



Ahlakî “Yapılmamalı”, İnsan Geliştirme Teknolojilerindeki Yapılabilirliği Sınırlandırmalı mı?*

Tuba Nur Umut¹

Öz

Bu çalışma öncelikle teknik alanda “yapılabilir, yapılması gerekeni gerektirir” şeklinde ifade edilen bir anlayışın, teknolojik buyruğun ortaya çıkışını, nasıl mümkün olabildiğini, metafizik ve ahlakî açıdan ele almaktadır. Ardından teknolojik fizibilitenin, metafizik ve ahlakî durumun mümkün kıldığı bu durumda ortaya çıkan, çağımızda sorun ya da eksiklik olarak addedilen birçok hususu teknoloji yoluyla çözüme temayülünün bir örneği olarak “insan geliştirme teknolojileri”ne işaret etmektedir. Çalışma, söz konusu teknolojilerde yapılabilir olanın sınırlanmaksızın yapılmasının gerektiğini savunan transhümanist perspektife karşı ahlakî “yapılmamalı”nın insan geliştirme teknolojilerindeki yapılabilirliği sınırlandırabilmesi, yönlendirmesi yahut engelleyebilmesi gerektiğini savunmakta; bu kanaati, gerçekleriyle geçtiğimiz yüzyıldan itibaren yapılan felsefi tartışmalara da atıfla ortaya koymaya çalışmaktadır. Nihayetinde maddi tekâmül üzerinden insanı geliştirmeyi amaçlayan anlayış yerine daha esaslı olan gelişmenin iradi bir tarzda daha ahlakî olmakla tesis edileceğini savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Teknoloji felsefesi • İnsan geliştirme teknolojileri • Teknoloji ahlakı • Teknolojik buyruk • Teknolojik ayar

Should Ethical “ought not” Limit Technological Feasibility in Human Enhancement Technologies?

Abstract

This study addresses the emergence of an understanding expressed as “can implies ought” in the technical field. This concept is a technological imperative, and the study explores how this understanding is possible from a metaphysical and ethical perspective. The study refers to “human enhancement technologies” as an example of the tendency that arose in the case where technological feasibility and metaphysical and moral conditions make it possible. This tendency solves many problems or deficiencies through technology. The study argues that ethical “ought not” should limit, direct, or prevent technological feasibility in human enhancement technologies that oppose transhumanist perspectives, which limitlessly defend the “can implies ought” in these technologies. The paper attempts to put forward this conviction and its justifications with reference to philosophical debates. In conclusion, the argument is that more fundamental enhancement can be provided by being more ethical with free will, rather than through enhancing human beings materially.

Keywords

The philosophy of technology • Human enhancement technologies • The ethics of technologies • Technological imperative

* Bu çalışmaya yansıyan muhtevada, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2018 yılında tamamlanan “Teknoloji-Değer İlişkisi” başlıklı doktora tezimize yer yer müracaat edilmiştir.

1 Sorumlu Yazar: Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı. Eposta: tndonmez@ankara.edu.tr

Atf: Tuba Nur Umut, “Ahlakî “Yapılmamalı”, İnsan Geliştirme Teknolojilerindeki Yapılabilirliği Sınırlandırmalı mı?,” *darulfunun ilahiyat* 29/2, (Aralık, 2018): 229-251. <https://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.2.0030>

Extended Summary

In contemporary philosophical thought, the ethical consequences of new technological developments are discussed and evaluations are carried out to develop these technologies in a more ethical way. Human enhancement technologies (HET), the subject of this study, is one of these new technologies. HET aims to increase human capacities and characteristics and overcome the current limitations of the human body through technological, genetic or neurological interventions (rather than health needs). An attitude known as “technological imperative” or “can implies ought” exists in technology studies and it also applies to HET. Considering the stance of transhumanists, it appears that technological feasibility in HET has become a normative concept for them. Proponents of this view imply that we *ought to* enhance ourselves and our children because we *can*. Some of them even regard this as a moral obligation.

In this study, I first mention the reasons underlying this stance. These are technological feasibility, metaphysical, and moral acceptability. Technological feasibility has been achieved through biotechnological developments, in particular, by gene mapping. As for metaphysical acceptability, it was ensured by the loss of the privileged position of human beings in the classical philosophical thought within the process started by modern science. At this point, modifications such as human genetic interventions could then be viewed as permissible. With regard to ethics, because ethics has lost its guiding power, the protection provided by moral values has become ineffective and the question of ethical “ought not” could not come to the fore. Consequently, technological feasibility has tended to become the sole criterion of decisions without considering metaphysical and ethical restrictions.

Some philosophers, especially bioconservatives, oppose transhumanists by drawing attention to the potential risks of HET. On the basis of philosophical, moral, spiritual, and political concerns, they argue that these technologies should be limited. This study addresses some of these concerns. These can be listed briefly as follows: parents’ interventions on children or the interventions of this generation on the next could lead to problems in terms of their autonomy and responsibility; enhancement interventions for individuals or the species as a whole could lead to dehumanization, and they could overshadow concepts like human nature, human dignity, life as a gift, the authenticity of human beings; these technologies could provide unfair advantages to enhanced individuals. Therefore, HET could exacerbate existing social inequalities and create new ones between those who are enhanced and those who are not. These technologies, which could be used for political or ideological purposes could be transformed into the means for repression; through the criticism of “playing God,” it is stated that these technologies could transgress the boundaries which are considered sacred and divinely ordained. In classical terms, HET is an indicator of the “hubris” of human beings.

All these concerns are valid reasons for requesting the limitation of HET. These concerns also remind us that “the ethical precautionary principle” should not be disregarded. For us, in addition to these concerns, HET have morally problematic aspects in terms of their purposes. One of these aspects is that HET are a manifestation of the “technological fix.” However, the capability of technology to solve certain problems does not mean that it can solve all human problems. Moreover, the idea of generating solutions to all problems through technology could impede our capacity to generate ethical solutions. Another problem is that HET aim to realize the ideal of “good life,” which is the purpose of ethics through technology. However, technology ignores many aspects of life in realizing the ideal of “good life.” Without willful, deliberate effort, “enhanced human beings” would not be “morally better human beings” and their lives would not be “a better life.” Finally, HET does not answer any questions concerning purpose. The transhumanist perspective also lacks a vision of what is good or better. Moreover, they oppose holding a normative ideal and having an ultimate goal.

Considering the concerns related to HET and the problems of the transhumanist perspective, we can assume that the call for ethical limitations on HET does not represent a technophobic or irrational anti-progress attitude but rather prudence and cautiousness. From this point of view, it is obvious that the research and studies on HET should be discussed, the technologies in this field should be evaluated considering ethical “ought not”s, and the medical practices in this scope should be negotiated with philosophers, theologians, legal experts, and social scientists.

Ahlakî “Yapılmamalı”, İnsan Geliştirme Teknolojilerindeki Yapılabilirliği Sınırlanmalı Mı?

Teknolojik pratiklerle ilişkimizin her geçen gün hızla arttığı bir dönemde, insanlığın ulaşımdan iletişime, gıda üretiminden birçok hastalığın tedavisine, üremeye kadar teknolojinin sunduğu imkânlardan yararlandığı bir çağda yaşıyoruz. Klasik düşüncede metafiziksel, ahlakî, politik sınırlarla kayıtlı *tekhnenin* artık geride kaldığını gösterir şekilde yeni teknolojik ilerlemeler; hususen tıp teknolojilerindeki, biyoteknolojideki, genetik mühendisliğindeki gelişmeler, insanın kendisini de nesne kıldığı, teknolojik eylemin inşa ile daha ilişkili hale geldiği farklı bir aşamada olduğumuzu ortaya koyuyor. Yeni durumda, bir yandan teknolojilerin tabii olana yaklaştığı, öte yandan da yaşamın teknolojikleştiği bir süreçte “tabii olanın ne olduğu”, “kim olduğumuz” ve “insanın ne olmaya doğru gittiği” gibi varoluşumuz açısından hayatî sorularla karşı karşıya kalıyoruz. Söz konusu gelişmeler, mümkün kıldığı eylem alanı ile hazırlıksız olduğumuz yeni sonuçlar ortaya çıkarıyor. Bu durum bizleri yeni soru ve sorunlarla karşı karşıya getiriyor. Böylesi bir durumda hızla ilerleyen yeni teknolojilerle ve sonuçlarıyla ahlakî açıdan baş edebilmede yeterli bir donanıma sahip olmamız ve söz konusu hususlara ilişkin değerlendirmelerimizi artırmamız gereği ortaya çıkıyor. Yapacağımız değerlendirmelerin yalnızca sonuçlara ilişkin değil, süregiden tartışmalara da ilişkin olması; meseleleri çok boyutlu ele alarak planlama, tasarım, geliştirme aşamalarında da müdahil olabileceğimiz bir donanıma ve bakış açısına sahip olma gerekliliklerini açığa çıkarıyor.

Bu çalışma, bu tür bir değerlendirmenin, “insan geliştirme teknolojilerine” dair yapılması gereğine dikkat çekmektedir. Bilindiği üzere insan geliştirme teknolojileri, insanın kendini geliştirmesi için tabii yöntemleri kullanmasından, mevcut tedavilerden oldukça farklı yollarla insanların kapasitelerinin ve niteliklerinin teknolojik yollarla artırılmasını hedefler. Tıbbi olmayan amaçlar için tıbbi uygulamaları kullanan söz konusu teknolojilerin uygulamalı etik çalışmaları kapsamına giren boyutu; tedavi, sağlığın korunması ve sağlıklı yaşamın sürdürülmesinin ötesindeki biyomedikal müdahalelerle, hususen insanın fiziksel ve bilişsel sınırlarını genetik ve nörolojik manipülasyonlarla aşmaya çalışan teknolojilerin ahlakî açıdan değerlendirilmesi ile alakalıdır.² Mesele, çalışmamızda da bu boyutuyla ele alınacaktır.

2 Philip Brey, “Biomedical Engineering Ethics,” içinde *A Companion to the Philosophy of Technology*, ed. Jan Kyrre Berg Olsen, Stig Andur Pedersen ve Vincent F. Hendricks (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 393.

Doğal olarak bu mesele, hangi uygulamaların tedavi hangilerinin ise geliştirme kapsamına girdiği tartışmasını da içermektedir. Bu tartışma, çalışmamızın kapsamı dışında kalmakla birlikte ahlakî değerlendirmeler yapılırken tüm bu hususların göz önünde bulundurulması gereğine işaret etmeliyiz. Bu tartışmalar için bkz. Leon Kass (ed.), *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness (A Report of the President’s Council on Bioethics)* (Washington DC, 2003), 13-16; Fritz Allhoff ve diğerleri, “Ethics of Human Enhancement: 25 Questions and Answers,” www.humanenhance.com/NSF_report.pdf, 11-13; Michael J. Sandel, *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 46-49.

İnsanların üretkenliğinin, yaratıcılığının artacağı, ahlakî olarak daha iyi olacakları, daha uzun yaşayacakları, iyileştirilmiş hafızaya, algısal güce sahip olacakları gibi iddialarla “daha iyi, gelişmiş insanlık” için vaatler sunan bu tür teknolojiler çeşitlilik arz etmektedir. İnsan geliştirme teknolojileri kapsamında görülen dikkat artırıcı ilaçlar gibi bazı uygulamaların hali hazırda mümkün olduğu, beyin-bilgisayar etkileşimi ile bilişsel kapasiteleri artıracak biyomekanik implantlar gibi bazılarının geliştirme aşamasında olduğu, insan bilincini siber-ölümüz bir alana yükleme gibi ideallerin ise henüz spekülasyon olduğu ifade edilmelidir.³

Bu çalışma, meseleyi geliştirme teknolojileri kapsamındaki tek tek uygulamalar üzerinden değerlendirmek yerine, teknoloji yoluyla insanın entelektüel, fiziksel, ahlakî ve psikolojik kabiliyetlerini artırarak “daha iyi insanlar” inşa etme çabası ve niyeti üzerinden ele almaktadır. Böylesi bir çabaya yönelik, “*ahlakî “yapılmamalı”, insan geliştirme teknolojilerindeki yapılabilirliği sınırlandırmalı mı?*” sorusuna cevap verirken bu alandaki gelişmelere ilişkin değerler ekseninde bir yönlendirme, sınırlandırma yahut engelleme talebini seslendirmekte, insan geliştirme teknolojilerindeki yapılabilir’in, ahlakî ilkelerce niçin sınırlandırılması gerektiğini, geçtiğimiz yüzyıldan itibaren yapılan felsefi tartışmalara da atıfla ortaya koymayı hedeflemektedir.

“Teknolojik Buyruk” veya “Yapılabilir, Yapılması Gerekeni Gerektirir”

Teknolojik buyruk, teknolojik açıdan mümkün, yapılabilirliği olan hususların yapılması gereğini, bu kanaatin adeta bir kural haline gelişini belirten ve *yapılabilir, yapılması gerekeni gerektirir/can implies ought* şeklinde ifade edilebilecek bir yaklaşımı temsil eder.⁴ Ahlak düşüncesinde Kant’a atfedilen “yapmalısın, çünkü yapabilirsin” ya da “yapılmalı, yapılabilir olmayı gerektirir”⁵ şeklinde beyan edilen ahlakî ilkedен mülhem, onu ters yüz ederek ortaya konulan ifade üzerinde dönen bu tartışma, teknolojinin kendi eylem alanında kendi değerlerinin kısıtlanmaksızın hüküm sürüp sürmemesi; yahut onların ahlakî değerlerce veya özellikle biyoteknoloji, genetik müdahaleler gibi hususlarda dinî değerlerce de sınırlandırılmasının gerekip gerekmediği tartışmalarını içermektedir.

Teknolojik buyrukların eylemlere yön vermesine izin verilmesi, esasında karar verme sürecinde değerlere ilişkin bir soruşturmanın bırakılmasını seslendirir ve

3 Shannon Vallor, “Knowing What to Wish For: Human Enhancement Technology, Dignity and Virtue,” *Techné* 15, no. 2 (2011): 137.

4 Michael Huesemann ve Joyce Huesemann, *Techno-Fix: Why Technology Won't Save Us or the Environment* (Gabriola Island: New Society Publishers, 2011), 243.

5 Bkz. Frances Howard Snyder, “Ought Implies Can,” içinde *International Encyclopedia of Ethics*, vol.6, ed. Hugh Lafollette (Malden: Wiley-Blackwell, 2013), 3748-3757.

yeni bir teknolojinin yapıcı ya da yıkıcı, insanî ya da gayri-insanî, iyi ya da kötü olduğu üzerinde düşünmeksizin söz konusu yeniliklerin teşvik edilmesi anlamına gelir.⁶ Zira “yapmalısın”a ilişkin sorular, değerlere ilişkin sorulardır.

Teknolojik ilerlemede belirleyici olanın “*teknolojik buyruk mu?*” yahut “*ahlakî buyruk mu?*” olacağı sorusu 20. yüzyılın ikinci yarısında özellikle atom bombasına dair tartışmalarda oldukça öne çıkmıştır. Söz konusu tartışmalarda ihtiyaç olsa da olmasa da tüm teknolojik yenilikleri iyi ya da kötü ayrımı yapılmaksızın elde edilir edilmez kullanma eğilimine işaret edilmiş, atom araştırmaları teşvik edilince atom bombasını kullanmanın kaçınılmaz olduğuna dair vurgular gündeme gelmiştir.⁷

Geçtiğimiz yüzyılda teknolojik buyruk, felsefi değerlendirmelere tabi tutulmuş; bu kanaatin ortaya çıkışının temeline ilişkin görüşler ve kanaate yönelik eleştiriler çeşitli felsefecilerin görüşlerinde yer bulmuştur. Sözgelimi Fromm, teknolojik sistemin hümanist değerlerle ilişkisinde hangi açılardan problem oluşturduğuna ilişkin tespitlerde bulunurken “teknik açıdan yapılması mümkün olan şeyin mutlaka yapılması gerektiği” maksiminin, hümanist geleneğin geliştirdiği her türlü geleneksel değerın yadsınması, yerinden edilmesi anlamına geleceğine işaret etmiştir. Zira söz konusu gelenekte bir şey; insan için ihtiyaç ise, yahut güzel, iyi veya doğru olduğu için yapılmalıdır. Oysa söz konusu maksimin kabulü, teknolojik gelişmeyi ahlakın temeli kılacaktır.⁸

Teknolojik fizibilitenin normatif bir kavram haline dönüştüğüne dikkat çeken Özbekhan ise 2. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden itibaren, tekno-ekonomik denklemin ekonomik bileşeninin önemli ölçüde zayıfladığına, planlama aşamasında “ahlakî olarak yapılması uygun mudur?” sorusunun ise sorulmadığına işaret etmektedir. Özbekhan, böylesi bir durumda teknolojik fizibilitenin, kararların ve eylemin tek kriteri haline gelme eğilimine dikkat çekmiş; neticede teknolojinin, günümüzde Batı insanının yönlendirici bir tecrübesi haline geldiğini vurgulamıştır.⁹

6 Huesemann, *Techno-Fix: Why Technology Won't Save Us or the Environment*, 244.

7 İlk kitlesel imha projesi olan Los Alamos ve Manhattan Projesi'nden sorumlu fizikçi J. Robert Oppenheimer'in, 1954'te hükümet komitesine verdiği ifadeye yer alan “teknik olarak cazip bir şey gördüğünüzde onu yapmaya koyulursunuz ve neyi yaptığınız hakkında ancak teknik başarıyı elde ettikten sonra tartışırsınız. Atom bombası hakkında olan biten de böyleydi.” ifadesi bu çerçevede hatırlanabilir. Richard Sennett, *Zanaatkar*. Çev. Melih Pekdemir (İstanbul: Ayrıntı, 2003), 10-11. Benzer şekilde Jacques Soustelle'nin 1960'ta atom bombası hakkında, “gerekliydi; çünkü mümkündü” ifadesini bu minvalde zikredebiliriz. Jacques Ellul, *Teknoloji Toplumu*. Çev. Musa Ceylan (İstanbul: Bakış Yayınları, 2003), 110-111.

8 Erich Fromm, *The Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology* (New York: Bantam Books, 1968), 32-33.

9 Hasan Özbekhan, “The Triumph of Technology: “Can Implies Ought”,” içinde *An Introduction to Technological Forecasting*, ed. Joseph Paul Martino (New York: Gordon and Breach, 1972), 86.

Yapılmalıdır’ın *yapılabilir*’in yerine geçmesinde, teknolojik fizibilitenin yanında meselenin hem metafiziksel hem de ahlakî boyutuna işaret etmek gerekir. Jonas’ın da vurguladığı gibi, özellikle moleküler biyolojideki gelişmelerle insanın kendisini teknolojik nesne kılması teorik açıdan mümkün hale gelmiştir. Dolayısıyla yeni mikrobiyolojinin iki yönlü teknolojik çağrısında genetik mekanizmanın tamamen analiz edilmesiyle, teknolojik fizibilite açısından bu durumu mümkün gören bir yaklaşım mevcuttur. İkinci yön ise metafizik kabul edilebilirlikle ilgilidir.¹⁰

Söz konusu müdahalelere ilişkin metafizik kabul edilebilirlik esasen insan tasavvuruna dair dönüşümle temin edilmiştir. Bilindiği gibi insanın, başta *logos/nutk* yetisi, iradî fail oluşu ile kainatta diğer mümkün varlıklardan, yaratılmışlardan ayrıcalıklı olduğu, gerek hâkim felsefi tasavvurlarca gerekse İbrahimî gelecekte yüzlerce yıldır dile getirilmiş bir husustur. Ancak 16-17. yüzyılla birlikte felsefe-bilim alanındaki gelişmelerle dünya resmi, hem insan hem de diğer varlıklar açısından oldukça farklılaşmıştır.

Yeni bilim anlayışı ile beraber Aristotelesçi kurgunun yıkılması, batıda maddeye dair ontolojinin radikal bir dönüşüme uğramasına sebebiyet vermiş, yeni doğa felsefesi, tabiatla gai ve formel nedenlerin devreden çıkarıldığı ve yalnızca maddi ve etkin nedenlerin bırakıldığı; sebep-sonuç ilişkilerinin yalnızca niceliksel olarak ifade edildiği bir şekle dönüşmüştür.¹¹ Neticede daha yüksek olan bir gayeye yönelmiş olmak yerine madde, herhangi bir kozmik süreçten ayrı düşünölmeye başlanmış, madde daha önceki tasavvurda atfedilen manadan arınmıştır.

Tabiatın mekanize edildiği bu durumda, insan bedeni de tabiatın bir parçası olarak mekanize hale gelmiştir. Sözgelimi Hobbes hayatı, hareketleri yay ve çarkların hareketlerine benzeyen organların hareketinden ibaret görmüş;¹² La Mettrie ise tabiat ve insan üretimi yapının ontolojik olarak farklı olmadığı fikrinden hareketle insanı mekanistik düzenin parçası olarak, makine gibi tasavvur edebilmiştir.¹³ Fakat bu yeni durumda, insanın ayrıcalıklı konumu devam etmiştir; zira mekanik yasalara tabi olan *res extensanın* kabulü, insan bedenini yapay şeylerle ontolojik olarak aynı düzleme çekmişse de insanı, *res cogitansı* bu düzlemden ayrı tutmuştur. Dilin, düşüncenin ve özgür iradenin gerçekleştiği yer olan zihne

10 Hans Jonas, “Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution,” içinde *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (New Jersey: Englewood Cliffs, 1974), 79-80.

11 Jonas, “Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution,” 65-68.

12 Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992).

13 Bkz. Julien Offray de La Mettrie, *İnsan, Bir Makina*, çev. Zehra Bayramoğlu (İstanbul: Havass Yayınları, 1980).

sahip olmakla, Tanrısal bir töze sahip rasyonel süje, diğer varlıklardan farklı ve ayrıcalıklı görülmüştür. Manadan arınan, gayeden mahrum kalan nesnelere kendilerine atfedilen herhangi bir değere kayıtsız kalınca, insan; değerlerin tek kaynağı ve referansı haline gelmiş, böyle bir durumda bilen insan, nesnelere kontrol etme ve kullanma hususunda daha önce mevcut sınırları aşabilmiştir.¹⁴

Bu sürecin başlangıcında Tanrı tarafından inşa edilen sistemin, mekanik tabiatı ile mükemmel bir işleyişe sahip olduğu kabul edilmiştir. Sözelimi Newton, fizikten hareketle teolojisini temellendirmeye çalışmış, doğadaki mekanik düzeni bilinçli bir düzenleyiciye bağlamıştır. Fakat daha sonra bu düzen ve güç sekülerize edilmiştir. Zamanla kendi kendine yeter görülen madde fikri öne çıkmış ve söz konusu görüşler, Tanrı'yı devre dışı bırakan materyalistik-mekanistik felsefi düşüncede yer bulmaya devam etmiştir.¹⁵ Doğadaki tüm oluşumlarda bir gayenin bulunmadığı şeklindeki bu kurgunun tabiattaki tüm süreçleri açıklamada kullanılabileceği düşünülmüş, bu kurgu, daha sonraki dönemde Newton fiziğinin Darwinci uzantısı olan yaşam formları için de, insanı hariç tutmayacak şekilde geçerli olmuştur. Söz konusu görüşe göre insan, rastlantısal olarak devam eden mutasyonun ve doğal seleksiyonun uzun süren etkileşiminde ortaya çıkan formlardan birini temsil etmektedir ve insanın ortaya çıkması için tabiatı uygun hale getirecek hiçbir neden bulunmamaktadır.¹⁶ Böylesi bir bakış açısı, insana ilişkin tasavvuru dönüştürmüş, klasik felsefi düşüncede metafizik açıdan temellendirilen insana dair anlayışın devre dışı kalmasının önünü açmış ve insanın varlık hiyerarşisindeki özel konumunu sarsarak sonraki dönemde insana ilişkin müdahaleler için de bir sınırın gözetilmemesine ilişkin kapıyı aralamıştır.¹⁷

İnsana ilişkin verili bir tabiatın söz edilmediği bu durumda Jonas'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, anti-özcü hakim teorinin insana yönelik müdahalelere ilişkin meselelerde varlığımızı kural tanımayan bir özgürlüğe teslim edebilmesi

14 Söz konusu duruma dair değerlendirme için bkz. Hans Jonas, "The Practical Uses of Theory," içinde *Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology*, ed. Carl Mitcham ve Robert Mackey (New York: Free Press, 1983), 338-339.

15 Bkz. Peter Woelert, "Man and His Technological Doubles," *Philosophy Today* 52, no. 2 (2008): 158; İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi* (İstanbul: Küre, 2011), 73,85; Jonas, "Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution," 69.

16 Bkz. Jonas, "Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution," 69-70.

17 Nitekim bu durumun bir sonucu olarak posthümanist ve transhümanistlerin çoğu, insan tabiatının özsel niteliği olarak görülen hususları ortadan kaldırma fikri de dahil olmak üzere biyoteknolojinin insanın kendisini yeniden tasarlama gücüne hiçbir ahlaki sınır getirmemektedir. Bkz. Larry Arnhart, "Human Nature," içinde *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*, vol.2, ed. Carl Mitcham (New York: Macmillan Reference, 2005), 956.

muhtemeldir. Zira böyle bir bakış açısında teknoloji alanındaki hedefleri kabul de metafizik ve ahlakî rehberliğe gerek duyulmaksızın mümkün hale gelebilmiştir. O, bu yeni durumda insanı yenileme fikrinin artık fantastik görünmediğini ve çiğnenmez görünen tabularla yasaklanmadığını ifade eder. Söz konusu gelişim hayallerinin korkutucu olduğuna da dikkat çeken Jonas, insanlığın bu hususta Pandora kutusunun yayacaklarından ürkeceği öngörüsünde de bulunur. Böylesi bir durumda, bu teknolojilerin sorumlu bir tarzda, ahlakî olarak nasıl kullanılacağı, bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.¹⁸

Metafizik kabul edilebilirlik yanında meselenin ahlakî boyutuna işaret eden Özbekhan ise, teknolojik alanda *yapılmalıdır*’ın *yapılabilir*’in yerine geçmesinde, 18. yüzyıldan beri geleneksel değerlerimizin ya da “yapılmalılar” ekseninin ihmal edilmesini önemli bir etken olarak görür. Özbekhan’a göre bu durumun sebebi, teknolojimizle uyumlu yeni bir ahlak geliştirmede başarısız olmamız ve geleneksel ahlakın soyut kalarak yönlendirici gücünü kaybetmesi ve dolayısıyla bir politika belirleme veya planlama aracı olarak işlevsel açıdan geçersiz görülmesidir.¹⁹ Özbekhan’ın vurguladığı ahlakın yönlendirici gücünü kaybettiği hususu önemlidir. Açıktır ki yukarıda özetle değindiğimiz felsefi düşüncedeki dönüşüm, geleneksel anlamda ahlakî ilkelerin objektif hale geldiği zeminlerin sarsılmasına ve ahlakî değerlerin temin ettiği korumaların, bu değerlerin yönlendirici etkisinin zamanla ortadan kalkmasına sebebiyet vermiştir. MacIntyre’ın ifadesiyle, günümüzde ahlak alanında sahip olduklarımız belirli bir kavramsal çerçevenin fragmanlarıysa da kendilerine anlam kazandıran bağlamı yitirmiş durumdadırlar. Bu itibarla ahlaka ilişkin hem teorik hem de pratik kavrayışımız büyük ölçüde kaybolmuş durumdadır.²⁰ Böylesi bir durumda ahlakî amaçlar teknolojik yeniliklere rehberlik etmeyince, eylem kendi amacını belirlemeye başlamış; neticede, fizibilitenin nötr bir ifadesi olan “yapılabilir”, ahlakî bir buyrukmuşçasına “yapılmalı” diye okunmuştur.²¹ Bu durumun üstesinden gelmek için ahlakın yeniden nasıl etkin kılınacağı üzerine düşünmek ve yeni problemleri de kuşatacak çerçeveler geliştirmek gerekecektir.

İnsan Geliştirme Teknolojilerine İlişkin Kaygılar / Eleştiriler

Daha önceki dönemde mühendislik; tabiatın nesne, insanın özne olduğu bir eylem alanı iken biyoloji mühendisliği ile birlikte insan, artık mühendisliğin sadece

18 Jonas, “Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution,” 79-80.

19 Ozbekhan, “The Triumph of Technology: “Can Implies Ought”,” 86.

20 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 15.

21 Ozbekhan, “The Triumph of Technology: “Can Implies Ought”,” 86-87.

öznesi değil nesnesi haline de gelmiştir.²² Jonas'ın vurguladığı gibi geçmişte insan, yeniden şekillendirme *tekhne*sinin nesnesi olmadığından *tekhne* kapsamında insanın ne olacağı yahut ne olmak istediği sorusu mevcut değildir. Geçmişte ahlak da “ne olmak istediğimizle” değil, “nasıl yaşamak istediğimizle” alakalı bir meseledir.²³ Gelinen noktada insana yönelik müdahaleler teknolojinin eylem alanına girerken neticede ahlakın da ilgi alanına girmiştir. Halihazırdaki gidişat hususunda felsefenin temkinli olduğu söylenebilir. Metafizik ve ahlakî alanda boşluğun mevcut olduğu bu durumda insana yönelik müdahalelere ilişkin teknolojilerde sınırlamanın gereği ve nasıl temin edileceği gibi hususları felsefeciler ele almaktadır. Hem teknoloji çağına uygun bir ahlak geliştirme hem de teknolojiyi ahlakî doğrultuda geliştirmeyi sağlayacak ilkeler temin etme çabası, çağdaş teknoloji felsefesinin ve ahlak çalışmalarının gündemindedir. Bu amaca binaen yeni ahlakî perspektifler geliştirilmekte, tüm teknolojik gelişmelerin; sorumlu bir tarzda değerlendirilerek, ahlakî “yapılabilirlik” esas alınarak yönlendirilmesi, kullanılması hedeflenmektedir.

İnsan geliştirme teknolojileri söz konusu olduğunda da birçok felsefeci söz konusu teknolojilerin ahlakî kullanımını meselesini ve potansiyel tehlikelerini gündeme getirmektedir. Bununla birlikte söz konusu gelişmeleri sınırlama kaygısı taşımaksızın destekleyenler, kanaatimizce teknolojik buyruğu insan geliştirme teknolojilerinde seslendiren transhümanistler,²⁴ söz konusu teknolojilerin insanlık yararına kullanılacağına ve böylelikle muazzam faydalar sağlayabileceğine işaret ederler. Bu itibarla bu teknolojilerin erişilebilir hale getirilmesi gerektiğine, bireylerin bu teknolojileri kendilerine uygulayabilecekleri geniş takdir yetkisine sahip olmaları ve ebeveynlerin çocuklarına yönelik geliştirme teknolojilerini seçme hakkına sahip olmaları gerektiğine inanmaktadırlar.²⁵ Hatta geliştirme teknolojilerini kendileri ve çocukları için kullanmayı ahlaki bir zorunluluk olarak görenler de mevcuttur.²⁶ Transhümanist bakış açısı; ölümün, yaşlılığın, hastalığın, “normal” bilişsel ve fiziksel sınırların insan gelişimini sekteye uğrattığını, yeni teknolojilerce kısmen ya da uzun vadede tamamen bu hususların aşılabileceğini düşünürler.²⁷ Üstelik söz

22 Hans Jonas, “Biological Engineering-A Preview,” içinde *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (New Jersey: Englewood Cliffs, 1974), 143.

23 Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 4.

24 Ray Kurzweil, Nick Bostrom, John Harris gibi düşünürler, geliştirme ile ilgili meselelerde zaman zaman farklı yaklaşımlara sahip olsalar da transhümanistler arasında değerlendirilirler.

25 Nick Bostrom, “In Defense of Posthuman Dignity,” *Bioethics* 19, no. 3 (2005): 203.

26 Böyle bir savunu için bkz. Julian Savulescu, “Genetic Interventions and The Ethics of Enhancement of Human Beings,” içinde *The Oxford Handbook of Bioethics*, ed. Bonnie Steinbock (New York: Oxford University Press, 2007), 516-535.

27 Vallor, “Knowing What to Wish For: Human Enhancement Technology, Dignity and Virtue,” 137.

konusu bakış açısı, insan yaşamını geliştirmeyi sağlayan diğer araçlarla, sözgelimi eğitimle teknolojik araçlar arasında ahlakî anlamda bir farklılık görmemektedir.²⁸

Biyomuhafazakâr felsefeciler²⁹ ise transhümanist perspektifin tutarlı bir ahlakî görüştürden yoksun olduğunu ifade etmekte, bu perspektife felsefî, ahlakî, manevî ve politik gerekçelerle karşı çıkmakta; insan geliştirme teknolojilerine dair küresel yasakların, sınırlamaların uygulanması gerektiğini savunmaktadırlar. Özellikle söz konusu geliştirmelerin insan onuru için tehdit oluşturabileceği, insan tabiatının anlamını ve değerini kıymetten düşüreceği, küresel sosyo-ekonomik eşitsizlikleri artırması itibarıyla adalet açısından sorun teşkil edeceği, geliştirmenin psikolojik ve fiziksel riskleri, Tanrılığa oynamanın teolojik riskleri bu minvalde ele alınmaktadır.³⁰ Bu gerekçelerden bir kısmına değinip meseleyi değerlendirmeye çalışacağız.

Birçok düşünürün itirazında yer bulan bir kaygı, insan geliştirme teknolojileri kapsamındaki müdahalelerin insanın irade sahibi, sorumlu bir varlık oluşuyla alakalı sorunlar oluşturacağı yönündedir. Bu husus da iki ayrı açıdan ele alınmaktadır: İlki, ebeveynin çocuk üzerindeki ya da şu anda yaşayanların gelecek nesle müdahaleleri ile ilgiliyken ikincisi, halihazırda yaşayan bireylere yönelik müdahalelere ilişkindir. Sözgelimi Habermas, genlere müdahalenin kurallarla düzenlenmesi gereken bir husus mu yoksa sınırlamaya gerek duyulmayan tercih olarak mı görüleceğini tartışırken, sağlık problemlerini önlemek için değil, ebeveynlerin çocuğa yararlı olabilecek yetenekler kazandırmak için tasarlanmış genetik müdahale problemini irdeler. Ahlakî açıdan bu tür müdahalelerin uygun olmadığını savunan Habermas, bir başkasının tercihlerine göre önceden oluşturulmuş oldukları bilgisinin, çocukların kendilerini ahlaken sorumlu görmelerini mümkün kılmayacağını savunur. Ayrıca bu tür bir mühendisliğin, programcılar ve programlananlar arasında temel, geri döndürülemez bir asimetriyi ortaya koyacağını; bu hususun da dilsel etkileşim yapısında yer alan serbest ve eşit kişiler arasındaki iletişimin temel ilkelerine aykırı olduğunu ifade eder.³¹ Bu durumları gözeterek Habermas, insanlığın teknolojik gelişmenin hesap edilemeyen sonuçlarından sadece nasıl etkileneceğini değil aynı zamanda onu nasıl kontrol edeceği meselesi ile de karşı karşıya olduğunu vurgular. Bu meseleler yalnızca teknoloji ile çözülemeyecek, teknik uzmanların yetkilerine bırakılacak hususlar değildir; bu itibarla Habermas, politik olarak etkili bir tartışma başlatmak gerektiğine işaret eder.³²

28 Bostrom, “In Defense of Posthuman Dignity,” 213.

29 Leon Kass, Michael Sandel, Francis Fukuyama gibi filozoflar biyomuhafazakârlar arasında sayılabilir.

30 Vallor, “Knowing What to Wish For: Human Enhancement Technology, Dignity and Virtue,” 138.

31 Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H.Ökten (İstanbul: Everest Yayınları, 2003), 20-25.

32 Jürgen Habermas, “Technical Progress and the Social Life-World,” içinde *Readings in the Philosophy of Technology*, ed. David M.Kaplan (Lanham: Rowman & Littlefield, 2004), 85-87.

Benzer bir tutumla Jonas da bu tür müdahalelerde eylemin faillerinin ve etki alanındaki kişilerin mevcut zaman dilimini ve mekânı paylaşmadığını, bu itibarla gelecekteki insan nesline dair uzak planlamaların da artık ahlakî açıdan sorumluluk alanına girdiğini hatırlatır.³³ Günümüzdeki tartışmalarda, platformlarda gelecek temsil edilmez. Jonas'ın ifadesiyle henüz var olmayanların lobisi, henüz doğmamış olanların gücü yoktur. Gelecekte insanlar, bugün alınan kararlardan şikayetçi olacakları zaman, bugünün insanı orada olmayacaktır ve olası bir telafi imkanı söz konusu değildir. Neticede olumsuzluklara sebep olan faillerin tümüyle cezasız kaldığı bir durum ortaya çıkacaktır.³⁴ Bu itibarla eylemlerin, müdahalelerin uzak sonuçlarının da ahlakın parçası haline geldiği bu yeni durumda, teknolojilerin potansiyel etkisi karşısında, sorumlu bir kısıtlama yapılması gereği açıktır. Hususen, biyolojik kontrole dair güçleri insana uygularken çok büyük bir titizlik ve duyarlılık gerekmektedir.³⁵

Gelecekteki insan nesline müdahalenin doğuracağı ahlakî sorunlardan biri de bu tür müdahalelerin “insan onuru” ile bağdaşmaması ile ilgilidir. Günümüz hukuk metinlerinde de genellikle insan haklarına zemin sağlamak üzere kullanılan “insan onuru” mefhumu, biyolojik bütünlüğünün korunması da dahil olmak üzere bizzat insan olmanın değerli, saygıya layık oluşunu ifade ederken insanın amaç olarak görülmesi ve araçsallaştırılmaması gereğine işaret eder.

İnsan onuru, daha ziyade insanın ahlakî seçim yetisiyle ve ahlakî ideali doğrultusunda özgür iradesiyle eylemlerini yönlendirebilmesiyle ilişkilendirilir. Özerklik, sadece insana has olması itibarıyla diğer türlerden farklı olarak insan türünün tamamı için ahlakî bir ayrıcalık temin etmektedir ve geliştirme teknolojileri, söz konusu özerkliği tahrip ederek insan onuruna tehdit oluşturduğu gerekçesiyle eleştirilir.³⁶ Ayrıca genlerle alakalı dışsal müdahale ve kararlar, gelecek neslin araçsallaştırılması neticesini doğuracağından da insan onuru için tehdit teşkil edecektir.

33 Jonas, *The Imperative of Responsibility*, 4-7.

34 Jonas, *The Imperative of Responsibility*, 22; Jonas, “Biological Engineering-A Preview,” 167.

35 Jonas, *The Imperative of Responsibility*, 8, 22; Jonas, “Biological Engineering-A Preview,” 167.

36 Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (New York: Picador Books, 2002) 149. Tartışmanın tamamı için bkz. 148-177. Bununla birlikte “insan onuru” kavramının içerik olarak muğlak bir yönünün olduğu ifade edilmelidir. Herhangi bir metafiziksel zemine atfedilmeden kullanıldığında insanın her türlü seçimini kuşatabilecek ve olumlayabilecek olan bu ifade, teoloji ile irtibatlandırıldığında yahut metafiziksel bir zemine işaret ettiğinde, “insan tabiatı” mefhumuna yaklaşmakta ve *a priori* bir kavram olarak kullanılmaktadır. Böyle bir kullanım, insan geliştirme teknolojilerindeki sınırlama için de bir gerekçe olabilecektir. Bununla birlikte insan tasavvurunun dönüştüğü, varlık hiyerarşisinin kabul edilmediği yeni durumda normatif “insan onuru” temelindeki itirazların, çokça eleştiriye maruz kaldığını söylemeliyiz. Sözelimi Vallor, biyomuhafazakârların muallakta bıraktığı “insan onuru” meselesinin çok net olmadığını, meseleyi tartışmalı “insan onuru” üzerinden değil erdem üzerinden yapmak gerektiğini ifade eder. Söz konusu tartışma için bkz. Vallor, “Knowing What to Wish For: Human Enhancement Technology, Dignity and Virtue,” 139-143.

Gelecek nesillere ilişkin müdahalelerin, onların iradelerini hiçe saymaya sebebiyet vereceğini ifade eden karşı çıkış haklı ve önemlidir. Fakat insan geliştirme teknolojilerine dair ahlakî tereddüdü yalnızca gelecek neslin özerkliğine müdahaleye dayandırmak yeterli görünmemektedir. Yalnızca bu temel üzerine bina edilen bir itiraz, çocukları için değil de kendileri için geliştirme teknolojilerini kullanan ebeveynler söz konusu olduğunda geliştirmeleri özerk olarak uygulayabilecekleri ve bunun bir sorun teşkil etmeyeceği anlamına gelebilecektir.³⁷ Bu gerekçe ile Sandel meseleyi özerklikten ziyade, “lütuf” kavramı ekseninde ele alır. Bu çerçevede, çocukları lütuf olarak kabul etmenin onları “oldukları gibi kabul etmek” anlamına geldiğini hatırlatır. Ebeveynlerin onları isteklerinin ürünü, tutkularının aracı ya da tasarım nesnelere olarak görmemesi gerektiğine işaret eder. Ebeveyn sevgisi, çocuğun niteliklerine ya da yeteneklerine bağlı olmayan bir ilişki türüdür. Dolayısıyla bu tür bir yaklaşımda sorun, ona göre çocuklarını tasarlayan ebeveynlerin “kibir”leri ile alakalıdır.³⁸

Bireyin kendisine yönelik ya da genel olarak insan türüne yönelik müdahalelerde sorun oluşturan boyut ise geliştirme teknolojilerinin insan olmakla alakalı hususları aşındırması, gayri-insanileştirici (dehumanize edici) sonuçlar doğurması itibariyledir. Farklı düşünürlerce farklı şekilde dile getirilen bu kaygı, dini ya da seküler zeminde ifade edilebilmektedir.³⁹ Söz konusu kaygı, geliştirme teknolojilerinin “insan tabiatına” tehdit oluşturması, “insan onuruna”, “yaşamın lütuf oluşuna”, “insanın otantikliğine, biricikliğine” gölge düşürmesi gibi hususlar üzerinden ortaya konmaktadır.

Verili insan tabiatını gözetmek ve saygı göstermek durumunda olduğumuzu hatırlatan bazı biyomuhafazakârlar, insan tabiatının özünü, teknik hakimiyetin son projesi kılmanın; homojenizasyon, ilaçlara bağlı memnuniyet temini, sevgi veya özlem duymayan ruhların tesisi gibi kaçınılmaz sonuçlara yol açacağını ifa-

37 Sandel, *The Case against Perfection*, 6-8. Sandel burada, genetik yapısı önceden seçilen, tasarımılanan çocukların önü açık bir geleceğe doğru yol almak yerine tasarlayanların tercihleri doğrultusunda yaşamlarını sürdüreceğine, yaşam planlarını kendilerinin seçme haklarının ihlal edildiğine yönelik itirazları dile getirirken, böylesi bir itirazın çok ikna edici olmadığını; zira mevcut durumda da genetik mirasımızı seçmediğimizi, bu hususta hür olmadığımızı hatırlatır. Fakat kanaatimizce “gelecek nesle genetik müdahale” ile “genetik mirası zaten seçmiyor olmamız” durumları eş değer görülemez. Zira “verili” olanı kabul etmekle “insan tarafından tasarlandığını” kabul etmek, farklı zeminlere ve bağlamlara işaret etmektedir. Dolayısıyla germ hattına müdahalelerin, gelecek neslin iradesini, özgürlüğünü hiçe sayması itibariyle eleştirilmesi ve sınırlandırılması talebi makul ve önemlidir.

38 Sandel, *The Case against Perfection*, 45-46.

39 Bostrom, “In Defense of Posthuman Dignity,” 203.

de ederler, bu tutumu insan türünün onuru açısından sorunlu görürler.⁴⁰ Bu bakış açısına göre insan; dünyayı, eşyayı ve kendi tabiatını tamamen kendi kontrolü altında görmemelidir. Dünyayı değiştirecek insan gücü, tüm değişmelerin değişmeyen zemini olan insan tabiatına bağlı olmalıdır.⁴¹

Oysa geliştirme teknolojileri insan tabiatının unsurlarından görülen “insan failliğini” aşındırmakta, insan karakterini tehlikeye atmaktadır. Söz konusu müdahalelerle, verili olan ve sahici deneyimlerle geliştirdiğimiz şahsiyetimizi, kimliğimizi yitirip bir başkasına dönüşme riski ile karşı karşıya kalabiliriz. Gerçekten de geliştirme teknolojilerinin insanın otantikliğine gölge düşürmesi hususu önemlidir. Bunun yanında kendi çabalarımızla hareket etmediğimiz bir durumda, kendimizi sorumlu görmemizin ne kadar mümkün olacağı da bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.⁴² Otantik çabaları ve neticesinde başarıları deneyimlemek yerine, bu tür müdahalelerin sağlayacağı gelişimin veya başarıların “boş zaferler” olacağı ve bu kimselerin karakterlerini zayıflatacağı, kendilerine yabancılaştıracağı, bu teknolojileri kullanmayanlarla dayanışma bağlarını azaltacağı gibi hususlar da göz ardı edilmemesi gereken sorunlardandır.⁴³

Bu meseleyi de “lütuf” kavramı ekseninde tartışan Sandel’e göre ise insan geliştirme teknolojilerindeki esas tehlike, amaçlarımıza hizmet etmesi ve isteklerimizi tatmin etmesi için insan tabiatını da içerecek şekilde tabiatı yeniden inşa etmeye girişen Prometheusçu tutkudur. Bu tavır, insani güçlerin ya da başarıla-

40 Transhümanist görüşe karşı “tür olarak insan onurunun korunması” kaygısıyla serdedilen eleştiriler, biyomuhafazakâr literatürde sıklıkla yer bulmaktadır. Bu itiraza karşı Nick Bostrom gibi transhümanistler “insan sonrası” durumda da insan onurundan bahsedebileceğini, biyomuhafazakârların da “insan sonrası” onurunu inkar ettiklerini savunur. Ona göre transhümanist perspektifte “insan onuru” ve “insan sonrası onuru” birbirleriyle çelişmez, uyumlu ve tamamlayıcıdır. Atalarımıza kıyasla kapasiteleri çokça gelişmiş olmasına rağmen bugünün insanının ahlaki kaygıya hala sahip olduğunu savunan Bostrom, bu gelişmelerin bizi gayri-insani kılmadığını, dolayısıyla insan geliştirme teknolojilerinin de gelecek nesilleri gayri-insani kılmayacağını savunur. Bkz. Bostrom, “In Defense of Posthuman Dignity,” 209-214. Aslında Bostrom’un mukayesesinde gözden kaçırıldığı şey, Sandel’in de haklı olarak işaret ettiği gibi bahşedilen yeteneklerin geliştirilmesi ile yapaylıkla onları bozmak arasında fark olduğudur. Sandel, *The Case against Perfection*, 29. Dolayısıyla insan nesilleri arası bir mukayese ile “insan” ve “insan-sonrası” durum arasında yapılacak bir mukayesenin, insan-sonrası durumda türün özel niteliklerine yapılan bir müdahalenin söz konusu olması itibarıyla temel farklılıklar içereceği açıktır.

41 Larry Arnhart, “Biotech Ethics,” içinde *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*, Vol.1, ed. Carl Mitcham (New York: Macmillan Reference, 2005), 230.

42 Bkz. Sandel, *The Case against Perfection*, 25-26; Kass ve diğerleri, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, 298.

43 Eric Juengst ve Daniel Moseley, “Human Enhancement,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/enhancement/>.

rın lütuf olma karakterini gözden geçirir.⁴⁴ Yaşamın lütuf olduğunu kabul etmek, yetenek ve güçlerimizin tamamıyla kendi ürünlerimiz değil, geliştirmeye çalıştığımız hususlar olduğunu kabul etmektir. Aynı zamanda, dünyadaki her şeyin arzuladığımız veya tasarlayabileceğimiz herhangi bir kullanıma açık olmadığını da kabul etmektir. Hayatın lütuf olduğunun takdir edilmesi, Prometheusçu projeyi kısıtlar ve belirli bir alçakgönüllülük temin eder. Bu, kısmen, dini görünse de dinin ötesine uzanan seküler bir zeminde de geçerli olabilecek bir duyarlılıktır.⁴⁵

Sandel’e göre insan geliştirme teknolojileri, bahsedilmiş insan karakterine bakişımızı aşındırırsa, ahlakî çerçevemizde tevazu, sorumluluk ve dayanışma gibi hususlarda dönüşüm olacaktır. Nitekim her şeyin seçimle belirlendiği bir dünya belirlenmemiş, davetsiz gelen bir hususa açık olmayacaktır. Oysa her şeyin elimizde olmadığını bilmesi, “kibir” eğilimimizi kısıtlar.⁴⁶ Eğer söz konusu teknolojilerle kendini yapan, üreten insan ideali gerçekleşirse, yeteneklerimizi lütuf olarak görme eğilimi ortadan kalkacaktır. Özellikleri için ailelerine minnettar olmaya devam edeceklerse de insanların Tanrı’ya olan minnettarlıkları azalacaktır.⁴⁷

Yukarıda vurguladığımız gibi, insan geliştirme teknolojilerinin, insani çabayı önemsiz kılarak sorumluluğu aşındırdığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Meseleyi farklı bir bakış açısıyla ele alan Sandel’e göre ise sorun tevazunun azalmasıyla, sorumluluğun korkutucu oranlarda genişlemesindedir. Kendimizi Tanrı’nın yarattığı varlıklar olarak görmek, “ne olduğumuz” noktasında tümüyle bizi sorumlu kılmaz. Fakat genetik dönüştürme yeteneklerimiz geliştikçe, gerçekleştirdiklerimize ve gerçekleştiremediklerimize ilişkin sorumluluklarımız artacaktır. Sözgelimi ebeveynler, çocukları için doğru genetik seçimler yapma noktasında kendilerini fazla sorumlu hissedeceklerdir. Mesele doğum öncesinde yapılan testler üzerinden düşünüldüğünde ise, daha önce kaderle alakalı görülen hususlar, artık seçim arenası olarak görülmeye başlanacaktır.⁴⁸

44 Sandel, *The Case against Perfection*, 26-27.

45 Sandel, *The Case against Perfection*, 27, 93.

46 Birçok düşünürün atf yaptığı insan geliştirme teknolojilerinin sebep olabileceği “kibir” tehlikesi kayda değerdir. Hem transhümanist hem de biyomuhafazakârların tutum ve argümanlarını eleştiren Vallor, “kibir” ile alakalı endişenin irrasyonel bir değişim korkusundan daha fazlasını, insanın aşırıya kaçma tutkusuna dair endişeyi temsil ettiğini belirtir. Elimizdeki güçleri bilgece kullanmak için tevazuya ihtiyaç olduğuna ve teknoahlakî erdemlerle donanmak gerektiğine işaret eder. Vallor, “Knowing What to Wish For: Human Enhancement Technology, Dignity and Virtue,” 143,144. Tevazunun önemine dair benzer bir yaklaşıma Jonas’ta da rastlamak mümkündür Jonas, “Biological Engineering-A Preview,” 142. Ayrıca bkz. Kass ve diğerleri, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, 285-288.

47 Sandel, *The Case against Perfection*, 86-87.

48 Sandel, *The Case against Perfection*, 87-88.

Sandel'in işaret ettiği kaygılar önem ifade etse de, lütuf kavramına dair bir kabul için, sekülerler için de olsa metafizik bir temele dayanmak gerekmektedir. Teolojik veya metafizik kabule sahip kimseler için "lütuf" kavramı üzerinden yapılan kıymeti haiz bu değerlendirmeler, bu kabulden yoksun kimseler için kanaatimizce uygun bir itiraz oluşturmayacak ve bu kavram üzerinden yapılacak engelleme talebi göz ardı edilebilecektir.

İnsan geliştirme teknolojilerinin kullanımına yönelik önemli itirazlardan biri de, bu teknolojilerin, toplumsal zeminde ya da ülkeler bazında bu teknolojilere erişimi olanlar ile olmayanlar, yahut kullananlar ile kullanmayanlar arasında var olan toplumsal eşitsizlikleri artıracığı, yahut kullananlara adil olmayan avantajlar sağlayacağı noktasındadır.⁴⁹ Üstelik eğer geliştirmeler bir sonraki nesle aktarılıyorsa, bu durum nihayetinde "gelişmiş" ve "tabii haliyle kalmış" iki insan alt sınıfının oluşmasına kadar gidebilecektir.⁵⁰ Böylesi bir durumda, biyoteknolojinin bazı insanlara diğerleri üzerinde zorba bir güç sahibi olma imkanı vermesi söz konusu olabilecektir.⁵¹

Benzer bir kaygı, teknolojik imkanların ideolojik ya da toplumsal baskı aracına dönüşebileceğine ilişkindir. Sözgelimi Habermas, genetik müdahalelerle davranış denetiminin daha ileriye gidebileceğine dikkat çeker.⁵² Keza öjeni ile ilgili yakın tarihteki tecrübeler, devlet politikası haline gelen öjeni uygulamaları göz önünde bulundurulduğunda, bu teknolojilerin kullanımıyla şahısların özgürlükleri tehdit altında olabilecektir. Bu gerekçe ile sınırlandırma talebine karşı, insan geliştirme teknolojileri taraftarları, bu tür teknolojiler serbest piyasa ekonomisinde özgürce seçildiği takdirde özgürlük açısından problem teşkil etmeyeceğini, aksine bu teknolojileri sınırlandırmak ya da yasaklamanın özgürlüklere müdahale olacağını savunurlar.⁵³ Her ne kadar günümüzde otoriter, merkezi olarak tasarlanmış tek tip vatandaş üretmeye çalışan anlayıştan farklı olarak devletin tarafsız kaldığı liberal öjeniler gündemdeyse de, insan geliştirme teknolojilerinin ahlakî olarak sorun teşkil etmediğini düşünen liberal öjeni taraftarlarının savunusu, yine de yukarıda değindiğimiz sakıncaları barındırmaya devam etmektedir.⁵⁴

49 Allhof ve diğerleri, "Ethics of Human Enhancement: 25 Questions and Answers," 21-22; Kass ve diğerleri, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, 279-281.

50 Sandel, *The Case against Perfection*, 15.

51 Bkz. Arnhart, "Biotech Ethics," 229.

52 Habermas, "'İdeoloji' olarak Teknik ve Bilim", s.70-71.

53 Bkz. Arnhart, "Biotech Ethics," 229.

54 Bkz. Nicholas Agar, "Liberal Eugenics," *Public Affairs Quarterly* 12, no. 2 (1998): 137. Ayrıca devlet politikası haline gelmesi bile biyomuhafazakârlar, insanların sosyal baskı ile ya da işverenler ve sigorta şirketleri tarafından gayri resmi olarak bu teknolojileri kullanmaya ve bu prosedürleri benimsemeye zorlanacakları ihtimali üzerinde dururlar. Arnhart, "Biotech Ethics," 229.

Söz konusu teknolojilerin toplumsal eşitsizliği artıracığı yönündeki itirazlar pratikte kuvvetle muhtemel gerçekleşebilecek bir durumu ifade etmektedir ve söz konusu teknolojilerin sınırlanması gereğine yönelik önemli bir gerekçedir. Fakat burada sorun yalnızca bu teknolojilere erişip erişmeme meselesi olmamalıdır. Zira itiraz edilen durumlar politik ve teknolojik olarak kontenjandır ve uygun bir ortam oluştuğunda geliştirme teknolojileri her ülkeye ve toplumun her sınıfına eriştiğinde bu itirazlar ortadan kalkabilir. Dolayısıyla esas sorun, bu teknolojilere erişimden ziyade geliştirmenin ahlakî statüsüne dair olmalıdır.⁵⁵

Teolojik açıdan insan geliştirme teknolojilerine yöneltilen bir eleştiri, “Tanrılığa oynamak” tabiri üzerinden, söz konusu teknolojilerin fiziksel ya da ahlakî evrende kutsala karşı bir itaatsizlik ortaya koyduğunu, kutsal addedilen sınırları ihlal ettiğini ifade etmektedir.⁵⁶ “Tanrılığa oynama” eleştirisi insan geliştirme teknolojilerine iki açıdan yöneltilmektedir. Öncelikle, söz konusu teknolojilerle her şeyi belirleyebilme, gücümüzü, yeteneklerimizi tümüyle kendimizce ortaya koyduğumuz iddiası bir “kibir” göstergesi olarak yaratılıştaki yerimizi yanlış anlamak, Tanrı ile rolümüzü karıştırmak anlamına gelebilir.⁵⁷ Zira dini düşüncede yaşam, tevazu uyandırması gereken bir lütf olarak değerlendirilmektedir. Tanrılığa oynamak eleştirisinin altındaki diğer bir kaygı, yaşamın kutsal olduğu şeklindeki dini tutumla ilgilidir ve Tanrı’nın iradesinin bir ifadesi olarak görülen insan tabiatının, insan müdahalesiyle değiştirilmesi, yaşamın biyoteknolojik manipülasyonu, ilahî şekilde tertip edilmiş kozmik düzene saygısızlığı, “haddi aşmayı” gösterir.⁵⁸

İnsan Geliştirme Teknolojilerine Dair Bir Değerlendirme

Yukarıda ifade edilen kaygıların bir kısmı insan geliştirme teknolojileri için esaslı bir kısmı ise daha zayıf eleştiriler olarak görülse de her biri meselenin potansiyel risklerine işaret etmekte ve “ahlakî ihtiyat” prensibini elden bırakmamak gerektiğini hatırlatmakta, sınırlama talebinin meşruiyetini göstermektedir. Nitekim, söz konusu geliştirmeleri hiçbir sınırlama düşünmeksizin kabul etmek, potansiyel risk-

55 Shannon Vallor, *Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting* (New York: Oxford University Press, 2016), 232; Sandel, *The Case against Perfection*, 15-16.

56 Ayrıca söz konusu ifade, bu teknolojiler kapsamındaki eylemlerin sonuçlarının ziyadesiyle önemli ve geniş kapsamlı olduğunu, bu nedenle çok büyük bir özenle değerlendirilmesinin gerekli olduğuna dikkat çekmek için de kullanılmaktadır. William Grey, “Playing God,” içinde *The Concise Encyclopedia of the Ethics of New Technologies*, ed. Ruth Chadwick (San Diego: Academic Press, 2001), 335-336.

57 Sandel, *The Case against Perfection*, 85.

58 Bu eleştirilerle birlikte teoloji temelli tartışmalarda hususen Hıristiyan düşüncesinde insanı Tanrı ile birlikte yaratıcı (co-creator) gören ve bu tür müdahaleleri olumlayan bir yaklaşım da mevcuttur. Bkz. Arnhart, “Biotech Ethics,” 231.

ler göz önünde bulundurulduğunda umursamaz bir iyimserlik olarak düşünülebilir. Geliştirme hedeflerinin sınırlanmaksızın gerçekleştiği durumda insanlığın kaosa sürüklenebileceği öngörüsü, distopik bir kurgu olmanın ötesindedir.⁵⁹

Kanaatimizce bu teknolojilere yönelik en mühim itiraz ve dolayısıyla sınırlama talebi, insan tabiatına yönelik radikal bir dönüşümü amaçlamaları itibariyle yöneltilmelidir. İnsanın iradi varlık oluşunun, fail oluşunun, ahlakî seçimleri özgür iradesi ile yapmasının bizatihi insan olmayı temin ettiğine ve insana değer kattığına inanan geleneklerin varisleri için, insan tabiatına yönelik müdahalelerin, teolojik ve metafiziksel açıdan yol açacağı sorunlar, insanın yeri ile alakalı doğuracağı problemler önem arz etmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, müdahalelere ilişkin “metafizik kabul edilebilirlik” ile, çağımızda insanın neliğine dair bir sabite olmadığının ifade edildiği durumda, insan; sınır tanımaksızın yapılacak müdahalelere açık hale gelebilmiştir. Böylesi bir durumda “bedenin emanet oluşu” gibi teolojik kabuller bir yana, metafiziksel bir düşünceye dayalı klasik erdemler, hümanist değerler ya da insan onuru, insan hakları gibi hususlar üzerine temellenecek herhangi bir sınırlama yahut müdahale girişimi de yukarıda işaret ettiğimiz gibi eleştiriye tabi tutulacaktır. Dolayısıyla meseleye ilişkin tartışmalarda “insanın ne olduğu” sorusuna verilecek cevap, müdahalenin nereye kadar olabileceği, nerede mümkün müdahalelerin engellenmesi gerektiği gibi hususlarda belirleyici olacaktır.

Bu durum, belirli değerleri kabul eden dini geleneklerin, seküler hümanizmin ya da biyomuhafazakârların, transhümanist görüşe karşı tutarlı bir perspektif sunabilmesinde, insan tasavvurlarını çağa etkin bir şekilde nasıl ortaya koyacakları üzerinde durmalarının önemini ve gereğini gösterir. İnsan geliştirme teknolojileri ile ilgili tartışmalarda etkin şekilde yer alınacak, teknolojinin yönlendirilmesi, sınırlandırılması veya engellenmesi gibi hususlarda inisiyatif alınacaksa bu, öncelikle insana dair anlayışımızla ve insana dair tekliflerimizle ilgili olacaktır. Bu bağlamda “sınırlandırma, hangi ahlakî ilkelerle yahut değerlerle olacak” sorusuna cevap ararken, ahlak anlayışının felsefi antropolojiden, insan anlayışından bağımsız olmadığını dikkate almak gerekir.⁶⁰

Sonuçları itibariyle doğurabileceği sorunlar yanında dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus, insan geliştirme teknolojilerinin hedefleriyle alakalı ahlakî açıdan sorun teşkil eden yönlerine dairdir. Bu çerçevede birkaç hususu belirtebiliriz. Bunlardan biri, suç oranlarını düşürmek, daha yaşanabilir bir dünya ortaya koymak için

59 Bkz. Allhof ve diğerleri, “Ethics of Human Enhancement: 25 Questions and Answers,” 34.

60 Tam bu noktada Anscombe’un yerinde ifadesini hatırlayabiliriz: “Günümüzde verimli bir tarzda ahlak felsefesi yapılamamaktadır. Bizler insan tabiatına, eylemine ve gelişimine dair yeterli bir anlayışa sahip olana kadar ahlak felsefesi bir kenara çekilmelidir.” Elizabeth Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy* 33 (1958): 1, 18.

genetik kodlarla ilgili çalışmalar yapmanın, insan geliştirme teknolojilerini kullanmanın, ahlakî bir toplum inşası için uygun olabileceği kanaati ile ilgilidir. Söz konusu teknolojilerde hedeflenen hususların bir kısmı, esasında Mumford’un belirttiği gibi normalde din, ahlak gibi kurumların; nasihat, ikaz veya ikna yoluyla yapmaya çalıştığı dönüşümü sağlamaya çalışmaktadır.⁶¹ Oysa din, ahlak gibi kurumların, eğitimin dönüştürücü etkisini nasıl tekrar işlevsel kılabileceğimizi sormak yerine, belirli müdahalelerle dönüşümler sağlamak; insanın irade sahibi bir varlık olması açısından sorunlar doğuracak, sorumlu failler olmaktan bizleri uzaklaştıracaktır. İnsanın böylesi müdahalelerle robotvari bir yaşam sürmesinin, yaşamını ne kadar anlamlı kılacağı ve bu yaşamın ne ölçüde insanî olacağı tartışılmalıdır.

Günümüzde bazı toplumsal sorunların çözümünde teknolojiye yararlanılmaktadır. Ancak teknolojinin belli problemleri çözebilmesi, insanî problemlerin tamamını çözebileceği anlamına gelmemektedir. İnsanî meselelerle insanî tarzda uğraşmayı bırakıp sorunları teknoloji yoluyla çözmeye, tehlikesine işaret etmemiz gereken bir temayüddür. Kass’ın haklı olarak dikkat çektiği gibi, elinde çekiç olan bir adama her şey nasıl bir çivi gibi gözükyorsa, biyoteknolojinin gücü ile donanmış bir topluma, insan faaliyetleri iyileştirilmeye, geliştirilmeye tabi hususlar olarak görülür.⁶² Sadece sorunları çözenin de ötesinde her türlü yeteneği, kapasiteyi artırılabilir ve geliştirilebilir görme temayülünün ise, ahlakî çözüm üretme kapasite ve yeteneklerimizi pasif hale getirebileceği gözden kaçırılmamalıdır. İnsanî problemlerin teknoloji ile çözülebilecek yönleri olduğu gibi teknoloji ile çözülemeyecek, temelde ahlakî yaklaşım gerektirecek boyutları olduğu göz ardı edilmemelidir.

Hususen vurgu yapmak istediğimiz bir başka mesele, insan geliştirme teknolojilerinin ahlakî gelişmeyi engellemesi ihtimali üzerinedir. Ahlakî karakter geliştirme ve neticesinde ahlakî açıdan “iyi bir yaşam”, kadim felsefi düşünceden itibaren çaba gösterilmesi gereken bir husus olarak addedilir. İnsan geliştirme teknolojileri de insanı geliştirme, “daha iyi bir yaşam” temin etme vaadinde bulunmaktadır. Böylesi bir yaklaşım, insan geliştirme teknolojilerinin ahlakî çabanın yerine ikame edilmesine, “iyi yaşam”ın da bu teknolojilerin sağladığı imkanlar doğrultusunda tanımlanmasına doğru yol alabilecektir.⁶³ Oysa söz konusu teknolojiler, “iyi yaşam”a dair soruların bir kısmını netice verecek bir tarzda çözebilecekse de daha deruni hususlara cevap veremeyecektir; amaçlar hususunda da sessiz kalacaktır. Amaçlar konusunda bir içerik temin edilmemesi ise başta söz konusu teknolojilerin gidişatında bizleri birçok soruyla karşı

61 Lewis Mumford, *Makina Efsanesi*, çev. Fırat Oruç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 485.

62 Kass, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, XII.

63 İnsan geliştirme teknolojilerinin “iyi bir yaşamı” temin edemeyeceğine ilişkin birçok şüpheden bahsedilebilir. Bkz. Allhof ve diğerleri, “Ethics of Human Enhancement: 25 Questions and Answers,” 28-29.

karşıya bırakacaktır. Bu çerçevede Jonas haklı olarak “Amaç daha iyi insanlar, nesiller yaratmaksam daha iyinin standardı nedir? Bu insanlar hangi surette yaratılacaktır?, Tehlike ve tedavi amacı olmaksızın yapılacak bu seçimlerde daha iyi olanın ölçüsü ne olacak? Soğukkanlı mı, yüksek duyarlılık sahibi mi, sakin bir mizaç mı yoksa isyankar bir mizaç mı daha iyi sayılacak? Bu tür seçimlere kim, hangi bilgiye dayalı olarak karar verecek? Kabul edilen seçim standartları ne olursa olsun böylesi bir durumda ortaya çıkma ihtimali yüksek olan standartlaşma, arzu edilir bir husus mudur?⁶⁴ gibi sorular üzerinden “daha iyi”nin nasıl ele alınacağına ilişkin müphemliğe dikkat çeker.

Gerçekten, transhümanizmin temel sorunlarından biri, tüm mümkün senaryolara “daha iyi” olacağını düşünerek davet ederken, “insan geliştirme teknolojilerinde yapılabilir olanın, yapılması gerektiğini” normatif bir fikir olarak savunurken, bir hedeflerinin, ölçütlerinin olmamasıdır. Vallor, “iyi yaşam” a dair anlam krizi yaşadığımız 21. yüzyılda transhümanist projenin bu krizi sınıra taşıdığına dikkat çeker. Onun ifadesiyle, transhümanist görüş; hastalığı, yaşlanmayı bedenlerimizden uzaklaştırmak isterken, bedenlerimizi daimi olarak yenileyebileceğimizi ve inşa edebileceğimizi, yeni kişilikler seçebileceğimizi, ölümsüzlüğün peşinde olabileceğimizi, duygusal olarak daha istikrarlı olabileceğimizi ya da duygulardan azade olabileceğimizi savunurken, ne arzuladığını bilmeme problemiyle yüzleşmektedir. Ne olmak istediğimize, ne için özgürlük istediğimize ya da yaşamı uzatmanın hizmet edeceği “iyi”nin ne olduğuna dair bir vizyondan yoksun görünmektedir.⁶⁵ Bir yandan normatif bir içeriği varsayan “gelişme” kavramını kullanan transhümanistler, bir yandan da tutarlı bir ahlakî vizyona ihtiyaç duymamakta, normatif bir ideale sahip olma, gidişat noktasında herhangi bir rotanın çizilmesi talebine karşı çıkmaktadırlar.⁶⁶

Transhümanist perspektifin, manaya ve daha hayati problemlere dokunmak yerine yaşamı daha uzun süre hayatta kalmakla, müreffeh bir şekilde yaşam sürmekle ilişkilendirdiğini, yaşama dair diğer boyutları gözlemeyerek varoluşu dar bir çerçevede ele aldığını söylemeliyiz. Madde ve mana boyutu olan insanın, insan geliştirme teknolojileri ile “daha iyi bir insan” olacağını garanti edilemeyeceği kanaatinden hareketle, öncelikli olarak ahlakî göz önünde bulundurmanın gereğini ifade etmeliyiz. Ortega'nın da vurguladığı gibi, maddi yaşam koşullarını iyileştiren ve hayata dair projemizi gerçekleştirmemize yardımcı olabilen teknoloji, projenin kendisini çizme yetisine sahip değildir ve hayata anlam vermekten, yaşamın içeriğini belirlemekten acizdir. Nihai hedef, teknoloji dışında bir yerden gelmelidir.⁶⁷

64 Jonas, “Biological Engineering-A Preview,” 146, 152.

65 Vallor, *Technology and the Virtues*, 242, 247.

66 Vallor, *Technology and the Virtues*, 241-243.

67 José Ortega y Gasset, “Man the Technician,” içinde *History as a System and Other Essays toward a Philosophy of History* (New York: W.W.Norton & Company, 1961) 119, 151-152.

Sonuç Yerine

İnsanın ahlakî tekamülünün amaçlandığı kadim bilgelikten farklı olarak maddi tekamüle vurgu yapan transhümanist yaklaşım, uzun yaşamaya, yaşlılığı ortadan kaldırmaya, bilişsel ve fiziki kapasitelerin geliştirilmesine odaklanmakta, uzun vadede insanın fani oluşuna meydan okumaktadır. Klasik düşüncedeki insan anlayışında iradenin kontrolü altında olması gereken kuvveler, söz konusu bakış açısında genetik manipülasyonlarla değiştirilebilecek hususlar olarak addedilmektedir. Ahlakî karakter geliştirme ise insanın uğraş vereceği bir gaye olarak değil, teknolojik manipülasyonla elde edilecek bir seçim olarak görülmektedir.

“Yapılabilir” olsa bile insan geliştirme teknolojilerinde temin edilecek pratik başarıların, hakikatin ve ahlakî tutumun garantisi olmadığı, iradi çaba göstermeksizin “geliştirilmiş insanın”, “daha iyi insan” olmayacağını farkında olmak gerekecektir. Söz konusu teknolojilerdeki gelişmelerin ve ilerlemenin yönünün bilge bir denetime ihtiyacı olduğunun fark edilmesi, bu alandaki çalışmaların tartışmaya açılması, bu kapsamdaki tıbbi uygulamaların felsefeci, hukukçu, teolog ve sosyal bilimcilerle de müzakere edilmesinin gereği açıktır.

Kadim bilgeliğin vurguladığı hususa atıfla, *tekhné*de olduğu gibi, bugün söz konusu teknolojilerin de insanlığın menfaatine olması için, *phronêsis*le tamamlanması gerektiği dikkate alınmalıdır. Zira birçok sınırı aşabiliyor olması; insan geliştirme teknolojilerinin iyi oluşunu karakterize etmede tek başına yeterli değildir. Tüm bunlardan hareketle, insan geliştirme teknolojilerine yönelik ahlakî bir sınırlama talebinin; teknofobiye yahut makul olmayan bir değişim karşıtlığını değil, ihtiyatı ve basireti elden bırakmayan bir yaklaşımı temsil ettiğini düşünüyoruz. Neticede, başta sorduğumuz soruya dönecek olursak, insan geliştirme teknolojileri kapsamında görülen teknolojilerin ayrı ayrı ele alınıp ahlakî “yapılabilir” ve “yapılmamalı”lar gözetilerek değerlendirilmesi, söz konusu alandaki sadece fiziksel değil aynı zamanda ahlakî riskleri göz önünde bulunduracak kurumların, teknolojik gelişmelere eşlik ederek politikalar üretmesi ve düzenlemeler yapması gereğini ifade etmeliyiz.

Kaynakça / References

- Agar, Nicholas. “Liberal Eugenics.” *Public Affairs Quarterly* 12, no. 2 (1998): 137-153.
- Allhof, F., Lin, P., Moor, J. ve Weckert, J. 2009. “Ethics of Human Enhancement: 25 Questions and Answers.” www.humanenhance.com/NSF_report.pdf 1-50.
- Anscombe, Elizabeth. “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy* 33 (1958): 1-19.
- Arnhart, Larry. “Human Nature.” İçinde *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*, Vol.2, editör Carl Mitcham, 952-956. New York: Macmillan Reference, 2005.

- Arnhart, Larry. "Biotech Ethics." İçinde *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*, Vol.1, edit6r Carl Mitcham, 227-232. New York: Macmillan Reference, 2005.
- Arslan, İşhak. aędař Doğa Düşüncesi. İstanbul: Küre, 2011.
- Bostrom, Nick, "In Defense of Posthuman Dignity." *Bioethics* 19, no. 3 (2005): 202-214.
- Brey, Philip. "Biomedical Engineering Ethics." içinde *A Companion to the Philosophy of Technology*, edit6r Jan Kyrre Berg Olsen, Stig Andur Pedersen ve Vincent F. Hendricks, 392-396. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- Ellul, Jacques. *Teknoloji Toplumunu*. ev. Musa Ceylan. İstanbul: Bakış Yayınları, 2003.
- Fromm, Erich. *The Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology*. New York: Bantam Books, 1968.
- Fukuyama, Francis. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Picador Books, 2002.
- Gasset, José Ortega y. "Man the Technician." İçinde *History as a System and Other Essays toward a Philosophy of History*, 85-161. New York: Greenwood Press, 1961.
- Grey, William. "Playing God." İçinde *The Concise Encyclopedia of the Ethics of New Technologies* edit6r Ruth Chadwick, 335-339. San Diego: Academic Press, 2001.
- Habermas, Jürgen. *'İdeoloji' olarak Teknik ve Bilim*. ev. Mustafa Tüzeli, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Habermas, Jürgen. *İnsan Doğasının Geleceği*. ev. Kaan H.Ökten, İstanbul: Everest Yayınları, 2003.
- Habermas, Jürgen. "Technical Progress and the Social Life-World." İçinde *Readings in the Philosophy of Technology*, edit6r David M.Kaplan, 81-88. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. ev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992.
- Howard Snyder, Frances. "Ought Implies Can." İçinde *International Encyclopedia of Ethics*, Vol.6, edit6r Hugh Lafollette, 3748-3757. Malden: Wiley-Blackwell, 2013.
- Huesemann, Michael ve Huesemann, Joyce. *Techno-Fix: Why Technology Won't Save Us or the Environment*. Gabriola Island: New Society Publishers, 2011.
- Jonas, Hans. "Biological Engineering-A Preview." İçinde *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, 141-167. New Jersey: Englewood Cliffs, 1974.
- Jonas, Hans. "Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution." İçinde *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, 65-68. New Jersey: Englewood Cliffs, 1974.
- Jonas, Hans. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Jonas, Hans. "The Practical Uses of Theory." İçinde *Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology*, edit6r Carl Mitcham ve Robert Mackey, 335-346. New York: Free Press, 1983.
- Juengst, Eric ve Moseley, Daniel, "Human Enhancement." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), edit6r Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/enhancement/>.
- Kass, Leon (ed). *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness (A Report of The President's Council on Bioethics)*, Washington DC, 2003.

- La Mettrie, Julien Offray. *İnsan, Bir Makina*. Çev. Zehra Bayramoğlu. İstanbul: Havass Yayınları, 1980.
- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Mumford, Lewis. *Makina Efsanesi*. Çev. Fırat Oruç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Ozbekhan, Hasan. “The Triumph of Technology: “Can Implies Ought”.” İçinde *An Introduction to Technological Forecasting*, editör Joseph Paul Martino, 83-92. New York: Gordon and Breach, 1972.
- Sandel, Michael J. *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Savulescu, Julian. “Genetic Interventions and The Ethics of Enhancement of Human Beings.” İçinde *The Oxford Handbook of Bioethics*, editör Bonnie Steinbock, 516-535. New York: Oxford University Press, 2007.
- Sennett, Richard. *Zanaatkar*. Çev. Melih Pekdemir. İstanbul: Ayrıntı, 2003.
- Vallor, Shannon. “Knowing What to Wish For: Human Enhancement Technology, Dignity and Virtue.” *Techné* 15, no. 2 (2011): 137-155.
- Vallor, Shannon. *Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Woelert, Peter. “Man and His Technological Doubles.” *Philosophy Today* 52, no. 2 (2008): 157-164.