard kişinin kendi gücüyle ortaya çıkardığı etik varoluş biçiminin ancak ve ancak iman sahibi birinin Tanrı'yla ilişkisi içinde sağlamlaştırılabileceğinden

5) *A.g.y.*, s. 827.

emindir. Böylece spekülatif felsefeyi ardında bıraktığından, post-metafizik düşünceye dahil göründüğü halde post-dinsel değildir. Oysa bu bağlamda, Hegel'in Kant'a karşı kullandığı bir argümanı kendisinin de kullanması ironiktir: Öze dair araştırmaların ölçütünü veren ahlâk, Sokratesçi ya da Kantçı anlamda sadece insani bilgi üzerine temellendiği takdirde, ahlâki yargıların pratiğe dönüştürülmesi için gerekli güdülemelerden yoksun olacaktır. Kierkegaard'ın karşı çıktığı şey bilişsel yön değil, ahlâkın zihinsel açıdan yanlış anlaşılmasıdır. Nitekim ahlâk, bilen öznenin istencini *salt* hayırlı sebeplerle harekete geçirebiliyor olsaydı, zamanının sivri dilli eleştirmeni olan Kierkegaard'ın sürekli olarak öne sürdüğü o vahim durumu (yani, Hıristiyanlık açısından aydınlanmış ve ahlâki açıdan kendinden menkul olduğu halde son derece çürümüş olan toplumu) açıklamak mümkün olamazdı: "Tüm bu bilgi ve anlayışların insanların hayatı üzerinde hiçbir güce sahip olmamasına hem gülünebilir, hem de ağlanabilir."[6]

Kierkegaard'a göre, bu adaletsiz dünya hâlinin normalleşerek pıhtılaşan ketvurumu ya da sinik biçimde takdiri, *bilgi* eksikliğinden değil, *irade* çürümesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim, daha iyiyi bilecek durumda olan insanlar, bunu bilmeyi *istememektedirler*. Bu sebeple de Kierkegaard, ortada bir suç değil günahın

6) S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, L. Richter, Frankfurt am Main 1984, s. 85.

varlığından söz etmektedir. Nitekim suçu günah olarak yorumladığımız ândan itibaren, bağışlanmaya mahkûm olduğumuzu ve tüm umutlarımızı, tarihin gidişatına geriye dönük biçimde müdahele eden, bozulan düzenin ve onun kurbanlarının bütünlüğünü *yeniden tesis etme* imkânına sahip olan mutlak bir güce bağlamamız gerektiğini biliriz. Öyle ki, bu selâmete erme vaadi, bir tarafta koşulsuz talep ediciliğe sahip ahlâkla, diğer tarafta kendi kendimizle kaygılanırcasma ilgilenme arasındaki güdüleyen bağlantıyı sağlayabilmektedir. Post-ânanevi vicdan ahlâkı, dinsel bir özanlayış üzerine temellendiği takdirde, bilinçli bir hayat sürdürebilmenin billûrlaşma odağı haline gelebilir. Böylece, motivasyon sorununu Sokrates'le Kant'a karşı kullanan Kierkegaard, İsa Mesih'e ulaşmış olur.

Oysa Climacus (*Philosophische Brocken*'de [Felsefi Kırpıntılar] Kierkegaard bu takma adı kullanır) hipotetik bir 'düşünce tasarımı' diye gördüğü Hıristiyan selâmet müjdesinin, dünyagörüşsel nörtlüğün post-metafizik sınırlarında gezinen içsel düşünceye kıyasla daha 'hakiki' olup olmadığından hiç de emin değildir.[7] Bu sebeple Kierkegaard, Anticlimacus adında başka bir karakteri daha sahneye çıkararak, karşısındaki seküler Climacus'un akılcı argümanlarla değil, psikolojik fenomenolojiden yararlandığı içgörülerle 'Sokrates'i aşması' için ön ayak olmaktadır.

7) S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, L. Richter, Frankfurt am Main 1984, bkz. "Die Moral" başlıklı son kısım, s. 101.

Kierkegaard bazı semptomatik hayat biçimlerine başvurarak sağaltıcı 'Ölümcül Hastalık'ın görünüş biçimlerini ve önceleri ket vurulan, ama daha sonra bilinç eşiğini geçerek benmerkezli bilincin geri kazanılması için şart olan çaresizliğin formlarını betimlemektedir. Çaresizliğin bu biçimleri, sahih bir 'kendi olma'yı mümkün kılabilecek varoluşsal bir temel ilişkinin başarısızlığının da görünümleridir. Kierkegaard, kaderi 'kendi olmak zorunda olan' bir kişinin, bu durumun bilincine vardığı halde, "çaresizce kendi olmak istememek, ya da daha da aşağılatıcı: kendi olmamayı çaresizce istemek, ya da en aşağılatıcı: kendinden başka birisi olmayı istemek"[8] gibi alternatiflere sığındığının rahatsız edici öyküsünü anlatır. Çaresizliğin kaynağının *durumlarda değil, kendi izlediğimiz kaçış hareketlerinde* olduğunu bilen birisi, başkaldırdığı halde ümitsiz bir 'kendi olma isteği'ni yerine getirmeye çalışacaktır. Bu son güç gösterisinin –sadece kendi olma isteğine odaklanarak taşlaşan bir kendi olma iradesinin– ümitsiz başarısızlığı, fani ruhun kendini aşmasını ve başkasına bağımlı olduğu halde kendi özgürlüğünün burada temellendiğini takdir etmesini sağlamaktadır.

Bu dönüş, modern aklın sekülerleştirilmiş özanlayışının aşılmasına, varolma taliminden başka bir şey yapmayan insanın dönüm noktasına işaret etmektedir. Çünkü Kierkegaard, bu yeniden doğumu Fichte'nin *Bi-*

8) S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, s. 51.

lim Öğretisi'nin ilk paragraflarını hatırlatan bir formülle betimlerken, olgusal edimin özerk anlamını da tersine çevirmektedir: "Benlik, kendisini kendisiyle ilişkilendirerek ve kendi olmayı isteyerek kendini tayin eden gücü şeffaf kılmaktadır."[9]

Kendi olmayı doğru hayatın bir biçimi olarak mümkün kılan temel ilişki burada görünür hale gelmektedir. Kendi olma imkânının, üzerine temellendiği bir 'güç'e atıfta bulunmasını dinsel yöne çekerek anlamaya çalışmak zorunda olmasak da Kierkegaard, insan tininin ancak günah bilinciyle kendi fani varoluşunun doğru anlayışına erişebileceğinde diretmektedir: Benliğin hakiki varoluşu ancak Tanrı'nın çehresine bakılarak mümkün olabilmektedir. Ümitsiz çaresizliğin aşamalarını ancak ve sadece bir inanan olarak geçmek mümkündür. Bu durumda o, kendisiyle ilişki içinde olmaktayken, her şeyini ona borçlu olduğu, mutlak olarak farklı bir ötekiyle ilişki içinde bulunur.[10]

Kierkegaard, Tanrı hakkında tutarlı bir kavram oluşturamayacağımızı vurgulamaktadır: ne *via eminentiae*'yle, ne de *via negationis*'le.* Çünkü her idealleştirme

---

9) *A.g.y.*, s. 14.

10) M. Theunissen, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*, Meisenheim/Frankfurt am Main 1991.

*) *'Via negationis'*: Ortaçağ Avrupa felsefesinde Tanrı'yı O'nun *ne olmadığını* söyleyerek bilme yaklaşımı. *'Via eminentiae'*: Yine Ortaçağ Avrupa felsefesinde Tanrı'yı O'nun *hem* ne olduğunu, *hem* de ne olmadığını söyleyen yaklaşımları *birleştirici* yaklaşım. (ç.n.)

girişimi, yükselme operasyonunun hareket noktası olan fani temel yüklemlere bağlı kalmaktadır; bu sebeple de, mutlak ötekiyi fani belirlenimler kullanarak olumsuzlama yoluyla belirlemeye çalışan aklımız, başarısız kalmak zorundadır: "Akıl, mutlak ayrımı düşünemez. Mutlak olarak bizatihi kendisini olumsuzlayamaz, çünkü bu amaçla kendisini kullanmakta ve ayrımı kendi içinde düşünmektedir."[11] Bilmek ile inanmak arasındaki uçurumu düşünce vasıtasıyla aşmak mümkün değildir nitekim.

Doğal olarak bu, onu izleyerek felsefe yapanlar açısından bir yılgınlık kaynağıdır. Vahyedilen hakikatler üzerine temellenmek istemeyen Sokratik düşünürler bile, 'Ölümcül Hastalık'ın aşılayıcı fenomenolojisini izleyebilir ve fani tinin, kontrolünün dışındaki olanaklılaştırma koşullarına bağlı olduğu görüşünü kabul edebilirler. Dolayısıyla, etik açıdan bilinçli bir hayatın idamesi, darkafalı bir kendini kudretlendirme girişimi olarak anlaşılmamalıdır. Nitekim Sokratik düşünür, üzerinde tasarruf edilemeyen bir güce bağımlı olmayı, doğalcı açıklamalarla kavramanın mümkün olamadığı, daha ziyade kişiler-arası bir ilişkiyi ilgilendirdiği konusunda Kierkegaard'a hak verecektir. Zira kişinin her türlü şahlanmaları ikinci bir kişiye karşı olsa da, önünde sonunda kişi yine ümitsizce kendi olmayı isteyecektir. Oysa konuşma ve edimde bulunma yeteneğine sa-

11) S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, s. 43.

hip özneler olarak bizlerin, hayatlarımızı boşa harcamama kaygısı içinde, körü körüne bağımlı olduğumuz ve üzerinde hiçbir tasarrufta bulunamadığımız şeyi 'zamana dühul etmiş Tanrı'yla özdeşleştirmesi, metafizik-sonrası düşüncede artık pek mümkün değildir.

Bu konuda dilbilimine yeniden yönelmek, 'tümüyle öteki'ye ilişkin arındırıcı bir yorum imkânı sunabilmek demektir. Tarihsel ve toplumsal yaratıklar olarak bizler, kendimizi daima dilsel olarak yapılandırılmış bir yaşam dünyası içinde buluruz. Öyle ki, dünya içindeki bir şey üzerine birbirimizle ve kendi kendimizle anlaşmamızı sağlayan iletişim biçimlerinde bile aşkınlaştıran bir güçle karşılaşırız. Bu sebeple dil, özel mülkiyetimizde değildir. Nitekim, anlaşmamızı sağlayan ve kişiler-arasında paylaşmak durumunda olduğumuz ortak aracımız üzerinde kimsenin özel bir tasarruf yetkisi yoktur. Hiçbir katılımcı birey, anlaşma ve kendini anlama süreçlerinin yapısını ve hatta akışını kontrolü altına alamaz. Konuşan ve işitenlerin, evet ya da hayır şeklindeki iletişimsel fikir beyan etme özgürlüğünden nasıl yararlandıkları öznel keyfiyet konusu değildir. Zira bunlar, belirli bir temellendirmeye ihtiyaç duyan karşılıklı talep ve beklentilerin bağlayıcı gücü sayesinde özgürdürler. Dilin *logos*'unda*, konuşanların öznelliğinden önce gelip de, onu temellendiren özneler-arasılığın gücü vücut bulmaktadır.

*) Akıl, kelam, düşünce, anlam, temel ilke gibi çeşitli ve derin anlamları olan eski Yunanca felsefi terim. (ç.n.)

'Öteki'nin zayıf ve süreçsel bir okuma biçimi, 'koşulsuzluk'un hem yanlışlanabilen ve hem de gayrikuşkucu olan anlamını korumaktadır. Dilin *logos*'u bizim kontrolümüzün dışında olsa da, bu araç sayesinde konuşma ve edimde bulunma yeteneğine sahip olanlar bizleriz. Dil hep 'bizim' dilimiz kalmaktadır. Hakikat ve özgürlüğün koşulsuzluğu pratiklerimizin zorunlu koşulunu oluştursa da, bu koşulsuzluk, 'bizim' hayat biçimimizi temellendirmesinin dışında herhangi bir varlıkbilimsel teminatın dışındadır. Böylece 'doğru' etik özanlayışm ne vahyedilmiş, ne de başka bir yoldan 'verilmiş' olduğu sonucu çıkmaktadır. 'Doğru' etik özanlayış, ancak ve sadece ortak bir gayretle elde edilebilmektedir. Bu perspektiften bakıldığında kendi olmamızı mümkün kılan şeyin, mutlak bir güçten ziyade özneler-arası bir güç olduğu anlaşılmaktadır.

III

Kierkegaard'ın post-metafizik etiği, başarısızlığa uğramamış bir hayatı, yukarıda sözü edilen post-dinsel açıdan da karakterize edebilme imkânı sunmaktadır. Kendi olma imkânının hâllerine ilişkin genel ifadeler *yoğun* betimlemeler olmasa da, normatif içeriğe ve cihet oluşturma gücüne sahiptirler. Söz konusu değerlendirme etiği, varoluşsal *kipliğin* değil ama bireysel hayat tasarımlarıyla tikel hayat biçimlerinin belirli *yönelimlerinin* dışında olsa da, dünyagörüşsel çoğulculu-

ğun bütün koşullarını tatmin edebilmektedir. Ne ilginçtir ki, post-metafizik sessiz kalış 'tür-etiği' çevresinde gelişen sorulara gelindiğinde kendi duruşunun sonuna varmış olur. Felsefe, konuşma ve edimde bulunma yeteneğine sahip öznelerin etik özanlayışı *bir bütün olarak* söz konusu olduğunda, içeriğe ilişkin mütalaalarda bulunmaktan kaçınamayacaktır artık.

Günümüzde böyle bir durumla karşı karşıyayız. Biyo-bilimlerdeki ilerleme ve biyo-teknolojilerdeki gelişme, bildik edimde bulunma imkânlarını artırmakla kalmıyor, yepyeni bir müdahalede bulunma tipini mümkün kılıyor. Şu ana kadar organik doğa olarak 'verili' olup da olsa olsa 'yetiştirilebilir' olanlar, hedefodaklı müdahalelerin alanı içine girmeye başlamıştır. İnsan organizmasının da bu müdahale alanına dahil edilmesi söz konusu olduğunda, Helmuth Plessner'in gözlemlediği 'vücut olarak var olmak' ile 'beden sahibi olmak' arasındaki fenomenolojik ayrım yepyeni ve şaşırtıcı bir güncelliğe kavuşmaktadır: 'Var' olarak bulduğumuz doğa ile kendi kendimize 'verdiğimiz' organik donanım arasındaki sınır netliğini kaybetmektedir. Böylece, vücuda getirme yeteneğine sahip özneler olarak bizler açısından, organik özün derinlerine inen bambaşka bir özilişki kurabilme biçimi ortaya çıkmaktadır. Zira artık, bu yeni tercih etme ve karar verme uzamının nasıl kullanılacağı, öznelerin özanlayışına bağlı kalacaktır –ya demokratik irade oluşturma sürecine giren normatif mülahazaların ışığında *özerk*, ya da

piyasa üzerinden tatmin edilen öznel tercihlere dayandığı için *keyfi* olacaktır. Burada söz konusu edilen şey, bilimsel bilginin alkışlanası ilerlemelerine karşı kültüreleştirel bir yaklaşım değildir. Tek amaç, bahse konu bilimsel kazanımların uygulanmasının edimde bulunan sorumluluk sahibi yaratıklar olarak bizleri etkileyip etkilemediği, etkiliyorsa nasıl etkilediğini ele almaktır.

İnsan genomuna* müdahale edebilme imkânını (kategorik açıdan ele alındığında bu yepyeni bir imkândır), normatif olarak *düzenlenmeye ihtiyaç* duyulan bir özgürlük olarak mı, yoksa *herhangi bir özsınırlamaya gerek duymayan* ve tercihe bağlı dönüşümleri onaylamak olarak mı göreceğiz? Bu temel soru, birinci seçenek tercih edilmek suretiyle cevaplanmadıkça, hastalıkların ortadan kaldırılmasını amaçlayan, negatif tipte olmadığı için yanlış anlamaya yer vermeyen 'öjenik' üzerine tartışılamaz. Bu konuyla ilgili temelde yatan soruna, onun sadece tek bir veçhesini ele alarak değinmek istiyorum: modern özgürlük anlayışının bu sebeple karşı karşıya kaldığı meydan okuma veçhesini. Nitekim, insan genomu şifresinin çözülmesiyle imkân dahiline giren müdahaleler, normatif özanlayışımız açısından doğal olduğunu sanarak şimdiye dek konu etmediğimiz, ama artık özsel bir koşul oluşturduğunu anlamaya baş-

*) Irsi özelliklerimizi belirleyen biyo-kimyasal, yani genetik malzeme bütünü. (ç.n.)

ladığımız 'özgürlük' konusunu çok tuhaf bir ışık altına sokmaktadır.

Avrupa modernitesinde hem seküler düşünce, hem de dinsel inanç, şimdiye dek bir yeni-doğanın genetik materyalinin ve bununla birlikte onun ilerideki hayat öyküsünün organik başlangıç koşullarının 'öteki kişiler'in programlama ve kasti manipülasyonundan bağışık olduğunu varsayıyordu. Kuşkusuz ki hayat öykümüz, onu 'kendimize mâl edebileceğimiz' ve Kierkegaard'ın kullandığı anlamda 'sorumlu olunarak devralabileceğimiz' bir maddeden yapılmıştır. Oysa artık günümüzde bambaşka bir şey tartışılmaktadır: iki farklı kromozom setinin *önceden belirlenemez* kombinasyonundan oluşan bir olumsal döllenme sürecinin artık *var olmayışıdır* tartışılan. Pek dikkat çekmeyen bu olumsallık, ona egemen olunduğu andan itibaren, insanın kendi olma imkânının zorunlu koşulunu ve kişiler-arası ilişkilerimizin esasen eşitlikçi doğasını tehdit eder bir niteliğe kavuşmaktadır. Çünkü günün birinde yetişkinler, çocuklarının genetik donanımını kişisel arzu ve isteklerine göre seçip, bu çocukları âdeta belirli bir tasarıma sahip biçimlendirilebilir ürünler haline dönüştüğünde, annebabalar, genetik olarak manipüle edilmiş bu ürünler üzerindeki spontane özilişkilerinin somatik temellerine ve 'öteki kişi'nin etik özgürlüğüne müdahale etmiş olurlar. Halbuki şimdiye kadar insanda değil, sadece eşya üzerinde uygulanmasına izin verilen bir tasarruftu bu. Bu durumda çocuklar, genom

üreticilerinden hesap sorabilecek, hayat öykülerinin kendileri için uygun olmayan organik başlangıç şartlarının doğurduğu sonuçlardan onları sorumlu tutabileceklerdir. Bu yeni sorumluluk yapısı, kişi ile eşya arasındaki sınırın ortadan kalkmasından doğmaktadır. Güncel bir örnekte, bebekleri sakat doğan bir annebaba, bu sakatlığın maddi sonuçlarını karşılamaları için doğum-öncesi yanlış teşhis koyan sorumlu hekimler aleyhinde 'tazminat' davası açmış, hekimlerin beklentisinin aksine sakat doğan bu bebeğin hukuken 'mal ziyanı' gibi işlem görmesini talep etmişlerdir.

Bir kişinin öteki bir kişinin 'doğal' donanımıyla ilgili verdiği geri döndürülemez bu kararla birlikte, daha önce hiç yaşanmamış bir kişiler-arası ilişki doğmuş olur. Yeni tipteki bu ilişki, modern toplumların hukuken kurumsallaştırılmış kabul görme ilişkileri içinde ayrıksı durduğu için ahlâk duygumuzu zedelemektedir. Birisi ötekisi için geri döndürülemez, onun organik materyaline derinlemesine nüfuz eden bir karar verdiğinde, özgür ve eşit kişiler arasında esasen var olan sorumluluk simetrisi sınırlandırılmış olur. Şöyle ki, genomumuzun doğum-öncesi oluşumuyla karşılaştırıldığında, yaşadığımız kendi toplumsallaşma yazgımız içinde bu oluşumdan esasen farklı bir özgürlüğe sahip bir durumda oluruz. Bir gün gelecek, yetişme çağındaki genç *kendi* hayat öyküsünün ve *kendi* varlığının sorumluluğunu üstlenecektir. O, kendi oluşum süreci üzerinde akıl yürütüp düşünsemelerde bulunabilir,

özanlayışını *revizyondan* geçirebilir ve böylece çocuğun yetiştirilmesinde annebabanın taşıdığı asimetrik sorumluluğu geriye dönük olarak dengeleyebilir. Kendi oluşum tarihini özeleştirel biçimde kendine mâl etme imkânı, genetik bakımdan manipüle edilmiş materyallerle karşılaştırıldığında bu şekilde verili değildir. Yetişkin kişi, öteki kişinin gözden geçirilemez kararma kör bir bağımlılık göstermek durumunda kalacak ve akranları arasındaki ilişkide gerekli olan sorumluluk simetrisini geriye dönük biçimde ve akıl yürüterek yeniden kurma şansına sahip olamayacaktır. Tereddüt edenler ise kaderciliğe düşme veya kin besleme seçenekleri arasında sıkışıp kalacaklardır.

Embriyon kavramını nesneleştirip, yetişkinin *kendi* genomu üzerinde öznesneleştiren düzeltmelerde bulunmasını mümkün kılacak şekilde genişlettiğimizde, yukarıda tarif edilen durumda ne değişebilir? Her iki durum da, biyo-teknik müdahalelerin şimdiye kadarki gibi sadece ahlâki sorular doğurmakla sınırlı olmadığını, *başka türden* sorulara da gebe olduğunu göstermektedir: Verilecek cevaplar, bir bütün olarak insanlığın etik özanlayışma dokunmaktadır. Örneğin Nice'te ilan edilen *Avrupa Birliği Temel Haklar Şartı*, döllenme ve doğum alanında normatif özanlayışımız açısından özsel olan doğal yolların artık olmadığını dikkate almıştır bile. Bedensel ve ruhsal sağlığı ve dokunulmazlığı teminat altına alan Madde 3'te, "üstün gen yaratma uygulamalarının, özellikle insan seleksiyonunu

amaçlayan biçimlerinin yasaklanması" ve "insan klonlanmasının yasaklanması" hükümlerine yer verilmektedir.* Peki, eski Avrupa'ya dair bu değerler manzumesi sevimli, ama çağın gerisinde kalmış hoş bir tuhaflık olarak –özellikle de ABD'de ve başka yerlerde– görülmüyor mu artık?

Hâlâ kendimizi, karşılıklı dayanışma içinde sorumluluklar üstlenen ve birbirimizden eşit saygı bekleyen normatif yaratıklar olarak görmek istiyor muyuz ki? Normsuz-işlevselci kavramlara dönüştürülebilen toplumsal yaşayışta bundan böyle ahlâk ve hukukun değeri ne olabilir? Oysa son zamanlarda özellikle doğalcı seçenekler çok revaçtadır: sadece doğabilimcilerin indirgemeci önerileri değil, geleceğin robot nesillerinin üstün yapay zekâları üzerine yapılan olgunlaşmamış spekülasyonlar bu seçenekler arasında en fazla tartışılanlarıdır, örneğin.

Böylece 'kendi olma imkânı etiği', mevcut pek çok seçenek arasındaki bir seçenek durumuna düşmektedir. Böyle bir özanlayışın dayanağı, rakip cevaplara karşı kendini artık sadece formel argümanlarla savunamamaktadır. Özellikle 'doğru hayat'a ilişkin asıl felsefi soru, günümüzde antropolojik bir tümellik halinde yeniden sorulmaya başlanmıştır. Yeni teknolojiler, bizati-

*) Türkçesi, resmi hükümet belgesinden alınmadır: http://ekutup.dpt.gov.tr/ab/hukuk/temelhak.pdf (Avrupa Birliği ile İlişkiler Genel Müdürlüğü, Kasım 2001). (ç.n.)

hi kültürel hayat biçimlerine ilişkin doğru anlayışın ne olduğu üzerine kamusal bir söylem geliştirmektedirler. Ve artık filozofların, bu tartışma konusunu biyo-bilimcilere ve bilim-kurgu meraklısı mühendislere terk etmeleri için hiçbir sağlam neden ve gerekçeleri kalmamıştır.

TÜRÜMÜZÜN ETİK ÖZANLAYIŞINA İLİŞKİN KAVGA

"Geleceğin annebabaları 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)

1973'te genomun temel yapı taşlarını ayırıp yeniden birleştiren bir deney başarıyla sonuçlanmıştı. Genlerin bu yapay rekombinasyonundan beri, gen-teknolojisi tıp alanındaki, özellikle yapay döllenme bilim dalındaki gelişmeleri hızlandırmış, doğum-öncesi teşhis yöntemlerinde ilerleme sağlanmış ve 1978'ten bu yana yapay döllenme işlemi başarıyla uygulanagelmiştir. Yu-

murta hücresinin sperm hücresiyle laboratuvar ortamında (*in vitro*) döllenmesiyle birlikte, insan kök hücresinin* anne karnının dışında da genetik araştırma ve denemelere açık olması imkânı elde edilmiştir. 'Tıbben desteklenen döllenme' öyle uygulamalara yol açmıştır ki, nesil silsilesi şaşırtıcı şekilde bozulmuş, toplumsal annebabalık ile biyolojik annebabalık ilişkisi ortadan kalkmıştır. Örneğin, taşıyıcı annelik ve anonim sperm bankaları, menopoz sonrası gebeliği mümkün kılan yumurta bankası ya da donmuş yumurta hücrelerinin zaman gecikmeli olarak kullanılması aklıma gelen ilk örneklerdir. Röprodüktif tıp ile gen-teknolojisinin bir arada kullanılmaya başlanmasıyla pre-implantasyon teşhisi ve gen materyaline tedavi amaçlı müdahaleler mümkün olmuş, organ yetiştirme imkânları artmıştır. Oysa bunlar, biz yurttaşlardan meydana gelen genel kamuoyunun gözünde, ahlâki ağırlığı alışıldık siyasal kavgaları kat be kat aşan sorulardır. Peki, sorun nedir?

Pre-implantasyon teşhisi sayesinde dördüncü hücre bölünme aşamasındaki (yani, sekiz hücreli aşamadaki) embriyonu genetik bakımdan kontrol etmek, herhangi bir hastalığa yol açıp açmayacağına bakmak artık mümkündür. Bu teşhis yöntemine, özellikle genetik hastalık

*) "Kök hücre, bir canlının vücudunda çok uzun bir süre bölünmeye devam ederek kendini yenileyebilen ve bu sayede farklılaşmış hücreler oluşturabilen farklılaşmamış hücrelere verilen ad." (Selçuk Aslan, "Yeni Binyılın Tedavi Araçları: Kök Hücreler", *Bilim ve Teknik Dergisi*, Eylül 1998; http://www.biltek.tubitak.gov.tr/dergi/00/ mayis/kok.pdf). (ç.n.)

taşıyan annebabalarda risk önleme amacıyla başvurulmaktadır. Laboratuar ortamında incelenen embriyon, gerek görüldüğü takdirde anne karnına yerleştirilmemekte, bu doğum-öncesi müdahale yöntemine başvurularak ileride muhtemel bir kürtaj uygulamasına artık gerek kalmamaktadır. *Totipotent kök hücreler* üzerinde yapılan araştırmalar* da genel tıbbi sağlık mülahazalarına dahil olmak üzeredir. Araştırmacıların yanı sıra ilaç sanayii ve ekonomik kaygılar içindeki siyasetçiler, organ nakillerinde karşılaşılan zorlukların yakın bir tarihte embriyonal kök hücrelerden elde edilen organa özgü dokuların yetiştirilmesiyle aşılacağının, daha ilerideyse ağır monogenetik** hastalıkların ilgili genoma müdahale edilerek tedavi edilebileceğinin müjdesini vermektedirler. Halihazırda Almanya'da yürürlükte olan Embriyon Koruma Yasası'nın bu açıdan tadili için yapılan baskılar giderek artmaktadır. Araştırma özgürlüğünün embriyonu korumaktan önemli olduğunu savunan Alman Araştırma Cemiyeti (DFG; Deutsche Forschungsgemeinschaft), yeni tedavi yöntemleri geliştirmek amacıyla bu yöndeki 'gerçekçi olanaklar'ın dikkate alınarak 'erken dönem insan hayatının araştırma amaçlı olarak üretilmesini değil ama kullanılabilmesi'ni talep etmektedir.

---

*) 'Tam gizilgüçlü' (*totipotent*) kök hücreler, dölyatağına yerleştirildiğinde tam ve bütün bir canlı oluşturabilecek kök hücrelerdir. (ç.n.)

**) 'Tek genli' anlamında. "Günümüzde 6500'ün üzerinde tek gen hastalığı tanımlanmıştır. Bu hastalıklar bir genin içinde oluşan mutasyon nedeniyle ilgili genin kodladığı proteinin fonksiyon kaybı sonucu ortaya çıkarlar" (http://www.premed.com.tr/gen_disease_b.htm; 30.11.2002). (ç.n.)

Oysa bu argümanı dile getiren yazarlar, 'tedavi etme mantığı'na kendileri de pek güvenmiyorlar. Aksi takdirde normatif bir söyleme başvurmaktan kaçınır, tartışmaya gözlemci perspektifinden bakmazlardı. Yapay olarak döllenmiş yumurta hücrelerinin zaten dondurulup saklandığını, nidasyon engelleyicilerinin (yani, döllenmeyi değil, ama rahme yerleşmeyi engelleyen spirallerin) uzunca bir süredir kullanıldığını ve mevcut kürtaj kurallarını hatırlatan bu araştırmacılar, 'yapay döllenme uygulamasına geçildiğinden beri bu tartışmaların fiilen aşılmış olduğunu, embriyonun yaşama hakkına ilişkin zaten var olan kararlar ortamında toplumumuzun zamanı geri çevirerek eski statükoya döneceğine inanmanın gerçekçi olamayacağı'nı belirtmektedirler. Sosyolojik bir kestirim olarak bu görüş belki doğru olabilir. Ama ahlâki olarak temellendirilmiş hukuksal-siyasal bir akıl yürütme içinden bakıldığında, yukarıdaki cümlelerde savunulan 'fiili olanın normatif gücü vardır' görüşü, bilim, teknoloji ve ekonominin barındırdığı sistemik dinamiklerin normatif çerçeveye geri döndürülemeyecek oldu-bittiler yaratacağından, durumu endişeyle izleyen kuşkucu kamuoyunu haklı çıkartır niteliktedir. DFG'nin dürüst olmayan bu manevrası, büyük oranda sermaye piyasası tarafından finanse edilen bu araştırma alanından gelen yatıştırıcı değerlendirmeleri değersiz kılmaktadır nitekim. Biyo-genetik araştırmalar yatırımcının kâr güdüsü ve ulusal hükümetlerin başarı hırsıyla kol kola gittiği için, biyo-teknolojik gelişmeler, kamuoyu önünde uzun uzadıya yürütülmesi gereken

normatif açıklama ve tartışma süreçlerini ezip geçme tehdidini doğurmaktadır.[12]

Öze ilişkin siyasal anlama ve anlatma süreçleri konunun özü gereği ve haklı olarak uzun sümektedir. Bu süreç açısından en büyük tehlike perspektif yoksunluğudur. Oysa tartışmalar güncel teknolojik düzey ve düzenleme ihtiyacına takılıp kalmamalı, gelişmelerin bütününe yayılmalıdır. Örneğin, orta vadeli gelişmeleri yansıtan muhtemel senaryolardan birisi şöyle özetlenebilir: Siyasal kamuoyunda ve parlamentoda yapılan tartışmalar *potansiyel olarak mağduru olabilinen* tanımlanmış ağır genetik hastalıklarla sınırlı tutulduğunda, halk, *tek başına ele alınan* PİD'in ahlâken geçerli ya da hukuken kabul edilebilir olduğu görüşünü kabul eder. Biyo-teknolojik ilerlemelerin ve genetik tedavi imkânlarının sunduğu başarılarla birlikte böylesi bir sınırlı izin, bu (ve benzeri) genetik hastalıkların önlenmesi için beden hücrelerine (ve hatta dölyatağına)[13] müda-

12) R. Kollek, I. Schneider, "Verschwiegene Interessen", *Süddeutsche Zeitung*, 5 Temmuz 2001. Embriyon araştırmalarının siyasal temellerinin ardında yatanlar hakkında bkz. Chr. Schwägerl, "Die Geister, die sie riefen", *FAZ*, 16 Haziran 2001.

13) Halen yasak olan dölyatağı tedavisinin genel ya da beden hücresi tedavisinin dölyatağını değiştirebilecek ikincil sonuçlarıyla ilgili nesiller arası etkilere ilişkin özgün ahlâki sorumluluk sorularına burada girmek istemiyorum. Bu konuda bkz. M. Lappé, "Ethical Issues in Manipulating the Human Germ Line", der. H. Kuhse ve P. Singer, *Bioethics*, Londra (Blackwell) 2000, s. 155-164. Metnin bundan sonraki sayfalarında özel bir ayrıma gidilmeden, doğum-öncesinde gerçekleşen 'genetik müdahaleler'den söz edilecektir.

hale edilebilecek şekilde genişletilebilir. Birinci kararın koşulları açısından bakıldığında, hem herhangi bir mahzuru olmayan, hem de onun doğal bir sonucu gibi görünen bu ikinci adım, söz konusu (doğru kabul edilen) 'negatif' öjeniği, (henüz doğru kabul edilmeyen) 'pozitif' öjenikten ayırma zorunluluğunu doğurmaktadır. Bahse konu sınır, kavramsal ve pratik sebeplerden dolayı bulanık olduğundan, düzeltici genetik özellik değiştirmenin sınırlarını aşan genetik müdahaleleri *durdurma* girişimimiz bizi paradoks bir durumla karşı karşıya bırakır: Başka bir deyişle, sınırların bulanık ve geçişken olduğu bir yerde oldukça kesin sınırlar çizip bunları uygulamak durumunda kalıyor olunacaktır. Oysa tam da bu argüman silsilesi, günümüzde tedavi edici ve düzeltici müdahaleler arasında bir sınır bulunmadığını iddia eden, ama özellik değiştirici müdahalelerde hedeflerin seçimiyle ilgili bireysel tercih hakkını piyasa oyuncularına devreden liberal öjeniğin savunusu için kullanılmaktadır.[14]

Almanya Cumhurbaşkanı'nın 18 Mayıs 2001'de yaptığı konuşmanın temelinde böylesi bir senaryonun yattığını düşünüyorum. Cumhurbaşkanı şu ikazlarda bulunmuştu: "İnsan hayatını araçsallaştırmaya başladığımızda, yani yaşamaya değer olan ile yaşamaya değer ol-

14) N. Agar, "Liberal Eugenics," der. H. Kuhse, P. Singer (2000), s. 173: "Liberaller hastalık kavramının, tedavi edici/öjenik ayrımının gerekli kıldığı ahlâk kuramsal ödevle bağdaşmadığından kuşku duyarlar."

mayan arasında bir ayrıma gittiğimizde, durağı olmayan bir güzergâha sapmış oluruz."[15] Oysa gen-teknolojisi lobicileri, üzerinde pek fazla düşünülmeyen emsal durumlardan ve dikkat çekmediği için aşinalık kazandırılan uygulamalardan (örneğin, günümüzdeki doğumöncesi teşhis yöntemlerinden) geriye işleyecek biçimde yararlanarak, ahlâki kaygılar karşısında omuz silkip 'artık geç kalındı' demekte ve bu sorunları bir kenara itebilmektedirler. Bu ve benzeri durumlarda kullanılan 'baraj çökmesi' argümanıysa hiç uyarıcı olamamaktadır. Çünkü bu argüman, yöntemsel açıdan doğru işletildiğinde, güncel gelişmeleri normatif olarak değerlendirirken kullandığımız soruların, günün birinde –henüz kuramsal da olsa– gen-teknolojik gelişmeleri dikkate almalarını salık verir (uzmanlar bu gelişmelerin olasılıklarının çok düşük olduğunun teminatını verseler bile).[16] Bu düstur, olayı dramatikleştirme amacıyla ortaya atılmış değildir. Yarın öbür gün aşılacak olan sınırları şimdiden dramatik biçimde çizerek günümüzün sorunlarıyla da-

15) Johannes Rau, "Der Mensch ist jetzt Mitspieler der Evolution geworden", *FAZ*, 19 Mayıs 2001.

16) Ben de, diğer arkadaşlarım gibi, biyo-bilimlerde hızlı, biyo-teknolojik olarak değerlendirilebilen gelişmelerin mümkün olduğunu düşünüyorum: "Çoğu zaman bilim, en iyi niyetli öngörüleri bile geride bırakır. Bu sebeple Hiroşima'nın genetik mühendislik alanındaki eşiyle hazırlıksız olarak karşılaşma riskini üzerimize alamayız. İmkânsız durumları da ele alan ilkelere sahip olmak, birdenbire başımıza gelen durumlarla ilgili hiçbir ilkeye sahip olmamaktan iyidir." N. Agar, "Liberal Eugenics", der. H. Kuhse ve P. Singer (2000), s. 171-181, alıntı s. 172.

ha kolay ilgilenebilir ve ikaz edici tepkilerin zorunlu etik sebeplerle karşılanmayacağını kendimize daha rahat itiraf edebiliriz. Bundan kastım, dünyagörüşsel açıdan çoğulcu olan bir toplumda akılcı kabul görme beklentisinin doğurduğu seküler sebeplerdir.

Zira pre-implantasyon tekniğinin uygulanmasıyla birlikte şu normatif soru karşımıza çıkmaktadır: "Belirli bir kuşkucu duruş içinde üretilen ve bazı genetik incelemelerden geçtikten sonra varolmaya ve gelişmeye layık olduğuna karar verilen bir hayat anlayışı insanlık onuruyla bağdaşır mı?"[17] Seçme amacıyla insan hayatı üzerinde serbestçe hüküm verilebilir mi? Günün birinde –kendi bedenimizin hücrelerinden bile– nakledilebilir dokular yetiştirebilme ve bunları (yabancı hücrelere karşı mücadele eden bağışıklık sistemimizin yaratacağı sorunları ortadan kaldırarak) bedenimize yerleştirebilme şansı varken, bu amaca hizmet edecek embriyonların 'tüketilmesi' sorununa nasıl yaklaşılmalıdır? Bu soru, az önceki soruyla örtüşmektedir. Tıbbi araştırmalar yapmak amacıyla embriyonların üretilmesi ve kullanılması yaygınlaşıp, bu tip uygulamalar normalleştikçe, doğum-öncesi insan hayatına ilişkin kültürel algımız değişmekte, bunun sonucunda fayda-maliyet hesaplarına ilişkin ahlâki hassasiyetlerimiz tamamıyla körelmektedir. Ama şimdilik bu tür nesneleştiren pratikleri müstehcen buluyor ve kendi kendimize, kişisel narsisist tercihlerimize bu derece önem verip vermeyeceği-

17) R. Kollek, *Präimplantationsdiagnostik*, Tübingen ve Basel (A. Francke) 2000, s. 214.

mizi, normatif ve doğal hayat temellerimize karşı tam bir gayri-hassaslık içinde bulunan bir toplumda yaşamak isteyip istemediğimizi soruyoruz.

İnsanoğlunun kendi varoluşunun biyolojik temellerini kullanarak başlattığı kendini araçsallaştırma ve optimize etme süreci açısından bakıldığında, PİD ve kök hücre araştırmaları aynı bağlam içine oturmaktadır. Ahlâken emredilen ve hukuken teminat altına alman kişinin *dokunulmazlığı* ve bedensel cismaniliğinin doğal hali *üzerinde tasarrufta bulunulamazlığın* çoğunlukla gözden kaçan normatif birlikteliği tam bu noktada göze çarpmaktadır.

Örneğin, PİD uygulamaları sırasında istenmeyen genetik malzemenin seçilmesi ile bunların optimizasyonu arasındaki sınırları korumak şimdi bile pek mümkün olamamaktadır. Bu uygulamada birden fazla muhtemel 'çok sayıda çokhücreliler'* arasından seçim yapmak söz konusu olduğundan, ikili evet/hayır kararlarıyla sınırlı kalınamamaktadır. Bu durumda, ağır bir hastalığı olan çocuğun dünyaya gelmesini önlemek ile onun genetik malzemesini düzeltmek (ki bu açıkça öjenik bir karardır) arasındaki kavramsal sınır kesinliğini yitirmektedir.[18] İnsan genomuna daha kapsamlı müdahalelerde bulunma ve monogenetik hastalıklar-

*) Yapay döllenmeyle elde edilen ama henüz ana rahmine yerleştirilmemiş olan ve ilk hücre bölünme aşamasında bulunan laboratuar ortamındaki çok sayıdaki döllenmiş insan yumurtası hücresi. (ç.n.)

18) A. Kuhlmann, *Politik des Lebens, Politik des Sterbens*, Berlin 2001, s. 104 vd.

dan korunma imkânları arttıkça yukarıdaki sorunun pratik önemi daha da artacaktır. Dolayısıyla, öjeniğin önlenip kavramsal olarak sınırlandırılması davası siyasal yasakoyucunun sorunu haline gelecektir. Tıp alanında marjinal noktalarda bulunan bazı kişilerin insan organlarının röproduktif klonlanması* üzerinde çalıştıklarını da hesaba kattığımızda, insan türünün çok yakın bir tarihte kendi biyolojik evrimini kendi eline alması durumuyla karşı karşıya kalacağız.[19] *Türümüzün kendi kendini dönüştürmesi* artık yakın bir gelecekte gerçekleşecek gibi görünmektedir. Nitekim, bu gelişmeyi betimlemek üzere 'evrimin eş aktörü' ve hatta 'Tanrı olmak' gibi metaforlara başvurulmaktadır.

Evrim kuramının insanın yaşam dünyasına daldığına ilişkin telkinler kamuoyundaki tartışmaların çağrışım ufkuna ilk kez giriyor değildir. On dokuzuncu yüzyılın sonuyla yirminci yüz yılın başlarında *Pax Britannica*'nın* koruyucu şemsiyesi altında yayılan Darwinizm'le serbest ticaret ideolojisinin oluşturduğu patlayıcı karşım, öyle görünüyor ki, globalleşen Yeni Liberalizm'in yıldızı altında bir kez daha parlamaktadır. Tabii artık konu, biyolojik mülahazaların aşırı sosyal-Darwinist genellemeleri değildir. Konu, biyo-teknolojik

*) Bir bebek yaratmak amacıyla annebaba genomunun klonlanması (genetik kopyalanması). (ç.n.)

19) James D. Watson, "Die Ethik des Genoms. Warum wir Gott nicht mehr die Zukunft des Menschen überlassen dürfen", *FAZ*, 26 Eylül 2000.

*) İngiliz dünya egemenliği sırasındaki 'barış' ortamı. (ç.n.)

ilerlemeye engel olan 'sosyo-ahlâki prangalar'ın tıbbi ve iktisadi sebeplerle gevşetilmesidir. Zaten tam da bu cephede Schröder ile Rau'un, FDP ile 'Yeşiller'in* siyasal yaklaşımları birbiriyle çelişmektedir.

Akla durgunluk veren spekülasyonlar da yok değildir tabii. Bir avuç çılgın entelektüel, doğacılığa dönüşmüş bir post-hümanizmin falma bakıp geleceği kestirmeye çalışmaktaysa da, neticede onların yaptıkları, sözümona zaman duvarının ('hiper-modernite'ye karşı 'hiper-ahlâk') dibinde durup buram buram Almanya kokan bir ideolojinin ziyadesiyle tanıdık motiflerini örmeye devam etmek olmuştur.[20] Elitler 'eşitlik yanılsaması'nı ve adalet söylemini terk etseler de ne kadar şanslıyız ki, onların henüz bu fikirleri geniş kitlelere bulaştıracak güçleri yoktur. 'İnsanlığın büyük yetiştiricileri ile küçük yetiştiricileri arasındaki kavga'da 'geleceğin temel çatışması'nı gören ve 'kültürel ana fraksiyonları' 'fiilen ele geçirdikleri seçme kudretlerini artık gerçekleştirme'ye cesaretlendiren kendinden menkul Nietzscheci artistlerin fantazi gücü şimdilik sadece basın yayında yaygara koparmaktan ileriye gidememektedir.[21] Ben ise bunun yerine, korkutulup ürkütülen ahlâk duygularımıza, çoğulcu bir toplumdan oluşan ana-

*) Almanya Başbakanı Schröder, Almanya Cumhurbaşkanı Rau, Alman Hür Demokrat Partisi FDP, Almanya Yeşiller Partisi-İttifak 90 'Yeşiller'. (ç.n.)

20) Bu konuda çok aydınlatıcı bir yorum için bkz. Thomas Assheuer, "Der künstliche Mensch", *Die Zeit*, 15 Mart 2001.

21) Bkz. *Zeit-Dokument* 2, 1999, s. 4-15.

yasal hukuk devletinin kupkuru öncellerinden[22] hareketle söylemsel bir açıklık getirmeye çalışacağım.[23]

Ancak bu yazı, birbirine girmiş duyguları bir nebze şeffaf kılmaya çalışan bir *denemedir*. Bu girişimde tam bir başarı sağlamış olduğuma kendim de inanmadığım halde, burada sunulandan daha tatminkâr çözümlemelerin pek de mevcut olmadığı bir gerçektir.[24] Bizi burada rahatsız eden fenomen, kendimiz olarak *var*olduğumuz doğamız ile kendimize *verdiğimiz* organik malzeme arasındaki sınırın bulanıklaşmasıdır. Bedensel varoluşumuzun genetik temelleri üzerinde tasarrufta bulunup bulunulamayışı sorusunun, bizim hayat biçimimiz ve ahlâki yaratıklar olarak özanlayışımız açısından sahip olduğu önem, benim gen-teknolojisi alanında

22) J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992; J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main 1996.

23) Filozoflar arasında yapılan tartışmalara örnek olması bakımından bkz. *Die Zeit*, S. 4-10, 2001.

24) Lutz Wingert ile Rainer Forst'la yaptığım yoğun görüş alışverişi benim için çok yardımcı oldu. Yaptığı ayrıntılı yorumlar sebebiyle Tilmann Habermas'a da müteşekkirim. Doğaldır ki, bana yardımcı olan bu kişilerin bu konuda çok sayıda çekinceleri var. Benim en büyük şahsi çekincem, eğitimimin biyo-etik konusunda olmadığı halde bu konuyu ele alıyor olmamdır. Örneğin Allen Buchanan, Daniel W. Brock, Norman Daniels ile Daniel Wikler'in *From Chance to Choice*, Cambridge UP, Cambridge, Mass. 2000 isimli çalışmalarına bu metni yazdıktan sonra ulaşmış olmanın eksikliğini hissediyorum. Söz konusu değerlendirmelerde savunulan deontolojik perspektifi ben de paylaşıyorum. Yine de bazı konularda var olan fikir ayrılıklarımıza, metnin yazımından sonra ekleyebildiğim birkaç notta değinebildiğimi belirteyim.

herhangi bir düzenlemeye gerek olup olmadığına ilişkin tartışmalara bakışımı belirlemektedir (I). Kürtaj tartışmaları sırasında kullanılan argümanlar bence tartışmayı yanlış yöne sürüklemektedir. Zira manipüle edilmemiş genetik malzemeye sahip olma hakkı, gebeliğe son verme düzenlemelerinden farklı bir konudur (II). Öte yandan gen manipülasyonu, tür-kimliğiyle ilgili sorulara temas etmektedir. Ama unutulmamalıdır ki, bir tür-yaratığı olan insanın kendi özanlayışıyla ilgili hukuk ve ahlâk tasavvurlarının yuvalandığı bağlam da bu noktada oluşturulmaktadır (III). Özellikle ilgilendiğim soru, 'doğup yetişen' ile 'yapılıp edilen' arasındaki alışıldık ayrımın biyo-teknoloji eliyle ortadan kaldırılmasıyla, öznel ile nesnel olana ilişkin şimdiye kadarki tür-etiksel özanlayışımızm nasıl değişeceği (IV) ve genetik olarak programlanan bir kişinin kendi özanlayışma nasıl nüfuz edeceğidir (V). Genetik malzemesinin öjenik olarak programlanmış olduğu bilgisinin, kişinin kendi hayatını özerk olarak biçimlendirme özgürlüğünü sınırlandıracağını ve özgür ve eşit kişiler arasındaki esasen simetrik olan ilişkinin altını oyacağını varsayabiliriz (VI). Embriyon tüketen araştırmalar* ve PİD, hızla yaklaşan liberal öjeniğin barındırdığı tehlikeleri yanıstan birer örnek olduklarını düşündüğümüz için büyük tepkilere neden olmaktadır (VII).

*) Yapay döllenme sırasında döllenmiş olup da ana rahmine yerleştirilmemiş olan 'atık' döllenmiş insan yumurtalarının laboratuar ortamında bilimsel araştırmalar için kullanılması. (ç.n.)

I
İNSAN DOĞASININ AHLÂKİLEŞTİRİLMESİ NE DEMEKTİR?

Moleküler genetik alanında yaşanan ve büyük yankılar uyandıran ilerlemeler, yavaş yavaş 'doğamız gereği' sahip olduğumuz herşeyi biyo-teknolojik müdahaleler sahasının içine çekmektedir. Deneysel doğabilimler açısından bakıldığında, insan doğasının bu şekilde teknolojikleştirilmesi, aslında doğal çevre üzerindeki tasarruf imkânlarımızın giderek artmasına güzel bir örnek oluşturmaktadır. Oysa yaşama dünyası açısından bakıldığında, teknolojikleştirme 'iç' ve 'dış' doğa sınırını aştığı anda bizi ciddi bir sorunla karşı karşıya bırakmaktadır. Örneğin, Almanya'da yasakoyucu, hem PİD ve embriyon tüketen araştırmaları, hem de başka memleketlerde yapılmasına izin verilen tedavi maksatlı klonlama, 'taşıyıcı annelik' ve 'ötenazi'* uygulamalarının Almanya'ya getirilmesini yasaklamıştır. Şimdilik, dölyatağına müdahale edilmesi ve insan organlarının klonlanması dünya çapında yasaklanmıştır –bunların sadece beraberinde getirdiği riskler yüzünden değil. Wolfgang van den Daele'nin bir sözünü kullanacak olursak, burada 'insan doğasının ahlâkileştirilmesi'nden söz edilebilir: "Bilimler aracılığıyla teknolojik bakımdan yapılabilir olan şeyler, ah-

*) Tedavi edilemeyecek hastaların kendi rızasıyla, bu mümkün değilse yakınlarının talebi üzerine hekim kontrolünde yaşama veda ettirilmesi, 'ölmeyi seçme hakkı'. (ç.n.)

lâki kontrollerle normatif bakımdan uygulanamaz hale getirilmektedir."[25]

Yeni teknolojik gelişmeler genellikle bazı yeni düzenlemeleri de zorunlu kılar. Oysa normatif düzenlemeler açısından bakıldığında, bunların şimdiye dek toplumsal değişimlere sadece ayak uydurmakla sınırlı kaldığı görülmektedir. Üretim ve takas, iletişim ve ulaşım, askeriye ve sağlık alanındaki teknolojik yeniliklerin sebep olduğu toplumsal değişiklikler ötekilere kıyasla genellikle hep önde gitmiştir. Örneğin klasik toplum kuramları bile hâlâ, post-geleneksel hukuk ve ahlâk tasavvurlarını, modern bilim ve teknolojide yaşanan ilerlemelerle *aynı anlamda* gelişen kültürel ve toplumsal aklileştirme hâlleri olarak tarif etmektedir. Söz konusu ilerlemelerin tahrik merkezi olarak da kurumsallaşmış araştırmalar kabul edilmektedir. Liberal anayasal devlet açısından bakıldığında araştırmaların özerkliği korunmalıdır, kuşkusuz. Ama doğa üzerindeki teknolojik egemenliğimizin kapsam ve derinliğinin artmasıyla, hem verimlilik ve refah artışı vaat eden iktisadın, hem de bireysel karar verme imkânlarının artacağını vaat eden siyasetin bir kez daha önem kazandığı görülmektedir. Nitekim, seçme özgürlüğündeki artışlar bireyin özerkliğini artırdığından, bilim ve teknoloji şimdiye dek liberal temel tasavvurlarımızla (yani 'her yurttaş kendi hayatını özerk olarak biçimlendir-

25) W. van den Daele, "Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe", *Wechsel/Wirkung*, Haziran/Ağustos 2000, s. 24-31.

me konusunda eşit imkânlara sahip olmalıdır' düsturuyla) kendiliğinden ittifak halinde bulunuyordu.

Tüm bu tartışmalara rağmen, bilim ve teknolojinin toplumsal açıdan kabul görmesinde sosyolojik açıdan bakıldığında herhangi bir azalma olmayacaktır, yeter ki insan doğasının teknolojikleştirilmesi tıbben daha sağlıklı ve uzun bir ömür sağlamaya devam etsin. Nitekim, özerk yaşama imkânını gerçekleştirme arzusu, 'daha sağlıklı ve uzun bir hayat' şeklinde özetleyebileceğimiz o büyük kolektif hedefle kol kola gitmektedir. O halde, tıp tarihi açısından bakıldığında 'insan doğasının ahlâkileştirilmesi' girişimlerini kuşkuyla karşılamak gerekir: "Aşının bulunuşundan kalp ve beyin üzerinde yapılan ilk ameliyatlara, organ nakillerinden yapay organlara ve hatta gen tedavilerine kadar insanın tıbbi amaçla teknolojikleştirilmesinin en son sınırına ulaşılıp ulaşılmadığı, bu gelişmelerin doğru olup olmadığı hakkında pek çok tartışma yürütülegelmiştir. Ama tartışmalardan hiçbiri teknolojinin ilerlemesini durduramamıştır."[26] Empirik bulgulardan yola çıkarak aklımızı başımıza getirmeye çalışan bu görüşe göre, biyolojik araştırmalara ve gen-teknonolojik gelişmelere yönelik sınırlayıcı yasal müdahaleler, toplumsal modernitenin egemen özgürlük eğilimlerine direnmeye çalışan beyhude çabalar olarak görülmelidir.[27] Bu bağ-

26) *A.g.y.*, s. 25.

27) W. van den Daele, "Die Moralisierung der menschlichen Natur und die Naturbezüge in gesellschaftlichen Institutionen", *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 2 (1987), s. 351-366.

lamda incelendiğinde, insan doğasının ahlâkileştirilmesi girişimi, tartışma götürür bir 'yeniden kutsallaştırma girişimi' görünümündedir. Buna göre bilim ve teknoloji, özgürlük sahamızı dış doğanın toplumsuzlaştırılması ya da sihirsizleştirilmesi pahasına genişlettiğinden beri, durdurulması imkânsız görünen bu eğilim, birtakım yapay tabular yaratılarak (yani, iç doğa yeniden sihirleştirilerek) durdurulmaya çalışılmıştır.

Bu bağlamdan hareket ettiğimizde kuşkusuz ki şu tavsiye edilecektir: Gen-teknolojisiyle üretilen ucubeleri, yetiştirilen ve klonlanan insanları ve deneysel amaçlarla tüketilen embriyonları tiksinti yaratan örnekler olarak gösteren söz konusu arkaik duygu artıklarını bütün çıplaklığıyla aydınlığa kavuşturmak en iyi yoldur. Oysa 'insan doğasının ahlâkileştirilmesi'ni türetiksel bir özanlayışm kendini hâkim kılması anlamında ele aldığımızda (zira kendimizi, her zamanki gibi öz hayat hikâyemizin bölünmez müellifi olarak anlamamız ve birbirimizi özerk davranan kişiler olarak kabul etmemiz buna bağlıdır), karşımıza bambaşka bir görüntü çıkmaktadır. Bu durumda, liberal öjeniğe gizliden gizliye aşinalık kazanmamızı sağlayan gelişmelere hukuksal yöntemlerle engel olmaya çabalamak; veya üremeye, yani annebabanın kromozon setlerinin birbiriyle kaynaşması işlemine bir ölçüde olumsallık ya da doğallık garanti etmeye çalışmak, bağnaz bir modernizm-karşıtı direnişten çok farklı bir şey olacaktır. Çünkü modernitenin pratik özanlayışmın *muhafaza koşulla-*

rını güvence altına almak anlamına gelen bu deneme, kendi kendine göndermede bulunan ahlâki edimin siyasal bir eylemi haline gelecektir. Kuşkusuz böyle bir yaklaşım, *refleksif hale* gelen modernitenin sosyolojik görüntüsüne daha çok uymaktadır.[28]

Yaşam dünyalarının geleneksizleştirilmesi, toplumsal modernleşmenin önemli bir veçhesini temsil etmekte olup, insanların bilimsel-teknolojik ilerlemeden yararlanırken yeniden ve yeniden devrimler geçiren nesnel hayat koşullarına bilişsel olarak intibak etmeleri biçiminde de anlaşılabilir. Geleneklerin sunduğu destekler, söz konusu medeniyet süreçleri içinde neredeyse tümüyle tüketilmiş olduğundan, modern toplumlar ahlâki bağ enerjilerini kendi seküler stoklarından, bir başka deyişle, kendilerinde içkin özkurgulama bilincine erişen yaşam dünyalarının iletişimsel kaynaklarından yeniden üretmek zorundadırlar. Bu açıdan bakıldığında 'iç doğa'nın ahlâkileştirilmesi, meta-sosyal dayanakların koruyuculuklarını kaybettiği ve kendi sosyo-ahlâki bağlılıklarının 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.

28) Ulrich Beck, *Risikogesellschaft*, Frankfurt am Main 1986; J. Habermas, "Konzeption der Moderne", *Die Post-nationale Konstellation*, Frankfurt am Main 1998, s. 195-231.

Gen manipülasyonu, tür-yaratıkları olarak bizlerin özanlayışıyla modern hukuk ve ahlâk tasavvurlarına saldırırken, toplumsal bütünleşmenin vazgeçilmez normatif temellerini derinden zedeleyecek ölçüde değiştirebilir. Modernleşme süreçlerinin *algılanış* biçimlerinin bu derece değişmesiyle, biyo-teknolojik ilerlemeleri yaşam dünyasının şeffaflaşarak öne çıkan iletişimsel yapılarına uydurmaya çalışan 'ahlâkileştirme' denemeleri, artık *bambaşka* bir ışık altında görünmeye başlar. Nitekim böyle bir kasıt, yeni bir sihirlileştirme girişimi değil, kendi sınırlarını yine kendisi için açığa kavuşturan modernitenin refleksif olmaya başlaması anlamına gelir.

Böylece konumuz, manipüle edilmemiş genetik malzemenin bütünlüğünü koruma girişiminin, kişisel kimliğin biyolojik esasları üzerinde tasarrufta bulunulamazlık ölçütü üzerine temellenip temellenemeyeceği sorusuna indirgenip sınırlandırılabilir. Bu konuda sağlanacak hukuksal bir koruma, 'yapay yollardan müdahale edilmemiş bir genetik malzemeye sahip olma hakkı' olarak ifade edilebilir. Oysa Avrupa Konseyi Parlamenter Heyeti'nin bir zamanlar talep ettiği böyle bir hakla, örneğin tıbbi sebeplerden hareket eden negatif öjeniğin uygun olup olmadığı konusunda henüz bir karara varılmış olunmamaktadır. Zira ahlâki mülahazalar ve demokratik irade oluşumu süreci, bir gün böyle bir sonucu uygun gördüğünde, temel bir hak olan manipüle edilmemiş genetik malzemeye sahip olma

hakkı, örneğin, negatif öjeniğe izin verecek şekilde sınırlandırabilir.

Konumuzu sadece gen değiştiren müdahalelerle sınırlandırdığımızda öteki biyo-politik konuları göz ardı etmiş oluruz. Örneğin liberal açıdan bakıldığında, hem yeni türden röprodüksiyon teknikleri, hem de organ ikameleri veya tıbben desteklenen ölümler, insanların kişisel özerkliklerini artırdığı izlenimini doğurabilir. Halbuki konuya eleştirel açıdan yaklaşanlar, çoğunlukla söz konusu liberal varsayımlar üzerinde değil, hem karşılıklı rızaya dayalı üreme, hem de ölüm ânını belirleme uygulamalarının yanı sıra orgam cesetten çıkarma amacıyla gerçekleştirilen tartışmalı uygulamaların ve tıbben desteklenen ölümlerin hukuken düzenlenmesinin yaratacağı toplumsal yan etkiler üzerinde durmaktadırlar (aslında bu konuları, mesleki etik temelinden hareket eden uzmanların profesyonel muhakeme ve takdir etme gücüne bırakmak daha yerinde olacaktır). Bunların yanı sıra, gen testlerinin kurumsal yollardan kullanımıyla kestirimsel gen teşhisi yöntemlerinin sağladığı bilgilerden kişisel amaçlarla yararlanılması da yine aynı haklı sebeplerden ötürü tartışmalıdır.

Elbette en önemli biyo-etik soru, insan doğasma teşhis amacıyla nüfuz edip, ona tedavi amaçlı da olsa egemen olmaya kalkışmakla ilgilidir. Oysa seçme ve nitelik *değiştirme* amaçlı gen-teknolojisinin yanı sıra bunu yapabilmek için geliştirilmeye çalışılan gen tedavi yöntemlerine yönelmiş araştırmalarla birlikte (öyle ki, bu-

rada temel araştırmalarla tıbbi uygulamalar arasındaki ayrım neredeyse ortadan kalkmış gibidir[29]), yepyeni türden bir meydan okumayla karşı karşıya kalınmaktadır.[30] Bunlar 'doğal olarak olduğumuz' fiziksel temellerimizi tartışmalı hale getirmektedir. Zamanında Kant'ın 'zorunluluklar âlemi'ne dahil ettiği şeyler, evrim-kuramsal açıdan birer 'tesadüfler âlemi'ne dönüşmüştür. Bu sefer de gen-teknolojisi, üzerinde tasarrufta bulunulamayan 'doğal temel' ile 'özgürlükler âlemi' arasındaki sınırı kaydırmaktadır. 'İç' doğamızla ilgili olarak söz konusu olan bu 'olumsallık genişlemesi'ni, benzeri seçenek artırımlarından farklı kılan, 'ahlâki serencamımızın bütün yapısını değiştirmesi'dir.

Ronald Dworkin, ahlâki yargı ve edimlerin sarsılmaz sanılan geçerli koşullarının gen-teknolojisi eliyle bir tür veçhe değişimine maruz kaldığını dile getirmek-

29) L. Honnefelder, "Die Herausforderung des Menschen durch Genomforschung und Gentechnik", *Forum (Info der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung)*, S. 1, 2000, s. 49.

30) Bu vesileyle, tedavi amaçlı liberal öjenik yönünde adım atmak isteyip istemediğimizin mümkün olup olmadığına ilişkin asıl soru üzerine odaklanıyorum. Bu tür uygulamaların adilane biçimde yerine getirilmesine ilişkin sorulara girmiyorum. Esas itibarıyla pozitif kabul edilen bir öjenik yaklaşımın ardından gelen bu gibi normatif sorunları, Buchanan v.d. (2000), s. 4'te Rawls'un adalet kuramından hareketle cevaplıyorlar: "Bu kitabın birincil amacı ... tek bir soruya cevap bulmaktır: Genetik müdahalelerin kullanımıyla ilgili olarak, genetik müdahalelerde bulunma imkânları günümüzden çok daha gelişmiş olan adil ve insancıl bir toplumda kamusal siyaseti ve bireysel seçimi yönlendirecek en temel ahlâki ilkeler hangileridir?"

tedir: "Doğanın evrimle yarattıkları [...] ile bizim bu dünyada kendi genlerimizle ne yaptıklarımız arasında bir ayrıma gidilmeye başlanmıştır. Her halûkârda böyle bir ayrım, ne olduğumuzla ilgili elimizdeki kendi mirasımızla, yine kendi sorumluluğumuz altında neler yaptığımız arasına bir sınır koymaktadır. Tesadüf ile özgür karar verme arasındaki bu kritik sınır, ahlâkımızın belkemiğini oluşturmaktadır. [...] Tesadüf ile karar verme arasında bulunan ve değer ölçütlerimizi temellendiren bu sınırı kaydırdığı için bir insanın başka bir insanı tasarlayarak üretmesinden korkuyoruz."[31]

Gen değiştiren öjenik müdahalelerin ahlâki serencamımızın bütün yapısını değiştireceğini savunmak, oldukça ciddi bir iddiadır. Bunun bir anlamı, gen-teknolojisinin bizi, ahlâki yargı ve edimde bulunma *koşullarıyla* ilgili pratik sorularla karşı karşıya bırakacağıdır. 'Tesadüf ile özgür karar verme arasındaki sınır'ın kaydırılması, ahlâken edimde bulunan ve varlığıyla ilgili kaygı içinde olan kişilerin özanlayışını *bir bütün olarak* etkilemektedir. Bu ise bilincimize, ahlâki özanlayışımız ile tür-etiksel arkaplan arasındaki ilintiyi taşımaktadır. Kendimizi, kendi hayat öykümüzden sorumlu olan birer müellif olarak görüp görmememiz, birbirimizi 'birbirine denk' kişiler olarak kabul edip etmememize, antropolojik açıdansa tür-yaratığı olarak kendimizi nasıl anladığımıza da bağlıdır. Türümüzün gerçekleşmekte

31) R. Dworkin, "Die Falsche Angst, Gott zu spielen", *Zeit-Dokument* (1999), s. 39; ayrıca bkz. "Playing God. Genes, Clones, and Luck", *Sovereign Virtue*, Cambridge 2000, s. 427-452.

olan genetik özdönüşümünü bireysel özerkliğimizi artırma yolu olarak görebilir miyiz? Yoksa bu yolu sürdürdüğümüzde, hem kendi hayatlarını idame ettiren, hem de birbirlerine karşılıklı saygı gösteren kişilerin normatif özanlayışının altını mı oymuş oluruz?

İkinci seçeneğin geçerli olması durumunda elimize fazla çarpıcı bir ahlâki argüman geçmemiş olsa da türetiği açısından hem verimli, hem de dikkat ve imtinaya davet eden bir yön kazanmış oluruz. Tartışmayı bu yönde sürdürmeden önce, böylesi dolambaçlı bir düşünce yoluna neden gerek olduğunu açıklamak istiyorum. Embriyonun 'baştan itibaren' insanlık onuruna ve mutlak hayat güvencesine sahip olduğunu savunan ahlâki (ve anayasa hukuku kökenli) argüman, tartışmaya ne yazık ki en önemli yerinde son vermektedir. Oysa bu temel sorular üzerinde, toplumumuzun dünyagörüşsel çoğulculuğunu dikkate almamız gerektiğini hükme bağlayan anayasal-hukuksal ana kıstasa bağlı kalmak suretiyle ve siyasal açıdan bir karara varmak gerekir.

II
İNSANLIK ONURU – İNSAN HAYATININ ONURU

Embriyon tüketen araştırmaların ve PİD'in uygun olup olmadığına ilişkin felsefi kavga[32], şimdilik kürtaj

32) Bu konuda Alman Ceza Yasası'nın 218'inci maddesinin sonuçlarına ilişkin hukuksal tartışmaya girmiyorum. Federal Almanya Anayasa Mahkemesi, dünyaya gelmemiş hayatın korunmasının

tartışmaları içinde sıkışıp kalmıştır. Bu tartışmalar sonucunda Almanya'da, gebeliğin on ikinci haftasından önce gebeliği sona erdirmenin hukuka aykırı olduğu, ama cezai yaptırıma yol açmadığı bir durum ortaya çıkmıştır. Tıbben gerekliyse ve anne bunu istiyorsa kürtaj hukuken mümündür. Başka ülkelerde de olduğu üzere kürtaj tartışması Alman kamuoyunu iki kampa ayırmıştır. Tartışma halihazırda 'hayat taraftarları' ile 'seçme özgürlüğü taraftarları' arasında kutuplaşarak sürmekte ve dünyaya henüz gelmemiş olan varlığın ahlâki statüsü üzerine odaklanmaktadır. Muhafazakâr kesim, döllenmiş yumurta hücresinden itibaren hayatın mutlak anlamda korunması gerektiğini savunarak gen-teknolojilerindeki gelişmelerin önüne

---

rahme düşme anından itibaren geçerli olduğu görüşünü kabul etmektedir. Herta Däubler-Gmelin ile Ernst Benda'nın varsaydıkları üzere, mahkemenin bu kararının döllenme anından itibaren insan hayatının mutlak olarak korunacağı anlamına gelip gelmediği hukukçular arasında tartışma yaratmakta ve bana da pek doğru gelmemektedir; bkz. M. Pawlik, "Der Staat hat dem Embryo alle Trümpfe genommen", *FAZ*, 27 Haziran 2001. Hukuksal belirlemelerin kapsamı hakkında bilgi vermesi bakımından bkz. R. Erlinger, "Von welchem Zeitpunkt an ist der Embryo juristisch geschützt?", *Süddeutsche Zeitung*, 4 Temmuz 2001. Öte yandan bilinmektedir ki, anayasa yorumları, uzun erimli öğrenme süreçleridir. Bu yüzden Anayasa Mahkemesi'nin verdiği eski hüküm ve kararların da gözden geçirildiği olur. Başka tarihsel durumlar karşısında yeni ahlâki sebeplerin mevcut hukuk uygulamalarıya karşı karşıya kaldığı yerlerde anayasal ilkeler (ahlâken temellenmiş olanlar dahil) hukukun ahlâki mülahazalara uyması gerektiğini emreder.

bir set çekeceğini ummaktadır. Ancak kürtaj tartışmasıyla gen-teknolojisi arasındaki görünürdeki koşutluklar yanıltıcıdır. Zira PİD'in uygun olup olmadığını kürtaj konusundaki normatif temel inançlardan hareketle tartışmak ve bu konuda benzer şekilde taraf tutmak mümkün değildir. Öte yandan, kadınların kendi bedenleri üzerinde özgürce karar verebileceklerini savunan liberal kesim, erken dönem embriyonun korunmasına öncelik verme konusunda kendi içinde bir fikir ayrılığına düşmektedir. Deontolojik sezgileri temel kabul edenler, embriyonların araçsal amaçlarla kullanılmasının herhangi bir mahzuru olmadığını savunan faydacı görüştekilerle bu yüzden pek bağdaşamamaktadırlar.[33]

Oysa PİD'e başvurmak suretiyle genetik açıdan sakat olan ekstrakorporal* kök hücrelerin 'atılması' sayesinde bir kürtajı engellemek ile gebeliği kürtajla sona erdirmek arasında önemli noktalarda farklar bulunmaktadır. İstenmeyen bir gebeliğe kürtajla son verme halinde, kadının kendi hayatıyla ilgili karar verme özgürlüğüyle embriyonun korunmaya muhtaç olma hali çatışmaktadır. Oysa öteki durumda, henüz dünyaya gelmemiş olan bebeğin hayatının korunması, bir çocuk isteyip de belirli sağlık standartlarına uymadığı için embriyonun anne rahmine yerleştirilmesinden vazge-

33) Bkz. R. Merkel, 'Rechte für Embryonen?', *Die Zeit*, 25 Ocak 2001; U. Mueller, 'Gebt uns die Lizenz zum Klonen!', *FAZ*, 9 Mart 2001.

*) 'Beden dışında bulunan' anlamında. (ç.n.)

çen annebabaların yararlılık değerlendirmesi birbiriyle çatışır. Bu çatışmaya annebabalar *kazara* dahil olmuş da değildir; onlar, embriyon üzerinde genetik kontrol yapılmasını kabul edip, bu çatışmayı bilerek hesaba katmaktadırlar.

Bu tür bir kasti nitelik kontrolü, tartışmaya yeni bir veçhe katmaktadır: belirli kayıt ve şartlar altında üretilen insan hayatının üçüncü kişilerin tercih ve değer yargıları doğrultusunda araçsallaştırılması. Seçme kararı, genomun arzu edilen bileşimini temel almaktadır. Burada, var olma ya da yok etme kararı, potansiyel *fiili varlığa* göre verilmektedir. Oysa gebeliğin sona erdirilmesine ilişkin varoluşsal kararın, doğum-öncesi hayatı niteliksel olarak kullanma ve seçme uygulamasıyla ortak hiçbir yönü yoktur –nitekim hayatın araştırma maksatlı olarak tüketilmesiyle de ortak bir yönü yoktur.

Böyle bir farka rağmen onyıllardır büyük bir ciddiyetle sürdürülen kürtaj tartışmasından bir ders çıkartmak da mümkündür. Erken dönem insan hayatının ahlâki statüsüne ilişkin devam eden bu kavgada, dünyagörüşü açısından nötr, yani önyargılardan uzak ve seküler toplumun tüm yurttaşları açısından kabul edilebilir bir tarife henüz varılamamıştır.[34] Tartışmanın bir tarafı, erken gelişim aşamasındaki embriyonu 'hücre kümesi' olarak betimleyerek, onu yeni-doğan varlığın sahip olduğu kişilik niteliğiyle ayrı tutmaktadır. Bu du-

34) R. Dworkin, *Life's Dominion*, New York 1994.

rumda, ahlâki anlamda insanlık onuru ancak bir yenidoğan bebekte söz konusu olabilmektedir. Öte yandan diğer taraf, insan yumurta hücresinin döllenmesini başlangıç noktası kabul etmekte, bireyselleşmiş, kendi kendini yöneten bir gelişim sürecinin bu andan itibaren başladığını savunmaktadır. Buna göre, *biyolojik olarak belirlenebilir olan* her insan türü örneği, potansiyel bir kişilik ve temel haklar taşıyıcısı olarak görülmelidir. Ama tartışmanın her iki tarafı da, anayasa gereği vazgeçilemez temel haklar taşıyan bir hukuksal kişilik statüsüne sahip olmayan bir şeyin de 'üzerinde tasarruf edilemez' nitelikte olabileceğini gözden kaçırıyor gibidirler. 'Üzerinde tasarruf edilemez' olanlar sadece insan onuruna sahip olanlar değildir. Örneğin bir şey, vazgeçilemez ya da mutlak anlamda geçerli olan temel hakları (bunlar, Alman anayasasının birinci maddesi gereği 'insanlık onuru'nun temellendirici unsurlarıdır) gereği 'dokunulamaz' olmasa da, sağlam ahlâki sebeplerden dolayı üzerinde tasarruf edilemez durumda olabilir.

Anayasal teminat altında olan 'insanlık onuru'nun kimlere verileceğine ilişkin kavgayı sağlam ahlâki sebeplerle bir karara bağlamak gerekseydi, gen-teknolojisinin antropolojik açıdan çok derinlere inen soruları alışıldık gündelik ahlâki soruların ötesine geçemezdi. Oysa bilimselci doğacılığın ontolojik temel varsayımları (bunlarda doğum ciddi bir varoluşsal kopuştur), metafiziksel ya da dinde karşılaştığımız arkaplan varsayımlardan (bundaysa doğum tam tersi bir anlama sahiptir)

daha alelade veya daha 'bilimsel' değildir. Her iki taraf da bir yanda döllenme ya da hücre birleşmesi, diğer taraftaysa doğum arasında kati, ahlâki açıdan geçerli bir ayrım koymaya çalışan *her* girişimin keyfi olduğunu savunurlar. Çünkü onlara göre, organik başlangıçta ilk önce duyumsal, sonra kişisel hayatın büyük bir süreklilik içinde oluştuğu kabul edilir. Oysa eğer benim değerlendirmem doğruysa, söz konusu süreklilik tezi, ontolojik ifadelere başvurarak normatif açıdan bağlayıcı 'mutlak' bir başlangıç noktasını belirlemeye çalışan *her iki* denemenin karşısında yer almaktadır aslında.

Gelişiminin geç dönemlerindeki[35] bir ceninle karşılaştırıldığında erken ve orta dönem embriyonlara yönelik değerlendirici duygu ve sezgilerimizdeki adım adım değişim sırasında yaşanan, ahlâki açıdan tek bir anlam çatısı altına sığdırılmaya çalışılan ve bu sırada bir bu yana, bir öteki yana meyleden maddi taahhütlerden hareket eden görüngülerden doğan kararsızlık oldukça keyfi değil midir? Çoğulcu toplumlarda *akılcı sebeplerle tartışmalı* kalmak durumunda olan olguları dünyagörüşsel açıdan etkilenip, belirlenen tariflere göre değerlendirmek durumunda olduğumuzda, bunların ahlâki statülerini kesin biçimde belirleyebilme şansına sahip oluruz –ister Hıristiyan metafiziği, isterse de doğacılık anlamında olsun. Hiç kimse doğum-öncesi insan hayatının

35) Bu yaklaşım Aristotelesçi-Skolastik 'adım adım ruha kavuşma' öğretisinden hareket eder; bkz. H. Schmoll, 'Wann wird der Mensch ein Mensch?', *FAZ*, 31 Mayıs 2001'deki genel bakış.

içkin değerinden şüphe etmiyor –buna ister 'kutsal' densin, isterse kendi kendisinin amacı olan şeyleri 'kutsallaştırmaya' karşı olduğumuz iddia edilsin. Zira kişi-öncesi insan hayatının korunması gerektiğini söyleyen normatif dayanak, kendini ne empirisizmin nesnelleştiren dilinde, ne de din dilinde tüm yurttaşlar açısından kabul edilebilir bir şekilde ifade edebilir.

Sonuç itibariyle, demokratik bir kamuoyu önünde cereyan eden bu normatif kavgada sadece dar anlamdaki ahlâki ifade ve önermeler geçerlidir. Ancak herkes için eşit derecede iyi olanı dünyagörüşsel açıdan nötr biçimde ifade ederek, bu iyinin haklı sebeplerden dolayı herkesçe kabul edilmesini talep edebiliriz. Akılcı sebeplerden dolayı kabul edilebilir olduğunu talep eden ile edim çatışmalarının 'adilane' çözümünde karşılaşılan önermeler arasındaki fark, bir hayat öyküsü ya da paylaşılan bir hayat biçimi bağlamında 'benim için' ya da 'bizim için' neyin 'iyi' olduğu konusunda ortaya çıkmaktadır. Adaletin ne olduğuna ilişkin soruların bu özgül anlamı, bize yine de 'ahlâkın temeli'nin ne olduğuna ilişkin bir çıkarsama sunabilmektedir. Bana göre ahlâkı bu şekilde 'belirleyerek' –tartışmalı ontolojik belirlenimlerden bağımsız olarak– ahlâki hak ve ödevlerin muhtemel taşıyıcısı olan bir evrenseli nasıl belirleyebileceğimizin anahtarına erişebiliriz.

Kendi yasalarını kendisi koyan ahlâki yaratıkların topluluğu dendiğinde, hak ve ödevler dilinde normatif düzenlemelere ihtiyaç duyan tüm ilişkiler anlaşılmak-

tadır; ama sadece bu topluluğun üyeleri *karşılıklı olarak* birbirlerini ahlâki olarak bağlayabilir ve *birbirlerinden* normlara uygun davranışlar bekleyebilirler. Hayvanlar ahlâki ödevlere konu olmaktadır, çünkü bunlar, duyumsayabilen yaratıklarla münasebet içinde olan bizlerin *bizatihi onlar namına* dikkate aldığımız ahlâki ödevler kapsamındadır. Oysa hayvanlar, özneler-arası kabul görmüş kural ve yasakları *birbirlerine* yönelttikleri bir evrenin üyesi değildirler. Göstermek istediğim gibi, dar ahlâki ve hukuksal anlamda 'insanlık onuru' bir ilişkiler simetrisine bağlıdır. İnsanlık onuru, örneğin zekâ ya da mavi gözlülük gibi doğa gereği 'sahip olunan' bir nitelik olmayıp, kişiler-arası ilişkilerdeki karşılıklı kabul görme ve kişilerin birbirleriyle olan ilişkilerindeki eşitlikte bir anlama kavuşan 'dokunulmazlığa' işaret etmektedir. Ben bu 'dokunulmazlığı', 'üzerinde tasarrufta bulunamama'yla aynı anlamda kullanmıyorum, çünkü kişi-öncesi insan hayatıyla nasıl münasebet içinde olacağımıza ilişkin soruya verilebilecek *metafizik sonrası* bir cevap, insan ile ahlâkın *indirgemeci* biçimde belirlenmesinden kaçınarak verilebilir gibi değildir.

Ben ahlâki davranışı, organik malzememizin gayrimükemmelliğine ve bedensel varoluşumuzun kırılganlığına (özellikle de çocukluk, hastalık ve yaşlılık aşamalarında) dayanan bağımlılık ve tabiyetlere yönelik yapıcı bir cevap olarak görüyorum. Kişiler-arası ilişkilerin normatif olarak düzenlenmesi, narin bedenin ve onda cisimleşen kişinin karşı karşıya kaldığı olumsallık-

lardan onu koruyan gözenekli bir kılıf gibidir. Ahlâki düzenlemeler hem fiziğimizi bedensel incinmelere, hem de *kişiyi* içsel ya da sembolik yaralanmalara karşı *aynı anda* koruyan kırılgan yapılardır. İnsan bedenini ruh sahibi bir tin kabı haline getiren öznellik, ötekiyle özneler-arası ilişki kurularak meydana çıkmaktadır. Bireysel özne, sadece toplumsal dışlaşma yoluyla meydana gelmekte ve sağlam kabul görme ilişkilerinin oluşturduğu ağ bütünü içinde *istikrar* kazanabilmektedir.

Ötekiye bağımlılık, bireyin öteki tarafından yaralanabilmesini de açıklamaktadır. Kişi, kendi kimliğini geliştirmek ve bütünlüğünü muhafaza etmek anlamında en fazla muhtaç durumda olduğu ilişkilerde, yaralanmalara en korumasız biçimde açık kalmaktadır –örneğin– bir eşe bağlılıkla kurulan mahrem ilişkide. Kant'ın aşkınsızlaştıran versiyonunda 'özgür irade', düşünme yetisine sahip yaratıkların bir niteliği olarak gökten inip kucağımıza düşmez artık. Özerklik daha ziyade fani varolanların kırılgan bir kazanımıdır, zira onlar sadece fiziksel yaralanabilirliklerini ve toplumsal tabi oluşlarını unutmadan 'kuvvet' gibi bir şeye erişebilirler.[36] Eğer ahlâkın 'temeli' buysa, 'sınırları' da böy-

36) M. Nussbaum, Kant'ın edimde bulunanı, düşünsel ve bedensel varoluş açısından ayırmasını eleştirmektedir: "Kant'ın ayrımındaki yanlış nerede? [...] Onurumuzun bir hayvan cinsinin onuru olduğu olgusunu göz ardı etmektedir; nasıl ki, çiçek açmış bir kiraz ağacının güzelliği bir pırlantada olmadığı gibi, ölümlü ve yaralanabilir olmayan bir varlığın sahip olamayacağı bir onurdur bu." *Disabled Lives: Who Cares?*, Yayımlanmamış Yazı, 2001.

lece kendiliğinden açıklık kazanmaktadır. Ahlâki düzenlemelere ihtiyaç duyan ve bu düzenlemelere ehil olan, muhtemel kişiler-arası ilişkiler ve edimler evrenidir. İnsanlar ancak meşru olarak düzenlenmiş kabul görme ilişkilerinden meydana gelen bu ağ bütünü içinde kişisel bir kimlik geliştirebilir ve onu –fiziksel bütünlükleriyle birlikte– muhafaza edebilirler.

İnsan biyolojik anlamda 'tamamlanmamış' doğduğundan ve bir ömür boyu toplumsal çevresinden yardım, ilgi ve takdir beklediğinden, DNA parçalarının bireyselleştirilmesinin *tamamlanmamışlığı* toplumsal bireyselleşme süreci başladığı anda tebarüz etmektedir.[37] Yaşam-tarihsel bireyselleşme, toplumsallaşma yoluyla olmaktadır. Organizmayı doğumla birlikte kelimenin tam anlamıyla bir kişi haline getiren şey, onu toplumsal açıdan bireyselleştiren bir edim olan özneler-arasına, yani bölünmüş bir yaşam dünyasının *kamusal* etkileşim bütününe kabul etmedir.[38] Anneyle olan sembiyotik ilişkinin ortadan kalkmasıyla çocuk, onunla *karşılaşan*, onu adıyla çağıran öteki konuşan kişiler dünyası-

37) Helmuth Plessner ile Arnold Gehlen bu temel hakikati George Herbert Mead'le paylaşmışlardır.

38) Hannah Arendt (*Vita Activa*, Münih 1959), insan varlığının temel özelliklerinden biri olarak 'çoğulluğa' işaret etmiştir. İnsan hayatı, öteki insanlarla interaksiyonda bulunma koşulu altında gerçekleşmektedir: 'İnsan için yaşamak – bildiğimiz milletler arasında belki de en derinden siyasal olanların kullandığı Latince'de de – 'insan arasında olmak' (*inter homines esse*) demektir ve ölmek 'insanlar arasında olmayı bırakmak' (*desinere inter homines esse*)' (*a.g.y.*, s. 15).

na dahil olur. Bir üreme topluluğu örneği olması bakımından henüz anne karnındayken genetik açıdan bireyselleşmiş olan bu yaratık, asla 'zaten' kişi değildir. Bu doğa yaratığı, ancak dil topluluğunun kamusallığında bir birey ve akıl sahibi bir kişi olur.[39]

İletişimsel biçimde edimde bulunan kişilerin karşılıklı saygı ve takdir ilişkisinin oluşturduğu sembolik ağ bütünü içindeki bir yeni-doğan, bizden 'biri' olarak özdeşleştirilmekte ve yavaş yavaş kendini de özdeşleştirmesini öğrenmektedir – yani, hem bizatihi bir kişi, yani toplumsal topluluğun/toplulukların bir parçası ya da üyesi olduğunu, hem de eşi benzeri bulunmayan, ahlâki açıdan başkasıyla yer değiştiremeyen bir birey olduğunu öğrenmektedir.[40] Bu özilişkisel ayrımlaşmaya dilsel iletişimin yapısı da yansımaktadır. Sadece bu-

39) 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."

40) L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Frankfurt am Main 1993.

rada, yani söylemsel olarak açılan *space of reasons* [sebepler uzamı] (Sellars) içinde kültürel bir tür-yetisi olan akıl, çeşitli öz ve dünya perspektiflerinin ayrımları dahilinde kendi şahsi, oydaştırıcı kuvvetini açmlayabilmektedir.

Kamusal etkileşim bütününe dahil olunduktan sonra insan hayatı, ödevlerimizin odak noktası haline gelerek hukukun koruma şemsiyesi altına girer. Bunun için insanın bir ödev öznesi ve insan hakları taşıyıcısı olmasına bizzat gerek yoktur. Ama bu cümleden yanlış bir sonuç çıkarılmamalıdır. Annebabalar *rahim içinde* (*in utero*) büyümekte olan çocuk *hakkında* konuşmakla kalmazlar; *bir bakıma* çocuğun bizzat kendisiyle iletişim kurmuş da olurlar. Ceninin ultrason ekranında görünen kuşku götürmez insani hatlarının görselleştirilmesi, anne karnında hareket eden çocuğu bir tür *anticipatory socialization* [müstakbel toplumsallaşma] anlamında iletişim öznesi haline getirir. Ama bununla da kalmaz, çünkü ona karşı ve *kendi özü gereği* doğal olarak ahlâki ve hukuksal ödevlerimizin de olduğunu gösterir. İkinci şahıs ('sen') *rolü biçilen* bir dilde onunla konuşulabilen, bir aşamanın berisinde olup da kişi-öncesi hayatta *etik* olarak tesis edilmiş olan bir hayat biçiminin bütününe ilişkin bütünleşik bir değeridir burada söz konusu olan. İnsan hayatının onuru ile her kişinin hukuken sahip olduğu insalık onuru ayrımı bu açıdan ortaya çıkmaktadır –ki bu ayrım, ölenlerimize ilişkin duygu yüklü edimlerimizin fenomenolojisinde de göstermektedir kendisini.

Kısa bir süre önce Bremen Eyaleti Defin Yasası'nda yapılması düşünülen değişiklikler hakkında gazetelere bazı tartışmalar yansımıştı. Buna göre, ölü doğumların yanı sıra erken doğumlarla klinik gebelik sonlandırmaları da dikkate alınarak, ölü ceninlerle olan münasebetin ölüye saygı çerçevesi içinde yürütülmesi talep edilmişti. Ceninler –hukuk dilindeki ifadesiyle– 'etik nitelikleri haiz atık' olarak ortadan kaldırılmayacak, mezarlıklarda özel ama isimsiz toplu mezarlarda defnedilecekti. Okurun, ceninle ilgili olarak hukuk dilinde kullanılan bu tiksindirici ifadeye karşı verdiği tepki bile –insanı utandıran diğer 'cenin ortadan kaldırma uygulamaları'nı dikkate bile almıyoruz– ölü embriyon *karşısında* yaygın olan ve derinlerde bir yerlerde bulunan, hiçbir uygar toplumun pervasızca kurcalayamayacağı 'oluşan insan hayatının bütünlüğü'ne dair mahçubiyetimizi göstermeye yetmektedir. Gazetedeki bu haberde, defin işleminin isimsiz toplu mezarlarda yapılacağına ilişkin görüşteyse sezgisel bir ayrıma başvurulduğu görülmektedir ki, bence önemli olan nokta da budur: "Bremen Belediye Meclisi, embriyon ve ceninlerin doğum-sonrası ölenlerle aynı ölçütlere göre defnedilmesi gerektiğini savunmanın uygunsuz olacağını, hatta bunun hastalıklı bir kolektif mateme eşit düşeceğinin bilincindeydi. [...] Ölüye saygı ödevi, çeşitli defin biçimleriyle de yerine getirilebilir."[41]

41) St. Rixen, "Totenwürde", *FAZ*, 13 Mart 2001.

Özetlersek, ahlâk sahibi kişiler topluluğunun katı sınırlarının ötesinde bir yerlerde normatif açıdan kaygısızca edimde ve hayasızca işlemde bulunabileceğimiz bir gri saha yoktur. Ahlâk tartışmaları açısından doygunluk noktasına varan 'insan hakkı' ile 'insanlık onuru' gibi hukuksal kavramların içini aşırı şekilde genişleterek bu kavramların hem ayrım keskinliği, hem de eleştirel potansiyelleri kaybolmaktadır. İnsan haklarına *aykırı* edimler, *değer* tasavvurlarına aykırılık düzeyine düşürülmemelidir.[42] Gözden geçirilmesi bile mümkün olmayan haklar ile önem sırasındaki yerini yapılacak bazı değerlendirmelere göre alan değerler arasındaki ayrım silinerek ortadan kaldırılmamalıdır.[43]

Doğumdan önceki ve ölümden sonraki insan hayatıyla ilgilenirken tanımlanması zor sınırlarla karşılaşmamız, semantik açıdan *elastik* ifadelerin kullanılmasına sebebiyet vermektedir. Anonim biçimleriyle bile insan hayatı 'onur' ve 'saygı' öznesidir. Burada 'onur' ifadesi, geniş bir semantik yelpazeyi kapsadığı, daha özgül olan 'insanlık onuru' kavramına da göndermede bulunduğu için yaygın bir seçimdir. 'Şeref' kavramının modernite-öncesi kullanım hâlleri dolayısıyla daha da belirgin biçimde çağrıştırdığı anlam içerikleri, 'onur'

42) W. Kersting, 'Menschenrechtsverletzung ist nicht Wertverletzung', *FAZ*, 17 Mart 2001.

43) R. Dworkin, *Rechte ernstgenommen*, Frankfurt am Main 1984; K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt am Main 1988, s. 335 vd.

kavramının semantiğine etki etmiş, onda birtakım izler bırakmıştır –bir başka deyişle bu kavram, toplumsal statüye bağlı bir *ethos*'u çağrıştırmaktadır. Kralın onuru; evli kadından, çıraktan, zanaatkârdan ve cellattan farklı bir hayat biçimini yansıtan düşünce ve davranış stiliyle ortaya çıkıp gelişmiştir. Belirli bir onur anlayışının somut hallerinden hareket edilerek daha soyut anlamlara geçilmiş, bizatihi kişinin kendi hissesine düşen evrenselci anlamdaki bir 'insanlık onuru' kavramına varılmıştır. Oysa ki, 'insanlık onuru'na ve Kant'm biricik 'insan hakkı'na varan bu soyutlama adımının ötesinde olup, özgür ve eşit insan hakları öznelerinden meydana gelen bir ahlâk topluluğunun, *noumenal** ötedünyadaki bir 'amaçlar âlemi'ni oluşturmadıkları, somut birer hayat biçimi oldukları ve kendi *ethos*'ları içinde yer aldıkları unutulmamalıdır.

III
AHLÂKIN TÜR-ETİĞİ İÇİNE YERLEŞTİRİLMESİ

Ahlâkın yeri dilsel olarak yapılandırılmış bir hayat biçimiyse, embriyon tüketen araştırmaların ve PİD'in uygun olup olmadığına ilişkin şimdilerde yürütülen kavganın, insanlık onuruna ve döllenmiş yumurta hücresinin temel haklardan pay alan statüsüne dayanan

*) *Noumen*: Kant felsefesinde bir yanda gerçek, bir yandaysa kendi içinde bilinemez olan töz. (ç.n.)

tek bir güçlü argümanla karara bağlanması mümkün değildir. Böyle bir argümana niçin başvurulmak istendiğine ilişkin temel gayeyi anlıyor ve buna şahsen katılıyorum. Çünkü insanlık onuru kavramının sınırlandırıcı kullanımı, embriyonun korunmaya muhtaç ve layık oluşunu insan hayatını araçsallaştıracak, ahlâki talep ve beklentilerinin ise altını oyacak bir değer hesaplamasına kapıları açmak demektir. Bu sebeple de ikna edici, dünyagörüşsel açıdan nötr bir çözüm arayışı (zaten anayasal bir ilke olan hoşgörü ilkesi bizi buna mecbur kılar) giderek önem kazanmaktadır. Ahlâkın temeliyle sınırının nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin olarak benim geliştirdiğim öneri, bu beklentiye cevap verecek düzeyde olmasa ve metafiziksel tarafgirliği ispatlansa bile tartışmanm sonucu açısından bir değişiklik yaratmayacaktır. Nitekim, dünyagörüşsel açıdan konuya nötr yaklaşan bir devlet, demokratik anayasal bir düzene sahipse ve vatandaşlarına yönelik katılımcı davranıyorsa, örneğin Alman anayasasının birinci ve ikinci maddesinin 'etik' açıdan sorunlu biçimde tartışmaya dahil edilmesi hususunda taraf olamaz. Oysa doğmamış insan hayatıyla nasıl münasebet kurulacağına ilişkin sorunun etik bir niteliği varsa, argümanlara dayalı bir fikri tartışmanın yapılmasını beklemek son derece olağandır (zaten Alman meclisinde 31 Mayıs 2001 tarihinde yapılan tartışma da bunun bir göstergesidir). Böylece felsefi tartışmaları verimsiz dünyagörüşsel kutuplaşmalardan arındırmak ve türümüze uy-

gun bir etik özanlayışm ne olduğu konusu üzerine yoğunlaşmak mümkün olacaktır.

Ancak her şeyden önce, burada kullandığım dille ilgili bazı açıklamalarda bulunmam gerekir. Ben 'ahlâki' ifadesini, adil bir birarada yaşamla ilgili tüm sorular için kullanıyorum. Edimde bulunmak suretiyle ötekiyle çatışmaya düşen kişiler için bu tür sorular, toplumsal etkileşimlerin normatif düzenleme ihtiyaçlarında ortaya çıkmaktadır. Bu tür çatışmaların, herkesin eşit çıkarı doğrultusunda esasen rasyonel biçimde karara bağlanması gerektiği yönünde akılcı bir beklenti söz konusudur. Oysa çatışma durumunun tarifinde ve ana normların temellendirilişinde, genelde tercih edilen yaşama minvali ile varoluşsal özanlayışm, yani kimliklerimizi taşıyan bireysel ya da yurttaş grubunun yorum sisteminin bağıl olduğu durumlarda söz konusu akılcı kabul edilebilirlik beklentisi yoktur. Bu tür arkaplan çatışmaları 'etik' sorulara ilişkindir.

Varoluşları her zaman için başarısızlıkla sonuçlanabilme ihtimali olan kişi ve topluluklar açısından bakıldığında, hayat öykülerine ya da yaşama biçimlerine yön veren değerler açısından başarılı bir hayatın nasıl sürüdürülebileceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu tür sorular, insanların hayat bağlamları içinde kendilerini ne olarak anlamak istedikleri ve bir bütün olarak bakıldığında kendileri için hangi uygulamaların en iyisi olacağı perspektiflerinden hareket etmektedir. Örneğin bir ulus, kendi tarihi içinde tecrübe ettiği bir siyasal re-

jimin yol açtığı kitlesel cinayetlerle diğer bir ulusa göre daha farklı yollardan hesaplaşmaktadır. Ulusun tarihsel serencamına ve kolektif özanlayışına bağlı olarak ya bir affetme ve unutma, ya da cezalandırma ve hesaplaşma stratejisine karar verilebilmektedir. Bir başka örnek olması bakımından, devletlerin atom enerjisini nasıl kullanacakları, ekonomik refah artışıyla kıyaslandığında güvenlik ve insan sağlığı konularına ne kadar önem verdiklerine bağlı olacaktır. Bu tür-etik-siyasal sorular açısından 'farklı kültürlerde farklı uygulamalar görülür' önermesi geçerlidir.

Oysa kişi-öncesi insan hayatıyla nasıl münasebette bulunulacağına ilişkin sorular çok daha başka bir boyuta sahiptir. Bu sorular, kültürel hayat biçimlerinin çeşitliliği içinde karşılaşılan şu ya da bu ayrıma değil, *birer insan olarak* kendimizi özdeşleştirdiğimiz ve öteki canlılardan ayırt ettiğimiz sezgisel özbetimlemelere (yani, bir tür-canlısı olarak kendi özanlayışımıza) temas etmektedir. Burada söz konusu olan şey, her yerde farklı yaşanan kültürler değil, farklı kültürlerin –antropolojik genelleme içinde özü her yerde aynı olan– 'insan'a ilişkin ortaya konulan tasarımdır. Embriyonların araştırma amacıyla 'tüketilmesi' ya da 'embriyonların belirli kayıtlar altında üretilmesi' konusundaki tartışmaları doğru değerlendiriyorsam eğer, gösterilen duygusal tepkilerin kaynağı, ahlâk konusunda duyulan kızgınlık değil, tiksindirici bir şey karşısında hissedilen iğrenmedir. Bu durum, sağlam sanarak üzerine

bastığımız zeminin ayağımızın altından kayarak başımızı döndürmesine benziyor. Nitekim, safdil halimizle 'sarsılmaz' sandığımız tür-sınırlarmm aşılmasıyla ortaya çıkan ucubelere bakarken yaşadığımız iğrenme duygusu semptomatiktir. Otfried Höffe'nin haklı olarak işaret ettiği 'etik açıdan bilinmeyen topraklar'[44] tam da tür-kimliğiyle ilgili yaşanan bu tereddüdü yansıtır niteliktedir. Gen-teknolojisi alanında izlenen ve yaşanmasından endişe edilen gelişmeler, bir kültürel türcanlısı olan 'insan'a dair kendimizin yarattığı –ve herhangi bir alternatifinin bulunmadığını düşündüğümüz– tasarıma yönelik bir saldırıdır.

Bu tasarımlar tek değil çoktur, burası doğru. Zira kültürel yaşama biçimlerinin kapsamı içine, insanın kozmostaki yerine atıfta bulunan ve geçerli ahlâki koda ilişkin 'yoğun' bir antropolojik yerleştirme bağlamı sunan yorumlama sistemleri de girmektedir. Bu sebeple, çoğulcu toplumlarda hem insanın özüne, hem de dünyaya ilişkin söz konusu metafizik ya da dinsel yorumlar, haklı olarak, dünyagörüşsel açıdan nötr olan anayasal hukuk devletinin ahlâki temellerine tabi tutulmuş olup, bunlar arasında barışçıl birarada yaşamaya zorunlu kılınmıştır. Fakat metafizik sonrası düşünce şartlarında, kendini belirli geleneklere ve yaşama biçimlerine vakfetmiş tür-etiksel özanlayıştan hareketle, genelgeçer olduğu varsayılan bir ahlâkın yürürlülük

44) O. Höffe, 'Wessen Menschenwürde?', *Die Zeit*, 1 Şubat 2001.

iddialarını aşabilecek argümanlar artık türetilememektedir. Oysa ki, 'adil olanın iyi olana göre önceliği' ilkesi, insan hakları öznelerinin soyut akılcı ahlâklarının da *ahlâk sahibi* bütün *kişilerce* paylaşılan öncesel bir *türe bağlı etik özanlayışa* dayandığını görmemizi engellememelidir.

Semavi dinler gibi metafizik öğretilerle hümanist gelenekler de bize 'ahlâki serencamımızm bütünsel yapısı' içine yerleşmiş bağlamlar sunarlar. Bunlar, özerk bir ahlâka uygun düşen bir antropolojik özanlayışı şu ya da bu şekilde dile getirirler. Dünyaya ve özümüze ilişkin olup, bir kırılma devrinde ortaya çıkmış olan yüksek kültür ürünü dinsel yorumlar, böyle bir ahlâka destek veren asgari bir tür-etiksel özanlayışta birleşmektedirler. İkisi uyum içinde olduğu sürece, adil olanın iyi olan karşısında öncelik sahibi olmasında herhangi bir sakmca yoktur.

Oysa bu perspektiften bakıldığında, insan doğasının teknikleştirilmesinin kendimizi etik açıdan özgür ve ahlâk açısından eşit; norm ve nedenleri cihet alan canlılar olarak görmemize engel olacak şekilde tür-etiksel özanlayışımızı değiştirip değiştirmediği sorusu akla gelmektedir. Şaşırtıcı alternatiflerin beklenmedik biçimde ortaya çıkmasıyla asli arkaplan varsayımlarımızın aşikarlığı sarsıntıya uğramaktadır ('türünün dışına çıkmış ucubeler'den meydana gelen yeni trans-genetik organizmalar, arkaik öncellerini değeri artık kalmamış mitolojik imgelerde bulsalar bile). Bu türden şaşırtıcı

gelişmelere, şimdilerde bilim-kurguya dayanan senaryolar aracılığıyla günlük gazetelerin bilim eklerinde bile rastlanmaktadır. Örneğin bazı uçuk yazarlar, insan soyunun bedenlerimize yerleştirilen mikroçiplerle geliştirileceğini ya da insanın yerini daha zeki robotların alacağını dahi öne sürebilmektedirler.

Nanoteknoloji* uzmanları, insan organizmasının yaşamsal süreçlerine teknik destekte bulunmak üzere, insanla makineyi bir potada eriten bir üretim tesisi tasarımını geliştirmektedirler. Bu tesiste kendi kendini düzenleyen bir sevk ve idare sistemiyle sürekli yenilenme, kesintisiz onarım ve geliştirme söz konusu olabilecektir. Bu vizyona göre kendini koplayarak yeniden üretebilen minik robotlar insan bedeni içinde çalışacak ve organik malzememizle birleşerek, sözgelimi, yaşlanmamızı önleyecek ya da korteksimizin** işlevini artırabileceklerdir. Öte yandan, bilgisayar mühendisleri de bu alanda arı gibi çalışmakta olup, gelecekte özerk işleyen robot tasarımlarının peşinden koşmakta, sadece et ve kemikten oluşan insanıysa 'seri sonu ürün' düzeyine düşürecek makineler tasarlamaktadırlar. Bu üstün zekâ sahibi teknik varlıklar sayesinde, insanın organik donanımında görülen engel ve darlıklar kolaylıkla aşılabilecektir. Beynimizin içinde kodlanmış olan

*) Boyutları milyonda bir metre mertebesinde olan çok küçük teknik aygıtlar üzerine çalışan teknik dal. (ç.n.)

**) Beynimizin düşünce üretimi ve soyut düşünceyle ilgili dış bölgesi. (ç.n.)

yazılımın içimizden çıkartılarak makinelere aktarılmasıyla hem ölümsüzlük bizim olacak, hem de sonsuz bir mükemmelliğe sahip olacağız.

İçleri performans artırıcı protezlerle doldurulan bedenler ya da gökteki meleklerin hikmetinin sabit diskler üzerinde saklanması gibi şeyler tabii ki fantastik tasarımlardır. Ancak bu tasarımlarla birlikte, şimdiye dek gündelik hayatımız içinde âdeta aşkın bir zaruret olarak karşı karşıya kaldığımız sınırlandırma ve ilintiler ortadan kalkmaya başlayacaktır. Bir yanda organik olarak büyüyüp gelişmiş olan ile teknik olarak imal edilmiş olanlar birbirleriyle kaynaşmakta, diğer yandaysa insan beyninin semeresi, yaşantı sahibi öznelliğinden bölünüp ayrılmaktadır. Bu tür spekülasyonların tertibinde ne ölçüde çılgınlığın, ne ölçüde ciddi öngörülerin bulunduğu; bunlarla ne ölçüde eskatolojik ihtiyaçların kaydırıldığı ya da bunların bilimkurgusal bir bilimin ne türden bir yeni varyasyonu olduğu önemli değildir. Ben bunları sadece tür-etiksel özanlayışımızı değiştirmeye kışkırtan insan doğasının teknikleştirilmesine dair örnekler olarak ele alıyorum –oysa bu, kendi kendini belirleyerek yaşayan ve sorumluluk sahibi olarak edimde bulunan kişilerin normatif özanlayışıyla uyum içinde tutulamayacak bir teknikleştirmedir.

Halihazırda gerçekleştirilmiş olan ya da gerçekleştirilmesi muhtemel olan gen-teknolojik ilerlemeler bizi henüz bu ölçüde kışkırtmamıştır. Ama bu konuyla ilgili ciddi benzeştirmelerin bulunduğu da bir gerçek-

tir.[45] Her gün biraz daha çözümlenen insan genomunun bileşimine yönelik manipülasyonlar arttıkça ve evrimin gelişimini elimize geçireceğimize ilişkin beklentileri besleyen genetikçiler var oldukça, halen tasarrufumuz dışında bulunan öznel ile nesnel arasındaki kategorik ayrım, yani doğa gereği büyüyüp gelişen insan eliyle yapılan arasındaki sınır ortadan kalkacaktır. Burada söz konusu olan, kökleri derinlere inen ve kendimizi betimlerken değişmez kabul ettiğimiz kategorik ayrımların biyo-teknolojik yolla ortadan kaldırılması, ayrımsızlaştırılmasıdır. Bu, ahlâk bilincimizi de etkileyecek şekilde tür-etiksel özanlayışımızı değiştirebilir –yani, hayatımızın biricik müellifleri ve ahlâki topluluğun eşit üyeleri olarak kendimizin doğal bü-

45) Örneğin Buchanan v.d. 'genetik komünitaryanizm' dedikleri korkutucu bir senaryoyu ortaya atmaktadırlar (s. 177 vd.). Bu senaryoya göre çeşitli alt kültürler, insan türünün öjenik özoptimizasyonunu farklı yönlerde ilerletmekte, böylece bir referans zemini olan ve şu ana kadar bütün insanların kendilerini aynı ahlâki topluluğun üyeleri olarak gördükleri ve karşılıklı olarak birbirlerine saygı gösterdikleri insan doğasının birliği tartışma konusu olmaya başlamaktadır: 'İnsan doğası olarak anılanın tek bir halefinin olacağını varsaymama devam etmem mümkün değildir. Gelecekte bir zaman, çeşitli insan gruplarının genetik teknolojiden yararlanarak farklı gelişme yollarını izleyecekleri ihtimalini göz ardı edemeyiz. Eğer böyle bir şey olursa, nasıl ki ortak seleflerden gelip de tesadüfi mütasyon ve doğal seçme yoluyla farklı hayvan cinsleri ortaya çıkmışsa, birbirleriyle sadece ortak bir selef (insan ırkı) dolayısıyla ilişkili olan farklı varlık grupları olacak ve her bir grup, kendine özgü 'doğasına' sahip olacaktır.'

yüme ve gelişme şartlarında değişim olabilir. Ben, kendi genomumuzu programlama bilgisinin, bedensel varoluşumuza ya da bir beden olarak 'var' olmamıza ilişkin aşikârlığı bozabileceğini, böylece kişilerarasmda kurulan kendine özgü yeni bir asimetrik ilişki tipinin doğacağını düşünüyorum.

Buraya kadarki akıl yürütmelerimizin bizi nereye ulaştırdığına bir daha bakalım. Dünyagörüşsel çoğulculuk koşulları açısından bakıldığında embriyona, vazgeçilmez temel hakların taşıyıcısı olan 'kişi'ye özgü mutlak hayat korumasını 'başından itibaren' vermek mümkün olamamaktadır. Öte yandan, kişi-öncesi insan hayatının, rekabet yoluyla düzenlenen mal piyasasının bir parçası olamayacağı sezgisi de çok güçlüdür. Bu sezgiyi açıklayabilmek için, yolumuzu biraz uzatmayı göze alarak, halihazırda ABD'de ayrıntılı biçimde tartışılan, ama henüz ancak kuramsal düzeyde mümkün olabilen 'liberal öjenik' konusundan hareket etmek istiyorum. Böylece şekillenen bir perspektiften bakıldığında, güncelliğini koruyan tartışma konularının hatları daha da belirginleşip keskinleşecektir.

Embriyonal hayatla ilgili normatif özsmırlandırmalar, bizatihi genetik müdahaleler aleyhine olamaz. Doğaldır ki sorun gen-teknolojisi değil, onun kullanım tarzı ve menzilidir. Ahlâki topluluğumuzun potansiyel üyelerinin genetik malzemesine müdahale etmenin ahlâken herhangi bir sorun yaratmıyor olması, bu konuya nasıl yaklaşıldığı ve müdahalenin nasıl gerçekleşti-

rildiğiyle ilgilidir. Örneğin, genetik yollardan *tedavi edici* müdahaleler sırasında embriyon, 'müstakbel ikinci şahıs' olarak görülmekte ve müdahaleler sırasında ona göre davranılmaktadır.[46] Böylesi bir 'klinik yaklaşım'ı meşrulaştırıcı güç, evet ya da hayır diyebilecek bir ötekinin ileride bir zamanda rızasını alabileceğimiz varsayımıdır. Böylece, müdahalenin normatif açıdan yerindeliğini ispatlama yükümlülüğü, fiilen alınması imkânsız olan bir teyidin verileceğini tahmin eden bir öngörünün yerindeliği konusuna kaymaktadır. Bu, ancak embriyon üzerinde tedavi edici bir müdahalede bulunulduktan sonra teyit edilebilecek bir öngörüdür (önleyici doğum sonlandırılmasmdaysa böyle bir teyidi almak zaten mümkün değildir). Oysa böyle bir teyit şartının, PİD ve embriyon araştırmalarındaki gibi zaten bir doğum olayım hem hipotetik olarak, hem de uygulamada hedefleyen pratiklerde ne anlama geldiği konusu henüz açık değildir.

Üzerinde genetik müdahalede bulunulan kişinin göstereceği *varsayılan* bu rızayı, genetik bozukluğa dayalı hastalık ve sakatlıkların taşınması herkesçe reddedilen ve tartışmasız derecedeki aşırı bozuklukların önlenmesi için öngörülebilir. Oysa demokratik-anaysal

46) Bu önemli fikir, Lutz Wingert'le yaptığım bir tartışmada ortaya çıkmıştır. Onun Essen'deki Kulturwissenschaftliches Institut için verdiği proje önerisi de çok açıklayıcıdır: 'Was macht eine Lebensform human? Unsere Kultur zwischen Biologie und Humanismus' (Yayınlanmamış Proje Önerisi, 2001).

ulus-devlet yurttaşlarından oluşturduğu siyasal gündelik hayatın dünyeviliği içinde yer alan bir ahlâki topluluk, bazı spontane yaşamsal operasyonlardan hareketle bedensel varoluşumuz içinde kimin hasta, kimin sağlıklı olduğuna ilişkin kriterler türetmek zorunda kalacaktır. 'Tedavi mantığı'nı belirleyen ve bizi böylece negatif ile düzeltici öjenik arasında bir sınır çizmeye zorlayan durum (ki liberal öjenikte bu konuda geniş bir hareket serbestisi vardır), ikinci şahıslarla giriştiğimiz araçsallaştırılmamış münasebetlerimizin ahlâki veçhesidir. Liberal öjenik program, kendini bu sıkıntıdan ancak, edim şekillerinin biyo-teknolojik ayrımsızlaştırılmasını dikkate almadığı hallerde, sıyırabilecektir.

IV
DOĞAL OLARAK BÜYÜYÜP GELİŞEN İLE İNSAN ELİYLE YAPILAN ARASINDAKİ AYRIM

Yaşam dünyamız bir bakıma 'Aristotelesçi' biçimde yapılanmıştır. Örneğin, gündelik yaşantımız sırasında, organik doğayla inorganik doğa arasında bir ayrım koyar, bu ayrım üzerinde pek fazla düşünmeyerek bitkileri hayvanattan, hayvan âleminiyse akıl sahibi toplumsal insan doğasından ayırt ederiz. Bu kategorik sınıflandırmanın (ki onun artık ontolojik geçerliliğini yitirdiğini düşünüyorum) akıllarda bu kadar yer etmesinin sebebi, bizim dünyayla münasebette olma formlarımızdan doğan bakış açımızdır. Bir başka deyişle, dünyayla

münasebette olmanın bu formlarını Aristoteles'in temel kavramlarından hareketle çözümlemek mümkündür. Aristoteles'e göre doğaya müdahale etmeksizin onu gözlemleyen *kuramsal* duruşun yanı sıra iki farklı duruş daha vardır. Şöyle ki, üreten ve belli bir amaca yönelik edimde bulunan, böylece doğaya müdahale ederek araçlar kullanan ve malzeme tüketen öznenin *teknik* duruşu ile akılla ya da törel olarak edimde bulunan, etkileşim ilişkileri içinde birbirleriyle karşılaşan kişilerin *pratik* duruşu (ister karşısındaki oyuncunun kararlarını kendi önceliklerine göre kestirmeye çalışıp değerlendiren stratejistin nesneleştiren duruşu olsun, isterse de özneler arasında ortaklaşa biçimde bölüştürülmüş olan yaşama dünyasında ikinci bir kişiyle dünyadaki bir şey üzerine hasbıhal eden iletişimsel kişinin performatif duruşu olsun) yukarıda sözü edilen kuramsal duruştan farklıdır. Hayvanlarını güdüp, tarlasını süren çiftçinin pratikleriyle hastalıkları teşhis edip hastalarını tedavi eden hekimin pratikleri ve bir popülasyondaki kalıtsal özellikleri kendi amaçları doğrultusunda yetiştiren ve geliştiren yetiştiricinin pratikleri birbirinden çok farklıdır. Bu klasikleşmiş bakım, tedavi ve yetiştirme pratiklerinin ortak yönü, kendi kendini düzenleyen doğanın özdinamiğine gösterdikleri saygıdır. Ekip biçmeye, teşhis koyup tedavi etmeye ya da seçip yetiştirmeye yönelik müdahaleler, eğer girişimlerinin başarısız olmalarını istemiyorlarsa, söz konusu özdinamiği mutlaka temel almak durumdadırlar.

Oysa Aristoteles'te belirli sahasıyla sınırlı tutulan ve sadece bunlar üzerinde tatbik edilen bu edim biçimlerinin 'mantığı', dünyanını özgül bir kesimini bizlere açtığı için hak ettiği ontolojik şerefini çoktan kaybetmiştir. Bunda modern deneysel bilimlerin önemli bir rolü vardır. Müdahale etmeyen gözlemcinin nesneleştirici duruşu, günümüzde deneysel etkiler elde etmeye matuf şekilde müdahale eden gözlemcinin teknik duruşuyla birleşmiştir. Örneğin, bunun sonucunda kosmos saf tefekkür sahasından çıkartılmış, buna karşılık adçı biçimde 'ruhsuzlaştırılan' doğa başka türden bir nesneleştirmeye tabi tutulmuştur. Bilimin nesneleştirilmiş doğanın teknik olarak hizmete açılımına dönüşmesi, toplumsal modernleşme süreci üzerinde derin etkilere neden olmuştur. Söz konusu bilimselleştirme girişimi sırasında praksis alanlarının çoğu, bilimsel teknolojilerin kullanım 'mantığı'yla belirlenip yeniden yapılandırılmıştır.

Toplumsal üretim ve girişim şekillerinin bilimsel-teknik ilerlemeye uydurulmasıysa neticede tek bir edim biçimini, yani araçsal edimi âdeta ödev niteliğinde egemen kılmışsa da, edim biçimlerinin arşitektoniği değişmeden kalmıştır. Bu sebeple ahlâk ve hukuk pratiği, günümüzün karmaşık toplumlarında bile hayatlarımızı normatif olarak sevk ve idare etmeyi sürdürmektedir. Öte yandan tıbbın; müstahzarlar ve aparey sanayiinin teknolojik ilerleyiş ve nüfuzuna bağımlı düşmüş olması, işletme mantığıyla rasyonelleştirilen

tarımdakine benzer krizlere neden olmuştur. Ama bu krizler, hekim pratiğinin özünü ya da doğayla ekolojik münasebette bulunma mantığını bir kez daha hatırlatmış, bu mantığı ortadan kaldırıcı bir etki yaratmamıştır. İlginçtir ki, en geniş anlamıyla 'klinik' edim biçimlerinin meşrulaştırıcı gücü, toplumsal bağıntıları düştükçe artmaktadır. Örneğin, günümüzde genetik araştırmalar ve gen-teknolojik gelişimler beslenme, sağlık ve ömür süresini uzatmak gibi biyo-politik hedeflerin ışığı altında meşrulaştırılmaktadır. Oysa yetiştirme pratiklerinde yaşanan gen-teknolojik devrimin, doğanın özdinamiğine *ayak uyduran* klinik kip içinde çoktandır yürümediği sıklıkla unutulmaktadır. Sonuçta bu gelişmeler, birer tür-canlısı olarak bizlerin özanlayışını da belirleyen temellendirici bir ayrımın *ayrımsızlaştırıldığı* izlenimini doğurmaktadır.

Türlerin tesadüf eliyle yönlendirilen evrimi, gen-teknolojisinin ve buna bağlı olarak kendi sorumluluğumuz içine giren edimlerin müdahale sahasına dahil olduğunda, yaşam dünyasında halen katı bir kategorik ayrıma sahip olan *insan eliyle yapılan* ile *doğal olarak büyüyüp gelişen* arasındaki fark ayrımsızlaşır. Bu ayrımın bizim için aşikârlığı, bir yanda malzemeleri teknik olarak işlemek, diğer yandaysa organik doğayla ekip biçme ya da sağaltımcı münasebet içinde olmak üzerine kurulu alışıldık edim biçimlerinden doğmaktadır. Özidare mekanizmalarını bozma imkânına esasen sahip olduğumuz sınır koruyucu sistemlerle dikkatle ilişki kurmak, hayat süre-

cinin özdinamiğine sadece *bilişsel* olarak dikkat etmekle sınırlı kalamaz. Örneğin, münasebette olduğumuz tür bizim türümüze ne kadar yakınsa, o kadar *pratik* bir dikkate de gerek duyulmaktadır, hatta bu durumda münasebetimiz bir nevi saygıyı da içermektedir. Pratik edimler için mihenk taşı niteliğini taşıyan organik hayata empati duymak ya da 'birlikte titreyerek anlamak', öyle anlaşılıyor ki, kendi bedenimize duyduğumuz hassasiyet üzerine ve manipüle edilebilir nesneler dünyasının az ya da çok öznel bir dünyadan farklı olduğu görüşü üzerine dayanmaktadır.

Klinik tedavinin yerine geçen biyo-teknolojik müdahaleler diğer canlılarla olan bu 'örtüşme'yi kökünden koparmaktadır. Oysa biyo-teknolojik edim halinin, bir mühendisin teknik müdahalesinden farkı, hizmete açılmış bir doğayla bir bakıma 'işbirliği' içinde olması ya da onun üzerinde 'denemeler'[47] yapmasıdır: "Ölü maddede üretici olan, edilgen malzeme üzerinde yegâ-

47) Bir yanda laboratuar şartlarında yürüttüğümüz *kendi* biyo-teknolojik müdahalelerimizin doğa içinde yorumlanmasıyla, diğer yanda örneğin F. Jacob'da (*Das Spiel des Möglichen*, Münih 1983) olduğu gibi doğanın *kendi* evrimini bir deneme modeliyle yorumlamamız arasında tabii ki bir fark vardır. Birincisini ikincisiyle birleştirdiğimizde bu fark normatif olarak önemli bir hale gelir ve biyoteknolojinin doğal evrimi onun kendi araçlarına başvurarak devam ettirmesinden ibaret olduğunu savunan doğacı bir yanlış çıkarımla karşı karşıya kalınır. Ben bu konuda, şu yayınlanmamış yazmaya dayanıyorum: P. Janich ve M. Weingarten, *Verantwortung ohne Verständnis. Wie die Ethikdebatte zur Gentechnik von deren Wissenschaftstheorie abhängt*, Marburg 2001.

ne edimde bulunandır. Organizmalarda faaliyet faaliyetle karşılaşır: biyolojik teknik açıdan etken bir malzeme, doğal yollardan çalışan ve yeni bir determinanta kavuşturulan biyolojik bir sistemin özfaaliyetiyle işbirliği içindedir. [...] Teknik edim, inşa etme değil müdahale etme biçimindedir."[48] Hans Jonas bu tariften hareketle karmaşık ve kendi kendini idare eden bir faaliyete müdahale etmenin (ve bundan doğan kontrol edilemez sonuçların) kendine özgü özreferansını ve geri döndürülemezliğini çıkarsamaktadır: "Burada 'imal etmek', üreticinin de içinde sürüp gittiği oluşu kendi akışına terk etmek demektir."[49]

Müdahale, insan genomunun yapısına ne kadar umarsızca uygulanırsa, bu müdahalenin klinik stili biyo-teknolojik müdahale stiline o kadar yakınlaşmakta ve doğal olarak büyüp gelişenle insan eliyle yapılan, başka deyişle öznel olanla nesnel olan arasındaki sezgisel ayrımı da o derece birbirine karıştırmaktadır (kişinin bedensel varoluşuna ilişkin özreferansını kaybedecek ölçüde). Jonas bu gelişimin hareket noktasını şöyle nitelendirmektedir: "Teknoloji sayesinde hükmettiğimiz doğa, şimdi biz insanları bir kez daha kapsamı içine aldığı halde, insan (daha önce) teknoloji aracılığıyla doğanın karşısındaki hükümdar gibiydi." İnsan geneti-

48) H. Jonas, "Lasst uns einen Menschen klonieren", *Technik, Medizin und Eugenik*, Frankfurt am Main 1985, s. 165.
49) *A.g.y.*, s. 168. Dölyatağına yapılan müdahalelerle kontrol edilemezlik derecesi daha da artmaktadır (bkz. dipnot 2).

ğine dayalı müdahaleler sayesinde doğa üzerindeki hükümranlık, böylece tür-etiksel özanlayışımızı değiştiren ve özerk bir hayatı sürdürüp evrenselci bir ahlâk anlayışının zorunlu koşullarına temas *edebilecek* bir nevi özhâkimiyete dönüşmüştür. Jonas bu rahatsızlığı şu soruyla dile getirmektedir: "Peki, ama bu kimin kudretidir –ve kimin ya da neyin üzerindeki bir kudrettir? Öyle anlaşılıyor ki, şimdikilerin gelecektekiler üzerindeki kudretidir; onlar günümüzün planlayıcılarının ileriye dönük kararlarının savunmasız nesneleri konumundadırlar. Bugün sahip olunan kudretin öteki yüzü, ileride yaşayacakların, ölülerin birer kulu olmalarıdır."

Jonas tartışmayı bu şekilde dramatize ederek genteknolojisini aydınlanmanın özyıkıcı diyalektiği bağlamına taşımaktadır. Buna göre doğa hükümranlığı, doğaya düşmüşlük yoluyla türümüzden intikam almaktadır.[50] Öte yandan 'tür' olarak kolektif bir tekillikle ifade edilen bu kavram, doğa teleolojisi ile tarih felsefesi (bir yanda Jonas'la Spaemann, diğer yanda Horkheimer'le Adorno) arasındaki mücadelenin de mihenk noktasını oluşturmaktadır. Ancak *bu* tartışmanın yapıldığı soyutlama düzeyi çok yüksektir. Oysa bizim, öjeniğin otoriter ve liberal versiyonları arasında kesin bir ayrım koymamız gerekir. Henüz biyo-politikanın amacı, bir bütün olarak türümüzün gen havuzunun iyileş-

50) M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, s. 54.

tirilmesi (her nasıl tanımlanırsa tanımlansın) değildir. Buna benzer kolektivist hedefler uğruna bireyleri türnumuneleri olarak araçsallaştırmaya çalışan her türlü girişimlerin karşısında duran ahlâki argümanlar, anayasanın ve hukukun temel ilkelerine hâlâ sağlam biçimde kök salmış durumdadır.

Oysa, liberal toplumlarda öjeniğe ilişkin kararları annebabaların bireysel seçimlerine, hatta müşteri ve müvekkillerin anarşik arzularına bırakan kâr amacı ve talep öncelikleri piyasalar tarafından sevk ve idare edilecektir: "Eski moda otoriter öjenikçiler, merkezi olarak tasarlanmış tek bir örneğe göre yurttaş üretmek peşindeyken, yeni liberal öjeniğin en ayırt edici özelliği, bu konuda devletin tarafgir olmamasıdır. Genetik tedavilerin menzili hakkında bilgilendirilen annebaba adayları, sahip olmayı düşündükleri çocuklarda hangi özellikleri öne çıkartıp geliştirmek istediklerine kendi değerlerine dayanarak karar vereceklerdir. Otoriter öjenikçiler, doğum-öncesi alışıldık özgürlükleri ortadan kaldırmaktadırlar. Oysa liberaller bu özgürlüklerin radikal biçimde genişletilmesini savunmaktadırlar."[51] Ancak bu programın siyasal liberalizmin temel kıstaslarıyla uyum içinde olabilmesi için, genetik yollardan tedavi edilen kişi üzerindeki pozitif öjenik müdahalelerin söz konusu kişinin özerk hayat idamesini de, öteki kişilerle eşitlikçi bir ilişki içinde olma imkânını da sınırlandırmaması gerekmektedir.

51) N. Agar, der. H. Kuhse ve P. Singer (2000), s. 171.

Liberal öjeniğin savunucuları, söz konusu müdahalelerin normatif açıdan sakıncalı olmadığını haklı göstermek için genetik malzemenin değiştirilmesi, tavır ve beklentilerin toplumsallaştırıcı değiştirmeleriyle karşılaştırmaktadırlar. Burada göstermek istedikleri şey, ahlâki açıdan öjenik ile eğitim arasında sözümona herhangi bir ciddi farkın bulunmadığıdır: "Eğer özel hoca tutmak, okul seçmek, antrenman programları hazırlamak ve hatta çocuğun boyunun birkaç santim daha uzaması için büyüme hormonları vermek annebabaların en doğal hakkı olarak görülüyorsa, normal çocukları daha da geliştirmek amacıyla yapılan genetik müdahaleler neden daha az meşru olsun ki?"[52] Bu argümanla, annebabaların temel hakları arasında sayılan eğitim veliliğinin, kendi çocuklarımızın genetik malzemesini iyileştirmeye yönelik öjenik özgürlüğü de kapsayacak şekilde genişletilmesi amaçlanmakta ve buna yönelik girişimler haklı gösterilmeye çalışılmaktadır.

Nitekim annebabaların öjenik özgürlüğü, çocukların etik özgürlükleriyle ters düşmemek kaydıyla mümkün olabilir. Öjenik özgürlüğü savunanlar, genetik müdahale kararlarının her zaman çevreyle olumsal biçimde etkileşim içinde olduğunu ve fenotipin özellikleriyle doğrusal biçimde örtüşmediğini iddia ederek teselli aramaktadırlar. Bu sebeple de onlara göre, genetik bir

52) John Robertson, akt. N. Agar, der. H. Kuhse ve P. Singer (2000), s. 172 vd.

programlama, programlanan kişinin geleceğe ilişkin hayat planlarını izinsiz biçimde değiştirme anlamına gelmemektedir: "Öjenik özgürlük ile annebabaların eğitim konusundaki ya da beslenmeye dayalı iyileştirmeler hususundaki saklı özgürlüğü, ancak söz konusu modern yaklaşım içinde ele alındığında bir anlam teşkil etmektedir. Şu anda sahip olduğumuz özellikler açısından genler ve çevre koşut öneme sahipse, bunlardan bir tanesini değiştirmek suretiyle kişileri değiştirmeye çalışmak aynı ciddi incelemeye layık olacaktır. [...] Değiştirmenin her iki tipi hakkında benzer düşüncelere sahip olmalıyız."[53] Oysa bu argüman, doğal olarak büyüyüp gelişen ile insan eliyle yapılan, yani öznel ile nesnel arasındaki ayrımı ortadan kaldıran tartışmalı bir koşutluk üzerine dayanmaktadır. Koşutluk varsa argüman geçerli, koşutluk yoksa geçersizdir.

İnsanın genetik malzemesi üzerindeki manipülasyonlar, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, klinik edim ile teknik üretim arasındaki farkı şahsi içsel doğamız açısından ortadan kaldırmaktadır. Bir embriyona müdahalede bulunan kişinin öznel doğası, dışsal nesnel doğayla aynı veçhe içine kaymaktadır. Bu açıdan bakıldığında bir insan genomunun yapısına müdahale etmek, büyümekte olan bir kişinin çevresi üzerinde etkide bulunmak ve onu değiştirmekten pek farklı değilmiş gibi görünmektedir: Çünkü bu durumda, söz ko-

53) *A.g.y.*, s. 173. Aynı koşutluk için bkz. Buchanan v.d., s. 156 vd.

nusu kişiye şahsi doğası 'içsel çevre' olarak tayin edilmektedir. Peki ama, müdahil açısından bakıldığında, onun yaptığı bu tayin etme işi, müdahale edilenin özalgılamasıyla karşı karşıya gelmiyor mu?

Kişi bir vücut olarak –hayatının gerçekleştirilmesi olarak– 'var' ise kendi bedenine 'sahip'tir. Vücut olarak var olmakla beden sahibi olmanın eşanlı bir fenomen olmasından hareket eden Helmuth Plessner, insanın 'eksantrik konumu'nu tarif edip çözümlemiştir.[54] Bilişsel gelişim psikolojisinin de gösterdiği gibi, beden sahibi olmak, öncesel anlamda vücut olarak var olma durumuna en erken gençlik çağında kavuşulan nesneleştiren gözlemleme yetisinin bir sonucudur. Birincil olan, vücut olarak var olma tecrübesidir; insan kişiliğinin öznelliği de bundan 'beslenerek' yaşamaktadır.[55]

'Tecrübe edilen hayat' perspektifinden bakan bir katılımcı için kendisi, öjenik manipülasyonla büyüyüp gelişen birisidir; vücuduysa insan elinden çıkmadır (âdeta bir üreticinin ya da maket yapımcısının nesneleştiren bakış açısıdır bu). Çünkü annebabalar, çocuğun genetik programı hakkında verdikleri kararla, ileride çocuğun sahip olması istenen kendi beklentilerini nesneleştirmektedirler. Oysa bunu yaparken çocuğun

54) H. Plessner, *Die Stufen des Organischen* (1927), *Gesammelte Schriften*, c. IV, Frankfurt am Main 1981.

55) Tilmann Habermas, 'Die Entwicklung sozialen Urteilens bei jugendlichen Magersüchtigen', *Acta Paedo-psychiatrica*, 51, 1988, s. 147-155.

bu karara ilişkin *gözden geçirici* bir görüş bildirme imkânı hiç yoktur. Hırslı ve deney yapmaya yatkın ya da sadece evhamlı annebabaların programlayıcı gayeleri, tek yönlü ve itiraz edilemez bir beklenti statüsüne sahiptir, ki bu da çok tuhaftır. Dönüştürülmüş bu gayeler, bir süre sonra çocuğun hayat öyküsü içinde kendi etkileşimlerinin normal öğeleri olarak kendi karşısına çıkmakta ve iletişimsel anlaşmanın karşılıklılık koşullarının dışına düşmektedir. Bu durumda annebabalar, herhangi bir rızayı almadan ve sadece kendi önceliklerine göre, âdeta bir eşya söz konusuymuş gibi karar vermişlerdir. Fakat söz konusu 'eşya' bir kişiye dönüşmek üzere gelişip büyüdüğünden, annebabaların bu benmerkezli müdahalesi, büyümekte olan kişi için varoluşsal sonuçlara yol *açabilecek* iletişimsel bir edim anlamına gelmektedir. Oysa genetik olarak sabitlenmiş bu 'davetler'e sahih anlamda cevap vermek mümkün değildir. Çünkü programlayan rolünü oynayan annebaba, çocukla bu davetin müellifi olarak karşılaşma imkânına sahip bir hayat öyküsü dilimine henüz girmemiştir. Liberal öjenikçiler, doğayla toplumsallaşma yazgılarını birbiriyle koşut kılarak, aslında var olmayan kestirme bir yola başvurmuş olmaktadırlar.

Klinik edimin manipüle edici müdahalelerle eşitlenmeye çalışılması, negatif ve pozitif öjenik arasındaki o önemli farkı da ortadan kaldırma girişimi için kolaylaştırıcı bir rol oynamaktadır. Bağışıklık sistemini güçlendirmek ya da ömür beklentisini uzatmak gibi oldukça

genelleştirilmiş hedefler kuşkusuz olumlu amaçlardır ve bunlar klinik hedeflerle tabii ki aynı düzlemde bulunmaktadırlar. Tikel örnekler üzerinde tedavi edici, yani hastalıkları giderici müdahaleleri öjenik müdahalelerden ayırt etmek her ne kadar zorsa, yönelimen sınırlandırmaların tabi olduğu düzenlemeci fikrin temeli de bir o kadar basittir.[56] Tıbbi müdahale, bir hastalığı giderme ya da sağlıklı bir hayat için tedbir alma gibi klinik tedavi hedefleri tarafından yönlendirildiği sürece, müdahaleyi yapan kişi, tedavi edilen ya da tıbbi tedbirler uygulanan hastanın rızasını almış olduğunu kendiliğinden varsayabilir.[57] Rıza şartı, benmerkezli olarak idare edilen bir edimi iletişimsel bir edime dönüştürür. Bu sebeple, müdahaleyi yapan insan genetikçisi kendini bir hekim olarak gördüğü sürece, embriyo-

56) Buchanan v.d. (2000), s. 121: "Ruhsal ve fiziksel hastalık ve güçsüzlük, türümüz için tipik olan normal işlevsel organizasyon şekillerinden ayrılmalar olarak tanımlanmaktadır. ... Hastalık ve güçsüzlük ile normal işlev görme arasındaki sınır, biyomedikal bilimlerin sunduğu ve geniş biçimde tanımlanan oldukça gayri-spekülatif ve nesnel bir bağlam içinde çizilmektedir." İlgili yazarlar 'normal işlev görme'yi normatif veçhelerden hareketle ele almakta ve Rawls'un takdim ettiği toplumsal temel iyilerle benzeştirerek bunları 'doğal birincil iyi'ler olarak tartışmaktadır.

57) J. Harris, "Is Gene Therapy a Form of Eugenics", der. H. Kuhse ve P. Singer (2000), s. 167: "Bu önemlidir, çünkü bir yanda potansiyel olarak bilinç sahibi olan gametler, embriyonlar, ceninler ve yeni-doğanlarda, diğer yandaysa geçici olarak bilincini kaybetmiş olanlarda (ilgili kişinin rızasını almanın mümkün olamadığı hallerde) uygulayabileceğimiz bir engellilik ölçütüne ihtiyacımız var."

nu bir teknisyenin nesneleştiren duruşu içinde üretilen, onarılan ya da arzu edilen bir veçheye yönlendiren eşya olarak ele almak zorunda değildir. O, bir etkileşim sistemi üyesi olarak performatif bir duruşa sahip olabilir ve müstakbel kişinin, esasen itiraz götürür bu tedavi hedefini uygun bulacağını varsayabilir. Burada önemli olan, müdahale edenin statüsünün ontolojik belirlenimi değil, birinci şahsın, şu anda bir nevi varsayımsal olup da ileride ikinci şahıs olacak olan karşısındakine yönelik klinik duruşudur.

Tedbir olması bakımından, doğum-öncesi böylesi bir müdahaleye maruz kalarak 'tedavi' edilen bir hasta, ileride, genetik malzemesi –üçüncü şahısların öncelikleri doğrultusunda ve kendisinin sanal rızası alınmadan gerçekleşerek– programlanan başka bir şahıstan farklı davranabilir. Nitekim böyle bir rıza almama durumunda genetik müdahale, insan doğasının 'teknikleştirilmesi' anlamına gelir. Klinik müdahaleden farklı olarak burada genetik malzeme, nesnel alanda kendi hedeflerini arzu edilen belirli bir durumu yaratmak üzere 'işbirliğine dayalı' tarzda ve araçsal olarak eyleyen birisinin bakış açısına göre manipüle edilmektedir. Özellik değiştiren genetik müdahaleler, 'tedavi mantığı'nın sınırlarını, yani hastalıkları giderme konusunda gösterilen uzlaşma durumunu aştıkları takdirde pozitif öjeniğin kapsamına girerler.

O halde liberal öjenik, doğal olarak büyüyüp gelişenle insan eliyle yapılan, bir başka deyişle öznel ile nesnel

arasındaki ayrımın *algılanan* ayrımsızlaştırılmasının özerk hayat idamesi ve programlanan kişinin ahlâki özanlayışı açısından herhangi bir sonuç doğurup doğurmadığım tartışmak zorundadır. Zira müdahale edilen kişinin kendi perspektifine sahip olmaksızın normatif bir değerlendirme yapmamız mümkün değildir.

V
ARAÇSALLAŞTIRMA YASAĞI, NATALİTE VE KENDİ OLMA İMKÂNI

Öjenik programlama konusunda ahlâki duygularımızı neyin alt üst ettiğini Andreas Kuhlmann soğukkanlı biçimde dile getirmektedir: "Tabii ki annebabalar, çocuklarının geleceğiyle ilgili pek çok istek ve arzuya sahiptirler. Ama çocukların, varlıklarını borçlu oldukları o önceden üretilmiş beklentilerle yüz yüze kalmaları bambaşka bir durumdur."[58] Oysa bu sezgiyi genetik determinizmle birleştirmeye çalıştığımızda yanlış bir yola girmiş oluruz.[59] Çünkü gelecekteki kişinin özellik, nitelik ve yetilerinin genetik programlamayla fiilen nasıl ve ne ölçüde sabitlenip davranışlarının belirlediğinden bağımsız olarak, ileride böyle bir müdahaleye maruz kalındığının öğrenilmesi, ilgili kişinin bedensel ve ruhsal varoluşuna dair özreferansına ciddi ölçüde

58) A. Kuhlmann (2001), s. 17.
59) Buchanan v.d. (2000), s. 90 vd.

etkide bulunabilir. Buradaki değişim kişinin kafasında gerçekleşecektir: Bilinç durumundaki değişim, birinci şahsın tecrübe ettiği kendi hayatıyla ilgili performatif duruşta yaşanacak bir perspektif değişimidir. Bu değişim onu, doğum-öncesinde kendi bedeninin bir müdahale nesnesi haline geldiğine ilişkin gözlemci perspektifine doğru itmektedir. Kendi genetik malzemesi üzerinde başka birisinin belirli bir dizaynı izleyerek onda özellik değiştirici müdahalelerde bulunduğunu öğrenen kişi, kendini nesneleştiren algılama içinde doğal olarak büyüyüp gelişen bir vücuda sahip olma perspektifini bırakıp, insan eliyle yapılmış olma perspektifine geçebilir. Böylece, doğal olarak büyüyüp gelişen ile insan eliyle yapılan arasındaki farkla yaşanan ayrımsızlaştırma, kişinin kendi varoluşuna dühul edebilir. Doğumumuzdan önce yapılan genetik bir müdahale sonucunda, üzerinde tasarrufta bulunamayacağımız öznel doğamızın dışsal doğanın bir parçasının araçsallaştırılmasıyla ortaya çıktığı düşüncesi –ki bu baş döndürücü bir düşüncedir– bilincimizde kendine yer edebilir. Kendi genetik malzememizin önceden programlandığını gözümüzde canlandırmak demek, vücut olarak var olmayı beden sahibi olmanın ardına ve altına yerleştirmeyi âdeta zorunlu kılmaktadır.

Kuşkusuz ki bu durumu dramatize etmeme konusunda daha dikkatli olmamız gerekir. Öyle ya, kendi genom yapımızın başka birisinin dizaynına göre meydana geldiğini bilmemizin kendi hayatımız açısından

herhangi bir etkiye sahip olup olmadığını kim bilebilir? Vücut olarak var olma perspektifinin önceliğinin, genetik biçimde düzenlenip ayarlanan bir bedene sahip olmanın gerisine düşmesi pek mümkün değildir. Tecrübe edilen vücut olarak var olmanın katılımcı perspektifini, (kendini) gözlemleyen bir dışsal perspektife *dönüştürmek* ancak dönüşümlü olarak mümkündür. İnsan eliyle yapılmış olmanın zamansal önceliğinin özyabancılaştıran etkisinin olması *şart* değildir. İnsan buna 'Ne olmuş yani?' diye cevap vererek kendini kurtaramaz mı? Kopernikus ve Darwin'in dünyamerkezli ve insanmerkezli dünyagörüşümüze indirdikleri darbeler sonucunda aldığımız narsistik yaralanmalardan sonra, dünyagörüşümüzde yaşanan bu üçünü adem-i merkezileştirme hareketini de –vücudumuzun ve hayatımızın biyo-teknolojiyle tabiyet halini alması– belki daha rahat biçimde göğüsleyebiliriz.

Öjenik olarak programlanan bir insan, kendi genetik malzemesinin hedef gözetilerek yapılan bir fenotipik özellik müdahalesiyle manipüle edilmiş olduğu bilinciyle yaşamak zorundadır. Bu durumu normatif olarak değerlendirmeden önce, böylesi bir araçsallaştırma sonucunda hangi ölçütlerin ihlal edilmiş olabileceğini açığa kavuşturmak gerekir. Daha önce de belirtildiği üzere, ahlâki inanış ve normlar, üyelerinin iletişimsel edimleriyle yeniden üretilen hayat biçimlerinde kendilerine yer edinmişlerdir. Bireyselleşme toplumsallaştıran yoğun bir dilsel iletişim aracı içinde gerçekleştiğin-

den, her insanın kişisel bütünlüğü özellikle ötekilerle itina ve ihtimamlı bir münasebet içinde olmaya bağlıdır. Bence Kant'ın ahlâk ilkesinde dile getirdiği o ünlü iki formülü bu şekilde anlamak gerekir.

Nitekim kategorik buyruğun 'amaç formülü', her kişiye 'her zaman kendinde bir amaç olduğu' ölçüde bakmaya ve onları 'hiçbir zaman bir araç olarak' kullanmamaya çağırmaktadır. Çatışma durumlarında bile tarafların, iletişimsel edimler geliştirerek etkileşimlerini sürdürmeleri istenir. Birinci şahsın ötekine yönelik katılımcı perspektifinden, nesneleştiren ve kendi amaçları uğruna araçsallaştırılan üçüncü şahıs durumuna değil ama, bir konu üzerinde anlaştıkları ikinci şahıs durumuna dönüşmesi beklenmektedir. Araçsallaştırmanın ahlâk açısından önemli olan sınırı, ikinci şahıs karşısında birinci şahsın müdahalelerinin zorunlu olarak onun dışında kalandan geçmektedir –örneğin, iletişimsel ilişkiden, yani cevap verme ve mütalaa etme imkânının geçerli kalmasından, bir başka deyişle bir kişinin kendi kaldığı, edimde bulunup kendisini eleştirenlere cevap verebildiği her şeyden. Öteki kişilere saygı göstermek zorunda olduğumuz özamacın 'özü', her zaman şahsi beklenti ve taleplere göre şekillenen bir hayat idamesinin müellifliğinde kendini göstermektedir. Çünkü herkes dünyayı kendi perspektifinden yorumlamakta, kendi saiklerinden hareket etmekte, şahsi tasarımlar geliştirmekte, kendi çıkar ve amaçlarının peşinden koşmakta ve sahih taleplerin menşeini kurmaya çalışmaktadır.

Kuşkusuz ki, edimde bulunan özneler şahsi amaçlarıyla ilgili seçimlerini yine kendi, ama bu sefer daha üst derecedeki şahsi amaçlarıyla kıyaslayarak (Harry Frankfurt'un savunduğu gibi daha genelleşmiş hedeflerle, örneğin değerlerle) kontrol etmek suretiyle araçsallaştırma yasağına uymuş sayılmazlar. Kategorik buyruk herkesten, birinci şahıs perspektifini özneler arasında paylaşılan ve herkesin birlikte *genelleştirilebilen* değer cihetlerine ulaşabildikleri bir biz-perspektifi uğruna terk etmelerini talep etmektedir. Amaç formülünde, zaten yasa formülüne bir köprü atıldığı görülmektedir. Çünkü geçerli normların genel kabul görmesi gerektiği fikri, tuhaf bir belirlemeyle kendini belli edecektir. Her kişiyi bir özamaç olarak görerek onda 'insanlığa' saygı göstermemiz gerekir: "İnsanlığa hem kendi kişiliğinde hem de herhangi bir öteki kişide her zaman bir amaç olarak duyduğun, ama asla bir araç olarak gerek duymadığın şekilde edimde bulun." İnsanlık idesi bizi biz-perspektifini kabul etmekle, hepimizi *kapsayan*, kimseyi dışta bırakmayan bir topluluğun üyeleri olarak görmekle yükümlü kılar.

Çatışma hallerinde normatif bir anlaşmanın ne şekilde mümkün olacağıysa kategorik buyruğun yasa formülünde dile getirilmektedir. Buna göre, burada kendi irademizi, herkesin isteyebileceği genel bir yasa olacak şekilde bağlayan bir maksim söz konusudur. Bundan, özerk olarak edimde bulunan öznelerin, temelde bulunan değer cihetleriyle ilgili bir uyuşmazlık

söz konusu olduğunda, düzenleme gerektiren bu konuda temellendirilmiş bir rızaya herkesçe *layık* olan normları keşfetmek ya da geliştirmek için karşılıklı konuşma içine girmeleri gerektiği sonucu çıkmaktadır. İfade edilen bu iki formül, aynı sezgiyi iki ayrı veçhesiyle açıklamaktadır. Bir taraftan, bir birey olarak şahsi ve devredilemez bir hayat sürdürmesi istenen kişinin 'özamaçsallığı' söz konusudur; diğer taraftan, birer kişi olarak herkesin layık olduğu eşit saygı söz konusu olmalıdır. Bu sebeple, herkese eşit bir muameleyi teminat altına alan ahlâki normların genelliği soyut kalmamalı; herkesin bireysel hayat durum ve tasarımlarına hassasiyet gösterilmeli ve bunlara karşı saygılı olunmalıdır.

Bu ise, bireyselleştirmeyle genelleştirmeyi bir araya getiren bir ahlâk kavramıyla mümkün olabilir. Şahsi tecrübeler, sahih talep ve sorumluluk getiren edim ve girişimler, nihayet kendi hayat idamesinin müellifi olma durumunu kapsayan birinci şahsın otoritesi, ahlâki topluluğun özyasama sürecinde bile sakatlanmamalıdır. Zira ahlâkın, bireyin şahsi hayatını idame ettirebilme özgürlüğünü teminat altına alabilmesi için genel normlar uygulanırken, bireysel hayat tasarımları yaratıp gerçekleştirme alanı uygunsuz biçimde daraltılmamalıdır. Geçerli normların genelliğinde bile asimile etmeyen, zora başvurmayan, çıkarların ve yorum perspektiflerinin haklı çeşitliliğini tüm boyutlarıyla takdir eden, yani ötekilerin (yabancıların, karşıtların ya da güçsüzlerin) sesini ne eşitleyen, ne ezen, ne marjinal-

leştiren, ne de dışlayan bir özneler-arası ortaklık dile gelmelidir.

Bu koşula, bağımsız öznelerin akılcı biçimde doğan 'rıza gösterme' durumu uyacaktır: Söylemsel olarak elde edilen her rıza; geçerlilik gücünü, haklı olarak reddedilen itirazların çifte negasyonundan sağlamaktadır. Oysa pratik söylem içinde elde edilen bu mutabakat, *elden geçirilen* itirazların tüm karmaşıklığı ve *dikkate alınan* çıkar durumları ve yorum perspektiflerinin sınırlandırılmamış çokluğu göz önüne alındığı takdirde *ezici* bir oydaşma halini almaz. Bu sebeple, ahlâki olarak yargıda bulunan kişi açısından şahsi kendi olma imkânı, ahlâki olarak edimde bulunan kişi açısından ötekinin kendi olma imkânı kadar önemlidir. Söyleme katılanların hayır diyebilme imkânında, görüşleri *kabule şayan olmayan* bireylerin hem spontane özanlayışları, hem de dünya anlayışları dile gelebilmelidir.

Edim için geçerli olanlar, söylem için de geçerlidir: her 'evet' veya 'hayır' önemlidir, çünkü gaye, girişim ve taleplerin ardındaki kişi, onun bizatihi *kendisidir*. Biz kendimizi ahlâk sahibi kişiler olarak gördüğümüzde, sezgisel olarak şunu varsayarız: bizim yerimize başkası geçemez, bizim edim ve yargılarımızı başkası *bizim adımıza* gerçekleştiremez –biz konuştuğumuzda, bizden başkası konuşuyor değildir. Genetik programlamayı gerçekleştirerek hayat öykümüze dühul eden 'yabancı gaye'nin rahatsızlık verici bir etken olması, zaten söz konusu 'kendi gibi olma imkânı' perspektifinden

anlaşılmalıdır. Kendi gibi olmak için, kişinin kendi vücudu içinde kendini yabancı hissetmemesi gerekir. Vücut kişisel, varoluşun bedenleşmiş aracıdır. Bu varoluş gerçekleştikçe her türlü nesneleştirici özreferans (örneğin, birinci şahıs kipindeki ifadeler) hem gereksiz, hem de anlamsızdır.[60] Bedenle birlikte merkez ve çevre, benimki ve başkasınmki gibi yön ve aidiyet duyguları söz konusu olur. Kişinin vücut içinde bedenleşmesi, sadece etken ve edilgen, oldurma ve oluşma, yapma ve bulma ayrımını mümkün kılmakla sınırlı kalmaz; kendimize ya da başkalarına atfettiğimiz edimler arasında da bir ayrım tesis etmeye zorlar bizi. Vücut olarak varoluşumuz böyle bir perspektivist ayrımı tek bir şartla mümkün kılmaktadır: kişinin kendisini kendi vücuduyla özdeşleştirmesi. Kişinin kendi vücuduyla bir olabilmesi için doğal olarak büyüyüp gelişmiş olduğu duygusu çok önemli gibi gözükmektedir –kişinin içinden doğduğu o kendi kendini rejenere eden organik hayatm bir devamcısı olarak.

Şahsi özgürlüğümüz, üzerinde doğal biçimde tasarrufta bulunamayacağımız bir şeylerle ilintili olarak tecrübe edilmektedir. Kalımsız olduğu halde kişi, kendini edim ve taleplerinin asıl kaynağı olarak bilmektedir. Peki, bunun için, kendi menşeini, üzerinde tasarruf edilemeyen bir başlangıca dek geri götürmek zorunda

60) E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1979, s. 68 vd.; B. Mauersberg, *Der lange Abschied von der Bewusstseinsphilosophie*, Frankfurt am Main 2000.

mıdır –yani, bu öyle bir başlangıç olmalıdır ki, *öteki* kişilerin tasarrufta bulunma imkânlarının dışında kalmalı (Tanrı ya da doğa gibi) ve başlangıcın özgürlüğünü bir önyargıya tabi tutmamalı mıdır? Doğumun doğallığı böylesi bir 'üzerinde tasarrufta bulunulamayan başlangıç' rolünün kavramsal içeriğini doldurmaktadır. Oysa ki felsefe, bu ilişkileri nadiren izlek haline getirmiştir. Bu konudaki az sayıdaki istisnalar arasında, edim kuramı çerçevesinde 'natalite' kavramını kullanan Hannah Arendt bulunmaktadır.

Arendt, doğan her çocukla birlikte hem başka, hem de yeni bir hayat öyküsünün başladığını vurgulamaktadır. İnsan hayatının bu empatik başlangıcını Arendt, edimde bulunan öznelerin kendiliklerinden 'yeni bir başlangıçta bulunabilmek'e imkân tanıyan özanlayışlarıyla birleştirir. Ona göre, Kitabı Mukaddes'teki "bize bir çocuk doğacak"* ifadesi her doğuma eskatolojik bir pırıltı kazandırmakta, Ebedi Tekerrür'ün sonsuz zincirinde yepyeni bir başlangıçta bulunabilme umudunu taşımamıza şans tanımaktadır. Yeni doğmuş bebeğin yüzüne büyük bir merak ve duygusal yoğunlukla bakanlar, aslında böylece 'beklenmeyenin beklenilmesi'ni yansıtmış olurlar. Yeni olana ilişkin bu belirsiz umutla birlikte geçmişin kudreti, geleceğin karşısında paramparça olacaktır. Arendt, bu natalite kavramıyla, bir mahlûk olarak başlamak ile yetişkin öznenin yeni edim

*) *Yeşaya* 9:6. (ç.n.)

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 öğesi bulunmaktadır. Bu ise, söz konusu faaliyetlerin dünyaya doğmak suretiyle gelen ve natalite şartları altında var olan canlılar tarafından icra edildiğinden başka bir anlama gelemez."[61]

İnsanlar edimde bulunurlarken yeni bir şeye başlama özgürlüğünü hissederler, çünkü doğayla kültür arasındaki ayrım noktası olarak doğum yeni bir başlangıca işaret eder.[62] Ben bu ifadeyi şöyle anlıyorum: Doğumla birlikte, kişinin toplumsallaşma yazgısı ile organizmanın doğa yazgısı arasında bir ayrımlaşma başlamaktadır. Doğa ile kültür arasındaki ayrıma, bir başka deyişle, üzerinde tasarruf edilemeyen başlangıç ile tarihsel pratiklerin şekillendirilebilirliği arasındaki ayrıma atıfta bulunulmuş olması bile, edimde bulunana bir performatif öztayin imkânı sunmaktadır. Bu imkânlar olmasaydı, kişi kendini edim ve taleplerinin müellifi olarak anlayamazdı. Çünkü kişinin kendi olması, bir oluşum sürecinin ananevi bağlarıyla etkileşim ilintilerinin ötesinde yer alan, kişisel kimliğin hayatöyküsel olarak biçimlendiği bir referans noktasına ihtiyaç duyar.

61) H. Arendt (1959), s. 15 vd.

62) *A.g.y.*, s. 243, ayrıca bkz. s. 164 vd.

Kuşkusuz ki kişinin, kendini sorumluluk sahibi edimlerin müellifi ve sahih taleplerin kaynağı olarak görebilmesi için, hayat öyküsü içinde onu kendisiyle özdeş kılan benliğinin devamlılığı söz konusu olmalıdır. Böyle bir devamlılığın bulunmaması durumunda kendi toplumsallaşma yazgımızla refleksif olarak yüz yüze gelemez, gözden geçirici bir *özanlayış* geliştiremezdik. Kendi edim ve taleplerimizin müellifi olduğumuza ilişkin fiili bilincimiz, eleştirel biçimde mâl edilmiş bir hayat öyküsünün müellifi olma yazgımızla iç içe geçmiştir. Oysa sadece belirleyen ve başa gelen bir toplumsallaşma yazgısının ürünü olan bir kişi, oluşum sağlayan düzenek, ilişki ve önemliliklerin akışı içinde 'benliğini' yitirecektir. Kendi olmanın devamlılığı, hayat öykümüzün değişimi içinde *ne* olduğumuz ile başımıza nelerin *geldiği* arasındaki ayrım, toplumsallaşma sürecinin ardına uzanan bir doğa yazgısını sürdüren vücut olarak var olmaya bağlayabildiğimiz için mümkündür. Öncesel doğa yazgısı üzerinde tasarrufta bulunamıyor olmamız, özgürlük bilincimiz açısından asli gibidir –peki, bizatihi kendi olma imkânı için de geçerli midir bu?

Hannah Arendt'in derinlikli betimlemesinden, genteknolojisiyle işlenmiş organizmaların gerçekleştirdikleri anonim edim zincirlerinin kendi olmanın temeli olarak şahsi vücudu değersiz kıldığı, sonucu bu aşamada çıkartılamamaktadır. Kendi organizmamızın genetik programında yabancı gayeler yer ettikten sonra do-

ğum, edimde bulunan özneye her an yeni bir başlangıçta bulunabilme bilincini veren başlangıç olma anlamını kaybeder mi? Kuşkusuz ki, genetik malzemesinde yabancı gayelerin öğeleriyle karşılaşanlar bu durumla hesaplaşmak zorundadırlar. Programlanan kişi, değişime uğratılmış genomunda cisimleşen programlayıcısının gayelerini, kendi edim sahasını doğa gereği sınırlayan olumsal bir durum diye göremez. Programlayıcı, kendi gayesini gerçekleştirerek bu etkileşime bir partner olarak katıldığı halde, programlananın edimde bulunma sahası *içinde* bir taraf olarak ortaya çıkamaz. Peki ama, başka bir insanın yönelim ve seçimleriyle bir insanın hayat öyküsüne müdahale etmenin ve onun genlerini değiştirmenin tuhaf dokunulmazlığında ahlâken tartışmalı olan nedir?

VI
ÖJENİĞİN AHLÂKİ SINIRLARI

Liberal toplumlarda her yurttaş, bireysel hayat planlarını 'elinden geldiğince' gerçekleştirme konusunda aynı hakka sahiptir. Ters gidebilecek bir hayattan mümkün olduğunca iyi bir sonuç çıkartma konusundaki söz konusu etik hareket serbestisi; kişinin genetik yetenekleri, mizacı ve nitelikleriyle *de* belirlenmiştir. Kendimizin seçemediği organik başlangıç koşullarımız içinde hayatımızı sürdürme konusundaki etik serbesti açısından bakıldığında, programlanan kişi ilkin, doğal

yoldan döllenmiş kişiden farklı bir durumda değildir. Arzu edilen nitelik ve mizaçların öjenik biçimde programlanması, ancak ilgili kişiyi önceden belirlenmiş bir hayat planına zorladığı, kendi hayatıyla ilgili seçme özgürlüğünü özgül biçimde sınırladığı takdirde ahlâki sorunlar yaratmaktadır. Nasıl ki çocuğun, annebabasının mesleki ananelerini devam ettirmesi söz konusuysa, ihtimamlı annebabaların doğum-öncesinde çocukla ilgili belirli yetenekleri seçmeleriyle oluşan 'yabancı' gayelerin de büyümekte olan çocuk tarafından kabul edilip onlara bağlanılması kuşkusuz mümkündür. Büyümekte olan çocuğun muhteris annebabanm beklentilerine (örneğin, onu matematik ya da müzik dehası haline getirmeye çalışmalarına) var olan evsel toplumsallaşmanın sıkı dokusu içinde düşünümde de bulunarak genetik programıyla karşılık verip veremediği, ilgili kişinin bu beklentileri kendi hedefleri haline getirdiğinde ve dışarıdan bakıldığında fark edilen yeteneklerini bir şans ve sorumluluk olarak algıladığında pek önemsiz bir mertebeye düşer.

'Mâl' edilmiş böyle bir yönelime sahip olma durumunda, vücutsal-ruhsal varoluşuna yabancılaşma ve 'şahsi' bir hayat sürdürmeye yönelik etik özgürlüğün sınırlandırılması gibi bir etki ortaya çıkamaz. Oysa kendi beklentilerimizin yabancı gayelerle uyumlaştırılması teminat altına alınmadığında bu konuda *çatlak seslerle* de mutlaka karşılaşılacaktır. Bu gibi durumlar-

da, doğa ve toplumsallaşma yazgısının ahlâki açıdan ciddi derecede birbirinden ayrıldığı görülmektedir.[63] Toplumsallaşma süreçleri sadece iletişimsel edimle mümkün olup, onların şekillendirici güçleri yaşanan anlaşma süreçleri ve verilen kararlar aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Halihazırdaki bilişsel gelişim düzeyinde çocuğun kendisi için 'sebepler uzamı' henüz aşikârlık kazanmamış olsa da, bunlar referans alman yetişkin kişilerce bazı içsel sebeplerden hareketle birbirlerine bağlanmışlardır. Çocuğun her zaman ikinci şahıs rolünü üstlendiği gelişim ve eğitim süreçlerinin interaktif yapısı, annebabalarm karakter biçimlendirici beklentilerini esasen 'itiraza açık' hale getirmektedir. Çocukların psişik olarak sınırlandırıldığı 'vekâleten'liği bile, sebepler ortam ve aracında mümkün olabileceği için, yetişmekte olan kişiler cevap verme ve bu vekillikten kendilerini sıyırabilme şansına esasen sahiptirler.[64] Onlar daha sonra bu çocuksal bağımlılığın yarattığı asi-

63) Buchanan v.d. (2000), s. 177 vd.: 'Birey, modifiye edilmemiş kendi doğası içindeyken annebabaların seçimlerinin etkisi altında kalmayacaktıysa da, doğal bir lotaryaya karşılık annebabalarimizin bindirilen değerlerinin sonuçlarını kabullenme karşısında çoğumuz farklı düşünürdük. Sıkışıp kalma hissinin gücü farklı hissedilecektir.' Ne gariptir ki, yazarlar bu argümanı sadece 'komüniteryen öjenik' tabir ettikleri bir durum karşısında kullanmakta, taraftarı oldukları liberal öjeniğin genel pratiklerineyse uygulamamaktadırlar.

64) Bu konuda yukarıda Kierkegaard'dan ilk modern etikçi olarak söz etmiştim.

metriyi düzeltebilir ve yaratılışlarını eleştirel biçimde yeniden ele alarak özgürlüklerini sınırlandırıcı toplumsallaşma süreçlerinden kendilerini armdırabilirler. Nitekim, nevrotik fiksasyonlar bile analitik olarak, içgörü kazanmak suretiyle çözülebilmektedir.

Oysa annebabanm kendi önceliklerine göre gerçekleştirdikleri genetik belirlemelerde işte bu imkân bulunmamaktadır. Genetik bir müdahale, planlanan çocukla ikinci şahıs olarak anlaşmayı sağlayacak sürece dahil eden iletişimsel hareket sahasını açıcı nitelikte değildir. Yetişmekte olan kişinin perspektifinden bakıldığında, araçsal bir belirleme patojen bir toplumsallaşma olayı olarak görülemez ve 'eleştirel mâl etme' yoluyla gözden geçirilemez. Kendisi üzerinde doğumöncesi bir müdahaleyi izleyen yetişkine *gözden geçirici* bir öğrenme sürecini tanımak mümkün değildir. Üçüncü şahsın genetik olarak sabitlenmiş gayesiyle *çekişme içinde* çatışmanın çıkış yolu yoktur. Genetik program sessiz ve bir anlamda da cevaplanamaz bir olgudur; zira genetik olarak sabitlenmiş gayelerle çekişme içinde çatışanlar, doğal yoldan doğan kişiler gibi refleksif biçimde mâl edilen ve iradi olarak sürdürülen hayat öyküsündeki yeteneklerle (ve özürlerle), özanlayışını gözden geçirici ve başlangıç durumuna *üretken* bir cevap geliştirecek şekilde karşılık bulamaz, bununla hesaplaşamazlar. Aslında bu, modelleştirici kişi ve hayat öyküsü açısından gecikmeli bir 'ikizi'

olan ve kendi geleceğinden mahrum bırakılan klonların durumuna benzemektedir.[65]

İyileştirici öjenik müdahaleler, ilgili kişiyi üçüncü şahıslarca reddedilen, fakat geri döndürülemez gayeleriyle sabitledikleri ve kendilerini, hayatlarının bütünlüğünün bölünemez müellifleri olarak anlayabilmelerini engellediği için etik özgürlüğü sınırlandırmaktadır. Belki kendimizi mizaçlara ve hatta niteliklere nazaran yetenek ve becerilerle özdeşleştirebilmemiz çok daha kolay olabilir, ama ilgili kişideki psişik yansıma açısından tek geçer akçe, programlamayla amaçlanan tasarımın kendisidir. Nitekim sadece aşırı ve yüksek derecede genelleştirilmiş hastalıkları engelleme olarak sunulan negatif durumlarda, ilgili kişinin öjenik hedeflemeye rıza göstereceğini varsaymak için elimizde yeterli sebepler bulunmaktadır, o kadar.

---

65) Bkz. Hans Jonas'ın argümanı, *a.g.y.* (1985), s. 190-193; bununla ilgili K. Braun, *Menschenwürde und Biomedizin*, Frankfurt am Main 2000, s. 162-179. Buchanan v.d. (2000) çocuğun 'geleceğinin açık olması hakkını' tanımlasalar da (ki bunu Joel Feinberg başka bir bağlamda talep etmiştir: "The Child's Right to an Open Future", der. W. Aiken, H. LaFollette, *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power*, Totowa, NJ, 1980), bu hakkın gecikmiş ikiz modelinde –hatalı bir– genetik belirlenimcilik varsayımıyla sınırlandırılabileceğini düşünmektedirler. Oysa onlar, iyileştirici öjenik pratiklerdeki gibi esasen genetik bir müdahalenin gerçekleştirildiği yönelimin önemli olduğunu unutmaktadırlar. İlgili kişinin bildiği gibi bu manipülasyon, belirli bir genetik programın sadece fenotip özelliklerini değiştirmek için gerçekleştirilmiştir (bu amaçla, gerekli tekniklerin daha önce başarılı olmuş olmaları gerekir).

Liberal öjenik, programlanan kişinin herhangi bir engellenmeyle karşılaşmadan kendi gibi olma imkânına halel getirmekle kalmaz. Böyle bir pratik, emsali olmayan bir kişiler-arası ilişkiyi de ortaya çıkarmaktadır. Bir kişinin genom yapısıyla ilgili başka bir kişi tarafından verilen geri döndürülemeyen kararlarla birlikte, bu iki kişi arasında, özerk olarak edim ve yargıda bulunan kişilerin ahlâki özanlayışına ilişkin şimdiye kadar aşikâr sayılan koşulları tartışılır kılan yeni bir ilişki türü gelişmektedir. Oysa evrenselci bir hukuk ve ahlâk anlayışı, kişiler-arası ilişkilerin eşitlikçi düzeninin karşısında ilkesel düzeyde herhangi bir engelin bulunmadığından hareket etmektedir. Kuşkusuz ki toplumlarımız, kendisini hem dışa vuran, hem de yapısal düzeyde kalan bir şiddetin etkisi altındadır. Toplumlarımız sessizlik içinde gizlenen baskıların mikro kudretinin etkisiyle, despotik zulüm, siyasal haksızlık, toplumsal güçsüzlük ve ekonomik sömürü sebebiyle bozulmuştur. Oysa bu utandırıcı koşulların *farklı* olabileceğini bilmeseydik bunlar hakkında sinirleniyor olamazdık. Bütün kişilerin aynı normatif statüye sahip olduğu ve birbirlerine karşılıklı-simetrik kabul görme içinde bulunmaları gerektiğine olan inanç, insanlar arası ilişkilerde temel olarak tersine çevrilebilirlik koşulundan hareket etmektedir. Hiç kimse başkasına, ilkesel düzeyde tersine çevrilemez bir tarzda bağımlı olmamalıdır. Oysa genetik programlamayla birlikte pek çok açıdan asimetrik bir ilişki

meydana gelmektedir –bu, kendine özgü bir paternalizmdir.

Annebaba-çocuk ilişkisinin *toplumsal* bağımlılığından farklı olarak (ki bu bağımlılık nesillerin gelip geçmesiyle ve çocukların annebaba olmasıyla her seferinde ortadan kalkmaktadır) çocukların annebabalarına *genealojik* bağımlılığı kuşkusuz ki tersine çevrilemezdir. Çocukları dünyaya getiren annebabalardir, tersi değil. Ancak bu bağımlılık sadece varoluşla ilgilidir (bu konuda bir eleştiride bulunmak ise oldukça tuhaf bir soyutlama olurdu). Çocukların nelikleriyle, gelecekteki hayatlarıyla ilgili herhangi bir niteliksel belirleme değildir. Toplumsal bağımlılıkla karşılaştırıldığında programlanan kişinin, onu tasarlayana *genetik* bağımlılığı tek bir sorumlu edimle özetlenebilmektedir. Öjenik pratik çerçevesindeki bu tür edimler –edimde bulunmalar olduğu kadar, edimde bulunmayışlar da bu türdendir– 'eşitler arasındaki eşitlikçi karşılıklılığı' ortadan kaldıran bir toplumsal ilişkiyi temellendirmektedir.[66] Programı planlayan kişiler, başka bir kişinin genetik malzemesi üzerinde tek taraflı olarak ve haklı bir rızayı varsaymadığında, bağımlı olanm hayat öyküsü açısından ciddi kararlar vermeye yönelik paternalistik gayelerle ona hükmediyor demektir. Söz konusu gayeler programlanan kişi tarafından daha sonra yorumlanabilse de, gözden geçirilemez ya da tersine çevrilemez bir durumla karşı karşıyadır. Bu paternalistik gayeler,

66) Bkz. eleştirilere verdiğim üç cevap: J. Habermas, *Die post-nationale Konstellation*, Frankfurt am Main 1989, s. 243-256.

ilgili kişinin elini kolunu bağlayan genetik bir programla gerçekleştirildiği ve iletişimsel olarak aktarılan toplumsallaştırıcı bir praksis içinde cereyan etmediği (ve bu sayede 'çocuklar' tarafından işlenemediği) için onların sonuçları tersine döndürülemez niteliktedir.

Tek taraflı olarak gerçekleştirilen gen manipülasyonlarının neden olduğu sonuçların tersine döndürülemezliği, böyle bir karar vermeye kendini yetkin hisseden kişiye problematik bir sorumluluk yüklemektedir. Peki ama bu durum, ilgili kişi açısından ahlâki özerkliğinin tanım gereği sınırlandırılışı anlamına mı gelmek zorundadır? Doğal yoldan doğanlar dahil bütün kişiler, şu ya da bu şekilde genetik programlarına bağımlıdırlar. Oysa *kasti* biçimde belirlenmiş bir genetik programa bağımlılık, programlanan kişinin ahlâki özanlayışı açısından daha farklı bir nedenle ciddiye alınmalıdır. Bu durumda programlanan kişinin, onu programlayanla yerleri değiştirmesi ilkesel düzeyde imkânsızdır. Daha sivri bir ifadeyle; ürün, onu tasarlayan için bir tasarı geliştiremez. Bizi burada ilgilendiren şey, programlamanın başkasının kendi olma imkânını ve etik özgürlüğünü sınırlandırıp sınırlandırmadığı değil, programlayan ile bu 'kader'e sahip ürün arasında kurulması muhtemel bir simetrik ilişkiyi engelleyip engellemediği, engelliyorsa bunu nasıl yaptığıdır. Öjenik programlama, *toplumsal* yerleri açısından birbirleriyle yer değiştirmelerinin ilkesel düzeyde imkânsız olduğunu bilen kişiler arasındaki bağımlılığı sürekli kılar. Oysa, tanım gereği bir noktada sabitlendiği için tersine çevrilemez olan böyle bir top-

lumsal bağımlılık, özgür ve eşit kişilerin oluşturduğu ahlâki ve hukuksal bir topluluktaki karşılıklı-simetrik kabul görme ilişkileri içinde yeri olmayan bir engeldir.

Şimdiye kadarki toplumsal etkileşimlerde, insan eliyle yapılmayıp doğal olarak doğmuş kişiler yüz yüze geliyordu. Oysa liberal öjenikçilerin betimledikleri biyo-siyasal gelecekte söz konusu yatay ilinti, kasten değiştirilmiş müstakbel nesil genomlarının içine dikey olarak nüfuz eden nesiller arası edim ve iletişim ilintisinin altında ezilecektir.

Nesiller arasındaki karşılıklılık esasındaki bu noksanlık, bazı uygulamaları hukuken kurumsallaştırarak sağlamak ve bozulan simetriyi genelleştiren bir normlar kümesiyle yeniden kurmak için aslında demokratik anayasa devletinin çok uygun bir çerçeve ve imkân sunabileceği fikri ortaya atılabilir. Geniş tabanlı bir etiksiyasal irade oluşumuna dayanan böylesi bir normlaştırma işi, annebabaları salt kendi önceliklerine göre verdikleri bireysel kararların tartışmalı sorumluluklarından kurtarmış olmaz mı? Genel demokratik bir iradenin sunduğu meşruiyet, çocuklarının genetik yazgısını kendi önceliklerine göre şekillendiren annebabaları paternalizm suçlamasından aklayıp, müdahale edilen ilgili kişiye diğerleriyle eşit olan bir statüyü iade etmez mi? Böylece onlar, nesilleri kapsayan bir uzlaşmayla varılan yasal bir düzenlemenin ortak müellifleri cihetiyle kendilerini bağımlı insanlar olarak görmekten kurtulacaklar, tikel durumlardaki düzeltilemez asimet-

riyi genel iradece tayin edilen bu daha üst argüman düzeyinde ortadan kaldıracaklardır.

Oysa bu düşünce deneyi, bahsedilen onarım denemesinin neden başarısız kalacağını olanca çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir. Zira bu iş için gerekli olan siyasal uzlaşma ya çok fazla ya da çok zayıf olacaktır. Çok fazla olacaktır, çünkü ittifakla teşhis edilen hastalıkların ötesine geçen kolektif hedeflerin *bağlayıcı* biçimde belirlenmesi, yurttaşların özel özerkliklerine müdahale olacağından anayasaya aykırıdır. Öte yandan çok zayıf olacaktır, çünkü etik özgürlüğün sınırlandırılmasından kaynaklanan problematik sonuçlar dışta tutulamayacağından, tek başına öjenik yöntemleri kullanma *izni*, annebabaları oldukça kişisel olan öjenik hedefleri seçme sorumluluğundan kurtaramayacaktır. İyileştirici öjenik pratikler, arzu edilen mizaçların seçiminin belirli hayat planlarının önceliklerinden *a priori* olarak ayrı tutulamayacağından, her yurttaşa özerk hayat idamesi hakkını tanıyan demokratik anayasal çoğulcu toplumlar içinde bunlar meşru yollardan 'normalleştirilemez'.

VII
TÜRÜMÜZÜN KENDİ KENDİNİ ARAÇSALLAŞTIRMASININ AYAK SESLERİ Mİ?

Yukarıdaki çözümlemelerimize baktığımızda, bunlardan kök hücresi araştırmaları ve PİD uygulamalarının değerlendirilmesi açısından ne gibi sonuçlar çıkar-

tılabilir? Kitabın ikinci bölümünde, bu tartışmayı tek bir ciddi ahlâki argümanla karara bağlamanın neden mümkün olamayacağını göstermeye çalıştım. Felsefi açıdan bakıldığında, insanlık onuru argümanının insan hayatının 'başından itibaren' geçerli olduğu sonucu zorunlu olarak çıkmamaktadır. Öte yandan, kişinin kayıtsız şartsız insanlık onuru ile esasen başka hukuk nesneleriyle kıyaslanabilen embriyonun hayatının korunması arasında hukuksal açıdan bir ayrım koymak da etik hedefler üzerinde nafile kavgalara neden olmaz. Zira kişi-öncesi insan hayatının değerlendirilmesi, üçüncü bölümde de gösterdiğim gibi, öteki iyiler arasında bir 'iyi' hakkında yürütülen bir değerlendirme değildir. Doğum-öncesi insan hayatıyla (ya da ölümlerinden sonra insanlarla) nasıl bir münasebet içinde olacağımız, birer tür-canlısı olarak bizlerin sahip olduğu özanlayışla ilgilidir. Tür-etiksel bu özanlayış ile kendimizi birer ahlâk sahibi kişi olarak görmemiz arasında sıkı bir örüntü söz konusudur. Kişi-öncesi insan hayatı hakkındaki görüşlerimiz –ve sözü edilen bu hayatla münasebetimiz– insan hakları öznelerinin akılcı ahlâkına ilişkin âdeta istikrar sağlayıcı tür-etiksel bir ortam sağlamaktadır. Bizatihi ahlâkın kaygan bir zemin üzerinde durmasını istemiyorsak söz konusu bağlamın kopmaması gerekir.

Hayatı koruma etiğinin kendimizi, ahlâki temellendirmeleri cihet alan özerk ve eşit canlılar olarak görme tarz ve minvalleriyle olan içsel ilintisi, muhtemel bir li-

beral öjeniğin arkaplanmda çok daha belirgin biçimde karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir uygulamanın hipotetik bakımdan karşısında olan ahlâki sebepler, liberal öjenik yolunu açan uygulamalar üzerine de uzun bir gölge düşürmektedir.

Bugün kendimize şu soruyu sormamız gerekir: Gelecek nesiller, kendi hayatlarını sürdürme konusunda kendi hayat öykülerinin bölünmez müellifleri olma durumundan vazgeçecekler mi, vazgeçeceklerse bunu nasıl yapacaklar ve bu konudan sorumlu olmaktan çıkacaklar mı? Onlar ahlâk ve hukukun eşitlikçi koşullarına uymayan bir kişiler-arası ilişkiyle yetinecekler mi? Peki, bu durumda ahlâki dil oyunlarımızın gramatik yapısı (yani, konuşma ve edimde bulunma yetisine sahip öznelerin kendilerini 'normatif sebeplerin geçerlilik sahibi olduğu canlılar' olarak görmeleri) tümden değişmeyecek mi? Dördüncü, beşinci ve altıncı bölümlerde dile getirdiğim argümanlar, yaşanmakta olan gen-teknolojik gelişmeler karşısında yukarıdaki soruların günümüzde ciddi hale geldiğini ortaya koymaya yönelikti. Hekim ile hasta, annebaba ile çocuk arasındaki esasen iletişimsel olan ilişkilerin sınırlarını aşan ve öjenik özdönüşüm yoluyla normatif olarak yapılandırılmış olan hayat biçimlerimizin altını oyan söz konusu özellik değiştirici gen-teknolojik müdahale uygulamalarının artık ihtimal dahilinde olması tedirginlik yaratıcıdır.

Bu tedirginlik, biyo-etik tartışmalara (örneğin Alman parlamentosundaki konuyla ilgili yapılan görüş-

melere) bakıldığında da kendini belli etmektedir zaten. Hür Demokrat Parti'ye (FDP) mensup milletvekillerinin izlediği söylemi rekabet halindeki hukuk nesneleri üzerinden yürüttüğümüzde, konunun özü gözden kaçırılmış olur. Çünkü bu tartışma, çıkar muhasebeleriyle karşılaştırıldığında varoluşsal koşulsuzluğun *a priori* olarak haklı olup olmadığı hakkında değildir. Pek çoğumuz en erken aşamadaki insan hayatının araştırma özgürlüğüyle (ve araştırmada rekabet edebilirlikle), ulusal üretim olanaklarının teminat altına alınmasıyla, sağlıklı bir çocuk sahibi olma arzusuyla ve hatta (varsayalım ki) ağır genetik hastalıklara karşı bulunması muhtemel yeni tedavi yöntemleriyle asla *kıyaslanmaması* gerektiğine ilişkin bir sezgiye sahibiz. İnsan hayatının, kişi hayatındaki gibi başından itibaren mutlak olarak korunmadığı tespitinden hareket ettiğimizde, bu sezgiyle neyi ifade etmeye çalışmış oluruz?

Embriyon tüketici araştırmalara karşı duyulan nispeten arkaik tereddütle karşılaştırıldığında, PİD hakkındaki tereddüdümüzü daha dolaysız biçimde temellendirebileceğimizi görürüz. PİD'i yasallaştırmamızı engelleyen iki şey vardır: birincisi ihtiraz kaydıyla bir embriyonun üretilmesi, ikincisiyse bu ihtiraz kaydının bizatihi kendisidir. Hastalıklı bir embriyonu gerektiğinde ortadan kaldırmak durumunda olduğumuzu varsayan bir örnekten hareket etmek, tek yanlı olarak belirlenmiş kriterlere göre seçim yapmak kadar tartışmalıdır. Zira seçme, varsayılan bir rızaya dayanamaya-

cağı için (çünkü burada kişi, oluşmadan ortadan kaldırılmaktadır), tek yanlı ve bu sebeple de araçsallaştırıcı biçimde gerçekleştirilmek durumundadır –oysa gen tedavi edici müdahalelerde ileride ilgililerin bu girişle ilgili düşüncelerini almak en azından mümkündür. Embriyon araştırmalarından farklı olarak bu durumda, ileride kişinin ağır bir hastalığı taşıyıp taşıyamayacağına ilişkin en azından ahlâki bir tartmaya gitmek mümkündür.[67] Bu uygulamayı monogenetik hastalıkların bazı apaçık aşırı örnekleri için sınırlandırarak düzenlemeyi savunanlar, kişinin hayatının tahammül edilemeyecek derecede sınırlandırmasıyla mağdur olacağından dolayı, onun şimdiden çıkarlarını savunmak amacıyla öncelikle hayatın korunmasına karşı çıkabilmektedirler.[68]

Ancak *başkası için* sonuçları ağır bir hayatın yaşamaya değer ile yaşamaya değmez olup olmadığı ayrımına gidiliyor olması, her hal ve şart altında tedirgin edicidir. Kendi kararıyla çocuk sahibi olmak isteyen bir anneba-

67) PİD'i savunanlar, kürtajla ilgili yürürlükte olan tıbbi gereklilik şartını bir model olarak önermeye çalıştıklarında, anne sağlığına zarar verme ile doğacak çocuğa ilişkin varsayılan tahammül edilemez hastalık durumu arasında bir perspektif değiştirme imkânından yoksun kalırlar.

68) Bu yöntemde de –eğer kasti biçimde yapılan seçme veçhesini göz ardı edersek– kadının kendine dair karar verme özgürlüğünü kapsayan, fakat buradaki örnekten farklı bir yapıda olan kürtaj veçhesi söz konusu olabilir: yani annebabalar için tahammül edilebilirlik kriteri. Onlar, en ağır şartlar altında bile, hayatlarını paylaştıkları çocuklarının sorumluluğunu taşımak zorundadırlar.

ba, sağlıklı çocuk hedefine uyan klinik seçme kararlarını verdiklerinde ya yanlış yaparlarsa? Yoksa doğmamış çocukla, her ne kadar varsayımsal da olsa, ikinci şahıs durumu içinde mi olacaklar ve çocuğun sınırlı bir varoluşa *bizzat* hayır diyeceğini mi düşünecekler? Ben bu konuda şahsen emin değilim. Konunun karşıtları (Almanya Cumhurbaşkanı'nın en son yaptığı gibi) insan hayatının kalitesinde varsayılan eksiklik haline göndermede bulunmanın ardıl sonuçlarına ve sorunlara gebe aşina olma durumu yaratan etkilerine işaret ettiklerinde, hiç kuşkusuz ki, sağlam argümanlar ileri sürmüş olurlar.

Gen-teknolojisinde yaşanan gelişmeler günün birinde ağır genetik bozukluk teşhisini müteakip gen tedavi edici müdahalelerde bulunma imkânını sunarak seçme işlemini gereksiz hale getirdiğinde bambaşka bir durumla karşı karşıya kalınacaktır. Bu durumda negatif öjenik eşiği aşılmış olacak ve bugün PİD'in serbest bırakılması için savunulan ve yukarıda açıklanan sebepler, 'bertaraf' edilen embriyonun hayatının korunması konusuna herhangi bir halel getirilmeden ve bu konuda bir tartışmaya gitmeden gen değiştiren müdahaleler için de öne sürülebilecektir Kuşku götürmeyecek tedavi edici hedeflerle sınırlandırılmış (özellikle beden hücreleri üzerinde yapılan) gen değiştirme işlemi, salgın hastalıkların ve halk arasında yaygın biçimde görülen hastalıkların ortadan kaldırılmasına benzetilebilir. Cerrahi imkânların nüfuz derecesi, tedaviden vazgeçmeyi haklı gösteremez.

Embriyon tüketen araştırmaların, henüz nereye varacağı kestirilemeyen ve insan hayatını fayda (ve kâr) beklentileriyle değerlendiren bilimsel ilerleme uğruna araçsallaştırılması karşısında duyulan tiksintiyse, çok daha karmaşık bir açıklamaya gerek duyar. Bu noktada, "bir embriyonun –laboratuar ortamında üretilmiş olması durumunda bile– müstakbel annebabanm müstakbel çocuğu olduğu, bundan başka bir şey olmadığı; başka amaçlar için kullanılamayacağı" (Margot von Renesse) yaklaşımı dile getirilmektedir. Oysa bu yaklaşım, kişi hayatının başlangıcına ilişkin ontolojik inanışlardan bağımsız olduğu sürece, metafiziksel olarak kavranan bir insanlık onurundan hareketle kendini haklı göstermemektedir. Benim liberal öjenik aleyhine öne sürdüğüm ahlâki argüman da burada geçerli değildir, en azından doğrudan anlamda. Embriyonu bir eşya gibi *başka* amaçlar uğruna araçsallaştırmamamız gerektiği duygusu, belirleniminin öngörülmesinde ona *ikinci şahıs gibi* davranma talebi içinde kendine bir yer bularak, bu kişi *doğsaydı* söz konusu tedaviye olumlu *yaklaşacağı* varsayılmaktadır. Oysa araştırma laboratuarındaki salt deneysel ya da 'tüketici' embriyon çalışmaları doğuma yönelik değildir. O zaman, ileride rızası alınması ilkesel düzeyde varsayılan bu canlıya yönelik klinik duruşta herhangi bir 'yanlışlık' nasıl yapılabilir?

Müstakbel tedavi yöntem ve tekniklerinde kolektif bir iyiye göndermede bulunmak, klinik duruşla özdeşleştirilemeyen bir araçsallık durumunu gizlemektedir.

Tabii ki embriyon tüketen araştırmalar sadece klinik tedavi veçhesine göndermede bulunularak haklı gösterilemez, çünkü klinik tedavi, ikinci şahıslarla iyileştirici münasebet üzerine kuruludur. Doğru biçimde anlaşılan klinik veçhe bireyselleştirmektedir. Peki, laboratuar araştırmaları için sanal bir hekim–hasta ilişkisine dair bir ölçütü neden kabul edelim ki? Bu karşı soru bizi, embriyonal hayatın 'sahih' belirleniminin ne olduğuyla ilgili özcü tartışmaya döndürüyorsa da, elde sonu açık bir iyiler tartmasından başka bir şey kalmayacaktır. Bu tartışma sorusu, daha önce de üçüncü bölümde açıklamaya çalıştığım gibi, kişi-öncesi hayatın *kendine özgü* bir ağırlığı olması durumunda normal bir tartma sürecine varamaz.

Bu noktada, insan doğası açısından insanın antropolojik derinliklerinde yatan kategorik öznel–nesnel ayrımı, yani doğal olarak büyüyen ile insan eliyle yapılan arasındaki ayrımın gen-teknolojisinde yaşanan gelişmeler nedeniyle kesinliğini kaybettiği argümanı işin içine girer. Bu sebeple, kişi-öncesi hayatın araçsallaştırılmasıyla, kendimizi gelecekte de ahlâken yargı ve edimde bulunan canlılar olarak görüp göremeyeceğimizi karara bağlayan tür-etiksel bir özanlayış söz konusu olmaktadır. Elimizin altında zorunlu ahlâki sebepler yoksa, tür-etiğini rehber almamız gerekir.[69]

69) Rainer Forst, böyle bir yaklaşımla deontolojik erdem yolundan kolayca çıktığıma oldukça çarpıcı argümanlar da ileri sürerek beni inandırmaya çalışmıştır.

Embriyon tüketen araştırmaların, kişi-öncesi insan hayatının 'başka amaçlar'dan –yüksek düzeydeki kolektif iyilerin geliştirilmesi ihtimalinden bile (örneğin yeni tedavi teknikleri)– korunmasını ikincil gören bir uygulamanın ağırlık kazandığını varsayalım. Böyle bir *uygulamaya* alıştığımızda insan doğasına yönelik kaybedeceğimiz hassasiyetimiz liberal öjeniğe giden yolu açacaktır. Burada muhtemel bir oldubittinin izlerini şimdiden görebiliriz. İleride, bu uygulamaları savunanlar söz konusu oldubittiyi dönüm noktası olarak göreceklerdir. İnsan doğasının muhtemel geleceğine baktığımızda, şimdiden ortaya çıkmış olan düzenleme ihtiyaçları hakkında bilgi sahibi olabiliriz. Nitekim embriyonlar üzerinde çalışma konusunda normatif sınırların konulması, kişilerden oluşan ve türünün kendi kendini araçsallaştırmasının belirtilerine karşı çıkan, iletişimsel olarak yapılandırılmış hayat biçimini (diyelim ki, kendine ilişkin tür-etiksel varoluş kaygısı içinde) sürdürmek isteyen ahlâki bir toplumun bakış açısına dayanmaktadır.

Embriyon araştırmalarının ve PİD'in bizi rahatsız etmesinin öncelikli sebebi, 'insan yetiştirme' veçhesinden bakıldığında bunun ciddi bir tehlikenin *emsalini* oluşturmasıdır. İki kromozom setinin olumsal biçimde kaynaşması olgusuyla birlikte ele alındığında, doğal olarak gelişip büyümenin sağladığı nesiller arası bağlantı (ki şimdiye kadar tür-etiksel özanlayışımızın aşikâr arkaplanını oluşturuyordu) anlamını kaybetmektedir. İnsan doğasının 'ahlakileştirilmesi'nden vazgeçtiğimizde, çağdaş etkileşim ağlarına tek yönde ve dikey olarak dü-

hul eden yoğun bir nesiller arası edimler bağı ortaya çıkabilir. Gadamer'in gösterdiği gibi, 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.

Tartışmalı bu iki yeni gelişme, bu açıdan bakıldığında, daha başlangıç aşamasındayken bile tedavi bağlamından tamamıyla kopan özellik değiştirici gen-teknolojik müdahalelerin, kişinin edimlerinden özerkleşip *aşinalık* kazandırdığı ve yaşam halimizi nasıl değiştirebileceğini gözler önüne sermektedir. Böyle bir durumda, iyileştirici öjenik müdahalelerle gerçekleştirilen genetik olarak sabitlenmiş 'yabancı' gayelerin, programlanan kişinin hayat öyküsüne egemen olması kaçınılmaz olabilir. Oysa araçsal olarak gerçekleştirilen gayelerde, kişiler arasında taraf olunabilecek, yapılan müdahaleyle ilgili görüş beyan edilebilecek bir durum bulunmaz. Böylesi nesneleştirici bir edimin kendi gibi olma imkânımızı ve ötekilerle olan ilişkimizi nasıl etkileyeceği sorusu bizi haklı olarak tedirgin etmektedir. Böyle bir durumda kendilerini hayatlarının bölünmez müellifleri olarak anlayan ve herkesi kendisiyle eşit kişiler olarak görüp karşılayan kişiler olarak görmeye devam edebilecek miyim? Burada, ahlâki özanlayışımızın iki asli tür-etiksel koşulları tartışma konusu olmaktadır.

Bu tartışmanın anlamlı olabilmesi ve ciddi kalabilmesi için, bir ahlâki topluluğa ait olma konusunda varoluşsal bir çaba göstermeye devam etmemiz gerekir. Oysa herkesten aynı saygıyı ve dayanışmacı sorumluluğu talep eden bir topluluk üyesi statüsüne sahip olmayı *isteyip istemediğmiz* pek aşikâr değildir. Ahlâki olarak davranmak *zorunda* olmamız, bizatihi ahlâkın kendinde (deontolojik anlamda) temellenmiştir. Peki, biyo-teknoloji bizim tür-canlıları olarak kimliğimizin sessiz sedasız içini boşaltırken ahlâki olmak *istediğimizi* kim söylüyor? Ahlâkın bir bütün olarak değerlendirilmesi ahlâki değil, etik ya da tür-etiksel bir yargıdır.

Sorumluluk ve suçluluk, itham ve bağışlama duygularının ahlâki ağırlığı, ahlâki saygının özgürleştiriciliği, dayanışmacı desteğin verdiği mutluluk, ahlâken çökmenin eziciliği, çatışma ve tartışma içinde uygarca münasebet içinde olabilmenin 'sevimliliği' olmasa, insanların mesken tuttuğu kainatın dayanılmaz bir hal alacağına hâlâ inanmaya devam ederiz. Ahlâki bir boşlukta, ahlâki sinizmi dahi tanımayan bir hayat biçimi olarak yaşamak yaşamaya değer olamazdı. Bu yargı, insan onuruna yaraşır bir hayatı, ahlâki kaygılar tanımayan bir hayat biçiminin soğukluğuna tercih etme 'dürtüsü'nü dile getirmektedir. Ontogenez* içinde yinelenen ahlâki bilincin post-geleneksel aşamasına tarihsel geçiş de aynı dürtüden hareket etmektedir.

*) Bir organizmanın döllenmiş hücreden başlayıp tam, yetişkin ve ayrımlaşmış bir organizma haline geliş süreci. (ç.n.)

Dinsel ve metafiziksel dünyagörüşler geçerliliklerini kaybedip de bizler (ya da çoğumuz) hoşgörüye dayalı dünyagörüşsel çoğulculuğa geçince, ne soğuk sinikler, ne de umarsız rölativistler olduk, çünkü doğru ve yanlış diye ayırdığımız ahlâki yargıların ikili koduna sahip çıkmaya sürdürdük –ve ileride de sürdürmeyi *istiyoruz*. Ayrıca, dünyagörüşsel fikir ayrılıklarının ötesinde ve insan onuruna layık bir hayatın ortak temelini sağladıkları için yaşam dünyasının ve siyasal topluluğun uygulama ve tekniklerini akılcı ahlâk ve insan hakları üzerine kurduk.[70] Öyleyse, tür-kimliğimizin muhtemel değişiminden duyduğumuz endişenin yarattığı duygusal direnmeyi de belki benzer saiklerle açıklamak mümkün olabilir –ve bu pekâlâ haklı gösterilebilir.

70) J. Habermas, "Richtigkeit versus Wahrheit", *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main 1999, s. 271-318, burada özellikle s. 313

SON NOT
(2001 Yılı Sonu, 2002 Yılı Başı)

Bir süre önce, "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.[71] Orada ve zamanla da Almanya'da[72] karşılaştığım argümanlar, kendi tezlerim üzerine bir kez daha düşünmeme neden oldu. Sorumluluk sahibi biri olarak edimde bulunan kişilerdeki özanlayışın doğal temellerine dokunan bu tartışmanın derinliklerini daha da iyi görmeye başlayınca, tezlerimi gözden geçirmek değil, daha iyi açıklamak ihtiyacının bulunduğunu anladım. Aslında bu ek yazıdan sonra bile açıklama ihtiyacının bulunacağını biliyorum. Bence bu konu üzerinde hâlâ yeterince ve ciddi biçimde akıl yormadık. Özellikle de, olumsal hayatöyküsel başlangıç noktasmda tasarrufta bulunamama halimiz ile etik hayat biçimlendirmemizdeki özgürlük arasındaki ilişki daha derin bir analitik irdelemeye ihtiyaç duymaktadır.

---

71) *The Program in Law, Philosophy and Social Theory*, NYU Law Scholl, Fall 2001.

72) Bkz. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002) 1'de Dieter Birnbacher, Ludwig Siep ile Robert Spaemann'ın makaleleri.

(1) Benim hareket noktam, Atlantik'in öte ve beri yakasında katıldığım tartışmaların iklim ve arkaplanmda gözlemlediğim ilginç farklar olacak. Felsefi tartışmaya Almanya'da katılanlar, çoğunlukla normatif doygunluğa ulaştırılmış şahıs kavramından ve metafizik olarak yüklü doğa tasarımlarından hareket eden, gen-teknolojisindeki (özellikle de organ yetiştirme ve röprodüksiyon tıbbı alanında) gelişmelerin gerekliliği konusunda daha ziyade kuşkucu ilkesel tartışmalara dalarken, Amerika'daki meslektaşlarım, temelde artık tartışılmayan bir gelişmenin nasıl uygulanacağına (ve gen tedavi uygulamalarımn yanı sıra 'genetik süpermarkette alış veriş yapma'nın usullerine) kafa yormaktadırlar. Kuşkusuz ki, bu yeni teknik imkânlar, nesiller arası ilişki üzerinde devrim yaratacak etkiler doğuracaktır. Ancak daha pragmatik düşünen Amerikalı meslektaşlarım için bu uygulama ve teknikler esasen yeni sorunlar yaratmamakta, dağıtımcı eşitlik alanında ele alman eski sorunların sadece daha keskin bir hal almasmı sağlamaktadır.

Bu gelişmelerin böyle algılanmasında herhangi bir sorun görmeyenler, özellikle Locke'tan etkilenmiş liberal gelenek içinde bilimsel ve teknik gelişmeye sonsuz bir güven duymaktadırlar. Söz konusu liberal gelenek, bireysel anlamdaki hukuk sahibi şahısların seçme özgürlüklerinin devlet müdahalelerine karşı korunmasını odağa taşımakta ve karşılaşılan yeni durumların çözümlenmesinde birincil olarak dikkatlerini, özel top-

lum üyesinin devlet erkine göre dikey boyuttaki ilişkisinde yaşanabilecek özgürlük tehditlerine çevirmektedirler. Siyasal iktidarın hukuka aykırı olarak kullanılması tehlikesi karşısında, özel şahısların öteki özel şahıslarla karşılıklı olarak icra ettikleri ilişkilerin yatay boyutunda yer alan toplumsal iktidarın kötüye kullanılması tehlikesiyse ikinci plana itilmektedir. Nitekim klasik liberalizmin savunduğu hukuk anlayışında temel hakların 'üçüncü şahıslara etkisi' gibi bir kavrama yer yoktur.

Söz konusu liberal bakış açısından çocukların genetik malzemesinin bileşimine ilişkin kararların devlet kontrolüne devredilmemesi gerektiği, çünkü bu hakkın annebabalara ait olduğu düşüncesi neredeyse aşikârdır. Gen-teknolojileriyle yavaş yavaş açılmakta olan bu yeni karar verme sahasının, röprodüksiyon özgürlüğünün ve annebaba hakkının, yani kişinin devlete karşı savunacağı bireysel temel hakların maddi genişlemesi olarak görülmesi, anılan sebeplerden dolayı, çıkartılabilecek en yakın sonuçtur. Oysa öznel-kamusal hakları nesnel hukuk düzeninin yansıması olarak gördüğümüzde önümüze bambaşka bir perspektif açılmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında devlet organları –öznel haklarını şahsen savunamayan doğum-öncesi insanların hayatlarının korunması örneğinde olduğu gibi– hakları koruma görevine çağrılabilir. Böyle bir perspektif değişiminde, bir bütün olarak hukuk düzenini belirleyen nesnel ilkeler tartışmanın odağına taşın-

mış olur. Nesnel hukuk; serbestçe bir araya gelen, birlikte hayatlarını pozitif hukuk araçlarıyla meşru biçimde düzenleyen özgür ve eşit kişilerin birbirlerine karşılıklı saygı göstermeleri fikrini cisimleştirip yorumlamaktadır.

Demokratik bir kamusal düzene dayalı esas teşkilatlanma açısından bakıldığında, yurttaşın devletiyle olan dikey ilişkisi, yurttaşların kendi aralarındaki yatay ilişkiler ağma göre daha imtiyazlı değildir. Tartıştığımız sorundan hareket edersek, annebabalarm öjenik karar verme hakkının genetik olarak programlanan çocuklar üzerinde nasıl bir etki yarattığı ve müstakbel çocuğun nesnel olarak korunan sıhhatini zedeleyip zedelemediği sorusu ortaya çıkmaktadır.

Annebabaların genetik özellik belirleme hakkı, laboratuar ortamındaki embriyonun mutlak olarak geçerli temel haklara sahip bir 'öteki' olması durumunda başka bir şahsın temel hakkını ihlal ediyor olacaktır. Alman hukukçular arasında tartışma yaratan bu soru, dünyagörüşsel olarak nötr bir anayasal düzenin koşulları altında onayıcı biçimde cevaplanamaz.[73] Ben, Almanya Anayasası'nın birinci maddesi, birinci bendinde hükme bağlanan, insanlık onurunun *dokunulmazlığı* ile kişi-öncesi insan hayatı üzerinde *tasarrufta bulunulamazlığı* arasında bir ayrıma gidilmesi gerektiğini öner-

73) Bkz. Nationaler Ethikrat, *Stellungnahme zum Import menschlicher embryonaler Stammzellen*, Aralık 2001, 5.1.1.: "Rechtsethische Überlegungen zum Status früher embryonaler Lebensphasen."

dim. Bu ise anayasının ikinci maddesi, ikinci bendinde özellikleri ayrı bir yasayla belirlenmesi hükme bağlanan, *aşamalı hayat koruması* olarak yorumlanabilir. Genetik müdahale gerçekleştiği anda mutlak hayat koruması ya da embriyonun bedensel bölünmezliği hakkı doğmuyorsa, üçüncü şahısları etkileme argümanını yerinden oynatma imkânı bulunmayacaktır.

Öjenik bir uygulamanın yol açacağı 'üçüncü şahıslara etki', bir bakıma dolaylı bir niteliğe sahiptir. Bu, var olan bir kişinin haklarını çiğnemese de bazı durumlarda müstakbel bir kişinin statüsünü aşağıya çekecek niteliktedir. Bence böyle bir durum, doğum-öncesi tedavi gören bir kişinin, kendisi üzerinde yapılan bu özellik değiştirici tasarımı öğrendiği andan itibaren kendini özgür ve eşit kişilerden meydana gelen bir topluluğun özerk ve eşit bir üyesi olarak görmesi konusunda sıkıntı yaşadığında ortaya çıkaracaktır. Bu yoruma göre, maddi anlamda annebaba hakkında genişleme sağlayan öjenik müdahale olanakları çocuğun temel hakları arasmda sayılan 'sağlık'la doğrudan bir tezat oluşturmasa da, onun özerklik bilincini –eşit olarak dağıtılmış öznel haklardan yararlanma konusunda eşit imkânlara sahip olmak isteyen, eşitlikçi ve özgürlükçü biçimde yapılandırılmış olan hukuk topluluğunun her üyesinden beklenilen bu özerklik bilincini– olumsuz yönde etkileyebilir. Bu konudaki muhtemel zarar, hakkın gaspedilmesinden ileri geliyor değildir. Burada söz konusu olan, yurttaşlık haklarını taşıyan birisinin, kendi statüsünün

bilincinden artık emin olamamasıdır. Bu çerçevede büyümekte olan kişi, doğal menşeinin olumsallığının da bilincine vararak, bir hukuk kişisi olarak eşit haklara fiilen sahip olabilmek için şart sayılan statüsüne ilişkin düşünsel koşullarını kaybetme durumundadır.

Hızlı hızlı ortaya koyduğum bu açıklamalarla kuşkusuz hukuksal tartışmaların önünü kesmek, mağdurların sözcülüğünü yapmak gibi bir niyetim yok. Farklı ulusal hukuk ve anayasa geleneklerinden kaynaklanan yaklaşım farkları, aslında bireyselci akılcı ahlâkın ortaklaşa biçimde temel alınmasıyla mümkündür. Her iki hukuk kültürünün birbiriyle karşılaştırılması ve 'liberal öjeniğin' sonuçlarının *ahlâken değerlendirilmesi* sırasında bence önemli olan düzey farklarını bir hukuksal model üzerinde gösterme ve kurallarını koyma imkânı sunmaktadır. Bana göre liberal öjenik, döllenmiş yumurta hücresindeki genoma müdahale etme kararını annebabaya bırakan tüm uygulamalardır. Bu, ister doğal yollardan döllensin, isterse genetik olarak programlanarak doğsun, dünyaya gelen her kişinin ahlâken hakkı olan özgürlüklerine müdahale sayılmasa da, kişinin özerk ve sorumluluk sahibi birisi olarak edimde bulunma bilincinin doğal *koşullarına* ciddi biçimde temas etmektedir. Kitapta bunun özellikle iki *muhtemel* sonucunu ele aldım:

- Programlanmış kişilerin, kendilerini, hayat öykülerinin bütünlüğü bozulmamış müellifleri olarak görememeleri;

- Kendilerinden önceki nesillerle karşılaştırıldığında, kendilerini, onlarla koşulsuz olarak eşit düzeyde kişiler olarak görememeleri.

Bu potansiyel zararların yerini doğru olarak belirleyebilmek için, 'amaçlar alemi'ni hukuksal aşama modeline aktarmak faydalı olabilir. Bu modelde, *belirli* haklara sahip olmak ve bunları icra edebilmek için özgür ve eşit hukuk kişilerinden meydana gelen bir topluluğun üyesi olmak gerekir. Buna göre öjenik uygulamalar, genetik bakımdan değiştirilerek büyümekte olan kişinin edimde bulunma özgürlüğüne *doğrudan müdahale etmeksizin,* bu müstakbel kişinin ahlâk sahibi varlıklardan meydana gelen evrensel bir topluluğun üyesi olma statüsünü etkileyebilir. Söz konusu toplulukta herkes özerk ve eşit yasa koyucu rolünü üstlenmenin dışında genel yasalara bağlı olduğu için, bir kişinin ötekinin haksız keyfiyetine tabi olması anlamındaki yabancıl belirlemeye açık değildir. Bir anlamda içsel olan ve ahlâki olarak edimde bulunan kişiler arasındaki ilişkinin dışında tutulan söz konusu yabancıl belirlemeyi, ahlâk sahibi topluluğa girmeden önce *müstakbel* kişinin yaşadığı doğal ve zihinsel durumundaki öncesel yabancıl belirlemeyle karıştırmamak gerekir. Genetik malzemenin dağılımına doğum-öncesinde müdahale etmek, müstakbel kişinin kendi etik hayat biçimlendirmesini yaparken yararlanacağı hareket sahalarının yeniden tanımlanması anlamına gelir.

Aşağıda, bu konularla ilgili dört itirazı (daha doğrusu, dört itiraz kompleksini) ele almak istiyorum. Birinci itiraz, iyileştirici öjeniğin pratikleriyle müstakbel kişilerin dolaylı 'yabancıl belirlenimi'nin sebepsel ilişkisini tam cepheden karşısına almaktadır (2). İkinci itiraz, emsal olarak kabul edilen, ilgili varlığın kimliğine zarar vermeyen kısmi özellik değiştirmenin önceliklere dayalı seçimini reddetmektedir (3). Üçüncü itiraz, metafizik sonrası düşüncenin temel varsayımlarını kuşkucu biçimde ele almakta ve alternatif olarak 'ahlâkın tür-etiksel temellendirilişi'nin güçlü ontolojik arkaplan varsayımlarına geçirilmesini önermektedir (4). Nihayet son itiraz, halihazırda tartışma konusu olmayan öjenik uygulamaların, PİD veya embriyon tüketen araştırmalar konusunda yürütülmekte olan tartışmalarda açıklayıcı sonuçlara imkân verip vermediği ele alınmaktadır(5).

(2) Thomas Nagel, Thomas McCarthy ve onlarla birlikte bazı başka meslektaşlarım, özellik değiştirici genetik müdahalelerden; nesiller-arası ilişkinin ilkesel düzeydeki eşitliğinin altını oyan, öznel olarak tecrübe edilebilen bir yabancıl belirlenmeyi beklemenin sezgilerimize ters düştüğünü savunmaktadırlar. Kişiler-arası ilişkilerin oluşturduğu ağ içindeki kişinin ahlâki konumu için, genetik malzemenin kimin anne baba olmasına ve doğanın işine bağlı tesadüfiliklere mi, yoksa ilgilinin şahsen herhangi bir etkide bulunamayacağı gen tasarımcısının önceliklerine mi kalmasının etkili oldu-

ğu tartışılabilir. Oysa ahlâki söz oyununa katılmak isteyenler belirli pragmatik koşulları önceden kabul etmiş sayılırlar.[74] Ahlâk yargılarında bulunarak edim gerçekleştiren özneler, kendilerini karşılıklı olarak sorumlu ve yetkin sayarlar, kendilerinin ve başkalarının özerk bir hayatı sürdürme yeteneklerinin olduklarını kabul ederler ve birbirlerinden karşılıklı dayanışma ve eşit saygı beklerler. Ahlâki kamusal hayatın statü düzeni, bizatihi katılımcıların kendileri tarafından sembolik anlamda üretilip yeniden üretildiğinde, birisinin genetik malzemesinin doğal olarak büyüyüp gelişmemiş olmasının ahlâki statüsünü nasıl etkileyeceği anlaşılamamaktadır.

Programlayan annebabaların laboratuardaki embriyona karşı nesneleştirici duruşlarının, bebek dünyaya geldikten sonra programlanan kişiyle yine şeyleştirici bazda devam edeceğini varsaymak hiç de akla yatkın değildir. Bu konuda D. Birnbacher, artık birer yetişkin olan tüp bebeklere işaret etmekte ve haklı olarak röprodüktif klonlama tekniklerini ya da öjenik pratikleri genele yayan bir toplumda genetik bakımdan değiştirilmiş çocukları ya da klonları 'özgür ve eşit etkileşim partnerleri' olarak kabul etmekte herhangi bir zorlanma yaşanmayacağını savunmaktadır. Oysa yabancıl belirlenme argümanı başka bir şeye işaret etmektedir;

74) J. Habermas, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart 2001.

burada söz konusu olan, ilgili kişinin çevresinden gördüğü ayrımcı yaklaşımlar değil, *çıkarsama* yoluyla kendi kendinin değerini azaltması, ahlâki özanlayışının bundan zarar görmesidir. Burada zarar gören şey, ahlâki kamusal hayatta tam üye statüsüne sahip olabilmek için gerekli olan öznel nitelikleridir.

Kendi önceliklerine (ya da toplumsal alışkanlıklara) göre karar veren gen tasarımcıları, öteki kişinin ahlâki haklarını çiğniyor değillerdir: temel hakların dağıtımında ilgili kişiyi mağdur etmeyecek, meşru seçme imkânlarının önünü kapamayacak, onu başkalarının yapmadığı belirli pratiklere zorlamayacaklardır. Burada önemli olan nokta, müstakbel bir kişinin kimlik oluşum sürecine tek taraflı ve geri döndürülemeyecek şekilde müdahale edilmesidir. Bu sebeple başka bir kişinin hayatını biçimlendirme özgürlüğüne herhangi bir sınırlama getirmiş olmasa da, kendini *yabancı bir hayatın eş müellifi* konumuna yükselterek ötekinin özerklik bilincine âdeta içten müdahele etmektedir. Doğal olarak büyüyüp gelişen biyografik başlangıç koşullarının olumsallık bilinci elinden alınan programlanan kişide[75] şahsi hayatı için geri dönüp bakıldığında *biricik* sorumluluğu taşıyabilmesi için yerine getirilmesi gereken zihinsel koşul eksik olacaktır.

Genetik bakımdan değiştirilmiş bir kişi bu 'yabancı' tasarım dolayısıyla etik biçimlendirme özgürlüğünü

75) Şahsi hayat öyküsünün başlangıç koşulları, dinsel anlatımda da programlayanın keyfiyetinin dışındadır.

kullandığı hareket sahasında kısıtlama ve yönlendirme hissettiğinde, şahsi hayat yazgısının müellifliğini başka bir müellifle paylaşmak zorunda olduğu bilinci altında ezilecektir. Kendi kimliğini *yabancılaştıran* bu yayılım ya da bölünüş, sınırları koruyup kişinin dokunulmazlığını, bireyin biricikliğini ve hep şahsi olan öznelliğin devredilemezliğini teminat altına alan deontolojik koruma kılıfının geçirgenleştiğine işarettir. Böylece büyümekte olan kişiyi annebabalarından bağımsızlaştıran nesiller-arası ilişkilerdeki kopuş noktası da silinmeye başlar. Kişinin kendi egemeni olamaması, katı bir eşitlik temeline dayalı karşılıklı saygıyı da imkânsızlaştırır. Şahsi hayat planlarının başkalarının genetik yoldan sabitlenen gayeleriyle kafa kafaya geldiği böylesi bir yol kapatıcı gelecek senaryosuna karşı daha özel üç itiraz dile getirilmiştir:

(a) Yetişen kişi manipüle edilmiş genetik malzemesini neden doğal biçimde sahip olduğu malzeme gibi ele almasın ki? Örneğin müzisyen ya da sporcu olmak istediğinde ister doğal, ister programlanmış matematik yeteneğini neden kullanmaksızın 'kenara itmesin'? Bu iki örnek şu açıdan birbirinden farklıdır ki, çocuğuna *şu* değil de *bu* genetik imkânları sunmaya karar veren annebabaların öncelikleri sorumlu ve yetkin karar verme alanı içinde yer almaktadır. Tasarrufta bulunma gücünü müstakbel kişinin genetik malzemesini de kapsayacak şekilde genişletmek, ister programlanmış olsun, ister olmasın, bundan böyle her kişinin kendi genom ya-

pısını kınadığı bir edimin *ya da ihmalin* ürünü görmesini söz konusu etmek demektir. Yetişen kişi, tasarımcısından hesap sorabilir ve matematik yeteneklerinin geliştirilmesi yönünde karar vererek, fiilen sürdürmekte olduğu sporcu ya da piyanist kariyeri için çok daha yararlı olabilecek atletik ya da müzikal yeteneklerini neden ihmal ettiğinin sebeplerini öğrenmek isteyebilir. Bu durum şöyle bir soruyu gündeme getirir: Doğal kaynakların dağıtımının ve böylece kişinin ileride kendi hayat tasarımını geliştirip gerçekleştireceği hareket sahasının sorumluluğunu üzerimize alabilir miyiz?

(b) Doğa yazgısı ile toplumsallaşma yazgısı arasındaki ayrımın sanıldığı kadar katı olmaması durumunda bu argüman etkileme gücünü yitirir. Ayrımın katı olmamasına fenotip özelliklere göre ve hedefe yönelik olarak idare edilen bir eş seçiminin (at yetiştiriciliğindeki gibi) uygulanıyor olması açıklayıcı bir örnek sunmaz. Daha iyi örnekler, spora ya da müziğe istidadı olan çocuklardır. Bunların tenis yıldızı ya da başarılı bir solist olabilmeleri için muhteris annebabaların bu yetenekleri zamanında keşfetmesi ve geliştirmesi gerekir. Onlar bunu öyle bir anda keşfedip başlatmalıdırlar ki, burada teklif üzerine varsayılan kabul gibi bir durum geçerli olmayıp, disiplin ve alıştırmayla açığa çıkan âdeta bir kasti yetiştirme söz konusu olmalıdır. Bu örnekte ele aldığımız genç yetişkinin kendi hayatıyla ilgili bambaşka planları olduğunu, yararsız gördüğü bu alıştırmaların annebabalar eliyle yapılan birer iş-

kence olarak değerlendirdiğini, annebabalarını bu açıdan suçladığını düşünülelim. Bunun karşında başka bir genci düşünelim: Kendisinin geri plana itildiğini düşünsün, yeteneklerinin geliştirilmediğini savunsun ve söz konusu desteği vermediğini her fırsatta annebabalarına belli etsin.

Bir an için böyle bir pedagojik uygulamanın, sonuçları açısından öjenik pratiklerden (antrenmanın zorluklarını azaltmaktan başka) neredeyse hiç farkı bulunmadığını varsayalım. Karşılaştırmamızın üçünü öğesini, başka bir kişinin hayat öyküsünün genel güzergâhını belirleyen kararların geri almamazlığı oluşturmaktadır. Çocukların neden belirli bir yaşta gerekli pedagojik önerilere hızlandırılmış öğrenme süreçleriyle cevap verdiklerini açıklayan olgunlaşma dönemlerinden farklı olarak, örnek durumlarımızda genel *bilişsel* gelişimin desteklenmesi ya da bunun ihmal edilmesi değil, müstakbel hayat öyküsünün bireysel gidişatı açısından önemli sonuçlar içeren *özgül* müdahaleler söz konusu edilecektir. Peki ama, mağdurun bakış açısından ve içinde bulunduğu bağlamdan bakıldığında baskı ya da ihmal edilen destek, yoğun çalışma ya da ilgisizlik olarak görülebilecek olan aşırı çok ya da aşırı az dozdaki alıştırma programları amacımıza uygun karşı argümanlar olabilir mi?

Organizmaya değil toplumsallaşmaya müdahale ettikleri halde bu programlar, sonuçlarının geri döndürülemezliği ve hayatöyküsel özgüllüğü açısından ba-

kıldığında benzer genetik programlamalarla aynı çizgidedir kuşkusuz. Ama aynı sebeplerden dolayı itham ve iddialarla karşı karşıya kalacakları için bir uygulamayı ötekine yönelik itham ve iddialardan armdırmak amacıyla tercih etmek mümkün olamaz. Annebabalar belirli pedagojik yönelimlere sahip olmakla suçlanabildikleri (müstakbel hayat öyküsü içinde *ikircikli* sonuçlara sebebiyet verecek yetenekleri öncelikli olarak tercih ettikleri) için, genetik programların müellifi de itham ve iddialara açık bir durumda bulunmaktadır: müstakbel bir kişinin özerk olma bilincine halel gelmemesi için hayatına ilişkin kendi taşıması gereken sorumluluğu buna rağmen ondan alıp ele geçirmek gibi. Mağdurun hayat öyküsü açısından önceden kestirilemeyecek sonuçları dolayısıyla fiilen geri döndürülemez olan katı bir eğitimin tartışmalı olması, aynı normatif arkaplana başka bir yönden ışık tutmakta ve ilgili öjenik pratikleri tartışmalı bir konuma sokmaktadır. Bu arkaplanda etik açıdan tek başma sorumlu olma durumunun yanı sıra toplumsallaşma yazgımıza fatalist biçimde teslim olmak yerine şahsi hayat öykümüzü eleştirel olarak mâl edebileceğimize ilişkin varsayım –her ne kadar farazi de olsa– bulunmaktadır.

(c) Yabancıl belirlenme argümanının geçerli olabilmesi için alternatifler arasından seçilip oluşturulan genetik malzemenin müstakbel hayat tasarımlarının ufkunu *daraltıyor* olması gerekir. Oysa belirli kimlik imkânları üzerinde sınırlı kalmak durumunda olmanın

tehlikesi –hayal gücümüzü serbestçe kullanacak olursak– programlanan niteliklerin (saç rengi, boy ya da genel olarak 'güzellik'), mizaçların (iyi huyluluk, saldırganlık ya da 'benlik duygusunun gelişmişliği'), yeteneklerin (atletik yetenek ve güç ya da müzikal yetenek) ve 'temel özellikler' (yani bedeni kuvveti, zekâ ya da hafıza gibi genelleştirilmiş özellikler) sırasına uygun olarak giderek daha da azalmaktadır. Dieter Birnbacher ve diğerleri açısından, kişinin geriye dönüp baktığında şahsi kaynaklarındaki *artışı* ve genetik temel özelliklerindeki *genişlemeyi* reddeceğini düşünmemiz için herhangi bir geçer sebep yoktur.[76]

Oysa burada da şu soru karşımıza çıkmaktadır: Genetik malzemedeki *herhangi* bir nitelik genişlemesini ya da artışın bir kişinin hayat biçimlendirmesini düzenlediği hareket sahasını gerçekten de *arttırdığını* bilebilir miyiz? Çocukları için en iyisini isteyen annebabalar, gerçekten de vaki olabilecek durumların tümünü –ve onların birbirleriyle etkileşimini– önceden kestirebilme şansına sahipler midir? Güçlü bir hafızanın ya da yüksek zekânın (her nasıl tanımlanırsa tanımlansın) hangi şartlar altında kişi için yararlı olacağını kestirmek mümkün mü? İyi bir hafıza çoğunlukla yararlıdır, ama bazen değil. Unutabilme imkânından yoksun olmak bazen bir lanet halini alabilir. Oysa bağıntıların anlamı, geleneklerin oluşumu hafızamızın seçici olmasına da-

76) D. Birnbacher, "Habermas' ehrgeiziges Beweisziel – erreicht oder verfehlt?", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (50) 1.

yanmaktadır. Bazen dolu bir veri deposu, önemli verilerin verimli biçimde işlenmesini imkânsız kılar.

Benzer şeyler parlak bir zekâ için de geçerlidir. Pek çok durumlarda yararlı olduğunu önceden kestirmek mümkünse de, böylesi bir 'başlangıç avantajı'na sahipken rekabetçi bir toplumda üstün yetenekli bu kişinin karakter oluşumu üzerindeki etkileri ne olacaktır? İlgili kişi kendi ayırt edici yeteneklerini nasıl yorumlayacak, nasıl kullanacaktır –soğukkanlılık ve ağır başlılıkla mı, yoksa durmak bilmeyen bir ihtiras içinde mi? Onu diğerlerinden ayıran ve belki de çevresinin kıskançlıklarına hedef olan bu yeteneğini toplumsal münasebetlerinde nasıl massedecektir? Oysa sağlıklı bedenimizin çok genelleştirilmiş özellikleri bile değişik hayat öykülerinin çeşitli bağlamlarında aynı değere sahip olamamaktadır. Annebabalar hafif bir bedensel özürün çocuğa belki de ileride daha büyük avantajlar sağlayıp sağlayamayacağını bilemezler.

(3) Bu açıdan bakıldığında, örnek olması için seçtiğim genetik özellik değiştirme uygulamasına karşı yöneltilen itirazları da cevaplamak mümkün olacaktır. Ronald Dworkin beni, düşünce deneyime sessiz sedasız kattığım dört koşulla ilgili oldukça açıklayıcı varyasyonlarla karşı karşıya bırakmıştır. Kitapta ele aldığım yabancıl belirlenim örneğinde:

- Genetik müdahale mağdur tarafından değil üçüncü bir kişi eliyle gerçekleştirilmektedir (aa);

- Mağdur daha sonra geriye dönüp baktığında doğum-öncesi müdahaleden haberdar olmaktadır (bb);
- Kişi kendisini tikel genetik özellikleri değiştirilmiş birisi olarak görse de, genetik müdahale karşısında hipotetik bir karşı duruş sergileyebilecek kadar kendisiyle özdeş kalmayı başarmıştır (cc);
- Genetik değişikliklerin 'kişiliğinin birer parçası' olduğunu reddetmektedir (dd).

aa) Yabancıl belirlenme argümanı, mağdur kişinin dünyaya gelmeden önce âdeta ihtiraz kaydı altında gerçekleştirilen bir genetik müdahaleyi ileride ağrısız sancısız biçimde iptal ettirebilmesi durumunda ya da genetik müdahaleyi kendi kararı gereği bir tür genetik beden hücresi sağaltımı olarak yaptırtması (kozmetik bir cerrahi müdahaleye benzer biçimde) durumunda boşa gitmiş olur. Bu özmanipülasyon çeşidi, yukarıdaki argümanımızın metafizik sonrası anlamını tam olarak gün ışığına çıkardığı için oldukça işe yarardır. Çünkü yabancıl belirlenmenin eleştirisi, insan genomunu oluşturan parçaların analizine ve yapay olarak rekombinasyonuna kuşkuyla yaklaşılması gerektiği varsayımından hareket etmemektedir. Söz konusu eleştiri, 'içsel doğa'nın teknikleştirilmesinin doğal sınırların aşılması anlamına geldiğini savunuyor değildir. Eleştirimiz sapkınca 'aşılıp bozulan' doğal hukuk düzeni ya da ontolojik düzen tasarımlarından tam anlamıyla bağımsızdır.

Yabancıl belirlenme argümanının gücü, tasarımcının başka bir kişinin hayatı ve kimliğine şekil veren ve bir daha gözden geçirilemeyecek olan kararları onun kendi önceliklerine göre vermesinden gelmektedir. Bu ise günün birinde hayatını kendi ellerine alıp ve tek başına karar verip, onu sevk ve idare edeceği inkar edilemez olan müstakbel kişinin deontolojik olarak korunan çekirdek alanına müdahale etmek demektir.

bb) Şahsi hayat planlarının başka birisinin genetik olarak sabitlenen gayeleriyle çatışmaya girmesi, kuşkusuz ki yetişmekte olan kişinin doğum-öncesi müdahaleden haberdar olması halinde mümkündür. Bu konuda aydınlatılmamış olmak kişilik sorunlarının doğmasını engelleyecek midir? Engelleyeceğini düşünmek, özerkliğin engellenmesini herhangi bir çatışma bilincinden bağımsız olarak lokalize etmeye çalışan (ister mağdurun 'bilinçdışında', isterse de bilincin erişiminin ötesindeki, diyeceğim ki organizmanın 'vejetatif' katmanında) ontolojikleştiren bir girişime dayanmaktadır, ki bu doğru değildir. Söz konusu *örtük* genetik müdahale varyantı zaten şu ahlâki soruyu doğurmaktadır: Biyografik açıdan önemli bir olguyu (örneğin, annebabaların kimliğini) kişiden gizlemek doğru mudur? Yetişen kişide kimlik sorununun oluşumunu önlemek maksadıyla potansiyel bir sorunun oluşum koşullarını onunla paylaşmamak, hatta bu önemli hayat koşulunun gizlenmesini sağlayacak bir programlamaya gitmek tabii ki doğru değildir.

cc) Elbette düşünce deneyimizi, genetik programlamanın müstakbel kişinin *bütün* kimliğini kapsayacak şekilde de yürütebiliriz. Örneğin, bugün PİD sayesinde müstakbel çocuğun cinsiyetini seçmek uygulanabilir bir seçenektir.[77] Bu müdahale sonrasında dünyaya gelen kız ya da erkeğin bu durumdan haberdar olduğunda annebabalarmi ahlâki açıdan ciddiye alınması gereken şu ithamla suçlayacağını pek hayal edemeyiz: 'Keşke bir erkek (ya da kız) olsaydım.' Bu tür hayallerin var olmadığını söylemek istemiyorum. Demek istediğim şey, bu ithamların ('normal' bir cinsiyet rolü kazanımından hareket ettiğimizde) *ahlâken* ağırlığının olmadığıdır. Yetişkin kişilerde görülen ve özgül belirtiler eşliğinde yürüyen cinsiyet değişimlerini göz ardı ettiğimizde, büluğ çağında özlemi duyulan öteki cinsel kimliğe sahip olma durumu aslında 'boş bir soyutlama'dan ibarettir, çünkü ilgili kişinin kendi kimliğini geçmişteki cinsiyet açısından nötr başlangıca dek geri götürmesi mümkün değildir. Bir kişi erkek ya da kadın olarak *vardır*, şu ya da bu cinsiyete *sahiptir* –başka bir cinsiyeti seçip ona sahip olması, onu *başka* bir kişi yapmadan mümkün olamayacaktır. Oysa geriye dönüp baktığında doğum-öncesi müdahaleyi göz ardı etmek suretiyle sürekliliğini korumak ve bu müdahaleye karşı *kendini* savunmak açısından kendi kimliğini korumak müm-

77) Seçme konusu ayrı bir sorunsal olduğu için burada bunu tartışmıyorum; beni burada ilgilendiren sadece cinsiyetin doğum-öncesinde belirlenmesi veçhesidir.

kün değilse, *aynı* kişiyi referans noktası kabul etmek de mümkün değildir.

Bir kişinin bireysel hayat öyküsüne bakıldığında, başka bir hayatı *sürdürmeye* yönelik sağlam etik sebepler bulunabilecekken, başka bir kişi *olmak* istemeye yönelik böyle bir argüman bulunamaz –kendini bambaşka bir kişiye dönüştürme projeksiyonu bile kişinin kendi hayal gücüyle sınırlıdır. Kimlik tanımlayan cinsiyet seçimi gibisinden derin etkilere yol açan böyle bir kararın bu sebeple mağdur tarafından ciddiye alınabilecek bir ithamla eleştirilemeyeceğini bekleyebiliriz. Bana yapılan itirazlar bu noktadan hareket edip şöyle devam etmektedir: *Kimlik kazandıran* özelliklerin belirlenmesi için böyle bir şey geçerliyse, *herhangi* nitelik, mizaç ya da yeteneklerin genetik olarak değiştirilmesi de aynı şekilde ithama kapalı olacaktır. Oysa Dworkin'in tartışmalar sırasında dile getirdiği bu itiraz sadece ilk bakışta akla yatkın gelmektedir.

Konuyla ilgisi olmayan birisine yapılan müdahale, mağdurun *bizzat* eleştiride bulunması mümkün olmadığı hallerde bile eleştiriye açıktır. Örneğimizdeki kimlik tanımlayan kararm sorun oluşturmadığı düşüncesi, sezgisel olarak kabul edilen bir ayrımcılık yasağına dayanmaktadır: Belirli bir cinsiyeti tercih etmek için ahlâken savunulabilir herhangi bir sebep bulunmadığından, mağdur kişi için kız olarak mı, erkek olarak mı dünyaya gelmiş olması fark *etmemelidir*. Oysa bundan,

müstakbel kişinin (örneğin, bir Golem'in yaratılmasında) biyolojik kimliğini bir *bütün* olarak etkileyen, yani 'temelden' yeni bir insanı meydana getiren genetik programlamanın herhangi bir kuşkuya yol açmayacağı sonucu çıkmaz. Ancak bu eleştiri, mağdurun kendisi tarafından ileri sürülemeyecektir, oysa böyle bir eleştiri, kesintisiz biçimde geriye taşıyabileceğimiz kimliğimizi bir bakıma bozmayan genetik özellik değişikliğinde mümkündür.

Bu sebeple, yukarıdaki dört koşulla tarif edilen durumdaki bir yetişmekte olan kişinin bakış açısına sahip olmayı öneriyorum. Bu durumda, genetik manipülasyonun gayelerine ilişkin mağdur ile tasarımcı arasında çıkabilecek fikir ayrılığı yabancıl belirlenme durumunu gün ışığına çıkartacaktır. Kuşkusuz ki ithamın ahlâki sebebi, özerklik bilinci etkilenmiş kişinin bizzat söz almaması halinde de (çünkü itiraz edecek durumda değildir) aynı kalacaktır. Elden geldiğince insanları acı ve ıstıraptan kurtarmak tabii ki görevimizdir. Başkalarına yardımcı olmak durumundayız. Onların hayat koşullarını düzeltecek her şeyi yapma hakkına sahibiz. Oysa müstakbel hayata ilişkin tasarımlarımızdan hareketle başka kişiler için ileride etik hayat biçimlendirmelerinde yararlanacakları hareket sahalarını belirlemek hakkımız değildir. Ölümlü tinimiz, genetik müdahale sonuçlarını başka bir kişinin müstakbel hayat öyküsü bağlamında tartmak için gerekli öngörüsel bilgiye (en iyi şartlar altında bile) sahip değildir.

Başkaları için potansiyel olarak neyin iyi olduğunu bilebilir miyiz? Tikel durumlarda belki evet, ama bu durumlarda bile bilgimiz yanlışlanabilir niteliktedir ve sadece klinik öneriler kabilinden aktarılmalıdır, çünkü öneriyi yapan kişi, ötekini hayat öyküsel anlamda bireyselleşmiş bir varlık olarak tanımlayıp bilmektedir. Doğmamış çocuğun genetik tasarımma ilişkin geri alınamaz kararlar olsa olsa ukalacadır. Karardan istifade eden kişinin, buna dair hayır diyebilme şansı olmalıdır. Değerlere ilişkin ahlâki içgörülerin ötesinde nesnel bilgimiz olmadığından ve tüm etik bilgilerin temelinde birinci kişi perspektifi yattığından, ölümlü insan tini, çocuklarımızın hayat öyküsü için 'en iyi' genetik malzemenin hangisi olduğuna dair açıklamalar yapıp karar verme beklentisi karşısında kapasitesinin sınırlarına dayanmaktadır.

dd) Bu tür uygulamaları yasal olarak düzenlemesi gereken demokratik bir kamusal örgütlenmenin yurttaşları olarak bizler, kendimizi mağdurun olası rızasını ya da itirazını almak ya da en azından bunu öngörmek zorunluluğundan sıyrılmış addedemeyiz. Özellikle de engelli kişinin şahsi çıkarları uğruna ağır genetik hastalıklarda gen sağaltıcı müdahalelere (ve hatta seçmeye) izin vermemiz durumunda. Negatif ile pozitif öjenik arasındaki sınırın pek kesin olmadığına işaret eden pragmatik itirazların akla uygun örneklere dayandığı kuşku götürmez. Ayrıca, öncelikle 'normal' olarak görünene ilişkin hoşgörü sınırının birike birike aşinalık kazandıran etki-

leri dolayısıyla daha talepkâr sağlık normlarına –ve izin verilen genetik müdahalelere– doğru kaydığını öngörmek de akla uygun gibidir. Ancak yorumlanmaya ihtiyaç duysa da ilkesel düzeyde eleştirilemeyen bir sınır çekme ölçütünü oluşturan öyle bir düzenleyici fikir vardır ki o da şudur: Doğum-öncesi yapılanlar dahil bütün sağaltımcı müdahaleler, ilgili kişinin bizzat rıza gösterdiğini en azından varsaymak zorundadır.

Negatif-öjenik uygulamalara izin verilip verilemeyeceğine ilişkin kamuoyunda yurttaşlar arasında yürütülmekte olan tartışma, yasa koyucu tarafından ayrıntılı biçimde belirlenen ve belirtileri açıkça anlaşılan genetik hastalıklar listesine odaklanacak, bu listeye yapılacak her yeni eklemede yeniden alevlenecektir. Zira doğum-öncesi gerçekleştirilecek yeni bir gen sağaltımcı müdahaleye izin vermek, ilkesel sebeplerden dolayı müdahalede bulunma izninden yararlanmak istemeyen annebabalara akıl almaz bir yük bindirmek demektir. İzin verilen ve hatta aşinalık kazanmış olan öjenik bir uygulamadan cayıp önü alınabilecek bir sakatlığı riske edenler, ihmalle suçlanacak ve belki de öz evlatlarının kinini üzerlerine çekeceklerdir. Bu gibi sonuçları önceden görmek, yasa koyucunun bu yolda attığı her yeni adımda karşılaştığı hukuksal-meşru savunma ihtiyaçini –neyse ki– daha da arttırmaktadır. Genel siyasal görüş ve irade oluşumu kürtaj tartışmasından farklı bir durum içinde sürecekse de, aynı derin polarizasyonların yaşanacağı bir gerçektir.

(4) Özellik değitirici bir genetik müdahaleyi tek taraflı olarak, yani rıza göstereceğinden emin olunan ikinci kişiye yönelik klinik duruş içinde olmayarak gerçekleştirmekle öjenik yabancıl belirlenmenin neden olduğu tehlikeyi ortadan kaldırmak mümkün değildir. Böyle bir varsayım, ancak güvenilir biçimde teşhisi konan ve hastalığın ağırlığından kuşku duyulamayan durumlarda geçerlidir. Ancak ve sadece çok büyük arazların ortadan kaldırılmasına yönelik uygulamalarda aslında birbirinden oldukça farklı değer cihetleri konusunda geniş bir uzlaşmaya varılacağını bekleyebiliriz. Geriye dönüp baktığında doğmadan önce programlanmış olduğu bilgisine sahip olan ve annebabalarının genetik olarak sabitlenen gayeleriyle kendisini özdeşleştiremeyen yetişmekte olan kişinin durumunu bir sorun olarak ortaya koymuştum. Çünkü yetişmekte olan kişi için, bundan böyle kendini hayatının bölünmez müellifi olarak görememe ve daha önceki nesillerin giderek yoğunlaşan genetik kararlarının kölesi gibi değerlendirme tehlikesi vardır.

Ancak yine de toplumsallaşma yazgısı sayesinde bir bütün olarak etki eden bu yabancıl belirlenme edimi *dolaylıdır*. Mağdur kişinin ahlâki kamusal bütünde yürütülmekte olan dil oyununa kayıtsız şartsız *katılmasını* imkânsızlaştırmakta, bu *dil oynunaysa* bizatihi müdahale etmemektedir. Çünkü evrenselci akılcı ahlâkin dil oyununa şu idealize edici koşul altında katılabiliriz: Her birimiz, şahsi hayatımızın etik biçimlendirilişin-

den bizzat sorumlu olmalı, ahlâki münasebetlerdeyse hak ve ödevlerde kayıtsız şartsız tersine çevrilebilirlik anlamında statüler eşit olmalıdır. Oysa öjenik yabancıl belirlenim bizatihi dil oyununun kurallarını değiştiriyorsa, onun bu kurallara dayanılarak eleştirilmesi mümkün değildir.[78] Buna karşılık liberal öjenik, ahlâkın bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini talep etmektedir.

O halde burada tartışma konusu olan, bizatihi eşitlikçi evrenselciliğin modern biçiminin kendisidir. Eşitlikçi evrenselcilik, dünyagörüşsel çoğulculuğa sahip toplumlarda edim çatışmalarının normatif düzenlenmesine yönelik yegâne kabul edilebilir akılcı temeli oluşturduğu doğrudur. Ama karmaşık toplumlar neden normatif temellerinden koparılıp tamamıyla sistemik ya da –gelecekte– biyo-genetik idare mekanizmaları üzerine kurulmasın ki? İnsan türünün ahlâki dil oyununu değiştirici öjenik özaraçsallaştırılmasma karşı yine bu ahlâki dil oyunundan alınma argümanlar hiçbir işe yaramaz. Doğru olan argüman düzlemi, edim gerçekleştiren sorumluluk sahibi kişilerin ahlâki özanlayışının doğa gereği (ve bu sebeple zihinsel) koşullarını kapsayan ahlâken özdüşünümsel, tür-etiksel akıl yürütmelerdir. Oysa böylesi tür-etiksel değer yargıları, katı ahlâki nedenlerin varsayılan zorlayıcı gücünden mahrumdur.

78) Bu ayrımı göz ardı etmek, (2)'de ele aldığım itiraza sebebiyet vermektedir.

Tür-varlığı olarak insanın kimliğiyse söz konusu olan, daha baştan iki farklı yaklaşım birbiriyle rekabet içinde bulunmaktadır. Fizik, nöroloji ya da evrim biyolojisinin diliyle tarif edilen doğalcı insan görüşleri çoktan beri din ve metafiziğin klasik insan görüşleriyle rekabet halindedir. Günümüzdeyse temel tartışma, teknik özoptimizasyona güvenen doğalcı futurizm ile yeni Darwinciliğin (ve genel olarak bilimin) bulgularına borçlu kalan, ama sebeplerden hareket eden konuşma ve edimde bulunma yeteneğine sahip öznelerin normatif özanlayışm altını bilimselci bir zihniyetle oymayan ya da kurgusal biçimde aşmaya çalışmayan 'zayıf doğalcılığa' dayalı antropolojik yaklaşımlar arasında cereyan etmektedir.[79] Genelleştirme seviyesi daha yüksek olsa da tür-etiksel akıl yürütmelerin, bireye ilişkin etik-varoluşsal akıl yürütmeler ve ulusların etik-siyasal akıl yürütmeleriyle ortak yanı yorumlayarak mâl eden özel hayat bağlamından hareket etmeleridir. Burada da insan türünün birer örneği olduğumuza ilişkin antropolojik olguyla, kendimizi nasıl anlamak istediğimize ilişkin değerlendirici akıl yürütmeler bilişsel düzeyde birbirine bağlanmaktadır.

Tür-etik*sel* yaklaşımların biz-perspektifleri, tüm katılımcıların mevcut perspektifleri karşılıklı olarak devralmalarıyla yapıcı bir çıkar dengelemesi zorlamasını

79) Bkz. J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main 1999, 'Giriş' kısmı. Ayrıca bkz. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49 (2002) 6, s. 857-927 ('doğalcılık' ve 'doğa tarihi'yle ilgili yazılar).

doğuran *ahlâki* biz-perspektifi içinde bütünleştirilemez. Tür-etiğinin söylem evreninde –kendimizi yanıltıcı metafizik teminatlara dayandırmak istemiyorsak– sürekli fikir ayrılığının olacağını varsaymamız makuldür. Yine de bence, türün hangi etik özanlayışının daha iyi olduğuna ilişkin kavgada bir argüman çok daha ağırlıklı ve önemlidir: Bütün yaklaşımlar ahlâken sorumlu kişiler olarak bizlerin özanlayışıyla aynı şekilde ahenk içinde değildir. Genetik süpermarkette (ve toplumda oluşan aşinalıkla) biçim bulan müşterilerin dağınık öncelikleriyle, türümüzün öjenik olarak özaraçsallaştırılmasıyla müstakbel kişilerin ahlâki statülerinin değişmesi çok yakın tarihlerde gerçekleşecek bir dehşet senaryosu değildir: 'Ahlâki bir boşlukta, ahlâki kinizmi dahi tanımayan bir hayat biçimi olarak yaşamaya değer olmazdı.'

Bu argüman bizatihi ahlâki bir argüman olmasa da kişi-öncesi hayatın optimizasyonu ve umarsızca araçsallaştırılmasıyla bir arada olması mümkün olmayan tür-etiksel özanlayışa dair bir ahlâki argümana başvurduğu da bir gerçektir.[80] Ludwig Siep'e göre, ahlâki hayat biçiminin tercih edilmesi (ben olsaydım 'hayata biçimlerinin ahlâki yapılandırılması' derdim) bizatihi

80) Georg Lohmann argümanımdaki bu noktayı şu şekilde ifade etmektedir ("Die Herausforderung der Ethik durch Lebenswissenschaften und Medizin", Yayınlanmamış Yazı, 2002, s. 19): "*Etik* argümanın dolaylı biçimde *ahlâki* olarak bağlanması, doğrudan dünyagörüşsel argümana kıyasla çok daha ağırlık sahibidir."

'tür-etiksel bir seçeneği' ön plana çıkarmaktadır.[81] Bu argüman, *kabul etme* açısından ahlâkın uygun bir türetiksel inanış çevresine *bilişsel* olarak yerleştirilmesine bağımlı kılıyor değildir –insanların ahlâki açıdan iyi kabul ettiklerinin ontolojik olarak mümtaz bir 'iyi dünya durumları' çerçevesi içine yerleştirildiği durumlar gibi değildir yani.

Edim çatışmalarının adilane biçimde çözümlenmesi gayesiyle ahlâki perspektife başvurulduğu her defasında, insanların birbirlerine eşit saygı ve dayanışmacı dikkat üzerine kurulu ahlâkı, akılcı sebepler havuzundan hareketle haklı gösterilebilir. Oysa ahlâkı dünya resimlerinden kurulu temellendirmelere bağımlı kılmak ya da Robert Spaemann'ın savunduğu gibi ikisinin dairesel bir temellendirme ilişki içinde olması, dünyagörüşsel açıdan nötr aydınlanmacı ahlâk ve insan hakları tasarımıyla elde edilen hoşgörü kazanımından vazgeçmek, kültürel ve dünyagörüşsel çatışmaları normatif olarak inandırıcı biçimde barıştıramamayı daha baştan kabul etmek anlamına gelecektir.[82]

Modernitenin en büyük kazanımı olarak eşitlikçi evrenselcilik yaygın bir kabul görmüş, öteki ahlâk ya da tür-etiksel anlayışlarca tartışma konusu edilmemiştir. Bu kabulü sarsacak olan, tepkisizce aşina olunan uygulamaların yarattığı sessiz sedasız sonuçlarıdır. Ahlâkın

81) L. Siep, "Moral und Gattungsethik", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002) 1 (basım aşamasında).
82) R. Spaemann, "Habermas über Bioethik", *a.g.y.*

–ki hiç kimse açıkça onu sarsmak istememektedir– doğa gereği (ve bunun sonucunda zihinsel) koşullarının altını oyan, doğalcı dünya resimleri değil, dur durak bilmeksizin ileriye götürülen biyo-teknolojilerdir. Bu kuramsız ama pratikte sonuçları ağır altını oyma hareketine karşı; özerklik bilinci ya nesiller-arası eşitlik gibi şimdilik aşikâr görünen yaklaşımları sinsice gözden geçiren girişimlere aşina olmamak için, bu ahlâkın değer ve koşullarını bilincimize taşıyan ahlâkımızın *istikrar* sağlayıcı şekilde tür-etiksel bir özanlayış içine yerleştirilmesi en iyi yöntemdir.

(5) Nihayet Ludwig Siep, PİD ve embriyon tüketen araştırmaların caiz olup olmadığına ilişkin aktüel kararların değerlendirilmesinde pozitif öjenik aleyhine dile getirilen haklı itirazlardan ciddi sonuçlar çıkarılabileceğinden kuşku duymaktadır. Buna göre aşamalı bir embriyonal hayat korumasını varsaysak bile, bu en çok 'baraj çökmesi argümanları' niteliğinde olabilecektir. Oysa bu argümanların ağırlığı şu durumlara bağlıdır:

- Hipotetik bir 'baraj çökmesi' halinde meydana gelecek zararın büyüklüğünü nasıl değerlendirdiğimize;
- Eleştirilen adımların gerçekten de 'baraj çökmesine' yol açma olasılığının ne olduğuna.

Birinci durum açısından bakıldığında, çoğu meslektaşımın pozitif öjeniği bir zarar değil, bir şans olarak

gördüklerini müşahade ettim. Onlar ya yabancıl belirlenim argümanını inandırıcı bulmuyorlar (Nagel ya da McCarthy gibi), ya da nesnel değer bilgisi açısından bakıldığında çocuğun hayrına yapılacak genetik özellik seçimlerinin meşru olduğunu düşündüklerinden öne sürülen argümanı esastan yanlış bulmaktadırlar (Dworkin gibi). Bence bütün bu yaklaşım ve açıklamalar, henüz gerçekleşmemiş olup da aslında olanaksız olmayan bir uygulamaya ilişkin yaptığımız ve *öne çekilmiş* bir cephe görünümünü arzeden bu tartışmaların boş spekülasyonlardan ibaret olmadığını göstermektedir.

Bu tür öjenik uygulamaları ister ilkesel olarak, isterse şimdilik taktik sebeplerle reddedenler, baraj çökmesi argümanına başka bir açıdan da karşı çıkabilirler. PİD ve kök hücresi araştırmalarını belirli bir hedefe doğru ilerleyişimizin ayak sesleri olarak görebilmek için bunların belirli bir yönde sürekliliğinin görülmesi gerekir. Söz konusu hedefi, klinik amaçlarla haklı gösterilemeyen ve –ana tezimiz budur– müdahaleye maruz kalan kişinin hem özerklik bilincini, hem de ahlâki statüsünü olumsuz etikleyen öjenik uygulamalar başlığıyla nitelendirmiştik. Peki ama, PİD ve kök hücresi araştırmalarının, pozitif öjenik eşiğini de aşacak bir gelişim dinamiğine yol açma olasılığı ne kadardır? Biyogenetik bilgi dağarcığımızın ve gen-teknolojik becerimizin artırılması arzu edilir bir durumdur. Ama onların sadece klinik amaçlar için kullanılmasını sağlayacak bir sınırlandırma mümkün değildir. Bu sebeple,

pre-implantasyon teşhisi ve insan embriyonlarının kök hücreleri üstünde yapılan araştırmaların, negatif öjenikten potizif öjeniğe geçişi kolaylaştıracak ve yaygın destek bulacak yaklaşımlara gerek duyup duymadığı sorusu bu bağlamda önemlidir.

İkisi arasındaki sınırı, yaklaşım *ayrımı* olarak ifade etmek mümkündür. Müdahaleyi yapan kişinin, klinik bir uygulama çerçevesinde müdahaleyi yapacağı canlıyla müstakbel ikinci kişi olarak bir münasebet kurması ve onun olurunu aldığını varsayması haklı olarak mümkündür. Oysa genetik müdahalenin tasarımcısı, bu tasarıma göre genetik malzemesi değiştirilecek embriyonla hem optimize edici, hem de araçsallaştırıcı bir yaklaşım içindedir: sekiz hücreli embriyonun genetik yapısı, öznel olarak seçilen standartlar ışığında iyileştirilecektir. Embriyonal halde bile bir *kişi olarak ele alınan* ve evet ya da hayır diyebilen müstakbel bir kişiye yönelik performatif yaklaşım yerine pozitif öjenikte, klasik yetiştiriciliğin hedefini (yani, bir türün ırsi özelliklerinin iyileştirilmesini) bir mühendisin belirli bir operasyon kipine göre işleyen, kişisel bir tasarıma dayalı, araçsal olarak müdahale eden ve embriyonal hücreleri bir malzeme olarak *işleyen* bir girişim geçmektedir. 'Kaygan zemin'den (baraj çökmesi argümanlarına İngilizce'de bu ad verilmektedir: *slippery slope arguments*) söz edebilmek için, (a) PİD'e ve (b) insan embriyonu kök hücreleri üstündeki araştırmalarına izin verilmesinin kişi-öncesi insan hayatının *iyileş-*

tirilmesi ve *nesneleştirilmesi* yaklaşımlarını birbirine karıştıracak bir aşinalığa yol açtığına ilişkin haklı sebeplerin gösterilmesi gerekir.

(a) PİD uygulamasının içine yerleşik olduğu edim bütünü her iki yaklaşımı da söz konusu etmektedir. İstenmeyen gebelik durumundan farklı olarak burada embriyonun hayatının korunması hakkı ile kadının temel hakkı olan özbelirlenim hakkı arasında bir rekabet söz konusu değildir. Bu örnekte, çocuk sahibi olmak isteyen annebabalar koşullu bir çocuk yapma kararı vermektedirler. İnceleme yapılıp teşhis konduktan sonra ya birçok seçenek arasından seçim yapacaklar, ya da embriyonun rahme yerleştirilmesi veya imha edilmesi olarak özetlenebilecek iki seçenekli bir karar vereceklerdir. Burada *iyileştirme yöneliminin* söz konusu olduğu ortadadır. Çünkü iradi seçme kararı, bir insanın genetik niteliklerinin değerlendirilmesine bağlı olmakta ve genetik optimizasyon arzusuna uygun düşmektedir. Daha sağlıklı bir canlıyı hedefleyen bir seçme edimi, öjenik uygulamalarda görülen aynı yaklaşımı kendine rehber almaktadır.

Oysa bu uygulamayı ağır ırsi hastalıkların önlenmesiyle sınırlandırmak, negatif öjenikle (ki bizce bunda düşündürücü bir şey yoktur) paralellikler yaratmaktadır. Annebabalar doğmamış çocuğun çıkarları doğrultusunda *onun* acı çekmemesi ve hatta eziyet dolu bir hayat sürdürmemesi için doğru karar verdiklerini id-

dia edebileceklerdir. Bu tariften anlaşılacağı üzere, burada embriyonun hayatını koruma hakkı doğmamış kişinin böyle bir hayata hayır diyeceği varsayılarak sınırlandırılmaktadır. Bu özanlayışm temelinde klinik bir yaklaşım yatmakta olup, optimizasyonu hedeflememektedir. Peki ama 'hayata değen' ve 'hayata değmeyen' hayatla ilgili *tek taraflı* ve –negatif öjenik örneğinde olduğu gibi– *geri alınması mümkün olmayan* ayrım klinik yaklaşımla uyuşum halinde olabilmekte midir? Söz konusu yorum, öncesinden şart koşulmuş bir isteğin temsil ettiği benmerkezciliği güya diğergam biçimde gizleyen bir ikililik değil midir? Durum budur: Alternatifleri olduğu halde doğacak bebek kendi çocuğum olacak, ama dünyaya gelebilmesi için belirli nitelik ölçütlerine uyması gerekecek.

Kendi kendine yönelen bu sanı, laboratuar ortamındaki embriyonla nesneleştiren bir münasebet içinde olmakla daha da güçlenmektedir. Çocuk sahibi olmak isteyen annebabalar, yapılacak bir inceleme ve konulacak bir teşhis sonrasında kişi-öncesi bir insan hayatının devam edip etmeyeceği hususunda özgürce karar verecekleri bir durum yaratmaktadırlar. Bu araçsallaştırma, pre-implantasyon teşhisinin içinde yer aldığı edim bütününün kaçınılmaz parçasıdır. Katı biçimde nesneleştiren bu yaklaşımın vicdanen rahatsız olmayı önlemek amacıyla başvurulan psikolojik bir kaçış olduğu da söylenebilir. Çünkü son tahlilde, sağlıklı bir çocuk

sahibi olmayı arzulayıp öncelikleri bu yönde koymak, embriyonal hayat koruma hakkının çiğnenmesini haklı gösteremez.

(b) İnsan embriyonu kök hücreleri üzerinde yapılan araştırmalar yetiştirme ve özoptimizasyon perspektifi altında yer almasa da, tanımı gereği 'embriyonal hücre yığını' karşısında araçsallaştırıcı bir yaklaşımı gerekli kılar. Laboratuardaki deneysel ve 'tüketici' edimler olası bir doğumu bile hedeflemediğinden, müstakbel kişilere yönelik klinik yaklaşımı zedelemesi zaten mümkün değildir. Burada karşılaşılan edimler bütünü, bilgi dağarcığının artması ve teknik gelişim imkânları gibi ereklerce belirlenmiş olup, Ludwig Siep'in de vurguladığı gibi, başka bir tarifin kapsamı altındadır. Zira embriyonal kök hücreler bu amaçlarla üretilip, araştırılıp, çalışıldığında başka türden bir uygulamayla karşı karşıya kalınmaktadır (dünyaya gelmesi için döllenen ve genetik malzemesi manipüle edilebilen bir insan varlığından farklı olarak). Bu açıklama, 'kaygan zemin' argümanı için önemli olan önermeyi onaylamaktan başka bir işe yaramaz: Bu araştırma pratikleri, kişi-öncesi insan hayatıyla nesneleştiren bir münasebeti, böylece öjenik uygulamaların bir özelliği olan yaklaşımlarla aynı yaklaşımı gerekli kılmaktadır.

Ancak bilim ve araştırma özgürlüğü kavramlarıyla birlikte başka bir rakip temel hak ve yüksek değerle karşılaşırız: sağlık, kolektif bir iyidir. Bu öyle bir akıl yürütmeyi gerekli kılar ki, bunun sonuçları insan emb-

riyonu kök hücreleri üstünde yapılan araştırmaların başka gen-teknolojik araştırmalardan nasıl yararlanacağımızın işaretçisi olacak şekilde ortaya koyacaktır. [Almanya] Ulusal Etik Konseyi'ndeki azınlık görüşü, 'yabancı amaçlarla embriyonun araçsallaştırılması'nı ilkesel olarak reddetmekte, baraj çökmesi argümanını bir adım daha ileriye götürüp insan embriyonlarının korunmasının 'kendini koruyamayan ve bu yönde şahsen argüman öne süremeyen' herkese yönelik bir sembol işlevini gördüğünü savunmaktadır.

Bu konudaki akıl yürütmeler sırasında, fazlalık embriyonal kök hücrelerinin düzenli biçimde yurt dışından temin edilmesine izin verilmesi gerektiğini savunanların öne sürdüğü iki sınırlandırıcı argümana pek rağbet edilmemesi gerekir. Ahlâk açısından bakıldığında, 'fazlalık' embriyonları araştırma amaçlı kullanmak ile araçsallaştırma maksadıyla doğrudan üretmek arasında herhangi bir ciddi ayrım söz konusu değildir. Siyasal açıdan bakıldığındaysa, mevcut kök hücrelerinin yurt dışından temin edilmesiyle sınırlı kalan bir uygulama, bu konudaki araştırmaların kapsam ve süresini daha iyi kontrol altında tutabilmenin iyi bir yolu olabilir. Oysa Etik Konseyi'nin bu konuda öne sürdüğü siyasal talepleri kavrayabilmek için, bu araştırma pratiklerinin pek de 'helal' olmadığını düşünmek gerekecektir. Döllenmiş insan yumurta hücresinin *totipotent* olmayı ne zaman sona erdirdiği konusunda uzmanlar arasında cereyan eden kavgaya herhangi bir

katkım olamaz. Ama *pluripotent* ile *totipotent* kök hücresi arasındaki yaygın ayrım, kişi-öncesi insan hayatının aşamalı olarak korunması tasarımından hareket edildiğinde (bu ayrımı destekleyen çoğunluk böyle yapmaktadır) izafileşmektedir. Bu kavramın kapsamına, tanımı gereği bir insan varlığının gelişmesi mümkün olmayan *pluripotent* kök hücreler de girmektedir.

İNANMAK VE BİLMEK

Seçtiğimiz konu başlığı, bugünlerde yaşanan olaylar sebebiyle kendiliğinden değiştikçe, biz entelektüeller arasındaki John Waynevari silahşorlar hızla silah çekme yarışına girerler. Daha kısa bir süre öncesine kadar başka bir konuda büyük tartışmalar yaşanıyordu: İnsanoğlunun gen-teknolojik özaraçsallaştırmasını gerçekleştirip gerçekleştirmediği, gerçekleştirdiyse ne oranda gerçekleştirdiği, özoptimizasyon hedefini takip edip etmememiz gerektiği çok tartışılıyordu. Bu yolda atılan ilk adımlar, örgütlü bilimin önderleriyle kiliseler arasında bir inanç mücadelesine yol açmıştı. Bir taraf, arkaik duygu kırıntılarına dayanan bilim kuşkuculuğun-

dan, bilim sınırlandırmasından ve obskürantizmden* dem vuruyor, diğer tarafsa ahlâkın altını oyan kaba doğalcılığın bilimselci ilerleme inancına karşı çıkıyordu. Ama 11 Eylül günü, seküler toplum ile din arasındaki gerilim bambaşka biçimde patlak vermiştir.

Sivil uçakları canlı bombalara dönüştürmek ve Batı medeniyetinin kapitalist kalelerine çevirmek üzere intiharı göze alan katiller, Atta'nın vasiyetinden gördüğümüz ve Usame bin Ladin'in ağızından duyduğumuz gibi dinsel inançlarıyla motive olmuşlardı. Onlar için küreselleşmiş modernitenin bu anıtları Büyük Şeytan'ı temsil etmekteydi. Oysa bu 'apokaliptik' olayın televizyonlar karşısındaki evrensel görgü şahitleri olarak bizler de Manhattan'daki İkiz Kuleler'in yıkılışını yansıtan görüntülerin mazohistçe tekrarlanması karşısında İncilvari imgeler içine dalıyorduk. Aktarılan intikam yeminlerinin dili de (ki bu inanılması güç olay karşısında sadece Amerikan Başkanı tepkisini belli etmekle yetinmiyordu) Eski Ahit söylemini kullanır gibiydi. Sanki bu kör edici suikast, seküler toplumun en derinlerindeki dinsel öğeyi harekete geçirmişti: dünyanın dört bir yanında havra, kilise ve camiler dua edenlerle dolup taşmaya başlamıştı. Ama yine de temellerde yatan bu bire bir eşleşme, bundan üç hafta önce New York stadında yapılan sivil-dinsel cenaze merasiminde bir kin simetrisine neden olmamıştı: Kabaran yurtseverlik

*) 'Aydınlanma karşıtlığı', 'karanlıkçılık' anlamında. (ç.n.)

duygularına rağmen, ulusal ceza yasasının sınır ötesi kullanımına imkân verecek savaş çığırtkanlığı yapılmamıştı.

Kullandığı dinsel dile rağmen fundamentalizm münhasıran modern bir fenomendir. Müslüman katillerin öne sürdüğü motifler ile kullandığı araçlar arasındaki çağ uyumsuzluğu hemen dikkat çekiyordu. Bu, katillerin memleketlerinde yaşanan kültürle toplum arasındaki çağ ayrımını da yansıtır niteliktedir, bu ayrım radikal biçimde yabancılaştıran modernleşmeyle mümkün olabilmiştir. Bizde en iyi şartlar altında en azından *yaratıcı* yıkım süreci olarak algılanabilen şeyler, onlarda geleneksel hayata biçimlerinin yok oluşunu karşılayacak deneyimler olarak yaşanmamaktadır. Oysa maddi hayat koşullarını iyileştirme umudu sadece bir kıstastır. Önemli olan, aşağılanma duygusu sebebiyle tinsel dönüşümün bloke edilmiş olmasıdır. Bunun siyasal görünümü dinle devletin birbirinden ayrılmasıdır. Yüzyıllar süren modernitenin Janus* yüzüne hassas bir yaklaşım kazanma tarihinde Avrupa'da bile 'sekülerleşme' –gen-teknolojisine ilişkin kavgada görüldüğü üzere– ikircikli duyguları meydana çıkarmaktadır.

Katılaşmış ortodoksluklar Orta Doğu ve Uzak Doğu'da olduğu gibi Batı'da da, Yahudiler ve Müslüman-

*) Önde ve arkada olmak üzere iki yüzü olan Roma zaman ve başlangıç tanrısı. (ç.n.)

lar arasında olduğu gibi Hıristiyanlar'da da görülmektedir. Kültürler-arası savaşı önlemek için, Batı'nın sekülerleşme tarihindeki tamamlanmamış diyalektiği hatırlamamız yeterli olacaktır. 'Teröre Karşı Savaş' bir savaş değildir. Çünkü terörizmde; teröristlerin ve roketlerin sessiz şiddetinin ötesine geçen ortak bir dil geliştirmek zorunda olan dünyaların uğursuz-afallatıcı çarpışması da dile gelmektedir. Sınırsız piyasalara dayalı küreselleşme karşısında çoğumuz siyasal olanın başka bir çehreyle yeniden karşımıza çıkacağını ümit ediyordu: Ümit edilen şey polisiye, istihbari ve askeri boyutlarıyla küreselleşmiş güvenlik devletinin Hobbesçu asli biçimi değil, tüm dünyayı kapsayan medenileştirici bir biçimlendirme kudretiydi. Oysa şimdi elimizde, aklımızın oynayacağı oyuna ilişkin sönük bir ümit kalmıştır –ve biraz da öztefekkür. Çünkü söz konusu afallama, kendi evimizi de ikiye ayırmaktadır. Başka memleketlerde rayından çıkan sekülerleşmenin risklerine ölçülü biçimde cevap verebilmek için, post-seküler toplumlarımızda sekülerleşmenin ne demek olduğunu açığa çıkarmamız gerekecektir. Bu maksatla, eski bir konu olan 'İnanmak ve Bilmek' konusunu yeniden ele alıyorum. Yani burada benden, birilerini hop oturtup hop kaldıran, polarize edici bir 'pazar sohbeti' beklemeyiniz.

POST-SEKÜLER TOPLUMLARDA SEKÜLERLEŞME

'Sekülerleşme' kavramı başta hukuksal bir kavramı

olup, kilise mülkünün seküler devlet gücüne zorla devredilmesi anlamında kullanılıyordu. Kavramın söz konusu anlamı daha sonra bir bütün olarak kültürel ve toplumsal modernitenin oluşum sürecini yansıtmak üzere kullanılır oldu. Böylece, kilise otoritesinin devlet eliyle başarılı biçimde *terbiye* edilmesinin mi, yoksa gayri-hukuksal *mâl* edilişinin mi öne çıkartıldığına bağlı olarak 'sekülerleşme' dendiğinde birbirine zıt değerlendirmelerle karşılaşılmıştır. Bir yaklaşıma göre, burada dinsel düşünce tarzları ve hayat biçimleri akılcı, en azından akla dayalı eşdeğer biçimlerle *ikame* edilmekteyse de, başka bir yaklaşıma göre, modern düşünce ve hayat biçimleri haklı sahiplerinden gayri-meşru biçimde çalınan varlıklar olarak *gözden düşürülmektedir*. İkame modeli modernitenin sihir-bozan, ilerlemeye iyimser bakan bir yorumunu sunarken, mâl etme modeli çökmekte olan evsiz-yurtsuz bir modernite yorumunu verir. Oysa her iki yaklaşım da aynı hataya düşmektedir. Çünkü onlara göre, sekülerleşme sıfır toplamlı bir oyuna benzer: Bir tarafta kapitalizm sayesinde zincirlerinden sıyrılmış bilim ve teknolojinin üretici güçleri, öte taraftaysa din ve kilisenin muhafaza edici güçleri bulunmaktadır. Modernitenin tahrik gücünü destekleyen liberal kurallara göre oynanan bu oyunda sadece bir taraf kazanabilir, ötekisiyse kaybetmek zorundadır.

Ama böyle bir tarif, sürekli olarak sekülerleşen bir çevre içinde dinsel toplulukların devamı üzerine dayanan post-seküler bir topluma uymamaktadır. Böyle bir

tarifte, kültür mücadelesinin kakafonisinde bilim ile din arasında âdeta üçüncü taraf olarak kendi yolunu çizen ve demokratik olarak aydınlatılmış olan aklı selimin medenileştiren rolü dışa itilmektedir. Liberal devlet açısından bakıldığında dinsel topluluklara 'akılcı' diyebilmek için bunların kendi inanç hakikatlerini gerçekleştirmekte şiddetten ve kendi inananları üzerinde militant bir vicdani baskı kurmaktan (ve tabii intihar saldırılarında bulunmaları için onları manipüle etmekten) *kendiliklerinden ve bilip isteyerek* vazgeçmiş olmaları gerekmektedir.[83] Böyle bir içgörüye sahip olabilmek için inananların çoğulcu toplum içindeki kendi yerleri üzerine üç konuda akıl yürütmeleri gerekir. Birincisi, dinsel bilincin öteki mezhep ve dinlerle karşılaştığında ortaya çıkan bilişsel çatışmanın üstesinden gelmesi gerekir. İkincisi, dünyevi bilginin toplumsal tekelini elinde tutan bilimlerin otoritesini göz almalıdır. Nihayet üçüncüsü, yine dünyevi bir ahlâk üzerine temellenen anayasa devletinin temel ilkelerini kabul etmiş olmalıdır. Bu üç konuda akıl yürütmeyen tek tanrılı dinler, umarsızca modernize edilmiş toplumlarda yıkıcı bir potansiyel oluşturmaktadırlar. Dinlerin 'akıl yürütmesi' tek taraflı ve tamamlanmış bir süreç değildir kuşkusuz: Karşılaştığımız her yeni çatışmada bu akıl yürütme işi, demokratik kamuoyunun tartışma ortamında

83) J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 1998, s. 132-141; R. Forst, "Toleranz, Gerechtigkeit, Vernunft", *Toleranz*, Frankfurt am Main 2000, s. 144-161.

sürüp gitmektedir.

Siyasal gündemde varoluşsal açıdan ciddi bir soru yerini aldığı anda ister inançlı, ister inançsız olsun yurttaşlar dünyagörüşsel renklerle bezenmiş fikirleriyle karşı karşıya gelirler ve rahatsızlık verici olabilen dünyagörüşsel çoğulculuk olgusunu kamuoyunda yüksek sesle tartışılan fikir ayrılıklarına katılarak bizzat yaşarlar. Onlar bu olguyu, siyasal bir bütünü bir arada tutan bağı koparacak şiddet eylemlerine girmeden kendi yanılabilirliklerinin bilinciyle birleştirdiklerinde, post-seküler bir toplumda anayasal bir hüküm olan *seküler* karar verme temellerinin ne anlama geldiğinin bilgisine kavuşurlar. Zira dünyagörüşsel açıdan nötr olan devlet, hak iddia eden bilgi ve inanç kavgasında siyasal kararları verirken şu ya da bu tarafa öncelik vermez. Yurttaşlar topluluğunun çoğulculaşmış aklı, güçlü gelenek ve dünyagörüşsel içeriklere *neticede* eşit uzaklıkta durmaya zorlayarak sekülerleşme dinamiğine uymaktadır. Ama yurttaşlar öğrenmeye açıktır: onlar kendi benliklerinden vazgeçmeksizin *her iki tarafa* da geçirgen biçimde açık durmaktadırlar.

AKLI SELİMİN BİLİMSEL OLARAK AYDINLATILMASI

Kuşkusuz ki, dünya hakkında pek çok yanılsamaya sahip olan aklı selimin bilimler eliyle koşulsuz biçimde

aydınlatılması gerekir. Oysa yaşama dünyamıza dühul eden bilimsel kuramlar, konuşma ve edimde bulunma imkânına sahip kişilerin özanlayışlarıyla iç içe olan gündelik bilginin *çerçevesine* özü itibariyle dokunmazlar. Dünya hakkında ve dünya içindeki varlıklar olarak kendimiz üzerine yeni bir şey öğrendiğimizde, özanlayışımızın içeriğinde bir değişim meydana gelir. Örneğin, Kopernik ve Darwin dünyamerkezli ve insanmerkezli dünya resmimizi alt üst etmiştir. Oysa gök cisimlerinin hareketiyle ilgili sahip olduğumuz astronomik yanılsamanın yıkılması yaşama dünyamızda pek önemli izler bırakmamıştır. Fakat insanın doğa tarihi içindeki konumuna dair biyolojik yanılsamanın bozulması bizi çok derinden etkilemiştir. Öyle görülüyor ki, bilimsel bilgiler bizi ne kadar yakından ilgilendiriyorsa özanlayışımızı o kadar çok sarsabilmektedir. Örneğin beyin araştırmaları, bilincimizin fizyolojisini açığa çıkartmaktadır. Peki ama, tüm edimlerimize eşlik eden sezgisel şahsi müelliflik ve sorumluluk bilinci böylece değişmiş mi olur?

Max Weber'le birlikte 'dünyanın sihrinin bozulması' sürecinin ilk günlerine dönüp baktığımızda işin ne kadar ciddi olduğunu görürüz. Doğa, nesnelleştiren gözlem ve nedensel açıklama yollarına açıldığı ölçüde gayri-kişiselleştirilmektedir. Bilimsel yollardan araştırılan doğa; tecrübe eden, birbirleriyle konuşan ve edimde bulunan, birbirlerine karşılıklı olarak amaç ve motifler atfeden kişilerden oluşan toplumsal referans sisteminin dışına düşer. Kişiler *bizzat* bu doğabilimsel

betimlemeler içinde yavaş yavaş ele alınmaya başlandığında ne olacaktır? Yoksa sonunda aklı selim, bilimlerin sezgisel olmayan bilgisinin rehberliğinde giderken onun içinde yok olup gidecek midir? Filozof Winfrid Sellars bu soruyu 1960'da ("Philosophy and the Scientific Image of Man" başlıklı ünlü konuşmasında) sormuş ve cevap olarak şöyle bir toplum senaryosu öne sürmüştü: Gündelik hayatımızın eski moda söz oyunları ortadan kalkmış, yerine bilinç süreçlerini nesnelleştiren betimlemeler geçmiştir.

Tinin doğallaştırılmasının mihenk noktası; insana dair fizik, nörofizyolojik ya da evrim kuramının uzanımsal kavramlarına dayalı bilimsel resimdir. Bu bilimsel resimde özanlayışımız tamamıyla gayri-toplumsallaşmış durumdadır. Kuşkusuz ki, bunun böyle olabilmesi için insan bilincinin yönelimselliği ve edimin normatifliği öne sürülen bu özbetimleme içinde tamamıyla tüketiliyor olması gerekir. Örneğin bu bağlamda gerekli olan kuramlar, kişilerin gramatik, kavramsal ya da ahlâki kurallara nasıl uyduğunu veya bu kuralları nasıl çiğnediğini açıklayabilmelidir.[84] Sellars'ın öğrencileri hocalarının sonuçsuz düşünce deneyini yanlış anlayıp bir araştırma programına dönüştürmüşlerdi.[85]

84) W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Altascadero, Cal. 1963, 1991, s. 38.

85) P. M. Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge U.P., Cambridge 1979.

86) J. D. Greenwood (der.), *The Future of Folk Psychology*, Cambridge U.P., Cambridge 1991, 'Giriş' kısmı, s. 1-21.

Gündelik psikolojimizin doğabilimsel yollardan modernize edilmesi projesi[86] düşünsel içerikleri biyolojik olarak açıklamaya çalışan semantik yaklaşımlar bile geliştirmeyi denemişti.[87] Ama bu en yeni yaklaşımlarla mütasyon ve uyum, seçme ve hayat kavramları üzerine kurulu Darwinci söz oyununa dahil ettiğimiz amaçsallık kavramı bile, kuralları çiğnediğimizde (bir sıfatı yanlış kullandığımızda ya da ahlâki bir ödevi yerine getirmediğimizde) ifade etmeye çalıştığımız, var olan ile olması gereken arasındaki farkı açıklamakta yetersiz kalmaktadır.[88]

Kişinin istemediği ve yapmaması gereken bir şeyi yaptığını betimlerken bir *betimlemede* bulunmuş oluruz, ama bu, onu doğabilimsel bir nesne olarak ele aldığımız anlamına gelmez. Çünkü kişileri betimlerken işin

87) W. Detel, "Teleosemantik. Ein neuer Blick auf den Geist?", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49 (2001), s. 465-491. Teleosemantik, semboller kullanan ve durumları temsili imgelerle gösterebilen canlılardaki normatif bilincin nasıl gelişmiş olabileceğini yeni Darwinci varsayımlar ve kavramsal çözümlemeler yardımıyla açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre insan tininin yönelimsel özü, hemcinslerince temsili imgeler olarak yorumlanan belirli davranış tarzlarının (örneğin, arılardaki dans benzeri hareketlerin) seçmeci avantajlar sağlamasına dayanmaktadır. Bu tür imgelerin kopyalanmasıyla sapkın davranış tarzları yanlış imgeleştirmeler şeklinde yorumlanır olmaktadır –ve böylece normatifliğin menşei doğal yoldan açıklanabilmektedir.

88) W. Detel, "Haben Frösche und Sumpfmenschen Gedanken? Einige Probleme der Teleosemantik", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49 (2001), s. 601-626.

içine konuşma ve edimde bulunma yetisine sahip öznelerin önbilimsel özanlayış hâlleri sessiz sedasız dahil olur. Örneğin bir olayı kişinin edimi olarak betimlediğimizde biliriz ki, burada bir şey sadece doğa olayı gibi *açıklanmakla* kalmaz, gerektiğinde *haklı gösterilmek* durumunda da kalınır. Arkaplanda, karşısmdakinden hesap sorabilen, tanımı gereği normatif olarak düzenlenmiş etkileşimler içinde bulunan ve bir kamusal sebepler evreni içinde ötekiyle karşılaşan kişi resmi durmaktadır.

Gündelik hayatta beraberimizde bulundurduğumuz bu veçhe, haklı göstermelerin söz oyunlarıyla *salt* betimleme arasındaki ayrımı da açıklamaktadır. Bu ikicilik, indirgemeci olmayan açıklama stratejilerinin sınırını da verir.[89] Çünkü onlar da gündelik bilincimizin (ki araştırmaların haklı gösterici pratikleri bu gündelik bilinçten beslenmektedir) katılımcı perspektifinin kolayca dahil ettirilemediği seyirci perspektifinden hareket eden betimlemelerde bulunmaktadırlar. Gündelik münasebetlerimizde karşımızdakinin yüzüne bakıp, ona 'sen' deriz. İkinci kişilere yönelik sadece bu yaklaşımda ötekinin 'evet' ya da 'hayır'ını anlayabilir, birbirimize borçlu olduğumuz eleştiriye açık mütalaalarımızı

89) Söz konusu araştırma stratejileri, daha yüksek gelişim basamaklarında yeniden karşılaşılan niteliklerin (örneğin, organik ya da zihinsel hayatın) karmaşıklığına layık olabilmek için, daha yüksek gelişim basamağındaki işlemleri daha düşük basamaktaki işlemlere ait kavramlarla betimlemekten kaçınmaktadırlar.

kavrayabiliriz. Hesap verme sorumluluğunda olan böylesi bir müelliflik bilinci; kendini sadece katılımcı perspektifi içinde açan, ama kendini gözden geçirici bilimsel gözleme kapayan bir özbilincin çekirdeğini meydana getirir. Günün birinde kişisel özanlayışımız *yerine* nesnelleştiren bir özbetimlemenin geleceğini uman bilimselci bilim inancı bir bilim değil, olsa olsa kötü bir felsefeden ibarettir. Her ne kadar bilimsel olarak aydınlatılmış olsa da gen-teknolojik müdahalelerin mümkün kıldığı moleküler-biyolojik betimlemelerin kişi-öncesi insan hayatıyla nasıl bir münasebet kurmamız gerektiğine ilişkin değerlendirmelerde aklı selimin yerini bilim alamayacaktır.

İŞBİRLİĞİYLE DİNSEL İÇERİKLERİN AKTARILMASI

Demek ki aklı selim; inisiyatif sahibi olan, hata yapan ve hatalarını düzeltebilen kişilerin bilinciyle iç içe olup, bilimler karşısında kendine özgü bir perspektifler yapısma sahiptir. Doğalcı yollardan ele alınamayan bu özerklik bilinci, normatif içeriklerinden beslendiğimiz dinsel geleneğe mesafeli durmanın da temelini oluşturmaktadır. Akılcı temellendirme talepleri öne süren, demokratik anayasal devletin akılcı-hukuksal biçimde yapılandırılmış bünyesindeki yerini alan ve bilimsel olarak aydınlatılmış olan bir aklı selim bu tartışmada hangi tarafın tutulacağını belirliyor gibidir. Eşitlikçi akılcı

hukukun köklerinin dinsel olduğu kuşkusuzdur. Bu kökler, büyük semavi dinlerin yükselişiyle düşünce minvalimizi alt üst ederek devrimleştirmiştir. Oysa hukuk ve siyasetin akılcı-hukuksal yollardan meşrulaştırılması, çoktandır dünyevileştirilmiş olan dinsel gelenek menbalarından beslenmektedir. Demokratik olarak aydınlatılmış aklı selim din karşısında sadece *tek* bir inanç topluluğunun üyeleri için kabul edilebilir olan bir tutum takınmaz. Bu sebeple de liberal devlet, inançlıların gözünde tartışmalı bir konumdadır: Batı'nın sekülerleşme tarihi dini bir kenara iten tek yönlü bir yol olabilir.

Dinsel özgürlüğün öteki yüzü, gerçekten de dünyagörüşsel çoğulculuğun sonuçlarına bağlı olarak değişen barışlaştırmadır. Zira liberal devlet, halen sadece inançlı yurttaşlarına kimliklerini kamusal ve özel diye ikiye ayırmaya davet etmektedir. Onlar argümanlarının çoğunlukça kabul görme şansına sahip olabilmesi için dinsel inançlarını seküler bir dile aktarmak durumundadırlar. Örneğin, günümüzde Katolikler ve Protestanlar ana rahmi dışında döllenen yumurta hücresini de temel hakların taşıyıcısı olarak gördüklerini beyan ederlerken, insan mahlûkatının Tanrı'yla aynı surette yaratılmış olmasını anayasanın seküler diliyle ifade etmeye çalışmaktadırlar (ve belki de bu konuda acele etmektedirler). Dinin kamuoyundan haksız yere dışlanmaması ve seküler toplumu önemli bir anlam verme menbaından kesmemesi isteniyorsa, seküler tarafın genel kamuoyunca kabul görecek sebepler bulmaya çalışırken din-

sel dilin kendini ifade etme gücünü muhafaza etmesi gerekir. Seküler ile dinsel sebepler arasındaki sınırların da zaten geçişken olduğu bir gerçektir. Bu nedenle, ikisi arasında tartışma yaratan sınırı belirleme işi, her *iki* taraftan da ötekinin perspektifini alabilmeyi talep eden işbirliğine dayalı bir görev olarak addedilmelidir.

Liberal siyaset, toplumun seküler özanlayışıyla ilgili bu kesintisiz kavgayı dışsallaştırmamalı, yani konuyu inançlıların vicdanlarına terk etmemelidir. Demokratik olarak aydınlatılmış aklı selim tekil halde olmayıp, *çok sesli* kamuoyunun zihinsel durumunu betimlemektedir. Bu tür sorularda seküler çoğunluk, inançlarında zedelendiklerini düşünen muhaliflerin itirazını dinlemeden karar vermemeli; bu itirazı bir tür geciktirici veto olarak görmeli ve önemli bir öğrenme fırsatı olarak değerlendirmelidir. Ahlâki temellerinin dinsel menşeini dikkate alan bir liberal devlet, yepyeni meydan okumalar karşısında 'vasati insan aklı kültürü'nün (Hegel) kendi oluşum tarihindeki kendini ifade etme düzeyini yakalayamaması ihtimalini de hesaba katmalıdır. Piyasa dili toplumun tüm gözeneklerinden içeriye sızmakta ve insanlar-arası bütün ilişkileri kişisel önceliklerin öze gönderimde bulunan yönelim şeması içine sokmaya zorlamaktadır. Oysa karşılıklı saygı temeline dayalı toplumsal bağ; sözleşme, akılcı seçme ve fayda maksimizasyonu kavramlarınca tam anlamıyla tüketilememektedir.[90]

90) A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 1992.

Bu sebeple Kant, kategorik ödev kavramının aydınlatılmış özçıkar kavramının girdabı içinde yitip gitmesini istememiş, keyfilik özgürlüğünü özerklik düzeyine yükseltmiş ve sekülerleştiren ve aynı zamanda kurtarıcı olan inanç hakikatlerinin yapısökümünün –metafiziğin ardmdan– ilk büyük örneği olarak göstermiştir. Ahlâki ödevlerin koşulsuz geçerliliğini öne süren Kant'ta Tanrısal emirlerin otoritesini işitmemek mümkün değildir. Kendine özgü özerklik kavramıyla Kant, Tanrı'nın çocukları olmamıza ilişkin geleneksel tasavvuru kırmış olsa da,[91] dinsel içeriği eleştirel olarak özümseyerek içi boşalmış sönük ve genelgeçer sonuçlarının önünü kesmiş olur. Radikal kötülüğü Kitabı Mukaddes dilinden akılcı din diline aktarma denemesi bizi pek tatmin etmese de, devralınan bu kavramsal gelenekle günümüzde fütursuzca uğraşmamız da, ahlâken yanlış olan ile kökten şer olan arasındaki semantik ayrıma ilişkin halen uygun bir kavrama sahip olmadığımızın ispatıdır. Şeytan yoktur, ama cennetten kovulan bu başmelek dünyada halen istediği gibi at oynatabilmektedir: canice bir eylemin tepe taklak edilmiş hayrı kisvesiyle olduğu gibi, onun hemen ardından gelen sınırsız ket vurma arzusuyla.

91) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*'un birinci basımının önsözüne şu cümlelerle başlamaktadır: "Özgür olduğu için kendi aklıyla kendini koşulsuz yasalara bağlayan bir varlık olarak insan kavramına dayalı bir ahlâk, ödevinin ne olduğunu bilmesi için ne kendinden üstün bir varlık idesine, ne de yasadan başka bir tahrik noktasına gerek duyar" (I. Kant, *Werke* (Weischedel), c. IV, s. 649).

Bir dilin bir zamanlar sahip olduğu anlamı ortadan kaldırmak isteyen seküler diller karışıklıklara neden olmaktadır. Tanrısal emirlere karşı gelmek insan elinden çıkma yasaları çiğnemeye, yani günah suça dönüştüğü zaman, bir şeyler kayboldu. Zira affetme arzusuyla başkasına yapılan haksızlığı ortadan kaldırma arzusu (ki hiç de duygusal değildir) iç içedir. İnsanoğlunun telafi etme imkânlarını tümüyle aşan boş yere kötü davranılmış, şerefi çiğnenmiş, katledilmiş haksızlık kurbanlarının karşılaştığı *geçmiş* haksızlıkların geri almamazlığıysa biz çok daha fazla rahatsız etmektedir. Bağışlanma ve düzeltme umudunun tükenmesi hissedilir bir boşluk yaratmıştır. Benjamin insani hafızanın yeniden iyileştirici gücüne fazlaca inanıyordu. Oysa Horkheimer bundan haklı olarak kuşku duymaktaydı: "Katledilenler gerçekten de ölüdür." Ama bu, değiştirilemez olanda yine de bir şeyleri değiştirmeye çabalama dürtüsünü –üstelik bu güçsüz bir dürtüdür– inkâr etmek değildir. Benjamin'le Horkheimer arasındaki mektuplaşma 1937 ilkbaharına dayanır. Her ikisi de, yani hem söz konusu hakiki dürtü, hem de bu dürtünün güçsüzlüğü, *Holocaust*'tan sonra fena ama zaruri 'geçmişi yeniden ele alma' (Adorno) pratikleriyle devam etmiştir. Bu pratiğin yakışıksızlığına ilişkin yükselen şikayetlerde bundan başka bir şey kendini dışa vurmamaktadır. Böyle zamanlarda modernitenin inançsız evlatları, dinsel gelenek aktarımının sunduğundan çok daha fazla karşılıklı saygı beklentisi içine girerler – san-

ki o geleneğin semantik potansiyelleri tam anlamıyla tüketilmiş gibi.

FELSEFEYLE DİN ARASINDAKİ MİRAS KAVGASI

Kant'tan bu yana Alman felsefesi tarihini bir mahkeme olarak görmek mümkündür: Çözüme kavuşturulamamış bu miras meselesi davası görülmeye devam etmektedir. Hıristiyanlığın Helenleşmesi dinle metafizik arasında bir sembiyozun oluşmasına yol açmıştır. Bu sembiyozu Kant ortadan kaldırmıştır. O, akılcı dinin ahlâki inancıyla ruhların iyileşmesine katkıda bulunduğu halde, 'bütün ekleri, yönergeleri ve kurallarıyla [...] neticede bir ayak bağı' haline gelen pozitif vahiy inancı arasmda keskin bir sınır çizmektedir.[92] Hegel için bu, 'aydınlanmanın [pür] dogmatizmi'dir. Hegel, aklın sahte bir zafer kazandığını, galebe çaldığı halde galip geldiği milletin tinine teslim olan barbar Pyrrhus'a benzediğini, sadece 'dışsal görünüşte üstün geldiğini' alaycı biçimde savunmaktadır.[93] *Tahdit eden* aklın yerini *kabzeden* akıl almıştır. Hegel, Tanrı Oğlu'nun haçta ölümünü kendi düşüncesinin odağına yerleştirir ve Hıristiyanlığın pozitif biçimini alımlamaya çalışır. Ona göre, Tanrı'nın insan oluşu felsefi tinin hayatını sembolize eder. Bu sebeple mutlak olan da kendine göre öteki olana açılmalıdır, çünkü mutlak

92) Kant, *Die Religion* ..., s. 785.

93) G. W. F. Hegel, "Glauben und Wissen", *Jenaer Schriften 1801-1807* (*Werke*, c. 2), Frankfurt am Main 1970, s. 287.

kudret olarak kendini tecrübe etmesi ancak özsınırlandırmanın acı veren olumsuzluğundan çıkarak mümkündür. Böylece dinsel içerikler, felsefi kavram biçiminde barındırılarak çözülür. Ama Hegel, geleceğin selamet-tarihsel boyutunu *kendi içinde* dönüp duran bir dünya sürecine kurban etmektedir.

Hegel'in öğrencileri, ufukta görünen ve umutları söndüren aynının ebedi dönüşünün yarattığı kaderciliği terk ederler. Onlar dini, düşüncede barındırıp çözmekle yetinmeyip, dünyevileştirilen içeriklerini dayanışmacı bir çabayla gerçeğe dönüştürmek isterler. Tanrı'nın Krallığı'nı bu dünyada asilleştirmeden gerçekleştirme heyecanı Feuerbach'tan Marx'a, ondan da Bloch, Benjamin ve Adorno'ya kadarki din eleştirisinin taşıyıcısı olmuştur: "Teolojik içerikteki her şey değişecektir; herkes seküler olana, dünyevi olana dühul etme deneyine maruz kalacaktır."[94] Oysa tarihsel gidişat göstermiştir ki, böyle bir proje akıl için fazla iddialı bir girişimdir. İmkânlarının sınırlarına dayanan akıl artık *kendinden kuşku duyup ümitsizlik içinde boğulunca* Adorno, metodik bir gayeyle de olsa, mesihçi veçheyi sağlam kabul etmek zorunda kalmıştır: "Bilgi, selametten doğup dünyayı aydınlatandan başka bir ışığa sahip değildir."[95] Horkheimer'in bir bütün olarak Eleştirel

94) T. W. Adorno, "Vernunft und Offenbarung", *Stichworte*, Frankfurt am Main 1969, s. 20.
95) T. W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt am Main 2001 (1951 baskısının yeniden basımı), s. 480.

Kuram için söylediği şu cümle, Adorno için de geçerlidir: "Tanrı'nm olmadığını bilir, ama yine de O'na inanmayı sürdürür."[96] Örneğin, günümüzde Jacques Derrida –başka varsayımlardan hareket ettiği halde– benzer bir anlayış içindedir ve bu yüzden gerçekten de Adorno Ödülü'nü hak etmiştir. Derrida, mesihçiliği 'her şeyden soyulmuş kuru mesihçilikselliğe' indirgemek niyetindedir.[97]

Felsefeyle din arasındaki sınır bölgesi kuşkusuz ki mayınlarla doludur. *Kendi kendini inkâr eden akıl*, odağından edilip anonimleşmiş bir kudsiyetin otorite ve tavrını sadece ödünç alma yoluna gidecek şekilde kendi kendini ayartabilir. Örneğin Heidegger'de tefekkür hayıflanmaya dönüşmüştür. Selamet tarihinin muhakeme günü varlık tarihinin belirlenemez bir hadisesi olarak buharlaşıp gittiğinde yeni içgörüler elde etmemiz imkânsız olur. Post-hümanizm Mesih'ten ve Sokrates'ten *öncesinin* arkaik başlangıçlarına geri dönülerek gerçekleştirilecekse, dinsel kitşin hükümranlık zamanı gelmiş demektir. O zaman sanatın büyük mağazaları dünyanın dört bir yanından gelen sunaklara kapılarını açacak, oradan buradan gelen papaz ve şamanlarsa açılış eğlencesinin figürleri olacaklardır. Buna karşılık *karalar bağlamayan dünyevi* akıl, teodize konu-

96) M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, c. 14, s. 508.

97) J. Derrida, "Glaube und Wissen", J. Derrida, G. Vattimo (der.), *Die Religion*, Frankfurt am Main 2001, s. 33; ayrıca bkz. J. Derrida, "Den Tod geben", A. Haverkamp (der.), *Gewalt und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1994, s. 331-445.

sunda yeniden ve yeniden alevlenen kor odağa o kadar büyük saygı göstermektedir ki, dine çok yakın durmamaktadır. Böyle bir akıl, kutsal olanın kudsiyetinin ortadan kaldırılması sürecinin; sihrin sihrini bozan, mitosu aşan, kurbanı içselleştiren ve sırları ifşa eden semavi dinlerle başladığını bilir. Bu sebeple de dinden uzak durduğu halde, kendini onun perspektifine kapamaz.

GEN-TEKNOLOJİSİ ÖRNEĞİ

Bu ikircikli yaklaşım; kültür mücadelesi içinde paramparça olan burjuva toplumunun özaydmlanmasını doğru güzergâha sokabilir. Post-seküler toplum dinin mitos üzerinde yarattığı etkiyi bu sefer din üzerinde sürdürmektedir. Ama bu, melez gayelerini gerçekleştirmek için düşmanca iğfal yoluna gitmek suretiyle değil, kendi yurdundaki kıt kaynakların sessiz sedasız entropisine dur diyebilmek için, yani sonuçta kendi çıkarları doğrultusunda gerçekleşmektedir. Demokratik olarak aydınlatılmış bir aklı selim, tüm toplumsal ağırlık farklarının medya aracıyla umarsızlaştırılmasını ve boş boş konuşulmasını da bir tehdit olarak algılamak durumundadır. Şimdiye kadar ancak dinsel bir dil kullanıldığında kendine yeterli ve uygun bir ayrımlaştırıcı ifade bulabilen ahlâki serencamlar; neredeyse unutulmuş olup da içkin olarak aranmakta olan kurtarıcı bir formülasyona varıldığında kendilerine genel bir yankı bulabileceklerdir. İmhakar olmayan bir sekülerleşme

ancak aktarım kipinde gerçekleşebilir. Örneğin bazıları, insan embriyonuyla olan münasebete ilişkin tartışmalarda *Yaratılış* 1:27'ye göndermede bulunmaktadır: 'Tanrı insanı kendi suretinde yarattı; onu Tanrı sureti olarak yarattı.' 'Kendi suretinde' ifadesini anlamak için, sevgi olarak var olan Tanrı'nın Adem ve Havva'nın şahsında kendi suretinde özgür varlıklar yarattığına inanmak zorunda değiliz. Zira başkasını bilmeksizin sevgi, karşılıklı saygı olmaksızın özgürlük var olamaz. İnsan suretindeki bu karşılıklılık da bizatihi özgür olmalıdır, eğer Tanrı'nın lütûfkar ilgisine karşılık verilmek isteniyorsa. İnsanoğlu Tanrı suretinde yaratılmış olduğu halde, öteki insan da kuşkusuz Tanrı'nın mahlûkatı olarak tasavvur edilecektir. Menşei itibarıyla insan Tanrı'yla eşit olamaz. Suretin *mahlûkat* oluşu, dinsel konularda pek olumlu düşünmeyenlere bile bir şey ifade eden bir sezgiyi dile getirmektedir aslında. Hegel Tanrısal 'yaratılma' ile Tanrı'dan salt 'doğma' arasındaki ayrımı fark etmişti.[98] Tanrı'nın 'özgür insanların Tanrı'sı' olarak kalabilmesi için bizlerin yaratanla mahlûkat arasındaki sınırı ortadan kaldırmamamız gerekir. Ancak o zaman Tanrısal biçimleştirme, insanın özbelirleniminin kucağına düşen bir belirlenim anlamına gelmez.

98) Oysa onun 'doğma' düşüncesi, doğayı kendi içinden 'dışarıya bırakan' mutlak ide kavramıyla karşılanıyordu. Bkz. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, *Werke* c. 17, Frankfurt am Main 1969, s. 55 vd. ile 92 vd.

Tanrı aynı anda hem yaratıcı, hem de selamet verici olduğundan yaratıcı bir teknisyen gibi doğa yasalarına ya da bir enformatikçi gibi belirli kodların kurallarına bağımlı olmak zorunda değildir. Tanrı'nın hayat veren sesi öncesel olarak ahlâken hissedilen belirli bir evren içinde iletişim kurmaktadır. Bu sebeple Tanrı insanı aynı anda hem özgür kılıp, hem de ona özgürlüğü bir ödev tayin etmek anlamında 'belirleyebilir.' Oysa yaratma kavramında varsayılmış olan ayrımın ortadan kalkıp, yerine bir grup tasarımcının geçtiği durumlarda nedensel olarak tasavvur edilen bir bağımlılıktan çok farklı bir şeyin oyuna dahil olduğunu anlamamız için teolojik varsayımlara dayanmak zorunda değiliz. Yani, bir insan annebabasmdan gelen kromozom setinin tesadüfi kombinasyonuna, ilgili ötekilerin rızasını en azından zımnen varsaymadan kendi önceliklerine göre müdahale ettiğinde böyle bir durumla karşılaşılmış olur. Bu yaklaşım, daha önce ele aldığım bir soruyu ortaya çıkarmaktadır. Başka bir insanın doğal kendiliğini *kendi isteğine göre* belirleyen o ilk insan, farklılıkları teminat altına alan eşitler arasındaki özgürlükleri de imha etmiş olmaz mı?

Günümüzün biyo-teknolojik ve genetik gelişmeleri, insan doğasının geleceğine ilişkin pek çok tartışmayı beraberinde getiriyor. Bu biyo-teknolojik gelişmelerin felsefi, etik ve siyasal sonuçlarını ele alan Habermas'ın yönelttiği en çarpıcı sorûların başında, insanın tasarımcısının Tanrı ya da başka bir yüce varlık değil, yine bir insan olmasının, insanın kendini tanıyıp bilmesi açısından nasıl bir sonuç doğuracağı geliyor.

İnsanı bir 'tür' varlığı olması gerçeğinden hareketle ele alan Habermas, 'iyi ve doğru hayat sürme'ye yönelik felsefi-metafizik söylemlerin tükendiği bir çağda biyo-teknolojinin ve onun temel tahrik gücü olan genetiğin sunduğu imkânların bir kez daha değer ve etik sorunlarını, ama bu sefer bambaşka bir boyutta sorgulamamız gerektiğini savunuyor. Onu en çok rahatsız eden durum ise, felsefenin bu sorular karşısındaki sessizliği.

Pratik felsefenin adalet kuramları tartışmaları içinde tıkanmasını eleştirip, ahlâkın 'tür-etiksel' bir anlayış içinde ele alınması gerektiğini savunan Habermas, doğal yollardan büyüyüp gelişen ile insan elinden çıkmak suretiyle var olan insan doğasına ilişkin son derece çarpıcı akıl yürütmelere yer verirken, insan doğasının araçsallaştırılmasına karşı çıkıyor, biyo-teknolojik tasarıma dayalı insan hayatı modelinin aczini gözler önüne seriyor ve çağımıza uygun bir 'kendi olma imkânı'nın hangi felsefi ve etik temeller üzerine oturması gerektiğini sorguluyor.

İnsanın yaşam kalitesini arttırıcı genetik ve biyo-teknolojik gelişmelerin karşısında olmayıp, daha ziyade bu gelişmelerin felsefi ve etik açıdan dikkatle ele alınması gerektiğini vurgulayan Habermas, bu son çalışmasıyla, bilim-felsefe ilişkisine yeni ve derinlikli bir boyut katmakta ve insanı yakın gelecekte bekleyen en ciddi varoluş sorunlarından biri karşısında uyanık olmaya çağırmaktadır.

ISBN 975-289-070-9
9 789752 890701