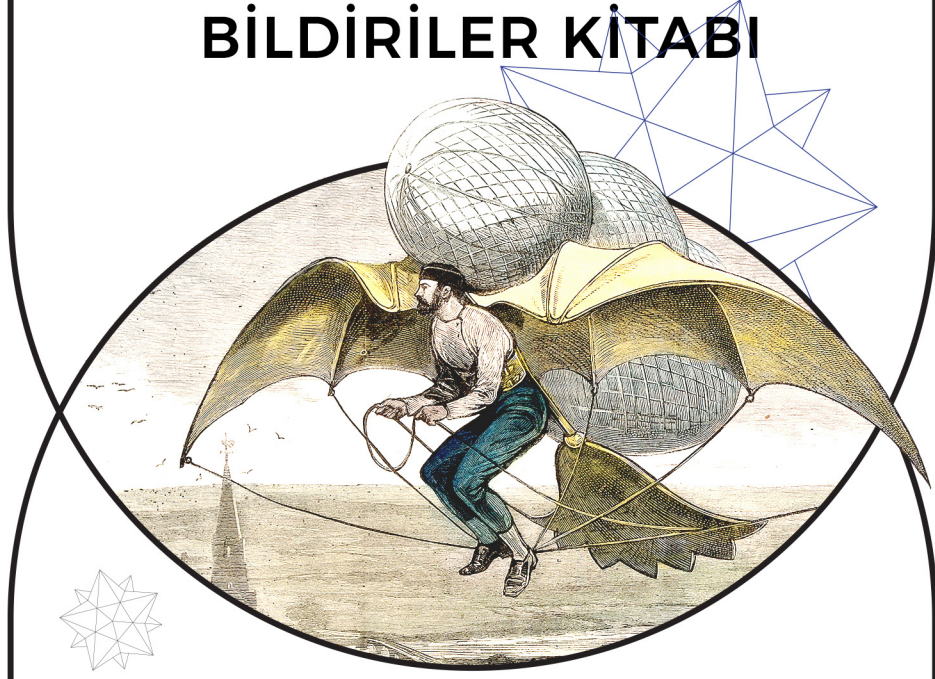


III. ULUSAL

UYGULAMALI ETİK KONGRESİ

BİLDİRİLER KİTABI



ODTÜ Kültür Kongre Merkezi
28-29-30 KASIM 2018

III. Ulusal
UYGULAMALI
 **ETİK**
KONGRESİ

FELSEFE BÖLÜMÜ
UYGULAMALI ETİK
ARAŞTIRMA MERKEZİ



etikkongresi.phil.metu.edu.tr

III. Ulusal
UYGULAMALI
 **ETiK**
KONGRESİ
BİLDİRİLER KİTABI

Mayıs 2021, Ankara
ISBN: 978-605-06096-3-9

Editörler

Selma Aydın Bayram
Fulden İbrahimhakkıoğlu
Cenk Özdağ
Barış Parkan
M. Sinan Şenel
Halil Turan

Afiş ve Kitap Tasarımı
Tennur Baş

SANART'ın katkılarıyla yayımlanmıştır.

ODTÜ FELSEFE BÖLÜMÜ

Üniversiteler Mah. Dumlupınar Blv. No:1,
06800 Ankara/TÜRKİYE
Telefon: +90 312 210 3140
Faks: +90 312 210 7974
E-posta: phil@metu.edu.tr

III. ULUSAL
**UYGULAMALI ETİK
KONGRESİ**
BİLDİRİLER KİTABI



FELSEFE BÖLÜMÜ
UYGULAMALI ETİK ARAŞTIRMA MERKEZİ

28-30 KASIM 2018
ORTA DOĞU TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
Kültür ve Kongre Merkezi

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ	9
1. TIP ETİĞİ ve BİYOETİK	
SAĞLIK ENFORMATİĞİ ve SENSÖR-TABANLI CİHAZLARIN TIBBİ KULLANIMLARI ETRAFINDAKİ TARTIŞMALAR VE BEKLENTİLER Yekbun ADIGÜZEL Kristel P. Ramirez VALDEZ	13
İNSAN KLONLAMANIN ETİK BOYUTU Ömer CERAN	29
TIP ALANINDA GENOM DÜZENLEME ve ETİK PROBLEMLER Serap ERGİN ASLAN S. Kerem ASLAN	39
DEONTOLOJİK ETİK AÇISINDAN ÖTANAZİ MÜMKÜN MÜDÜR? Ülker ÖKTEM	59
HAFIZANIN TEKNOETİĞİ: HAFIZA AKTARIMININ FELSEFİ SONUÇLARI Ayşe USLU	69
VİCDANİ RET KAVRAMININ HEKİMLİK ALANINI KAPSAMA OLANAĞI KONUSUNDA ETİK BİR ANALİZ Neyyire Yasemin YALIM Şükrü KELEŞ	81

2. SORUMLU YENİLİK ve TEKNOLOJİ ETİĞİ

- MODERN BİLİMİN ETİĞİ** 97
ve GALİLEO'NUN HAKİKAT KAVRAMI
Emel AKÖZER
Mehmet AKÖZER
- ENERJİ ETİĞİ: KARAR ALMA PERSPEKTİFİ** 115
Semra F. AŞÇIGİL
Mahmut Burak ATASEVER
Uğur SOYTAŞ
- YAPAY ZEKÂ ÇAĞINDA İNSANLIĞIN KRİZİ:
VAR OLMA SAVAŞI, DEĞERLER VE BENLİK** 127
Volkan ÇİFTECİ
- AKILLI ŞEHİRLER** 137
ve SORUMLU YENİLİK (İNOVASYON)
Eda KESKİN
- KURUMSAL SOSYAL SORUMLULUK:
KÂR, SÜRDÜREBİLİRLİK ve YARARCI ETİK** 151
Sibel OKTAR THOMAS

3. KÜRESELLEŐME, KİMLİK, KÜLTÜR

**NEOLİBERAL POLİTİKALARIN
TOPLUMSAL CİNSİYET TARTIŞMALARINA
YANSIMASI: ETİK BİR SORUN OLARAK
“HİMENOPLASTİ”**

Ayşe ÖZTÜRK

169

**DİLİN YARALAYICILIĞI:
BİR NEFRET SÖYLEMİ, İFADE ÖZGÜRLÜĞÜ
OLARAK DEĞERLENDİRİLEBİLİR Mİ?**

Gülben SALMAN

183

**‘EV’İN ETİK DÜZENİ:
‘EV’ SAHİBİ VE BİR EVE KONUK OLMAK**

Özge SARIALİOĞLU

195

ÖLÜM CEZASI ÜZERİNE BİR DENEME

Bahadır SÖYLEMEZ

Emine Özlem DELİ

209

SUNUŞ

2001 ve 2006 yıllarında ODTÜ’de düzenlenen I. ve II. Ulusal Uygulamalı Etik Kongrelerinin ardından 2018 yılında, yine ODTÜ Kùltür ve Kongre Merkezi’nde düzenlediğimiz III. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi’nin *Bildiriler Kitabı*’nı gecikmeyle de olsa yayımlamaktan memnunuz.

Kongremize bildirileriyle katılan araştırmacıların yanında ortak oturumlarda davetli konuşmacılar bireysel sunumlar yaptılar, panellerde tartışmalara katıldılar ve çeşitli atölye çalışmalarını yönettiler. İlk kongrelerimizden bugüne kadar ileri teknoloji gerek dünyada gerekse Türkiye’de yaşamımızda gittikçe daha çok yer tutar, bilimsel araştırmalara ve gündelik yaşamımıza daha fazla etki eder olmuştur. Bu gelişmelerin düşünce dünyamıza yansımaları son kongremizde sunulan bildirilerde ve atölye çalışmalarında da görölmüş, bilim ve teknolojiyle ilgili konuları öne çıkaran çalışmaların ve atölyelere katılanların sayıları önceki kongrelere göre artmıştır.

ODTÜ Uygulamalı Etik Araştırma Merkezi 2002 yılında kurulmuştur. Merkezimizin kuruluşundan günümüze kadar yaptığı çalışmalarla ülkemizde uygulamalı etik konusunun öne çıkmasına öncülük ettiğine inanıyoruz. 2000'li yılların başından günümüze kadar geçen süre içinde gerek mesleki uygulama alanlarında gerekse üniversitelerin araştırma etkinliklerinde etikle ilgili konular kamuoyunun gündemine girmiş, araştırma ve yayın etiği konularında duyarlılık giderek gelişmiş, yol gösterici kurumsal etik değerler belirlenmeye başlamıştır. Elbette tüm bu alanlarda daha fazla ilerlemeye gerek vardır, ancak kazanımlarımız azımsanmamalıdır.

Etikle ilgili kurumsal gelişmeler gibi uygulayıcıların ve araştırmacıların etik konusuna ilgilerinin artması da gelecek için umut vericidir. Uygulama ve araştırma alanlarında görev yapan ve sorunları doğrudan deneyimle saptayabilen bireylerle kurumsal bilgi birikimi arasında verimli bir ilişki vardır. Kurumsal destekle donanımlı kılınacak bireyler karşılaşacakları olguları daha açık, daha ayrıntılı bir biçimde ele alabileceklerdir. Öte yandan etikle ilgili kurumlar da araştırmacı ve uygulayıcıların kendilerine sağlayacakları düşünsel birikimle gelişebilecek, böylece daha etkin hizmetler sunabileceklerdir.

Etik sorunlar üzerinde çalışmalar yapan araştırmacıların saptama ve çözümlenmelerini geniş kitlelere ulaştırarak kamuoyunda etik duyarlılığın gelişmesine katkıda bulunmak ilkinden başlayarak Uygulamalı Etik Kongrelerimizin başlıca amacı olmuştur. ODTÜ Uygulamalı Etik Araştırma Merkezi olarak üstlendiğimiz bu görevi sürdürmekte kararlıyız.

Halil Turan

1. BÖLÜM

TIP ETİĞİ
ve
BİYOETİK

SAĞLIK ENFORMATİĞİ ve SENSÖR-TABANLI CİHAZLARIN TIBBİ KULLANIMLARI ETRAFINDAKİ TARTIŞMALAR ve BEKLENTİLER

Yekbun ADIGÜZEL

Doç. Dr.

Altınbaş Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Biyofizik Anabilim Dalı
yekbun.adiguzel@altinbas.edu.tr

Kristel P. Ramirez VALDEZ

Dr. Öğr. Üyesi

Altınbaş Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıbbi Mikrobiyoloji Anabilim Dalı
kristel.ramirez@altinbas.edu.tr

Özet: Hasta verisi toplama, depolama, analizi, değerlendirmesi ve paylaşımı için dijital sağlık hizmeti platformları çağında, sağlık hizmetinde uygulamalı etik önemli bir meseledir. Tıp ve sağlık alanındaki etik problemlerin/tartışmaların gelişen teknolojilerle birlikte tekrar değerlendirilmesi gerekmektedir. Sağlıkta gelişen teknolojiler çağında, etik problemlere karşı etkin yöntemler geliştirmek zorunludur. Ancak, hasta-başı testlerin ve cihazların klinik dışında kullanımı ve mobil sağlık (m-Sağlık) uygulamaları gibi gelişen teknolojilerin yaygın kullanımı, tüm bu ihtiyaçları sürekli olarak karşılamayı daha da zorlaştırmaktadır. Kullanımları sınırlamazken, muhtemel yerel ihtiyaçları karşılayabilecek ve farklı platformlarda çeşitli tiplerde ve komplekslikte kullanımları garantileyecek uluslararası düzenlemelere ihtiyaç vardır. Ancak, dijital sağlık, e-Sağlık ve sensör-tabanlı cihazların tıbbi kullanımları belirgin etik-dışı kullanım risklerine rağmen daha iyi etik pratiklerle de sonuçlanabileceklerdir. Kısa vadede daha iyi etik pratikleri sağlayabilecek toplumsal bilgi ve bilinç düzeylerine homojen bir

şekilde ulaşmak zor görünmektedir. Yine de, olumsuz sonuçlar (yani etik olmayan uygulamalar) etkin şekilde önlendiği ölçüde, bu yönde olabilecek gelişmeler sağlık alanında bireysel ve toplumsal farkındalığın artması için güdüleyici olacaktır. Ayrıca, toplumsal bilinç düzeyini artırmak kaydı ile sağlık hizmetlerinde merkezlesizleşme (decentralization), artan nüfustan kaynaklanan mevcut ihtiyaçların ve gelişen teknolojilerden beklentiler doğrultusunda sağlık hizmetlerine yönelik taleplerin uygun şekilde karşılanabilmesine de katkı sağlayabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sağlık enformatiğinde etik, sensör-tabanlı tanıda etik, sağlık-bakımında uygulamalı etik, elektronik sağlık (e-Sağlık), mobil sağlık (mSağlık).

DEBATES AND EXPECTATIONS AROUND THE HEALTH INFORMATICS AND MEDICAL USE OF SENSOR-BASED DEVICES

Abstract: Applied ethics in healthcare in the era of digital healthcare platforms for patient data collection, storage, analysis, evaluation, and sharing is a critical concern. Ethical problems/debates that are present in the field of medicine and health must be re-evaluated together with the developing technologies. In the era of emerging health technologies, it is compulsory to develop effective methods against the ethical problems. Yet, dissipated use of the advancing technologies like using the point-of-care tests and devices outside the clinics and mobile health (mHealth) applications make it even harder to meet all those requirements continuously. There is a need for international regulations that would not be limiting the uses while meeting the possible local needs and ensuring the proper implementation of diverse types and complexities of uses at different platforms. However, digital health, eHealth and the medical usages of sensor-based devices can also result in better ethical practices despite the apparent unethical use risks. It seems hard to access the societal knowledge and cognition levels in a homogeneous manner that can achieve better ethical practices. Still, advancements in this direction would be stimulatory

in raising the individual and societal awareness in the field of health, once the adverse outcomes (i.e. unethical uses) are prevented effectively. Besides, with the prerequisite of increasing the level of awareness in the society, such decentralization in health services could be contributing properly meeting the demands towards the health services in the direction of current requirements that are sourced by increasing population and the expectations from advancing technologies.

Keywords: Ethics in health informatics, ethics in sensor-based diagnostics, applied ethics in healthcare, electronic health (eHealth), mobile health (mHealth)

1. Giriş

Teleskop ve mikroskop gözümüzün uzantısı¹ olduğu gibi sağlık teknolojileri de sağlığımızın bir uzantısıdır. Nasıl ki cihazların sağladıkları imkânları, avantajları, güçlü yönleri biliyorsak, onların zayıflıklarını ve o nedenle neden olabilecekleri zararları da bilmeliyiz. Bu sayede, olası zararlardan korunma konusunda yöntemler geliştirebiliriz. Burada, sağlıkta gelişen teknolojiler çağında, (1) mevcut gerekliliklerin değişen koşullarda sağlanması, (2) gerekliliklerin neler olduğu, (3) risklere karşın bu teknolojilerin sağlayabileceği etik faydalar, (4) sosyoekonomik yararlar ve (5) yapılması gerekenler ele alınacak, olası öneriler tartışılacaktır. Şekil 1’de, cep telefonu kullanılarak yapılan bir göz muayenesi görülmektedir. Bu örnekteki gibi, mevcut gelişmiş teknolojilerin sağlığa uyarlanması ve bu teknolojilerin alt yapıları kullanılarak, sağlık takibinde, tanı ve tedavide, daha hızlı, kullanımı basit, portatif ve ucuz teknolojilerin geliştirilmesi, gelir dağılımı adil olmayan dünyada sağlık hizmetlerinin dezavantajlı toplum ve topluluklara ulaştırılmasında eskiden mümkün olmayan imkânlar sunmaktadır. Sensör tabanlı cihazlarla sınırlı olmamakla birlikte, yeni teknolojiler,

1 “... a microscope, or telescope is a way of seeing that is an extension of the eye.” (apud. Kappelman, p. 3) Marshall McLuhan (1964) Understanding Media: The Extensions of Man. London: Routledge & Kegan.

sağlık hizmetlerinin yaygınlaştırılmasına (görece) en uygun yapıya sahip olan sensör tabanlı cihazlar kapsamında, çok farklı tiplerde ve de birbirinden farklı uygulama şekillerine, amaçlarına sahip olarak üretilmiş, cihaz, tanı ve test kiti, uygulama, vb. vardır.



Şekil 1. İngiliz göz cerrahı ve halk sağlığı doktoru Andrew Bastawrous, Portatif Göz Muayene Kiti (Peek) cihazını körlük problemi olan Kenyalı bir kadını muayene etmekte kullanıyor.

Fotoğraf Rolex web-sayfasından, girişimcilik ödüllerinden (Bardeletti, 2016) ©Rolex/Joan Bardeletti (Bastawrous, et al., 2015; Bastawrous, et al., 2016)

Gelişen teknolojilerin sağlık alanında sunduğu imkânlardan yararlanırken, kişisel verilerin korunması konusu belki de gündemdeki en yaygın tartışmadır. Ancak, bunu mevcut teknolojilerin kullanımını önleyecek bir dezavantaj olarak görmekten ziyade, dijitalleşmiş dünyamızın sağlığı da kapsayan ortak bir sorunu olarak görmek gerekmektedir. Sağlık personelleri, yapılacak tetkik ve tedavi gibi işlemlere karar verirken, hastanın kişisel verilerine saygı göstermeleri gerektiğini bilirken, ilgili işlemlerin yapılıp yapılmamasına dair karar sürecinde verilerin saklanması ve aktarım koşullarının güvenilirliği bir kriter oluşturmamaktadır. Benzer olarak, elde edilecek verilerin saklanması ve aktarım koşulları

nın güvenilirliği de, sağlıkta yeni teknolojilerin kullanım amacından bağımsız olarak ele alınmalıdır. Burada ifade edilmeye çalışılan, sağlık hizmeti için alternatifsiz olarak ihtiyaç duyulan bir teknoloji ile ilişkili mevcut bir veri güvenliği problemi var ise, ilgili problemin, kullanıma engel olmayacak ancak önlem alınması ve çözülmesi zorunlu bir problem olarak ele alınması gerektiğidir. Bu bağlamda, cihazların kullanım amaçlarına uygun olmayan olası etik-dışı kullanımlar da, ilgili kullanımı engelleyecek değil ama önlem alınması gereken bir problem olarak ele alınmalıdır. Bu konunun başta vurgulanmasının amacı, gelişen teknolojilere karşı benzer kritikler içerisinde olan ve bizim de burada bahsedeceğimiz etik risklerin, sağlık hizmetlerine erişim hakkının önceliği düşünülerek bu cihazların ya da kullanım şekillerinin amacı olan sağlık hizmetlerinin önüne geçmesini doğru bulmadığımızı belirtmektir. Ancak bu bakış açısının, etik risklerin kabul edilmesi gerektiği, cihazların sunduğu imkânlarla kıyasla bu risklerin kayda değer problemler olmadığı yönünde çıkarımlar da doğru değildir. Esasen, bir ayırıştırma yapılmasının gerekliliği vurgulanmaktadır. Yani, tartıştığımız teknolojik imkânlar sağlık hizmetleri kapsamındadır ve yeni nesil teknolojilerden, bu hizmetlere erişim hakkını sağlama yönünde katkı beklenmektedir. Riskler ise, kişisel verilerin güvenliği, kişisel mahremiyetin korunması ve bireyin özerkliği gibi alanlarda olabilmekle beraber, sağlık hizmeti sürecinde göz önünde bulundurulması gereken, ancak sağlık hizmetinin kendisi olarak ele alınamayacak konulardır. İlerleyen kısımlarda, bu ve ilgili konulara biraz daha detaylı olarak değinilecektir. Burada son olarak vurgulamak istediğimiz bir husus da, sağlık hizmetlerine erişim hakkı ile ilişkili olarak, bu tip teknolojilere erişim imkânlarının sağlanması konusunun, sağlık hizmetlerinde hasta-hekim ilişkisinin mevcut ihtiyaçlarının önüne geçmesinin henüz mümkün olmadığıdır.

2. Mevcut Gerekliliklerin Değişen Koşullarda Sağlanması

Tıp ve sağlık alanındaki etik problemler/tartışmalar arasında, (a) tetkik ve/veya tedavide kullanılacak cihaz güvenliği riskleri, (b) hasta mahremiyetine uyulmaması ve (c) sağlık verisinin, uygun şekilde onam alınmadan, ticari amaçlarla kullanılması, ayrımcılığa neden/konu olması risklerinin her biri ele alınabilmektedir. Gelişen teknolojilerle birlikte bunların tekrar değerlendirilmesi gerekmektedir.

Yukarıda listelenen etik problemler/tartışmalardan cihaz güvenliği riskleri dışındakiler sağlık hizmetlerinin tamamı için geçerlidir. Bu nedenle, güvenlik riskleri ile ilişkili tartışmaya burada ağırlık verilecektir. Öncelikle, sensör-tabanlı bir cihazın piyasaya sürülebilmesi için gerekli şartlardan olan «cihazın kullanıcıya fiziksel, kimyasal ya da elektriksel olarak zarar vermemesi» koşulunun özünde etik kullanım şartı olarak da ifade edilmesi mümkündür. Ancak, cihazın tasarımında zarar teşkil edecek bir unsur olmasa da, cihazın dış kaynaklarla etkileşmesi sonucu ya da cihaza dışarıdan erişim ile mevcut işleyişinin etkilenebilir olması da bir güvenlik riskidir.

Sağlıkta gelişen teknolojiler çağında güvenlik konuları öne çıkmaktadır. Örneğin, “Giyilebilir tıbbi cihazlar giderek yaygınlaştıkça ve bazıları tüketici teknolojisi dünyasıyla birleştiğinden, güvenlik, bilim insanlarının gerçek problemler ortaya çıkmadan önce ele almaya çalıştıkları bir konu haline geliyor. Bu alanda yayınlanan birçok araştırma, implantların normal işlevselliğini karıştırmak ve bozmak için dijital sinyalleri manipüle etmeye odaklanmaktadır.” (Analog Sensor-Based Medical Devices Resilient, but Show Some Weakness to Radio Frequency Hacking (VIDEO), 2013) Bu bilginin verildiği yazının argümanı, analog sensör bazlı tıbbi cihazların dayanıklı olduğu ancak radyo frekansı ile izinsiz erişim ve müdahaleye karşı bazı zayıflıklar gösterdikleridir. Bu konu göz önünde bulundurulduğunda, yaşadığımız ortamlardaki elektromanyetik kirlilik de cihazların sağlıklı çalışmasını etkileyebilecek ve bu nedenle de cihaz güven(ilir)liğini azaltacak etkenler olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Bu durum, kısmen ve belirli koşullarda da olsa, cihazın doğru kullanımından bağımsız olarak ele alınabilecek bir konudur.

3. Gereklilikler

Sağlıkta gelişen teknolojiler çağında gereklilikler ise, (i) hasta verisinin kötüye kullanımının önlenmesi; (ii) sağlık verisi güvenliği; (iii) sağlık verisinin uygun koşullarda arşivlenmesi ve saklanması; (iv) hasta mahremiyetinin ve otonomisinin garanti altına alınması (örselebilir grupların korunması) ve (v) hastaya ait her türlü verinin elde edilmesi, saklanması ve kullanımının hastanın aydınlatılmış onamı ile yapılması

ihtiyaçlarıdır. (i) Hasta verisinin kötüye kullanımının önlenmesi ihtiyacına, üstte, mevcut gerekliliklerin değişen koşullarda da sağlanması kapsamında değinilmiştir. Burada, (ii) sağlık verisi güvenliği; (iii) sağlık verisinin uygun koşullarda arşivlenmesi ve saklanması ve en sonunda, (iv) hasta mahremiyetinin ve otonomisinin garanti altına alınması (örselebilir grupların korunması) konularına biraz daha ayrıntılı olarak yer verilecektir. (v) Hastaya ait her türlü verinin elde edilmesi, saklanması ve kullanımının hastanın aydınlatılmış onamı ile yapılması konusu ise, (ii) sağlık verisi güvenliği ile ilişkili olarak ele alınmıştır.

Sağlık verisi güvenliğinin teminat altına alınması, cihaz ve sistemlerin izinsiz bilgi erişimine karşı gelişmiş bir yazılım ve donanım sistemine sahip olmalarını gerektirmektedir. Bununla beraber, veri güvenliğinin, ilgili verilerin aktarıldığı kurum ve kuruluşlarca da sağlanması gerekmektedir ve ilgili mevzuatlarca bunun güvence altına alınması beklenmelidir. Prof. Dr. Nüket Örnek Büken ve Çağrı Zeybek Ünsal'ın belirttiği üzere (Örnek Büken & Ünsal, 2018), Türkiye'de bu konuda, ileri teknolojilerin kullanımı sırasında olabilecek, kişisel verilerin ve hassas bilgilerin kötüye kullanımı durumlarına karşı, 6698 sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanun'u (6698 KVKK) (Kişisel Verilerin Korunması Kanunu, 2016) mevcuttur. Kişisel sağlık verileri ise, 6698 KVKK'nın "Değiştirilen ve Eklenen Hükümler" başlıklı 30. maddesinin 7. fıkrasının atfıyla 663 sayılı Kanun Hükmünde Kararname'nin (Sağlık bakanlığı ve bağlı kuruluşlarının teşkilat ve görevleri hakkında kanun hükmünde kararname, 2011) "Bilgi Toplama, İşleme ve Paylaşma Yetkisi" başlıklı 47. Maddesinde düzenlenmiştir." (Nalbantoğlu, 2018) Bu konuda Avukat Göze Nalbantoğlu, verilerin, ilgili kişilerin isimleri saklı tutularak, yani kodlama ile ya da takma ad kullanılarak, vb. yöntemlerle depolanması gerektiğini söylemiştir. Merkezi veri sistemleri için bu doğru bir yaklaşımdır. 2017 yılında yapılan değişiklik (Kişisel Sağlık Verilerinin İşlenmesi ve Mahremiyetinin Sağlanması Hakkında Yönetmelik, 2017) ile 29863 sayılı Resmi Gazete'de yayınlanan Kişisel Sağlık Verilerinin İşlenmesi ve Mahremiyetinin Sağlanması Hakkında Yönetmelik'te (Kişisel Sağlık Verilerinin İşlenmesi ve Mahremiyetinin Sağlanması Hakkında Yönetmelik, 2016) ise, "işlenmesini gerektiren sebeplerin ortadan kalkması halinde kişisel sağlık verileri, resen veya ilgili kişinin talebi üzerine veri so-

rumlusu tarafından anonim hâle getirilir veya silinir” denilmektedir (madde 9). Bu yönetmelikte, kişilerin kendisiyle ilgili veriler hakkında bilgi edinme haklarının ayrıntıları da yazılmıştır (madde 10). Verilerin kimler tarafından işlenebileceği ve nerelere aktarılabilirliği gibi bilgilendirmelerin ve talep işlemlerinin, kişilerin isteği üzerine yapılması ile beraber, aydınlatılmış onamda olduğu gibi, kişisel veriler oluşturulup veri tabanlarına aktarılmadan önce de yapılması gereklidir. Bu tarz bir eylem, sağlık hizmeti sağlayıcıları için aydınlatılmış onam kapsamında bir gereklilik olarak görülürken, gelişen sağlık teknolojilerinin kullanımı için belki de bundan çok daha kapsamlı ve etkili olabilecek bir yönetim ihtiyacı vardır. Özellikle de verileri internet erişimli ortamlarda depolayan ve sağlık kurumları haricinde de yaygın olarak kullanılacak test ve ölçüm cihazları ve uygulamaları için buna ihtiyaç vardır. Bu konuya, önceki bir çalışmamızda da (Adiguzel, Ramirez Valdez, & Yurur, 2018) değinilmiştir.

Ayrıca, gelişen teknolojilerle birlikte sağlık verisinin güvenliği konusu, verinin ham hâlinin değiştirilemez ve de ilgili kişiye ait olduğunun, örneğin, biyolojik parmak izi niteliğinde bir ek-veri ile birlikte kayıt altına alınmak ve depolanmak sureti ile garanti edilmiş olması gibi ihtiyaçları da doğurmaktadır. Buna karşın, hasta tarafından iletilecek bu gibi bir verinin hekim tarafından kullanımı süreci, hasta-hekim ilişkisinde karşılıklı güven ve dürüstlük ilkesi ile ilişkili ve bunun devamı olarak ele alınmalıdır. Yine de, farklı olası koşullar ve doğurabileceği pek çok sonuç göz önünde bulundurulduğunda, böylesi bir konunun burada tek cümle ile ifade edildiğinden daha kapsamlı olarak tartışılması gerektiği açıktır. En basitinden, hekimin, kendisini görmeden hastaya bir ilaç ya da tedavi reçete etmesinin, istisnai durumlar haricinde hastayı bütüncül bir değerlendirmeden ve gözlemden uzaklaştırması, hekim-hasta ilişkisini de, hekime iletilen sağlık verisine indirgemesi sorun teşkil etmektedir. En iyi ihtimalle, bunun uygulanabilir olduğu durumlar olacağı gibi, uygulanamayacağı durumlar da olacaktır.

Kişisel sağlık verilerinin güvenliği ile ilgili ulusal düzenlemelerden üstte bahsedilmiştir. Bahsi geçen bu düzenlemeler, resmi kayıt altına alınmış sağlık verisi üzerinedir. Ancak, sağlıkta gelişen teknolojilerden

bahsettiğimizde bu verilerin kayıt altına alınma ve kullanım şekli de kullanılan teknolojiler kadar farklı olabilmektedir. Bununla birlikte, kullanılan teknolojinin menşesine bağlı olarak, veriler üzerinde yetkisi olabilecek uluslararası üreticiler düşünüldüğünde, esasen, tüm farklı olası durumları karşılayacak derecede kapsamlı, uluslararası iş birlikleri ile oluşturulmuş, sürekli takibi yapılan düzenlemeler gerekmektedir. Hatta bunun daha ilerisinde, hak ve özgürlükleri ihlal etmeyecek ve sağlık açısından risk taşımayan bireysel kullanımları ve yenilikçi yaklaşımları sınırlamazken, yerel ihtiyaçları karşılayabilecek ve farklı platformlarda, çeşitli tiplerde ve karmaşıklıkta kullanımları garantileyecek uluslararası düzenlemelere ihtiyaç vardır (Adıgüzel, Ramirez Valdez, & Yurur, 2018). Mevcut denetim çalışmalarının bu açılardan incelenmeleri gerekmektedir. İlgili olarak, McGrath ve Scanaill'in sensör teknolojileri üzerine yazdıkları kitabın ilgili bir bölümü (McGrath & Scanaill, 2013) mevcuttur. Bu kaynakta, düzenleme ve standartlardan bahsedilmektedir, ancak 2013 yılında yayınlanmış olması göz önünde bulundurulduğunda, bu alanda çalışanların gelişmeler açısından güncelleme yapmalarına ihtiyaç vardır. Bu konularda, görünürde daha çok uluslararası tıbbi cihaz üreticilerine yönelik de olsa, tıbbi cihaz denetleme programları hakkında bilgilendirme amaçlı seminerler de verilmektedir. Alta bu tip bir seminerler duyurusunun çevirisi görülmektedir:

Kişisel Seminer: Tıbbi Cihaz Denetleme Programı Uygulaması ve Katılımcı-Ülke Düzenleyici Süreçleri: ABD, Kanada, Brezilya, Avustralya ve Japonya.

Cihazlar daha çeşitli ve sofistike hâle geldikçe, Küresel Tıbbi Cihaz Düzenlemeleri gelişmeye devam ediyor. Hedeflediğiniz pazarlardaki düzenlemeleri ve gereksinimleri anlamak, yenilikçi ürünlerin piyasaya gelme hızını artıracak ve hayat kurtaran ürünlere ve teknolojilere erişim ihtiyacı duyan hastalara yardımcı olacaktır. Hükümetteki, zaman konusunda daha verimli olmaya ihtiyaç duyan Düzenleyici Otoriteler, pazarlanabilir hâle gelen ürünlerde güvenlikten ödün vermeden kendi iç kaynaklarını daha iyi kullanmanın yollarını aramak-

tağırlar. Böyle bir rnek Tıbbi Cihaz Denetim Programıdır [MDSAP]... (Russell, 2018)

Başta da belirtildiği gibi, sağlık verisinin uygun koşullarda arşivlenmesi ve saklanması ihtiyaacı da mevcuttur. Bu ihtiyaç, cihazların veri depolama kapasitesinin de yüksek olmasını gerekmektedir. Ancak bu da maliyetleri de artıracak bir durumdur. Konuya farklı bir aığdan bakacak olursak, belki de cihazların garanti süreleri bile ilgili bir verinin saklanması gereken sreden daha kısa olacaktır. Buna değinmemizin nedeni, cihaz üreticilerinin ve sağlayıcılarının, cihaz ile ilgili sorumluluk sürelerini aşacak bir özellik için yapacakları yatırımın yeterli düzeyde olmaması riskidir. Bunun sonucunda da, sağlık verisinin uygun koşullarda arşivlenmesi ve saklanması mümkün olamayacaktır. Ancak, bu gibi durumlar tespit edildiği takdirde, mevcut veri depolama ve saklama teknolojileri ile çözüm mümkün görülmektedir.

Hasta-başı testlerin ve cihazların klinik dışında kullanımı ve mobil sağlık (mSağlık) uygulamaları gibi teknolojilerin yaygın kullanımı, başta saydığımız gerekliliklerin tümünün, kesintisiz bir biçimde sağlanmasını zorlaştırmaktadır. Bu zorluk, bu tip teknolojilerin dışarıdan izinsiz erişime ve müdahaleye belirli koşullarda daha açık olmaları ile birlikte, ilgili verilerin elde edilmesi ve saklanması, hatta belki de değerlendirilmesi süreçlerinde yeterli uzman denetiminin olmaması gibi nedenlerden de kaynaklanmaktadır. Ayrıca, kullanıcıların, mahremiyet hakları ve sağlık verisi yönetimi ile ilgili konularda genel olarak bilgi eksiklikleri olması da bu gereklilikler açısından sorun teşkil edecektir. Hasta mahremiyetinin ve otonomisinin garanti altına alınması (rselenebilir grupların korunması) konusu tıp etiğinde merkezi konumdaki konulardandır. İleri teknolojiler ile elde edilecek sağlık verisinin hasta mahremiyeti ve otonomisinin korunmasına karşı yeterli güvenceyi sağlayamaması riski (Adiguzel, Ramirez Valdez, & Yurur, 2018) belki de en çok bu alanda mevcuttur. Keza, mahremiyete ve otonomiye riayet konusunda bilinçli olması ve buna uyması gereken kesimler en çok da hastanın yakın çevreleridir. Bu konuda farkındalık düzeyi ise, toplumların, toplulukların ve ailelerin eğitim durumları ve kültürlerine bağlı olarak birbirlerinden oldukça farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıklar, aynı zamanda, belirli toplum ve topluluklarda,

toplumu ve bireyleri bilinçlendirme ihtiyacının eğitimle karşılanması sırasında da direnç oluşturabilecek bir unsurdur.

4. Risklere Karşın Olası Yararlar

Dijital sağlık, e-Sağlık ve sensör-tabanlı cihazların tıbbi kullanımları etik-dışı kullanım risklerine rağmen daha iyi etik pratiklerle de sonuçlanabilecektir. Örneğin, çalışmalarda hayvan testlerine başlamadan önce organ çipleri üzerinde yapılacak testlerin başarısız olması durumunda testlere devam edilmemesi ile bunun gerçekleşmesi mümkündür (Adıgüzel, Ramirez Valdez, & Yurur, 2018). Bu şekilde, elde edilen sonuçlar farklı koşullarda öngörülemediği için aksi durumda yapılacak lüzumsuz hayvan araştırmaları önlenebilecektir. Ya da, gerekli temel bilgi ve becerilerin olduğu(nun varsayıldığı) koşullarda, hastaların kendi sağlık verilerinin elde edilmesinde ve kullanılmasında birincil yetki/söz sahibi konumuna gelmeleri pratikte de mümkün olabilecektir. Kısa vadede, hastanın kişisel sağlık verisi üzerindeki otonomisinin artmasını sağlayabilecek toplumsal bilgi ve bilinç düzeylerine homojen bir şekilde ulaşmak zor görünmektedir. Ancak, etik olmayan uygulamalar etkin biçimde önlenebildiği ölçüde, olası gelişmeler sağlık alanında bireysel ve toplumsal farkındalığın artması için güdüleyici olabilecektir. Ekonomik olarak da, sağlık alanında kullanılan bu tip cihaz ve uygulamaların üretim ve tüketiminin ekonomiye yararları ön plandadır. Ancak, bunun yanında, artan nüfusa sağlanmaya çalışılan sağlık hizmetlerinden kaynaklı ekonomik yükün, belirli hizmetlerin merkezsizleştirilmesi ile ve de, tanısı erken konabilen hastalıkların tedavi masraflarının erken tanı sayesinde azalması ile elde edilebilecek ekonomik yararlar da vardır. Belirli sağlık hizmetlerinin merkezsizleştirilmesi değerlendirilirken, uzman kontrolü ve denetiminin görece azalmasından, ya da kullanılacak yeni teknoloji üzerinden artabilecek etik ihlallerden ve hukuksuz uygulamalardan, kaynaklanabilecek olası zararlara kıyasla elde edilebilecek yarar oranında bir destek sunulmalıdır. Ayrıca, her koşulda, oluşabilecek zararlar telafi edilmelidir.

5. Öneriler

Bu son kısımda, buraya kadar bahsettiklerimize ilave olarak tartışıla-

bilecek konulara değinilecektir. İlk olarak, bu alanlardaki toplumsal bilgi düzeyi ve bilincin artırılması gereklidir. Toplumda sağlık bilinci düzeyini artırmak denildiğinde, her düzeyde eğitime dâhil edilmesi gereken bir süreç anlaşılmalıdır ve bu konu etik açıdan sağlık okuryazarlığı (Kuvvetli & Kadioğlu, 2018) ile de ilişkilidir. Öncelikle, teknik sağlık eğitimi sağlık alanı çalışanlarının eğitimi ile sınırlı olmamalıdır. Bunun ise, ilgili alanlarda toplumun her kesiminin yararlanabileceği, farklı eğitim ve bilgi seviyelerine hitap eden eğitimler, özellikle de, bu tip cihaz ve uygulamaların kullanımı öncesinde zorunlu kılınacak eğitimler ile kısmen de olsa başarılması mümkündür. Sağlık alanında ise, gelişen sağlık teknolojileri uygulamalarının ve doğurdıkları etik tartışmaların, bunlara karşı geliştirilecek metodolojik yaklaşımlar ile birlikte sağlık eğitimine dâhil edilmesi (Adiguzel, Ramirez Valdez, & Yurur, 2018) ve sürekli profesyonel gelişimin teşviki gereklidir. Profesyonel gelişimin teşvikinin, kurs, eğitim, uzaktan eğitim gibi yöntemler beraberinde, bu tip amaçlar gözetilerek oluşturulabilecek internet sayfaları üzerinden de yapılması mümkündür. Örneğın, bu tip bir internet sayfasını hazırlayanlar (Our Case Against Google and Facebook, 2018), kendilerini, en son medikal teknoloji haberlerini, FDA onaylarını, özel röportajları, ürün yorumlarını, konferanslardan raporları ve Tıbbi Bilim Kurgu yarışması gibi özel yarışmaları sunmaya adanmış bir grup Medikal Doktor, biyomedikal mühendis ve tıp teknolojilerine ilgi duyan tıp öğrencileri olarak tanıtmışlardır. Yaptıklarını ise, klinisyenleri yeni teknolojilerin olanakları konusunda eğitmek, ilaç tedavisindeki ilerlemeler hakkında hastalara umut vermek olarak tanımlamışlardır.

Son olarak, önceki kısımda bahsettiğimiz, sağlık alanında kullanılan yeni tip cihaz ve uygulamaların üretim ve tüketiminin ekonomi ile ilğisi üzerinden değinilebilecek başka konular da vardır. Örneğın, aynı amaca hizmet eden ürünlerin artması, sağlık alanında bu tip ürünler üzerinden tekelleşmenin önlenmesini sağlayabilecektir. Ancak aynı zamanda, bu tarz bir artış ile sağlık kavramının bir tüketim nesnesine dönüşmesi süreci de desteklenebilecektir. Diğer bir sorun ise, gelişen teknolojiler ile birlikte artan imkânların beslediğı beklentilerin karşılanmaması durumunda kullanıcılarda oluşabilecek psikolojik zararlardır. Bunun aksi yönde bir durum ise, ilaçlarda olduğu gibi, sağlığa

yönelik teknoloji ürünlerinin kullanımı sürecinde de, ilaç tedavilerinde gözlenebildiği gibi bir plasebo etkisinin olması ihtimalidir. Tüm bunlar sistematik olarak ele alındığı takdirde, bu alandaki gelişmeleri daha iyi değerlendirmemizi sağlayabilecek bulgular elde etmemiz muhtemeldir.

TEŞEKKÜR

Dr. Öğr. Üyesi Gülkızılca Yürür, Altınbaş Üniversitesi Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı.

Kaynakça

Sağlık bakanlığı ve bağlı kuruluşlarının teşkilat ve görevleri hakkında kanun hükmünde kararname. (2011, 11 02). *Resmi Gazete*(28103). Türkiye.

Analog Sensor-Based Medical Devices Resilient, but Show Some Weakness to Radio Frequency Hacking (VIDEO). (2013, 05 20). 11 27, 2018 tarihinde Medgadget: <https://www.medgadget.com/2013/05/analog-sensor-based-medical-devices-resilient-but-show-some-weakness-to-radio-frequency-hacking-video.html> adresinden alındı

Kişisel Sağlık Verilerinin İşlenmesi ve Mahremiyetinin Sağlanması Hakkında Yönetmelik. (2016, 10 20). *Resmi Gazete*(29863). Türkiye.

Kişisel Verilerin Korunması Kanunu. (2016, 04 07). *Resmi Gazete*, 57(29677), 12301-12318. Türkiye.

Kişisel Sağlık Verilerinin İşlenmesi ve Mahremiyetinin Sağlanması Hakkında Yönetmelik. (2017, 11 24). *Resmi Gazete*(30250). Türkiye.

Our Case Against Google and Facebook. (2018, 03 01). 11 27, 2018 tarihinde Medgadget: <https://www.medgadget.com/2018/03/google-serfdom-publishing-digit> adresinden alındı

Adiguzel, Y., Ramirez Valdez, K. P., & Yurur, G. (2018, 09 12). "Medical use of sensor-based devices, the debates around and implementation in education." *Reports in Advances of Physical Sciences*, 2(1), 1850001.

Bardeletti, J. (2016). *Entrepreneurship Awards*. 02 23, 2018 tarihinde Rolex: http://www.rolexawards.com/profiles/laureates/bastawrous_andrew/photos adresinden alındı

Bastawrous, A., Giardini, M. E., Bolster, N. M., Peto, T., Shah, N., Livingstone, I. A., ... Burton, M. (2016). "Clinical validation of smartphone based adapter: Peek retina for optic disc imaging in Kenya." *JAMA Ophthalmol.*, 134, 151-158.

Bastawrous, A., Rono, H. K., Livingstone, I. A., Weiss, H. A., Jordan, S., Kuper, H., & Burton, M. J. (2015). "Development and validation of a smartphone-based visual acuity test (Peek Acuity) for clinical practice and community-based fieldwork." *JAMA Ophthalmol.*, 133, 930-937.

Kuvvetli, M., & Kadioğlu, F. G. (2018). Etik açıdan sağlık okuryazarlığı. . niversitesi (D.), TBD 9. *Ulusal Kongresi Bilimsel Program* içinde, (s. 3). Mersin.

McGrath, M. J., & Scanaill, C. N. (2013). Regulations and standards: Considerations for sensor technologies. M. J. McGrath, & C. N. Scanaill içinde, *Sensor Technologies - Healthcare, Wellness and Environmental Applications* (s. 115-136). Berkeley: Apres.

Nalbantoğlu, A. G. (2018, 02 08). *663 Sayılı KHK Madde 47: Kişisel Sağlık Verileri*. 04 05, 2019 tarihinde Hukuk Sokağı: <https://hukuk-sokagi.com/guncel/663-sayili-khk-madde-47-kisisel-saglik-verileri/> adresinden alındı

Örnek Büken, N., & Ünsal, Ç. Z. (2018). Kişisel verilerin korunması mevzuatının biyotıp araştırmaları açısından karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi. *III. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi Bildiri Özetleri Kitabı*, (s. 67-68). Ankara.

Russell, R. J. (2018, 09 26). *2-Day In-Person Seminar: Medical Device Single Audit Program Implementation & Participating Country Regulatory Processes: U.S., Canada, Brazil, Australia and Japan*. 11 27, 2018 tarihinde Medgadget: <https://www.medgadget.com/2018/09/2-day-in-person-seminar-medical-device-single-audit-program-implementation-participating-country-regulatory-processes-u-s-canada-brazil-australia-and-japan.html> adresinden alındı

İNSAN KLONLAMANNIN ETİK BOYUTU

Ömer CERAN

Doktora Öğrencisi

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,

İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı

omerceran2021@gmail.com

Özet: 1953'te DNA'nın keşfi (*The discovery of DNA*, 2018) ve bunu takip eden gelişmeler birçok ahlaki tartışmanın başlamasına neden olmuştur. Teknolojideki ilerlemeler artık canlı bedeni ve yaşamıyla ilgili pek çok müdahaleye imkân vermektedir. Bilhassa genetik ve teknolojik alandaki gelişmelerin ortaya çıkardığı ahlaki tartışmalar, genel olarak 'canlı etiği' anlamına gelen biyoetiğin konularıdır. Geniş bir konu yelpazesi olan bu alanın teknolojideki yeni gelişmelerle beraber yeni tartışmaları da ortaya çıkarması kaçınılmazdır.

Biz bu çalışmada özellikle insan klonlamanın ahlaki yönü üzerinde duracağız. Daha sonra dinin, bilimdeki hiçbir ilerlemenin önünde bir engel olarak yorumlanamayacağını/yorumlanmaması gerektiğini açıklamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Biyoetik, insan klonlama, etik değerler.

ETHICAL ASPECT OF HUMAN CLONING

Abstract: Discovery of DNA in 1953 (*The discovery of DNA*, 2018) and following developments caused a lot of new moral debate. Progress in technology allow many interventions on living body and its life. Especially the moral debates emerging from technological developments are the topic of bioethics. It is inevitable that new developments in this area will emerge new discussions.

We will first discuss the moral aspect of human cloning in this work. Secondly, we will try to explain that religion cannot be interpreted as an obstacle to the progress of science.

Keywords: Bioethics, human cloning, ethical values.

1. Giriş

İnsan yaşamındaki her gelişme farklı açılardan yeni değerlendirmeleri gerekli kılmaktadır. Bir arada yaşamanın bir sonucu olarak ahlaki kaygıları olan bir canlı olan insan, bilim ve teknolojiadaki gelişmelerin insan ve toplum yaşamını ilgilendiren boyutlarını etik açıdan değerlendirmek durumundadır. Zira ahlakın kısmen dini bir temele istinat ettiği düşüncesinden hareketle toplum nazarında zaman zaman bir baskı aracına dönüşmesi ve bir noktaya kadar caydırıcılığının olması bir gerçektir.

Biyoetik bir zeminde tartışılan insan klonlama konusu hayatımıza yeni girmiş bir tartışmadır denilebilir. Bazı canlılar üzerinde yapılan klonlama ile ilgili deneylerden elde edilen başarılar aynı işlemlerin insanlar üzerinde yapılmasının etik açıdan nasıl değerlendirilmesi gerektiği tartışmalarını başlatmıştır. Biz özellikle dini bir kaygıyla insan klonlamanın, aceleyle olduğunu düşündüğümüz bir şekilde reddedilmesini, hâlâ deneylerin devam ettiği bu alandaki çalışmaların gerek mahiyetinin gerekse sınırlarının tam olarak bilinmemesine bağlamaktayız.

Ahlaka Neden İhtiyacımız Var?

Biz bilgiden yoksun yaşayamayız. En temel ahlaki seviyede, gündelik ihtiyaçların karşılanmasına yönelik maddi olup bitenleri bildirenlerden, en yüce, bütünü olduğu düşünülenlere dek bilgilerin bizleri taşıdığı nihai hedef ahlaktır. (Duralı, 1995, s. 10) Ahlaki bir değer olan erdem olmasa insanlar mutlu bir şekilde bir arada yaşayamazlardı. (Aristoteles, 2014, s. 35) Zira neyin iyi, neyin kötü olduğu hakkında ortak bir anlayış bulunmasaydı insanlar arasında düzen ve huzur olmazdı. (Güngör, 1998, s. 18)

Evrenin düzeni, ahlakın esası olan iyilik üstüne kuruludur. (Duralı, 1995, s. 10) Nesnelerin doğası iyilerin iyilere zarar vermesine asla izin vermez. (Seneca, 1997, s. 37) “İyi, talebin karşılanmasıdır” (Türer, 2005, s. 97) şeklinde pragmatik bir bakış açısıyla iyiliği faydaya indirgeyerek insan klonlama konusuna, ahlaki olarak fayda ve zarar açısından yaklaşabiliriz. Bir hususun ahlaki olup olmadığını, onun iyi ya da kötü olduğu yargısıyla değerlendirirsek bu konunun da öncelikle iyi ve kötü tarafları ortaya konmalıdır. İyideki fayda iki şekilde olur: Birincisi, bir zararın giderilmesi, diğeri de bir yararın temin edilmesidir.

İnsan Klonlama Teknik Olarak Ne Kadar Mümkündür?

Klonlama, fiziki özelliklerin yeni bir canlıya aktarılması anlamına geliyor. Burada öncelikle insan nedir sorusuna cevap aramamız ve bunu yaparken de insanın sadece fiziki bedenden ibaret olmadığını göz önünde bulundurmamız gerekiyor. Klonlanan insan ayrı bir ruha/hisse/akla sahip olması itibarıyla asla %100 klonlanmış olmayacaktır. Başka bir ifadeyle esasında o sadece fiziki özelliklerine başka bir insan tarafından karar verilmiş ayrı bir insan olacaktır. İnsanın karakteri üzerinde genlerden ayrı olarak onu karnında taşıyan annenin psikolojisinden, yediği yiyeceklere kadar birçok durumun etkisi vardır. Sadece genlerin nakli bire bir aynı insanı asla vermeyecektir. Buna klonlanan insanın düşünsel dünyası üzerinde onun sürekli değişen ve gelişen tecrübelerinin de etkisi olduğu eklenince klonlanan canlının kendisinden klonlama yapılan canlıyla aynı yaşa geldiğinde onunla birebir aynı olma ihtimalinin ne kadar az olduğu takdir edilecektir.

Burada üzerinde durulması gereken başka bir konu ortaya çıkmaktadır. O da insan zihnindeki bilgi ve tecrübelerin de aktarılıp aktarılmayacağı konusudur. Şayet bunun mümkün olduğu ya da olabileceği ileri sürülürse bunun ahlaki boyutu başka bir tartışmayı gerekli kılmaktadır.

“İnsan” İle Ne Kastedilmektedir?

Esasında öncelikle burada sorulması gereken soru ‘insan nedir?’ sorusu olmalıdır. Ya da başka bir ifadeyle bir insanın ‘ben’ dediğinde kastettiği şeyin ne olduğudur. Bir insanın hangi parçası olmadığına artık o, o insan olmayacaktır. Buna onun bir uzvuyla cevap vermenin ne kadar tutarlı olacağı tartışıla gelen bir husustur. Daha mantıklı görünen, *benin* uzuvlarla beraber benliği de idrak eden bir mahiyetinin olduğudur.

Ruhu *cana* indirgeyerek yapılacak bir değerlendirmede klonlamanın imkânı sorunu daha da belirginleşecektir. Şöyle ki ortaya çıkarılacak yeni canlının canlanması veya zaten canlı olan bir hücreden elde edilmiş olması klondan bağımsız bir konudur. Esasında bu konuda dini söylemin de açık ve net olmadığını belirtmemiz gerekiyor. Zira ‘anne karnında ruh üfürülmesi’ ifadesiyle bir tür canlanma kastediliyorsa, döllenme zaten başka bir canlıdan gelen canlı hücrelerle olmaktadır. Neticede ruh için *candan* daha fazla bir açıklamaya ihtiyaç hisseden yaklaşımlara hak vermemiz gerekmektedir.

Klonlanmış insanda doğal yolla döllenmeyle yeni canlıya geçen, ‘fiziki olmayan’ özellikler olmayacaktır. Şöyle ki çiftleşmede oluşan yeni canlıya her iki taraf da kendi bedenlerinden ayrılan parçayla sadece bir madde vermiş olmuyorlar. Onunla beraber o maddede, çiftleşme anındaki duygularının da etkili olduğu bir enerji de veriyorlar. Klonlanan insan için bu durumun eksikliğinin bir olumsuzluğa yol açıp açmayacağını (en azından şimdilik) bilmiyoruz. Zira klonlamada doğal olana insan eliyle yapılan bir müdahale var.

Durum bu şekilde olsa bile asıl ahlaki problemimiz hâlâ geçerliğini korumaktadır. Başka birinin fiziki özelliklerinin nasıl olacağına bir

başkasının karar vermesi ne kadar ahlakidir?

Öncelikle başka canlıya aktarılan genler hayatta olan canlı bir bireyden alındığı için yaşlanmış olacağından dolayı bu durum yeni canlıda erken yaşlanma başta olmak üzere bazı sağlık sorunlarının ortaya çıkmasına sebep olacaktır. (Klung ve Cummings, 2003, s. 599) Buna hakkımızın olmadığı açıktır. Nitekim klonlanan canlılarda anormal fiziki büyüme ve karaciğer yetmezliği gözlemlenen durumlardan biridir.

Bu durum bile ahlaken sorunu çözmüş görünmüyor. Zira eğer tıp ve teknoloji bütün bunlara da çare bulursa ne olacak? Örneğin teknolojik gelişmeler, yaşlandıkça kısalan telomerin bir şekilde kısalmasını önleyebilirse bu sorun halledilmiş diyebilir miyiz? Başka birinin fiziken daha yakışıklı ya da daha güzel olmasına başkasının karar vermesi niye kötü olsun?

Klonlamada Amaç Önemli midir?

Basit yarar mantığı ile öncelikle şu sorulara cevap bulmamız lazım. İnsan klonlamadaki amacımız nedir? Bu bizim hayatımızda hangi olumsuzluğu giderecek ya da bize ne katkı sağlayacak? Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki insanın birçok eylemini etik açıdan değerlendirirken dikkate alınması gereken hususların başında gelen *amacın ne olduğu* klonlama konusunda da en önemli hususlardan biridir. İnsan ya da insanlık için fayda gibi bir amaca istinat etmeyecek böyle bir faaliyet etik açıdan birçok sorunu beraberinde getirecektir.

Biz ‘neden klonlama yapılmalı?’ sorusuna bazı cevaplar üretebiliriz: Klonlama ya bir sağlık sorununun önüne geçmek için yapılır (terapötik klonlama) (Seyalioğlu ve ark., 2007, s. 2) ya klonlayan insana ihtiyaç halinde uyumlu organ temin etmek gibi bir kaygıdan dolayı yapılır ya da bilimin nereye kadar gidebildiğini görmek için yapılır.

Konuyu ahlaken değerlendirirken klonlanan insanın artık bağımsız bir birey olduğu gerçeğini göz önünde bulundurmak zorundayız. Dolayısıyla klonlanan insanın zararına olacak hiçbir keyfi duruma ahlaki açıdan izin verilemez. Ondandır menfaat temin etme anlamında bir

amaç için bunun yapılmasını da ahlaken iyi olarak niteleyemeyiz. İnsanların bilimsel ilerlemeler için kobay olarak kullanılması da insanlık onuruyla bağdaşan bir durum değildir. İnsan asla duygu ve düşünceleri olmayan bir makine gibi görülemez.

Klonlama Bir Tür Modern Öjeni Olarak Değerlendirilebilir mi?

Burada muhtemel bir engelli ya da sorunlu bir doğumu önlemek için yapılacak bir klonlamanın bir tür modern öjeni¹ olarak değerlendirilmesini de doğru bulmadığımızı belirtmeliyiz. İlgili hukuki mevzuat anne karnındaki ceninin *bir zamandan*² sonra her türlü çocuk haklarına sahip olduğunu belirtir ve kürtaşı yasaklar. Muhtemelen dini söylemdeki ruh üfürülme olayının bir yorumu neticesinde tespit edilmiş olan *bu zamandan* önce yapılacak müdahale aynı kategoride değerlendirilmemektedir. Buna *bu zamandan* daha önceki döneme ait bir müdahale olan klonlamayı (ya da genlere müdahale edilerek onların kısmen değiştirilmesi durumunu) da dâhil edebiliriz. İkinci olarak, öjenide insan ırkının ıslahı için olumsuz örneklerin tamamen yok edilmesi düşüncesi varken, klonlamada ya da genetiğe müdahalede üremeyle ilgili diğer seçenekler tamamen bertaraf edilmemektedir. Şöyle ki klonlama yapılırken diğer üreme seçeneklerinin önüne tamamen geçilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Örneğin böyle bir durumda cüce olarak nitelenen insanların çoğalmasını önlemek için onlara herhangi bir müdahale söz konusu değildir.

Klonlama ve Toplum Psikolojisi

Çözülmesi gereken bir diğer konu ise klonlanan insanın ya da insanların toplum yaşamında karşılaştıkları muhtemel psikolojik olumsuzluklardır. Toplumun bu insanlara olası olumsuz bakış açısının onların psikolojilerinde ve yaşamlarında meydana getireceği istenmeyen durumların bertaraf edilmesi için çalışmalar yapılması zorunluluğu orta-

1 Öjeni: insan ırkının ıslahı için toplumdaki hasta, engelli ve cinsel anlamda kabul görmeyen eğilimlere sahip kişilerin yok edilmesi (ayıklanması) gerektiğini ileri süren kuramdır.

2 Kürtaşı ile ilgili mevzuatta bu sınır on hafta olarak tespit edilmiştir. Fakat bu sürenin neye göre belirlendiği açık değildir.

ya çıkacaktır. Başka bir ifadeyle toplumun da böyle bir duruma hazır hâle getirilmesi gerekmektedir.

Geriyeye kalan seçeneğe ise onun sadece klonlanan kişinin yararına olduğu düşünülen bir durumda yapılmasıdır.

Bütün olumsuzluklar ortadan kaldırılsa neden böyle bir şey yapılmaz?

İnsan Klonlamayı Dini Bir Argümanla Reddetmek Ne Kadar Mümkündür?

Yukarıda bahsedilen insanlık onuru bizi işin dinî boyutuna götürmektedir. İnsana bir onur atfeden öncelikle dinî inançlardır. Dolayısıyla insan üzerindeki her türlü faaliyette ona saygı, dinlerin ahlaki öncülü olmuştur.

Biyoteğin alanına giren bazı konular bazı dinî gruplar tarafından (Roma Katolik kilisesi gibi) (*Reflections on Cloning*) kesin bir şekilde reddedilmiş ve yasaklanmıştır. Dinî bir hassasiyetle konulan bu yasağın/yasakların bu tür çalışmaları durdurmayacağı gerçeğini kabul etmemiz gerekiyor. Zira bunlar bütün bilim çalışanlarına hitap eden yasaklar değildir. Herhangi bir dinin mensuplarına konulan böyle bir yasağın diğer dinlere hitap etmediği için bir bağlayıcılığının olmayacağı bir yana kendi içinde de ne kadar kapsayıcılığının olacağı tartışmalıdır.³ Öte yandan yasakların toplum merakını celbetme gibi bir özelliğinin olduğunu göz önünde bulundurmamız gerekiyor.

İlerlemeyi engelleyecek bölgesel bir yasak sadece bir grubun hakikate ve ilerlemeye gözlerini kapatması anlamına gelecektir. Modern çağda din asla orta çağdaki gibi bilimin ilerlemesinin önünde bir engel olarak yorumlanmamalıdır. Özellikle bu hassas konu dinin, birer hakikat olduğuna inanılan söylemleriyle bilimin verileri arasında bir çelişki

3 Bir örnek olmak üzere İslam'ın yaratılış düşüncesine aykırı olduğu gerekçesiyle bir dönem Mısır'da *Matrix* filmine konulmuş olan yasak, halkının çoğunluğu Müslüman olan diğer ülkeleri bağlamamıştır.

olmayacağını ileri süren bizzat dini söylemin kendini ispat etmesi için açıklığa kavuşturması gereken bir konudur.

Klonlama, yaratmaya bir tür müdahale olduğu gerekçesiyle de dini referanslarla reddedilmeye çalışılmıştır. Ne var ki burada bir tutarsızlık söz konusudur. Sebepler insan eliyle ortaya çıkarılsa da nihayetinde yaratan, Tanrı'dır. Eğer bu bir müdahale olarak görülecek olsaydı aynı gerekçeyle insanın hiçbir işinde sebep aramaması gerekirdi. Oysa din/dinler inananlarına bunun tam tersini vaz etmektedir. Öte yandan klonlama esasında öteden beri insanoğlunun hayatında ve doğada var olan bir durumdur. Şöyle ki ağaçların aşılınması bir tür klonlamadır. Fakat hiçbir din bunu yaratmaya müdahale diye reddetmez. Keza biz biliyoruz ki doğada birçok canlı da bir tür klon yöntemiyle çoğalmaktadır.

Sebepler zincirindeki bazı sorunlar operasyonel müdahaleye gereksinim duyulacak şekilde bir yapısal bozuklukla meydana genel doğumlara neden olabilir. Hiç kimsenin fiziken böyle bir durumu tercih etmeyeceği açıktır. Çirkin olduğunu düşünen birinin daha güzel olmayı istemesi doğal bir durumdur. Nitekim biz beğenilen başka bir bireye benzemek için estetik ameliyatlara yüklü miktarlarda paralar harcadığını görmekteyiz. Bu bize ez azından görünüş olarak halinden memnun olmayan insanların olduğunu göstermektedir. Klonlama ile istenmeyen bir durumun bertaraf edilme ihtimali ortaya çıkarsa bu neden değerlendirilmesin?

Kaynakça

Arda, B. ve Rispler-Chaim, V. (Ed.) (2012). *Islam and bioethics*, Ankara.

Aristoteles (2014). *Nikomakhos'a etik*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Brown, T. A. (2010). *Gene cloning and DNA analysis an introduction*, West Sussex: Wiley-Blackwell.

Duralı, T. (1995). *Aristoteles'te bilim ve canlılar sorunu*, İstanbul: Çantay Kitabevi.

Güngör, E. (1998). *Ahlak psikolojisi ve sosyal ahlak*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Klung, W. S. ve Cummings, M. R. (2003). *Genetik*. C. Öner (Çev. ve Ed.), Ankara: Palme Yayıncılık.

National Bioethics Advisory Commission (NBAC) (1997). *Cloning human being*, 2. Vol. Rockville, MD: Government Printing Office.

Reflections on cloning. (t.y.). Erişim adresi: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pa_acdlife_doc_30091997_clon_en.html

Seneca (1997). *Tanrısal öngörü*. (Ç. Dürüşken, Çev.). İstanbul: Kambalçı Yayınları.

Seyahioğlu, İ. ve arkadaşları. (2007). "Klonlamaya genetik, etik ve hukuksal açıdan yaklaşım", *Adli Tıp Dergisi*, 21(2): 31-45. Erişim adresi: http://www.journalagent.com/adlitip/pdfs/ADLI-TIP_21_2_31_45.pdf

Telomer. (2019). Erişim adresi: <http://www.telomer.com.tr>

The discovery of DNA. (2018). Erişim adresi: <https://www.yourgenome.org/stories/the-discovery-of-dna>

Woodward J. (Ed.). (2005). *The ethics of human cloning*, U.S.A.: Thomson Gale.

TIP ALANINDA GENOM DÜZENLEME ve ETİK PROBLEMLER

Serap ERGİN ASLAN

Doktora Öğrencisi

Rheinische-Friedrich-Wilhelms Üniversitesi-Bonn, Felsefe Bölümü
sergin@uni-bonn.de

S. Kerem ASLAN

Doktora Öğrencisi

Rheinische-Friedrich-Wilhelms Üniversitesi-Bonn, Felsefe Bölümü
s5saasla@uni-bonn.de

Özet: Bu çalışmanın amacı modern genom düzenleme yöntemlerinden biri olan Crispr-Cas9 yöntemi hakkında kapsamlı bir envanter sunmak ve bu tekniğin olası uygulamalarının yol açacağı etik problemleri ele almaktır. Normatif soruları ve argümanları tartışmadan önce hangi genomun düzenlendiği, nasıl çalıştığı ve ne için kullanılabileceği (uygulama alanları) kısaca ele alınacaktır. Bu konuya ilişkin yürütülen etik tartışmalar şu altı ana başlık altında toplanmaktadır: 1) Risk argümanı, 2)Kaygan zemin argümanı, 3)İnsan onuru, 4)Özerklik, 5)Doğallık argümanı, 6)Adalet ve sağlık hakkı. Bu çalışmada özellikle söz konusu tartışmaların odak noktasını oluşturan “risk argümanı”, “insan onuru” ve “adalet ve sağlık hakkı” incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Crispr-Cas9, risk argümanı, insan onuru, adalet ve sağlık hakkı

GENOM EDITING IN MEDICINE AND ETHICAL ISSUES

Abstract: The aim of this study is to present a comprehensive inventory of the Crispr-Cas9 method, which is one of the modern genome editing methods, and to address the ethical problems that can be caused by the possible applications of this technique. Before discussing normative questions and arguments, it will be briefly discussed, which genome is edited, how it works, and what it can be used for (application areas). Ethical debates on this subject are classified under the following six headings: 1)Risk argument, 2)Slippery slope argument, 3) Human dignity, 4)Autonomy, 5)Naturalism argument, 6)Justice and Right to Health. In this study the “risk argument,” human dignity and right to justice and health will be examined, which are the focal points of the discussion.

Keywords: Crispr-Cas9, risk argument, human dignity, justice and right to health

Giriş

Genom düzenlemenin modern yöntemleri (ZFNs¹, TALENs² und Crispr-Cas9³) son zamanlarda oldukça tartışmalı hâle gelmiştir. Genom düzenleme uygulamaları henüz emekleme aşamasında olmasına rağmen bu yöntemler oldukça ümit vericidir. Bir yandan gen terapisi ile ciddi kalıtsal hastalıkların tedavi edebileceği, hatta önlenebileceği umudu yükselirken, öte yandan bu teknolojilerin uygulamalarının sonucunun kesin olarak tahmin edilemez ve riskli olması pek çok etik ve hukuki sorunu da beraberinde getirmektedir. Güvenli ve toplum

1 Zinc Finger Nucleases

2 Transcription Activator-Like Effector Nucleases

3 Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats/CRISPR associated Protein9

tarafından kabul edilebilir bir kullanım için, genom düzenlemenin modern yöntemlerinin potansiyel riskleri, disiplinler arası bir yaklaşımla ele alınmalıdır. Bu bakımdan bu tekniğin genom düzenleme uygulamalarında kullanılmasının etik ve hukuki sınırları, bilgilendirilmiş bir sivil toplum için genom düzenlemesinin yararları, riskleri ve olası etkileri hem tıp ve doğa bilimcileri hem de etik, hukuk ve sosyal bilimciler tarafından tartışılmalıdır.

Bu noktada genom düzenlemenin ne anlama geldiği, yeni genom düzenleme tekniği *Crispr-Cas9* sistemin nasıl çalıştığı, bu sistemin insan tıbbında ve diğer alanlardaki potansiyel uygulamaları ve son olarak somatik gen terapisi ve germ hattı müdahaleleri hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Genom Düzenleme Nedir?

Genom düzenleme bir hücrenin, bir dokunun veya bir organizmanın genomunda kasıtlı bir müdahaleye imkân veren yeni moleküler biyoloji yöntemlerine topluca verilen isimdir. Bu bağlamdaki müdahaleler, tek tek baz çiftlerinin veya dizilerinin spesifik olarak çıkarılması, eklenmesi veya değiştirilmesi, böylece genomun bir anlamda *düzenlenmesidir*. CRISPR/Cas, TALEN ve ZFN gibi modern genom yöntemleri, bitkilerin, hayvanların ve insanların genomunu spesifik olarak değiştirmeyi mümkün kılar. Bu araçlar, araştırmacıların, canlı hücrelerdeki ve organizmalardaki genleri kalıcı olarak değiştirmelerine izin verir ve gelecekte, genetik hastalık nedenlerini tedavi etmek için insan genomunun belirli bölümlerindeki mutasyonları düzeltmelerini sağlayabilir. Gelecekte bu tür yöntemler kalıtsal hastalıkların daha öncekinden daha iyi bir şekilde tedavi edilmesine ya da daha dirençli mahsuller üretilmesine yardımcı olabilir.

Modern Genom Düzenleme Yöntemleri

Restriksiyon endonükleazı olarak da bilinen ve 1970 yılında keşfedilen Restriksiyon enzimleri DNA'yı belirli pozisyonlarda tanıyan ve kesmeyi sağlayan ilk araçlardır. İlk kez 1996 yılında, Restriksiyon enzimleri yapay olarak üretilmiştir. Bu yapay üretilen Restriksiyon en-

zimleri yani Zinc Finger Nucleases (ZFN) DNA'ya bağlanan belirli proteinlerden ve DNA'yı kesen bir enzimden oluşur. Ancak yapılması hedeflenen herhangi bir değişiklik için, belirli bir ZFN oluşturulması ya da üretilmesi gerekir. Bu nedenle, bu yöntem oldukça karmaşık ve pahalıdır.

2010 yılında, üretilmesi daha kolay olan “**Transcription Activator-Like Effector Nucleases**” (TALEN) yöntemi geliştirilmiştir, ancak her TALE nükleazın ayrı ayrı hazırlanması bu yöntemi de görece masraflı hâle getirir.

2012'de Science dergisinde yayınlanan “A programmable dual-RNA-guided DNA endonuclease in adaptive bacterial immunity” (Jinek ve ark., 2012) başlıklı bir makale ile birlikte genom düzenlemesini modern yeni bir tekniği ortaya çıkardı: *CRISPR-Cas*.

Bu son Teknik diğer iki teknikten, belirli DNA bölgelerinin tanımlanmasına nasıl aracılık ettiği ve daha sonra çift-iplik kopuşunun nasıl meydana geldiği konusunda ayrılır (Chandrasegaran/Carroll, 2016). Bu fark, CRISPR-Cas sistemini eski yöntemlerden daha hızlı, daha kolay ve daha ucuz hâle getirir (Chandrasegaran/Carroll, 2016). Dış etkenlere ya da kalıtsal materyallere karşı korunma sağlayan Crispr, bu bakımda bir çeşit edinilmiş bağışıklık meydana getirir.

Crispr-Cas9 Sistemi Nasıl Çalışır?

Bu yöntem bir çeşit DNA makası görevi görür, yani genomun nerede olduğunu ve nerede kesildiğini bir anlamda tam olarak bilir (Chandrasegaran/Carroll, 2016). CRISPR gibi Restriksiyon enzimleri, istenmeyen DNA'yı parçalamak için yürütülen bir bakteri stratejisinin bir parçasıdır. Bu Sistem DNA'nın belirli bir parçasını tanır ve onu tam olarak bir biyolojik neşter gibi keser. Bu uygulamada temel olan *Cas9* adı verilen bir enzimdir. *Cas9* enzimi, rehber RNA olarak adlandırılan kısa bir RNA parçası yardımıyla hedef DNA'ya yönlendirilir/taşınır ve DNA zincirinin içine girer, böylece genleri yok eder veya istenen dizileri ekleyebilir.

Crispr-Cas9 Sisteminin Uygulamaları

1. Temel Araştırmalar

Genom dzenleme yntemlerinin kullanım alanlarının başında temel bilimsel araştırmalar gelir. rneğin, CRISPR-Cas tekniği, Şimdiye dek yeterince anlaşılamamış genlerin veya gen varyantlarının işlevlerini ve bunların gen ağlarındaki etkileşimlerini ağıklığa kavuşturmayı kolaylaştırır (Leopoldina, 2015). Bunun disında CRISPR-Cas, hücresel gelişimdeki bireysel genlerin rolünü araştırmak için genomdaki çoklu baz çiftlerini gorselleştirmeye yarayan bir teknik olarak kullanılabilir (Ma ve ark., 2016).

2. Hayvan Deneyleri

Şimdiye kadar, tek tek genleri ortadan kaldırmak veya değiştirmek için çok sayıda laboratuvar hayvanı ve aylarca suren araştırmalar gerekliydi (Leopoldina, 2015). Genom dzenlemenin yüksek seçiciliği ve etkililiği sayesinde hayvan deneyleri de çok daha verimli hale getirilebilir. Böylece birden fazla organizmada birkaç hafta içerisinde birden fazla gen aynı anda değiştirilebilir. Bu da zamandan önemli ölçüde tasarruf etmeye ve deneylerde kullanılan hayvan sayısının azaltılmasına yarar.

3. Tarım ve Hayvancılık

Genom dzenleme aynı zamanda biyoteknoloji ve bitki ıslahında geniş kapsamlı uygulamalar vaat etmektedir. Bu Şekilde, bitkilerin ve hayvanların zellikleri CRISPR/Cas sistemi yardımıyla bilinçli olarak değiştirilebilir. Bu değişikliklerin örnekleri arasında hastalık ve haşere dayanıklılığı (pirinç, buğday), hipoalerjenik varyantlar (yumurtalar, kuruyemişler) ve PRRS-dirençli domuzlar bulunmaktadır (Leopoldina, 2015; Reardon 2016).

4. İnsan Tıbbı

Genom dzenleme yntemlerine insan tıbbında da büyük bir potansiyel atfedilir. Ancak tıbbi uygulama perspektifi için ve özellikle etik ve yasal değerlendirmeler bakımından somatik gen terapisi ve germ hattı müdahaleleri arasındaki ayrımı vurgulamak oldukça önemlidir.

Bireysel bir insan organizmasının vücut hücrelerinde gen tedavisi önlemleri alınır, buna somatik gen terapisi denir. Somatik gen terapisi, yalnızca tek bir organizmanın belirli vücut hücrelerine müdahale ettiğinden, bu tür genetik modifikasyonlar normal şartlarda⁴ tohum hücrelerini etkilememekte ve dolayısıyla organizmanın (potansiyel) yavrularına aktarılmamaktadır. Başka bir deyişle somatik gen terapilerindeki değişiklikler (normalde) tedavi edilen bireyle sınırlıdır ve kalıtsal değildir. Diğer taraftan, örneğin suni tohumlamadan sonra yapılan genetik mühendisliği müdahaleleri, canlı embriyo üzerinde *in vitro* olarak da gerçekleştirilebilir. Embriyonik gelişimde bu tür erken müdahaleler bundan sonra gelişen insanın yumurta veya sperm hücrelerini etkiler ve sonuç olarak tüm yavrularına miras kalır.

Germ hattına yapılan müdahaleler, örneğin bireyi ve gelecek neslini kalıtsal genetik risklerden (örneğin, meme kanseri riski gibi) kurtarmak veya istenen belirli genetik özelliklerle donatmak amacıyla gerçekleştirilebilir (BBAW, 2015, 13 vd.; Leopoldina, 2015, 10).

Genom düzenlemenin potansiyel uygulama alanları neredeyse sınırsız görünmekte ve genişlemektedir. Ancak insan tıbbi bağlamında, özellikle de genom düzenleme kapsamında üç potansiyel hedef vardır.

Bu hedeflerden birincisi hastalıkları önleme ve tedavidir. Bu yöntemin kullanılabilmesiyle kanserler, bulaşıcı hastalıklar, klasik kalıtsal hastalıklar, progresif kas distrofisi (Duchenne), Huntington; kistik fibroz gibi pediatrik ve iç hastalıklarının tedavi edilebileceği ya da önlenilebileceği öngörülmektedir (Biagioni ve ark., 2017; Pini ve ark., 2017; Zhu ve ark., 2017; Malankhanova ve ark., 2017).

İkinci olarak CRISPR/Cas9 yöntemi, üreme tıbbi alanında da yeni olanaklar sunabilir. Teknolojide uygun gelişmeler yapılabilirse,

4 Somatik gen terapileriyle bile, germ hattı hücrelerindeki değişikliklerin müdahalenin istenmeyen bir yan etkisi olarak ortaya çıktığı tamamen göz ardı edilemez. Ancak, germ hattı hücrelerinin modifikasyonu doğrudan amaçlanmadığı takdirde, bazı klasik tedavi biçimlerinde de görülebilen bu tür yan etkilerin riski belirli bir ölçüde kabul edilir.

örneğin gelecekte germ hattı tedavisi kısırlığa neden olan genetik kusurları tedavi edebilir. Sonuç olarak hasta oosit stimülasyonu gibi yardımcı üreme prosedürlerinin yükünü hafifletebilir. Doğum öncesi tanı sonrası abortus sayısı da azaltılabilir. Somatik hücreleri iPS hücrelerine yeniden programlayarak germ hücreleri türetilir. Bu durum pek çok ülkede tıbbi bağışçı ve alıcıya yük getiren, etik açıdan da tartışmalı ve hukuken yasaklanmış olan yumurta bağışını da önleyebilecektir.

Üçüncü olarak, genom düzenlemesi iyileştirme (Enhancement) yani genetik özelliklerin *optimize edilmesi* için de kullanılabilir. Böylesi bir *düzeltilme* artık hastalıklara yol açabilecek genetik bilgilerin düzeltilmesiyle ilgili değil, insan özelliklerinin ve yeteneklerinin özel olarak iyileştirilmesiyle ilgili olacaktır. Ayrıca, ebeveynlerin, bir embriyoda sağlıklı veya kısa boy gibi kendi fenotipi ile tutarlı bazı anormallikleri indüklemek için spesifik olarak genom düzenleme tekniğini kullanma olanağını da ortaya çıkarır (Benston 2016, 9 vd.).

Somatik gen bağlamındaki uygulamalar etik açıdan bir problem oluşturmazken, insan germ hattına müdahale bağlamında genom düzenleme kullanımı günümüzde neredeyse oybirliğiyle reddedilmektedir. Germ hattına müdahale ile ilgili etik tartışmalar altı başlık altında toplanabilir: 1) Risk argümanı, 2) İnsan onuru, 3) Adalet ve sağlık hakkı 4) Özerklik 5) Doğallık argümanı, 6) Kaygan zemin argümanı (Slippery slope). Bu çalışmada en çok tartışma konusu yapılan ilk üç argüman ele alınacaktır.

Risk Argümanı

Genom düzenleme teknikleri hedefe yönelik müdahaleler vaat etse de insanlarda kullanımları hâlâ önemli riskler ve yan etkiler taşımaktadır. Risk argümanı bağlamındaki tartışmaların nedeni Crispr tekniğinin uygulamalarının kasıtsız/istenmeyen yan etkilere (off target-Effekte) neden olabileceği gerçeğidir (Liang ve ark., 2015; Baltimore ve ark., 2015, 37; Kang ve ark., 2016; Ma ve ark., 2017; Ishii, 2017). Bununla birlikte moleküler biyolojideki mevcut bilgi düzeyi, genom düzenlemesinin amaçlanan/istenilen etkilerinin (on target-Effekte) istenmeyen sonuçlara yol açıp açmayacağı konusunda bile güvenilir bir

kesinlik vaat edememektedir (Schaefer ve ark., 2017). Hastalığın ve sağlığın karmaşık genetik nedenlerinin yanı sıra genom ve çevrenin etkileşimi de dâhil olmak üzere insan genetiği ve epigenetiğinin anlaşılması, öngörülebilir bir gelecek için açıkça belirlenmelidir. Buna göre, insan germ hattı içerisindeki genetik müdahalelerin yararlarını ve risklerini güvenilir bir şekilde değerlendirme ve tartma konusundaki mevcut olanaklar sınırlı kalmaktadır.

Bu çerçevede insan ve insan olmayan hücrelerin genetiğini değiştirme amacıyla CRISPR-Cas uygulama girişimleri için, mevcut bilimsel bilginin sınırları risk etiği bakımından oldukça önemli bir rol oynamaktadır.⁵

Buna karşın John Harris, germ hattına müdahalelerin genom düzenlemeye karşı bir argüman olmak zorunda olmadığını ifade eder. Harris'e göre embriyonun sağlığının korunması ve bu tür risklerin gelecek nesillere aktarılmasının önlenilecek olması germ hattına müdahale araştırmalarının devam etmesi için yeter nedenlerdir (Harris, 2015).

Bu perspektiften bakıldığında, bazı çevrelerde tıbbi bir tedavi seçeneği olarak genom düzenlemenin faydalı olmasının yeterli olacağına dair bir beklenti vardır. Halk sağlığı açısından ise belirli hastalıkların toplum sağlığı üzerinde yarattığı hasarların engellenebilecek olması bu beklentileri daha da arttırmaktadır. Bu durumu şu şekilde de ifade edebiliriz: Yeni bir teknolojinin riskli yanlarının çok olması, sağlayabileceği yararlar nedeniyle bu risklerin göz ardı edilmesine neden olabilir. Dolayısıyla, yüksek riskler bile toplum nezdinde ve hukuki olarak bir kısıtlamaya yol açmayabilirler.

Bunun dışında bazı etikçiler genom düzenleme tekniği yerine şimdiye kadar daha güvenli olan PID'i kullanılmasını önermektedirler. Ancak hastalıktan kaçınmak için PID'in gücü, yaratılabilecek embriyo sayısı

5 Risk etiği açısından, belirli zararların ortaya çıkma olasılığını yeterli bir kesinlikle tahmin etme ve her şeyden önce, insanlarda germ hattı müdahale kararları almak, belirsizlik altındaki bir karardan, risk altındaki bir karara karşı kararlarını almak veya bunlara karşı karar vermek için epistemik bir zorluktur.

ile sınırlıdır. Çok sayıda embriyo oluşmadıkça, PID kullanımıyla kompleks çoklu genetik hastalıkları önlemek de mümkün olmayacaktır (Schöne-Seifert, 2017, 95).

Liberal bir perspektiften bakıldığında ise, birçokları, genetik müdahalenin klinik yararlılıkları göz önüne alındığında diğer mevcut tedavi yöntemleri kadar arzu edilebilir olduğunu savunmaktadırlar (Schöne-Seifert 2017, 94). Yine de bu savunucuların büyük bölümü, “klinik kullanımdan önce meşru risk kaygılarını ele almak için hâlâ çok sayıda başarılı araştırmanın gerekli olacağını fark ettiklerini vurgulamaktadır” (Schöne-Seifert, 2017, 93). Alman Etik Kurulu tarafından 2016 yılında düzenlenen bir konferans kapsamında yeni genom düzenleme tekniğinin sunacağı olanaklar ve olası riskler tartışıldı. Tartışmanın sonucunda taraftarlar ve muhalifler tekniğin kullanılması için yüksek güvenlik standartlarının sağlanması konusunda fikir birliğine vardılar (Burmeister/Ranisch, 2017). Sonuç olarak genom düzenleme gibi yeni bir teknolojinin risklerinin yararlarından daha fazla olmaması gerektiği şu ana kadar üzerinde anlaşılan yegâne önermedir.

İnsan Onuru Argümanı

Tıp alanında yeni biyoteknolojik süreçlerin etik ve yasal olarak değerlendirilmesinde insan onuru ilkesi de önemli ve üst düzey bir ilke olarak kabul edilmektedir. Hukuki tartışmalarda germ hattına müdahale, tedavi edilen insanların onurunun ihlali şeklinde yorumlanmaktadır. Germ hattına müdahale edilmesiyle bireyin kimliğini, otantikliğini ve biricikliğini kaybedebileceği korkusu ifade edilir. Öyle ki genlerin rekombinasyonu, nadiren de olsa, insan kimliğinin değişmesine ve tahrifine yol açabilmektedir (Vitzthum, 1985, 249 vd.; Eser, 1985, 130 vd.). Kimi yazarlar bu noktada, insanlık onurunun bir parçası olan ait olan kendi kaderini tayin etme ilkesini ve insanın kökeninin rastlantısallığını işaret etmektedir. Fakat eğer yaratılış artık tesadüfi değilse, genetik müdahaleye maruz kalan kişi kendini dışsal bir planlamanın ürünü gibi hissedecektir.

Felsefi bir bakış açısıyla, insan onuru argümanına ilişkin iki sorunun birbirinden ayrılması gerekir. Bir yanda, “insan germ hattı üzerin-

de genom düzenlemesinin kullanılmasıyla onurunun saldırı altında olduğu kişi kimdir, kimin onuru korunmalıdır” soruları vardır. Öte yandan, hangi eylemlerin veya eylem tarzlarının insan onuru ilkesiyle uyumlu olup olamayacağı karşılaşılan diğer bir sorudur (Quante, 2010).

Kimin Onuru Korunmalıdır?

Hangi varlıkların, hangi kriterlere göre ve hangi zamandan itibaren onurunun korunması gerektiği sorularına verilen yanıtlar oldukça karmaşık, normatif, metafiziksel ve ampirik soruları tekrar gündeme getirmektedir. “İnsan onuru argümanı” bağlamında insan yaşamının erken dönemlerinde genetik düzenlemenin kullanılmasının, embriyonun onuruna zarar verdiği savunulmaktadır. Tartışmaya bu noktadan yaklaşan uzmanlar -açıkça veya örtülü olarak- embriyoların ahlaki bir statüye sahip olduklarını varsayarlar. Geçtiğimiz yıllarda insan embriyoları üzerine biyoetik tartışmalar etkileyici bir şekilde ortaya konmuştur, ancak bunun gibi normatif varsayımlar oldukça tartışmalıdır.

Genom hattına olası müdahalelerin kimin onurunu tehdit edeceği sorusu da bu tartışma konulardan birisidir. Bunun nedeni, bu müdahalelerin sadece müdahale edilen onur taşıyıcı birey üzerinde bir etkisi olmakla kalmayıp, aynı zamanda gelecek kuşaklar ya da tüm insan türü gibi kolektif varlıkları da etkileyebilecek olmalarıdır. Ancak, bazıları genom hattına müdahaleleri bireylerin onurunun ihlali olarak görmezler ve bu tür müdahaleleri insanın doğal genetik donanımı üzerine potansiyel etkileri nedeniyle tür onurunun ihlali olarak nitelemezler.

İnsan Onurunu Korumak Ne Anlama Geliyor?

Genom düzenlemesi yoluyla germ hattına müdahale eylemlerinin insan onuru ilkesi ile bağdaştırılıp bağdaştırılmayacağı ve hangi bakımdan bağdaşıp bağdaşmayacağı sorusuna yanıt olarak, literatürde üç temel noktaya vurgu yapılmaktadır: Bunlar 1) insan onuru ve yaşam kalitesi değerlendirmesinin bağdaşmazlığı, 2) söz konusu kişinin araçsallaştırılması riski ve 3) insan türünün kendini araçsallaştırmasıdır.

İnsan onurunu dayanak alan 1. argümana göre genetik bir seçim söz konusuysa, genom düzenlemesi yoluyla germ hattına müdahale eylemleri insan onuru ilkesini ihlal eder. Bu argüman ancak genetik mühendisliği aracılığıyla embriyoların veya tohum hücrelerinin değiştirilmesinin, şüphesiz, belirli özelliklerin seçildiğini veya tercih edildiğini ve bu anlamda aslında insan yaşamının gelişimine seçici olarak müdahale edildiğini savunur. Ancak, burada gerekli olan söz konusu eylemlerin seçim eylemleri olduğunun gösterilmesi değil, aksine, bunların ahlaki açıdan sorunlu seçim eylemleri olduğunun da gösterilmesidir. Bu noktada insanlık onuru ilkesine başvuran herkes, insan yaşamının seçiminin, gelecekteki insanların yaşam kalitesinin temsili bir değerlendirilmesi gerekliliği nedeniyle insanlık onuruyla bağdaşmadığını tartışabilir. Savunuculara göre bu tür dışsal değerlendirmeler ya da kararlar insan onuru ilkesi ile bağdaşmayacaktır (Quante 2010). Yine de bu argümanın ne kadar ikna edici olduğu daha kapsamlı bir tartışmayı gerektirir.

2. argümana göre embriyonik gelişimdeki seçici müdahaleler, insan onurunun ihlali anlamına gelir ki, bu müdahalelerin gelecekteki bireylerin araçsallaştırılması anlamına geldiği iddia edilir. Kant'ın Kategorik imperatifine göre, insan başka insanları ya da kendisini asla bir araç olarak görmemelidir. Kant'a göre rasyonel varlıklar belirli bir yetenekleri, yani özerklikleri nedeniyle onurludurlar. Araçsallaştırma yasağı tekniğin kullanıma değil, insanı bir amaç için araç olarak görmeye odaklanır (Kersten, 2004, 484). Bu tür düşüncelere dayanarak, bazı germ hattı müdahalelerinin, insan onuruna aykırı olduğu düşünülür, çünkü üçüncü taraflarca genetik yapının kasıtlı olarak sabitlenmesi, kendi kendine yeterlilikleriyle çeliştiği için araçsallaştırılmayla sonuçlanır.

Bunun yanı sıra bazı etikçiler, embriyonik köken ve gelişimin doğal şansının, insan onuruna ait bir kendi kaderini tayin etme ihlali olarak düşünmektedir, çünkü gelecekteki birey kendisini yabancı planlamaya ve araçsallaştırmaya konu bir nesne olarak görebilir (Spickerötter, 1989, 98; Mersson, 1984, 75; Benda, 1985; Enquête Komisyonu 1987, 187 vd.; Habermas, 2001). Örneğin, ebeveynlerin kendi çocuklarının genetik seçimlerini kendi iyi yaşam tasavvurlarına

göre ve kendi arzularını gerçekleştirmek için dizayn etme girişimleri söz konusu olursa, burada ebeveynler ya da tedavi eden hekimler tarafından gelecek neslin araçsallaştırılması kaçınılmaz hâle gelir. Buna, her insanın genomunun, söz konusu kişinin üzerinde herhangi bir etkisi olmadığı sürece kaçınılmaz olarak “yabancılar ya da 3. kişiler tarafından belirlendiği” argümanı ile karşı çıkılabilir. Buna göre, insan genomundaki genetik mühendisliği müdahalelerine karşı genom düzenlemesi yoluyla, bunların üçüncü şahısların gelecekteki kişilerin doğal genetiğinde kasıtlı veya amaçlı müdahaleleri olduğu tartışılmaktadır. Bu şekilde doğmuş olan kişiler, kendilerini kendi belirledikleri yazarlar ya da kendi yaşam öykülerinin yazarları olarak anlayabilmek yerine kendilerini yabancı plan ve niyet araçları olarak anlamak zorunda kalacaklardır (Habermas, 2001). Bu kişilerin genetik yapılarını başkalarının kasıtlı ve geri dönülemez bir müdahalesi olarak görüp görmeyecekleri, ya da “varlığın” bu koşulu altında kendilerini yaşam tarzlarının kaynağı olarak görüp görmeyecekleri tartışmalı hâle gelir. Böylece, bu potansiyel saldırı kendi özerkliklerine dolayısıyla onurlarına karşı bir ihlal anlamına gelecektir.

İnsan onuruna dayanan 3. argüman ise Tür Onuru argümanıdır. Bu, bireysel bir insan onurunun ihlali sorununu değil, bir bütün olarak insan türünün kimliği ve teklifi bağlamında bir insanlık onuru ihlali olarak görülebilir (Birnbacher, 2004, 263). Bu bağlamda germ hattına müdahalelerin insanlık onuruyla bağdaşmadığı söylenir. Bu da genomun ve onun dokunulamaz doğal kökeninin hem insan türünün onuru için hem de birey için önemi nedir sorusunu gündeme getirir. Alman Etik Kurulu bu soruyu epilepsi müdahalelerinin ele alınmasına ilişkin tavsiyesinde şu şekilde yanıtlamaktadır:

Genom, bireysel ve kolektif bir kendilik anlayışına baskı yapma gücünden dolayı hem gerçek hem de sembolik olarak, istisnai olmayan, özel bir role sahiptir. Böylece, tüm çok yönlülüğüne ve çeşitliliğine rağmen, değişimi insan eylemlerinin sorumluluğunun ortak kategorilerine göre değerlendirilemez, ancak daha kapsamlı akıl yürütmeler gerektirir (Alman Etik Kurulu, 2017, 4).

Tür onuru fikri, normatif bir doğallık fikrine atıfta bulunur. Bu, insanın oluşumunun doğallığını savunan ilkçi yaklaşıma göre türün onurunun korunması, insan olmanın aşamaları ve biçimlerinin korunmasıyla ilişkilidir. İnsan onuru sorunu bu bakımdan, doğal olarak var olan bir sınırın kasıtlı ihlali yani bir tür doğaya aykırılık olarak görülebilir.

Elbette, bu tür argümanlara bir dizi soru yöneltilebilir, ancak “eğer ölçütümüz doğallık olmuş olsaydı, o zaman bir şemsiyenin açılmasının da yaratılışın kumaşında amaçlanmadığı için yasaklanması gerekirdi” (Birnbacher, 2016, 70).

Adalet ve Sağlık Hakkı

Biyomedikal konuların etik olarak değerlendirilmesinde sağlık sisteminde adalet sorunu ve sağlık hakkı üzerindeki ahlaki, hukuki ve felsefi tartışmalar oldukça önemli bir rol oynar. Sağlık hakkı, uluslararası hukukla korunan temel bir insan hakkıdır. Sağlık hakkı sağlıklı bireyler ve toplum hedefine ulaşabilmek için gerekli tesislere ve şartlara ulaşma, bunları kullanma hakkıdır. Uzun bir süre için, sınırlı kaynakların eşit dağılımı ve sağlık hizmetlerinde kaynak tahsisi konuları tartışılmıştır. Bununla birlikte, bugün sadece sağlık sisteminde tahsis problemi değil, aynı zamanda sağlık olanaklarının sosyoekonomik eşitsizliği de oldukça tartışmalı bir konu haline gelmiştir.

Genom düzenlemesi yoluyla germ hattına müdahaleler en çok genom düzenleme tekniğine adil erişim olanağı bağlamında tartışılmaktadır. Başka bir deyişle muhtemel yeni tıbbi seçeneklerin adil bir biçimde dağıtılmasının ve bunlara adil bir biçimde erişme hakkının hangi kriter ve/veya kriterler temelinde gerçekleştirilmesi gerektiği tartışmalarının odak noktasını oluşturur. Bu bağlamda üç temel soru gündeme gelmektedir: 1) Daha fazla araştırma ve genom düzenlemesinin potansiyel kullanımı ile hangi tıbbi ürünlere erişilebilmelidir? 2) Bu ürünlerin sağlık hakkı kapsamında olup olmadığı ya da piyasada serbestçe erişilebilir olup olmayacağı sorusu ve son olarak 3) bu yeni seçeneklere adil bir dağıtım veya adil bir erişimin hangi kriter ve kriterler temelinde gerçekleştirilmesi gerektiği açıklığa kavuşturulmalıdır.

Yukarıda belirtildiği gibi, genom düzenleme teknikleri hastalıkların ve nedenlerinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir ve böylece yeni tedavi seçeneklerinin gelişimine önemli bir katkı sağlayabilir. Sadece bu aşamada, bu yeni tıbbi-teknik prosedürlerin erişilebilirliği ve dağıtımının adaleti üzerine karmaşık bir tartışmanın eklenmesi mümkündür. Herhangi bir yeni tıbbi seçenekte olduğu gibi, genom düzenlemesinde de bu potansiyel olarak maliyetli ve sınırlı fırsatlara eşit erişim hakkının tartışılması gerekir. Ortaya çıkan biyomedikal teknolojilerin çoğunda olduğu gibi genom düzenlemesinin uygulanması da toplumsal eşitsizlikleri hakkındaki etik kaygıları ve bu tedavi seçeneklerine kimlerin erişebileceği sorusunu da gündeme getirir (Chan ve ark., 2017). Bu noktada bazı araştırmacılar moleküler tıbbın olanakları ile belirli sosyal gruplar arasında ortaya çıkabilecek potansiyel bir ayrımcılığa karşı uyarıda bulunmaktadır. Genom düzenlemeyi eleştirenler bu tür teknolojilerin, öncelikli olarak ilgili mali kaynakları karşılayabilecek kişi ve gruplara sunulması olasılığına karşı güçlü bir uyarıda bulunur. Buna göre “sadece en zenginler daha az hasta bebek sahibi olabilecek ve bu iyileştirmeler daha güzel ve daha zeki bebekleri olanaklı kılacaktır” (Bosley ve ark. 2015, 481).

Bu yeni teknolojiler genetik geliştirmeye kadar uzanabilecek potansiyel uygulamalar hakkında endişe uyandırmaktadır ve bu yeni tekniklerin uygulanması sosyal eşitsizlikleri ve mevcut adalet sorunlarını daha da kötüleştirebilir. Bu durum akıllara “en iyi genlerin en önceliklilere mi gideceği” sorusunu getirir (Lander, 2015, 7).

Bu eşitlik kaygılarına şöyle de karşı çıkmaktadır. Adil erişim problemi sadece bu teknolojiye özel değildir. Her yeni teknolojiye karşı karşılaştığımız genel bir adalet problemidir. Bununla birlikte genom düzenleme savunucuları teknolojinin daha ucuz hâle gelmesi ve sonuçta topluma bir bütün olarak fayda sağlaması nedeniyle bu tür kaygıların uzun vadede ortadan kalkacağını savunmaktadır (Baumann, 2016).

Bütün bunlara ek olarak genom düzenleme tekniklerinin doğuştan gelen dezavantajları ve eşitsizlikleri düzeltmeye yardımcı olabileceği de savunulmaktadır. Herkes doğuştan sağlık, uzun ömür, yüksek zekâ, müzik yeteneği veya atletik yetenekle donatılmaz. John Rawls’un

işaret ettiği gibi, bu doğal yetenek dağılımı ahlaki olarak keyfidir ve toplumsal malların adil dağılımı üzerindeki eşitsiz etkileri haklı değildir (Rawls, 1979, 94). Doğayı ve doğuştan gelen özellikleri adil veya adaletsiz olarak adlandırmak kategorik bir hata olsa bile, mülklerin ve yeteneklerin eşit olmayan doğal dağılımı, en azından sosyal mal ve fırsatların eşit dağıtımını üzerindeki etkilerinde sorunsallaştırılabilir. Bazı savunucuların gözünde, genom düzenlemesi yöntemleri, buradaki adaletsizlikleri doğal genetik nedenleriyle ele almak ve böylece doğal *piyangodaki* toplumsal sonuçları telafi etmek için fırsat sunmaktadır.

Ancak diğerleri bu tür argümanların, sosyal çatışmaların biyoteknolojik prosedürlerin kullanımı yoluyla çözülmesini ve toplumlarımıza doğal eşitsizlikler olarak dile getirilmemiş eşitlik sorunları yaşatmakla tehdit etmeyi amaçladıklarını ileri sürmektedir. Bununla birlikte, bu sorunları daha ayrıntılı olarak tartışmak başka bir konudur ve elbette biyoetikcilerin görev alanına girer.

Sonuç

Mevcut tıbbi ve biyolojik bilginin ışığında, insan germ hattında değişiklik yapmayı amaçlayan genom düzenlemesinin klinik kullanımına karşı şu anda çok fazla sebep vardır. Önemli hasar potansiyeli ve bu müdahalelerle ilişkilendirilebilecek büyük belirsizlik, şu anda ve muhtemelen orta vadede klinik kullanımı engellemektedir. Genom düzenlemesi teknolojileri, insan germ hattı için yeterince düşük riskli uygulamadan nispeten uzaktır, ancak bu durum bu teknikler hakkında yapılan araştırmaların çoğalması ve uygulamaların daha güvenli hâle getirilmesiyle değişebilir.

Kaynakça

Alman Etik Kurulu (2017). Keimbahneingriffe am menschlichen Embryo: Deutscher Ethikrat fordert globalen politischen Diskurs und internationale Regulierung. AD-HOC-EMPFEHLUNG, Berlin. <http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/empfehlung-keimbahneingriffe-ammenschlichen-embryo.pdf>.

Baltimore, David ve ark. (2015). "A prudent path forward for genomic engineering and germline gene modification." *Science* 348 (6230): 36-38.

Baumann, Martina (2016). "CRISPR/Cas9 genome editing – new and old ethical issues arising from a revolutionary technology." *Nanoethics* 10(2): 139-159.

BBAW: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Interdisziplinäre Arbeitsgruppe Gentechnologiebericht (2015). Genomchirurgie beim Menschen – Zur verantwortlichen Bewertung einer neuen Technologie. Analyse der Interdisziplinären Arbeitsgruppe Gentechnologiebericht der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Berlin http://www.gentechnologiebericht.de/bilder/BBAW_Genomchirurgie-beim-Menschen_PDFa1b.pdf.

Benda, Ernst (1985). "Humangenetik und Recht – eine Zwischenbilanz." *Neue Juristische Wochenschrift* 38(30): 1730-1734.

Benston, Shawna (2016). "CRISPR, a Crossroads in Genetic Intervention. Pitting the Right to Health against the Right to Disability." *Laws* 5(1): 5.

Biagioni, Alessio ve ark. (2017). "Type II CRISPR/Cas9 approach in the oncological therapy." *Journal of experimental & clinical cancer research* 36(1): 80.

Birnbacher, Dieter (2016). Jahrestagung des Deutschen Ethikrats: Zugriff auf das menschliche Erbgut. Neue Möglichkeiten und

ihre ethische Beurteilung. <http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/Jt22062016Simultanmitschrift.pdf>.

Birnbacher, Dieter (2004). "Menschenwürde – abwägbar oder unabwägbar?" *Biomedizin und Menschenwürde* (Matthias Kettner, ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 249–271.

Bosley, Katrine S. ve ark. (2015). "CRISPR germline engineering—the community speaks." *Nature Biotechnology* 33(5): 478–486.

Burmeister, Christiane; Ranisch, Robert (2017). "Jahrestagung des Deutschen Ethikrats 2016. Zugriff auf das menschliche Erbgut. Neue Möglichkeiten und ihre ethische Beurteilung." *Ethik in der Medizin* 29(2): 167–172.

Chan, Lucas ve ark. (2017). "Molecular remission of infant BALL after infusion of universal TALEN gene-edited CAR T cells." *Science Translational Medicine* 9(374).

Chandrasegaran, Srinivasan; Carroll, Dana (2016). "Origins of Programmable Nucleases for Genome Engineering." *Journal of Molecular Biology* 428(5 Pt B): 963–989.

Enquête-Komisyonu-Deutscher Bundestag (1987). Chancen und Risiken der Gentechnologie. Institut Technik-Theologie-Naturwissenschaften. Bericht. Bundestags-Drucksache 10/6775. <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/10/067/1006775.pdf>.

Eser, Albin (1985). Humangenetik. Rechtliche und sozialpolitische Aspekte. *Genetik und Moral Beiträge zu einer Ethik des Ungeborenen* (Johannes Reiter & Ursel Theile ed.). Mainz: MatthiasGrünewald-Verlag, 130–145.

Habermas, Jürgen (2001). Die Zukunft der menschlichen Natur. *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp

Harris, John (2015). Why human gene editing must not be stopped.

The Guardian, 2 Aralık 2015. <https://www.theguardian.com/science/2015/dec/02/why-humangene-editing-must-not-be-stopped>.

Ishii, Tetsuya (2017). "Reproductive medicine involving genome editing. Clinical uncertainties and embryological needs." *Reproductive Biomedicine Online* 34(1): 27–31.

Jinek Martin ve ark. (2012). "A programmable dual-RNA-guided DNA endonuclease in adaptive bacterial immunity." *Science* 337(6096): 816–821.

Kang, Xiangjin ve ark. (2016). "Introducing precise genetic modifications into human 3PN-embryos by CRISPR/Cas-mediated genome editing." *Journal of Assisted Reproduction and Genetics* 33: 581–588.

Kersten, Jens (2004). *Das Klonen von Menschen. Eine verfassungs-, europa- und völkerrechtliche Kritik*. Tübingen: Mohr-Siebeck.

Lander, Eric S. (2015). "Brave New Genome." *The New England Journal of Medicine* 373(1): 5–8.

Liang, Puping ve ark. (2015). "CRISPR/Cas9-mediated gene editing in human trippronuclear zygotes." *Protein & Cell* 6(5): 363–372.

Ma, Hanhuive ark. (2016). "Multiplexed labeling of genomic loci with dCas9 and engineered sgRNAs using CRISPRainbow." *Nature Biotechnology* 34(5): 528-531.

Malankhanova, Tuyana B.ve ark. (2017). "Modern Genome Editing Technologies in Huntington's Disease Research." *Journal of Huntington's Disease* 6 (1): 19–31.

Mersson, Guenter (1984). *Fortpflanzungstechnologien und Strafrecht*. Bochum: Brockmeyer.

Nationale Akademie der Wissenschaften Leopoldina; Deutsche Forschungsgemeinschaft; acatech – Deutsche Akademie der Wissenschaften; Union der deutschen Akademien der Wissenschaften (2015).

Chancen und Grenzen des genome editing [The opportunities and limits of genome editing], Halle (Saale).

Pini, Veronica ve ark. (2017). "Genome Editing and Muscle Stem Cells as a Therapeutic Tool for Muscular Dystrophies." *Current Stem Cell Reports* 3(2): 137–148.

Quante, Michael (2010). *Menschenwürde und personale Autonomie. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften*. Hamburg: Meiner.

Rawls, John (1979). *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Reardon, Sara (2016). First CRISPR clinical trial gets green light from US panel. *Nature News*. <https://www.nature.com/news/first-crispr-clinical-trial-gets-green-light-from-uspanel-1.20137>.

Schaefer, Kellie A. ve ark. (2017). Deeper sequencing at unexpected CRISPR/Cas9 off-target sites in vivo. A response to Editas, Intellia, Beacon, ToolGen and others.

Schöne-Seifert, Bettina (2017). "Genscheren-Forschung an der menschlichen Keimbahn. Plädoyer für eine neue Debatte auch in Deutschland." *Ethik in der Medizin* 29(2): 93–96.

Spiekerkötter, Jörg (1989). *Verfassungsfragen der Humangenetik. Insbesondere Überlegungen zur Zulässigkeit der Genmanipulation sowie der Forschung an menschlichen Embryonen*. Neuwied, Frankfurt: J. Schweitzer.

Vitzthum, Wolfgang Graf (1985). "Gentechnologie und Menschenwürde." *Medizinrecht* 3: 249–294.

Zhu, Pei ve ark. (2017). "CRISPR/Cas9-Mediated Genome Editing Corrects Dystrophin Mutation in Skeletal Muscle Stem Cells in a Mouse Model of Muscle Dystrophy. In: Molecular Therapy." *Nucleic Acids* 16(7): 31–41.

DEONTOLOJİK ETİK AÇISINDAN ÖTANAZİ MÜMKÜN MÜDÜR?

Ülker ÖKTEM

Prof. Dr.

Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü
ulkeroktem3@hotmail.com

Ahlak, kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın öğretisi değildir; o, kendimizi mutluluğa nasıl layık kılabileceğimizi öğretir; zira, surf mutluluk için yapılan bir eylem, ahlaki olamaz. Kant

Özet: Başlıktan da anlaşıldığı üzere, burada sunacağımız bildirinin konusu, esasında, evrensel, nesnel ve genel geçerli bir etik arayışı içinde olan Kant'ın ahlak felsefesi olup, bu yaklaşıma göre ötanazinin değerlendirilmesidir. Bu anlayışta akıl, bir tür yasa koyucu işlevi yüklenmekte; normatif yasaları algılayan sezgisel bir anlayış aracı olarak nitelenmektedir. Bilgide ulaştığı kesinliğe koşut bir kesinliği mutlak saydığı ahlak ilkelerinde de gerçekleştirmek amacıyla olan Kant, bu nedenle, evrensel bir etik arayışı içindedir ki, bu, bir akıl ahlakıdır. Bu ahlakın kuruluşunda kurucu öğeler ise, iyi istenç, koşulsuz buyruk (kategorik imperatif; ahlak yasası), özgürlük, ödev ve yükümlülük kavramlarıdır.

Kant, bize, nasıl davranmamız gerektiğini belirleyen ahlak ilkelerini saptamak ve bu ilkelerin uygulanışına elverişli bir dünya kurmak ister. Bu nedenle, bilgide ulaştığı kesinliğe ahlakta da, mutlak saydığı ahlak ilkeleri aracılığıyla ulaşmak ister. Bu amaçla, ahlaka ilişkin aksiyomların da tıpkı matematiğin ve fiziğin aksiyomları gibi sentetik *a priori* nitelikte olduğunu ispat etmeye çalışır; bu suretle ahlakın niteliği sorununu ahlakın aksiyomlarının niteliği sorununa indirir. Aksiyomların niteliğine ilişkin sorunsal çözümlenmedikçe ahlakın ne olduğu sorununun çözümlenemeyeceğini ısrarla belirtir. Ona göre, ahlakın aksiyomları, geçerliği herkesçe kabul edilebilir nitelikte bir tek aksiyoma indirgenebilir. O, 'kategorik imperatif' ya da 'ahlak yasası' olarak adlandırdığı bu aksiyomu şöyle dile getirir: "Öyle davran ki, eyleminin kuralı genel bir yasanın ilkesi yapılabilirsin." Aynı anlama gelmek üzere, O, bu aksiyomu şu şekilde de ifade eder: "İnsan, kendi davranışlarının maksiminin genel bir yasa olmasını isteyebilmelidir. Bu genel olarak, ahlak bakımından yargılamanın ölçüsüdür." Kant, bunu, daha sonra, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde şöyle ifade eder: "Öyle hareket et ki, bu hareketinde insanlığı hem kendinde hem de diğer insanlarda her zaman bir amaç olarak gör asla araç olarak görme." Ona göre, ahlak, kişinin nasıl davrandığı ile değil, nasıl davranması gerektiği ile ilgilenir. Eylemlerimizi ahlaksal yapan şey ise, içten gelen ödev güdüsüdür. Bir eylem, eğer, 'yarar' ve 'haz' gözetmeksizin, bir yasanın genelliği altında yönlenebiliyorsa, o eylem, 'ödevde uygun' bir eylemdir. 'Ödevden dolayı' yapılan bir eylem, ahlaksal değerini, onunla ulaşacak amaçta bulmaz; onu yapmaya karar verdikten maksim'de bulur. Oysa, Kant'ın içinde yaşadığı çağda, ta Sokrates'ten beri gelen, bunun tam tersi bir anlayış; eudaimonist (mutlulukçu) ve utilitarist (faydacı) bir ahlak felsefesi vardı. Buna göre, insan hayatının manası ve amacı, mutluluk ve faydada aranıyordu. İşte, Kant bu görüşle savaşıyor. Bu nedenle, onun kurduğu ahlak dünyasında, amaç, mutluluk olmadığı için bu dünyada intihara yer yoktur. Derin ve ümitsizce acılar içinde kıvranan bir kimsenin bütün eğilimleri, onu hayatına son vermeye sürükleyebilir. Fakat o, bu eğilimlerine boyun eğmemelidir. Çünkü insan, her davranışında kendisini bir araç değil, bir amaç olarak görmelidir. Ama, mutsuzluğu, ıstırapı yüzünden kendisini yok etmeye kalkan bir kimse, kendi varlığını mutluluk için bir araç olarak görmektedir. Oysa, bu durumda bile, insan, kendi insanlığına karşı olan

ödevi bakımından, varlığını bir mutluluk aracı olarak görmemeli ve eğilimlerine uymamalıdır. Aynı durum, Kant ahlakı açısından, ötanazi (ölüm hakkı) isteyen insan için de söz konusudur.

Anahtar Kelimeler: Etik, deontolojik etik, maksim, kategorik imperatif, ötanazi.

IS EUTHANASIA POSSIBLE IN TERMS OF DEONTOLOGICAL ETHICS?

Abstract: Is euthanasia possible in terms of deontological ethics? As it is obvious in the title, we present here the moral philosophy of Kant who seeks for a universal, an objective and a de facto ethics understanding. We also discuss the euthanasia thoroughly via Kantian ethics. In this understanding, mind functions as a lawmaker and is described as an intuitional perspective that perceives the normative law. Having an aim of reaching to certainty in ethics, just as he has achieved in knowledge, Kant is in search of a universal ethics that is actually mind ethics. In the establishment of this kind of ethics, the foundational elements, here, are the concepts of good will, unconditional imperative (categorical imperative; moral law), freedom, duty and obligation.

Kant wants to determine the moral principles specifying how we should act and to create a world that enables to perform those principles. Therefore, he desires to reach to the certainty in ethics, just like he did in knowledge, through moral principles that he considers as absolute. With this aim in mind, he aspires to prove that the axioms in ethics are *a priori* just like the axioms in physics and mathematics. In this way, he degrades the problem of quality of ethics to the problem of the axioms of ethics. He holds that we cannot analyse the problem of what ethics is about unless investigating the problem of the quality of axioms. According to Kant, axioms of ethics can be degraded to only one axiom whose reality is accepted by everyone. He expresses this axiom, which he names as 'categorical imperative' or 'the code

of ethics', in these words: "*Act as if the maxim of your action were to become through your will a universal law of nature.*" Similarly, he also mentions this axiom as: "*Human should be able to want maxim of his/her action to be a universal law of nature. This, in general, is a measure to ethical judgement.*" Later, Kant states in his book the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*: "*Act in such a way that you always treat humanity, whether in your own person or in the person of any other, never simply as a means, but always at the same time as an end.*" According to him, ethics is concerned with how a person should act, not how he acts. What makes our actions moral is the intuitive sense of motive of duty. If an action can be generated under a law without 'interest' or 'pleasure', it can be regarded as right action that is in accordance with the duty. Actions performed for the sake of duty find ethical value not in the aim that will be reached thought it, but in the maxim that enables to decide. However, in Kant's age, 'eudemonistic' and 'utilitarian' moral philosophy, which is just the opposite of what he proposed, had been present since Socrates. In this moral philosophy, the purpose of human life and meaning is sought in happiness and utility, which Kant fights against. For this reason, in the moral world that he created, suicide is not allowed, as the purpose is not happiness. The dispositions of someone who struggles with deep and hopeless pains may drag him to end his life, but he should not surrender. One should see himself as an aim not as a means in all his actions. However, someone attempting to end his life because of his unhappiness and misery sees his existence as a means for happiness. In fact, even in this circumstance, he should not see his existence as a means for happiness for the sake of duty towards his own humanity and should not surrender himself to his dispositions. The same thing is in question in terms of Kantian ethics when someone wants euthanasia.

Keywords: Ethics, deontological ethics, maxim, categorical imperative, euthanasia.

1. Giriş

Konumuz, Deontolojik Etik yani Kant ahlakı açısından ötanazinin mümkün olup olmadığıdır. Bilindiği üzere, etiğin, kuramsal ve uygulamalı olmak üzere iki düzeyi vardır. Örneğin, biz bugün burada üçüncüsü düzenlenen ‘Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi’nde bulunmaktayız. Uygulamalı Etik, normatif düzeyde elde edilen kuramsal birikimi, çeşitli alanlara uygulayarak problem çözme amaçlar. Bu nedenle, onu, kuramsal etikten koparmak mümkün değildir. Ancak, özellikle, yirminci yüzyılın son çeyreğinde, Uygulamalı Etik, dünyada, hatta akademik çevrelerde oldukça yaygınlaşmıştır. Etik kuramlar ise, ‘Teleolojik Etik’, ‘Deontolojik Etik’ ve ‘Erdem Etiği’ olmak üzere üç ana kategoride toplanırlar. ‘Deontolojik Etik’, ‘Teleolojik Etik’in karşısında yer alır. ‘Sonuç’tan ziyade ‘doğru eylem’ problemi üzerinde yoğunlaşır. Kant’ın ‘ödev etiği’ ya da ‘niyet ahlakı’, deontolojik etik içerisinde yer alır. Kant, etik anlayışında, eylemin sonucundan ziyade, temelindeki ‘niyet’, ‘ilke’ ve gerçekleştirdiği ‘ödev’in önemli olduğunu vurgular. Bir eylemin iyiliği (doğruluğu) veya kötülüğü (yanlılığı) yapıldığı esnadaki niyete bağlıdır. Böyle bir ahlaksal yaşamda amaç, mutluluk değil, ahlak yasasının gereği-ni yerine getirmeyi ödev olarak gerçekleştirmektir.

Esasında, Kant, bilime, metafiziğe, etiğe ve estetiğe yeni felsefi temeller kazandırmak amacıyla bilimde, metafizikte, etikte ve estetikte genel, doğru ve zorunlu, yani, apodeiktik olanı aramış; bu amacına da insan aklının kritiğini yaparak ulaşmaya çalışmıştır. Ona göre, ilkele-rin yeri olan, doğruyu meydana getiren akıl, bilimde **salt** ya da **teorik akıl**, iyiler alanında yani doğanın karşısına koyduğu ahlakta **pratik** ya da **uygulamalı akıl** ve güzeller alanında yani estetikte **refleksiyonlu akıl** olarak adlandırılan akıldır. Ama, esasında bu üç akıl, bir ve aynı akıldır. Kant, *Salt Aklın Kritiği*, *Pratik Aklın Kritiği* ve *Yargı Gücünün Kritiği* adlı eserlerini, aklın bu üç cephesini de etraflıca inceledikten sonra, sırayla, çeşitli yıllarda kaleme almıştır.¹

1 Onun, aklı sorgulamak amacıyla yazdığı kritiklerinden ilki *Salt Aklın Kritiği* olup, 1781’de yayınlanmış, 1787’de ikinci baskısı yapılmıştır. Kant, burada, ‘doğayı nasıl bilebiliriz?’, ‘bilgimizin sınırları nedir?’, ‘acaba bütün varlık, sadece zorunluluğun egemen olduğu ve belirlediği fenomenler dünyasından mı ibarettir?’ gibi sorular sorarak, doğa düzenini ve fenomenler dünyasıyla ilgili bilginizin doğruluğunu araştırırken, 1788’de basılan, ikinci kritiği *Pratik Aklın Kritiği*’nde, zorunluluğun hâkim olduğu doğanın karşısına koyduğu özgürlük alanını, ahlak dün-

2. Ahlak Kanunu

Kant'a göre ahlak dünyası ve doğa ya da zaman-mekân içerisindeki kozmos karşı karşıyadır. Her iki dünya arasında gözden kaçırılmasına imkân olmayan büyük bir fark vardır. Ahlak dünyasının kanunu, ahlak kanunu, kategorik buyruk, insanın iradesini yöneten “yapmalısın” buyruğudur; doğanın kanunu ise, doğada olup biten bütün olayların kanunudur. Pekiyi, salt pratik aklın temel ve gerçek fenomeni olan bu kategorik buyruk nasıl mümkündür? Başka deyişle, olaylara etki eden şartsız bir “yapmalısın” buyruğunun imkânı, temelini nerede bulur? Bu buyruk temelini, iradesi özgür olan ve “yapmalısın” buyruğuna göre hareket edebilen bir varlıkta; insan varlığında bulur. “Yapmalısın”, çünkü yapabilirsin! Kant'ın burada vardığı sonuç budur. Bu sonuç, teorik, mantıksal bir sonuç değil, bir *postulattır*. Kant, ahlak kanunu olarak nitelendirdiği kategorik buyruğu, ilkin şöyle ifade eder: “Öyle davran ki, senin iradenin maksim² her zaman aynı zamanda genel bir kanunun ilkesi

yasını incelemiştir. 1790'da yayınlanan üçüncü kritiği *Yargı Gücünü Kritiği*'nde ise, doğaları gereği birbirlerinden ayrı olan teorik ve pratik akıl düalizminden kurtulmaya çalışmış, zorunluluk ile özgürlüğü, doğa ile ahlakı birleştirerek yeni bir varlık düzeni aramaya girişmiştir.

2 Kant'ın kullanmış olduğu “maksim” kelimesi, bugün bizim için yadırganan bir kelimedir. Bu kelime, Kant'ın terminolojisinde, bir istekteki subjektif niyet ve ilkeyi ifade eder. Örneğin, bir kimse, herkes tarafından beğenilmek için bazı davranışlarda bulunuyorsa, ün kazanmak istemek bu davranışın maksimidir. Fakat bu maksim, herkesi içine alabilecek bir şekilde genişletilebilir; bir ilke, bir kanun haline getirilebilir. O zaman maksim, insanın subjektif alanından, niyet ve isteklerinden, insanlar arasındaki ilgilere, bağlara yükseltilmiş olur. Demek ki, akıl sahibi bir varlık, kendi öznel pratik ilkelerini, yani maksimlerini ya aynı zamanda genel yasalar olarak düşünemez ya da onları genel bir yasa koymaya uygun kılan biçimler olarak kabul etmek zorundadır. Diyelim ki, servetimi, her emin yola başvurarak arttırmayı maksim edindim. Şimdi, elimde bir miktar emanet para var, sahibi ölmüş ve bu para konusunda yazılı hiçbir belge bırakmamış. Bu, doğal olarak tam da maksimime uygun bir durumdur. Şimdi, bu maksimin genel bir pratik yasa olarak da geçerli olup olamayacağını bilmek istiyorum. Bunun için “verildiğini hiç kimsenin kanıtlayamayacağı bir emaneti herkes yadsıyabilir” yasasını koyup koyamayacağımı sorarım. Sorar sormaz, böyle bir ilkenin bir yasa olarak kendi kendisini yok edeceğinin farkına varırım; çünkü bu genel bir yasa koymaya uygun olmaktan o kadar uzaktır ki, genel bir yasa biçimine sokulduğunda kendi kendisini ortadan kaldıracaktır. (Kant, 1980, s.31.) Maksimin içeriği kalabilir ama bu içerik maksimin koşulu olmamalıdır; yoksa maksim yasa olmaya elverişli olmaz. Örneğin, içerik benim mutluluğum olsun. Kendi mutluluğumda başkalarının da mutluluğunu kap-

olarak geçebilsin.” Aynı anlama gelmek üzere, onun bu kanunu başka şekilde de ifade ettiğini görüyoruz. Şöyle ki: “*İnsan, kendi davranışlarının maksiminin genel bir kanun olmasını isteyebilmelidir. Bu, genel olarak ahlak bakımından yargılamanın ölçüsüdür*”; “*Genel bir kanun olmasını isteyebileceğin bir ilkeye, maksim’e göre eyle*”. Bu genel kanunu, ki artık kategorik buyruğun ikinci formülüdür bu, Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde daha kolay anlaşılır bir şekilde şöyle ifade etmiştir: “*Öyle davran ki, bu davranışında insanlığı hem kendinde, hem de diğer insanların her birinde, her zaman bir amaç olarak göresin; asla bir araç olarak kullanmayasın.*” Başka deyişle, “*İnsanlığı, kendinde ve başkalarında hiçbir zaman bir araç olarak değil, hep bir amaç olarak göreceğin gibi eyle.*” Kısacası, Kant ahlakında, yani deontolojik ahlakta, insanı bir araç olarak değil, daima bir amaç olarak görmek ve buna göre eylemde bulunmak söz konusudur. Örneğin, hayatın elemelerinden kurtulmak için intihar etmek istiyorsunuz. Bu durumda, elemen kurtulmak hissi-ne, yani, bencillığe dayanarak intiharın meşruiyetini ve ahlaken makbul olduğunu doğal bir yasa olarak isteyebilir misiniz? Hayır! Çünkü nefsimiz hakkındaki sevgimiz, başka deyişle, kendimizi beğenmek mümkün merteye ömrümüzü sürdürmeyi gerektirir. Dolayısıyla, bencillik, öldürmek değil, hayatın devamlılığını emreder. Eğer, kendini beğenmek, sonuç olarak nefsi öldürmeye delâlet ederse, doğa, kendi yasasıyla yani, kendini beğenmekle tezada düşmüş olur. Şu hâlde, intiharın genel bir yasa, meşru bir yasa olmasını talep edemezsiniz. Zira, irade, içgüdü tarafından durdurulduğu için “elemen kurtulmak için intihar et” tarzında şartlı bir emir (*impératif hypothétique*) Kant’ı hiç ilgilendirmez. Esasında, Kant’a göre, intihar, aynı şekilde, ötanazi (ölüm hakkı isteme) ahlaklı bir davranış değildir; çünkü intihar eden, ya da ölmeyi isteyen kişi, şahsiyetini bir araç gibi kullanmaktadır. Oysa, ahlaki emir, ancak kesin ve genel olur. Bu kesinlik ve genelliğin meydana gelebilmesi için bencilliğin oluşturduğu görelî hedefleri bırakmak, davranışlarımıza mutlak bir amaç aramak gerekir. Bunun için de, davranışlarımıza mutlak bir amaç koyan bir pratik akıl, bir irade gereklidir. (Kant, 1995, s.46; Ayrıca bkz. Heimsoeth, 1967, s.135; Erişirgil, 1997, s.212-213.)

sayabiliyorsam, o takdirde, bu, nesnel pratik bir yasa olabilir. (Kant, 1980, s.40.) Yoksa, “herkes kendini mutlu kılmalı” gibi bir buyruk, aptalca bir buyruk olurdu; çünkü bir insanın zaten kendiliğinden, kaçınılmaz olarak istediği şey, hiçbir zaman ona buyurulamaz. (Kant, 1980, s.43.)

Şu hâlde, insan aklı, insandan, bunu bir ide olarak gerçekleştirmesini ister. Bu demektir ki, ahlak kanunu, insana hazır olarak dışarıdan verilmiştir; o, insan aklının varlık yapısından, bizzat insan aklından kaynaklanmaktadır. Ahlak buyruklarının temeli, insanın insanlığıdır. Kant, bu durumu, *Autonomie (otonomi)* kelimesiyle ifade eder. Böylece, kategorik buyruğun üçüncü formülü de “*Autonomie (özzerklik) idesine göre eyle*” ortaya çıkmış olur. Bu, aklın yönettiği iradenin kendi kendisini yönetmesi, belirlemesi, kendi kanununa uyması demektir.

Ona göre, eğer aklımızın kaynak teşkil ettiği bir ahlak kanunu olmasaydı, özgür olduğumuzu iddia etmeye de hakkımız olmazdı. Biz, özgür olduğumuzu doğrudan doğruya değil, ancak ahlak kanunu dolayısıyla, aracılı olarak biliriz. Kategorik “yapmalısın” buyruğunun gerekli varlık şartı, özgürlüğün gerçekliğidir. Şu hâlde, özgürlük, ahlak kanununun varlık temelidir, *ratio essendisidir*; özgürlük olmazsa, ahlak kanunu olmaz. Ama, ahlak kanunu da özgürlüğün *ratio cognoscendisidir*. Kısacası, özgürlük ve ahlak kanunu birbirlerini temellendirirler. Özgürlük, aynı zamanda, teorik aklın bütün ideleri içinde, dolaysızca kavrayamasak da olanaklılığını *a priori* olarak bildiğimiz tek idedir; çünkü özgürlük, ahlak kanununun koşuludur. Öte yandan, özgürlüğün bilincine varabilmenin koşulu da her şeyden önce, ahlak kanunudur; ve akıl, onu, hiçbir duysal koşul tarafından alt edilemeyen, hatta her koşuldan büsbütün bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğundandır ki, ahlak yasası, bizi, doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür. (Kant, 1980, s.34.)

Şu hâlde, ahlak yasası, insanları birbirine bağlayan, onlara şekil veren, *kozmosun*, empirik olmayan duyular üstü bir ilkesi olup, herkese hem de tam olarak kendisine uymayı buyurur. Bu yüzden, aklı ve iradesi olan herkes için geçerlidir; nesnel olarak zorunludur. O, kişinin mutluluğu ilkesinden başka bir şeydir. (Kant, 1980, s.42-43.) İnsan, akıl sahibi bir varlık olarak, kendisine akıl tarafından kesin bir şekilde buyrulan ahlak kanunlarını gerçekleştirmekle yükümlü görür. Dolayısıyla, iyilik, iradenin ahlak yasasına, uygunluğu; kötülük ise uygunsuzluğudur. Başka deyişle, niyetin ahlak yasasına uygun olması, iyilik kavramını; olmaması ise, kötülük kavramını meydana getirir. Yoksa, bir davranışın dıştan maddi olarak ahlak yasasına uygun olması, sadece meşru ve hukukî ol-

masını temin eder. Oysa, ahlaki olması için, o davranışta bulunulurken, niyetin ahlak yasasına uygun olması gerekir ve bu, yeterlidir. (Erişirgil, 1997, s.225.)

Kant'a göre, ahlaki ödevin yerine getirilmesi için inanç da son derece önemlidir. Ama, acaba, Tanrı'ya inanmayan bir kimsenin ahlaka bakışı nasıl olacaktır? Eğer insan, kendi akıl gücüyle, Tanrı'nın varlığından bağımsız olarak, neyin iyi ve neyin kötü olduğunu biliyorsa, Tanrı'ya inanmadan da ahlaklı olabilecek demektir. Nitekim, Kant, *Yargı Gücünün Kritiği*'nde ahlak kanıtını açıkladıktan sonra, tartışmayı bu noktaya getirir ve şöyle der: "Mantuki bir kesinlik formunu kolayca verebileceğimiz bu kanıt, ahlak kanununun geçerliliğini tanımak için, Tanrı'yı var saymanın zorunlu olduğuna işaret etmez. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığına kendisini inandıramayan kimse, ahlak kanununun yükümlülüklerinden kurtulmuş sayılmaz." Böyle bir kimsenin vazgeçmek zorunda olduğu şey, Kant'a göre, 'en yüksek iyi'nin gerçekleşebileceğine ilişkin düşüncedir. O, yine de kendisini ahlak kanunlarıyla bağlı sayacaktır; çünkü bu kanunlar herhangi bir amacı dikkate almadan kayıtsız şartsız buyururlar. (Kant, 1957, s.119; Ayrıca bkz. Aydın, 1981, 35.)

Esasında, Kant'ın, doğada bulduğu katı determinizm ve zorunluluk karşısına koyduğu ve insanın özgürlüğünü var kılacak olan ahlakta da amacı, tıpkı bilimdeki gibi sentetik *a priori* önermelere ulaşmak, dolayısıyla ahlakı da tıpkı bilim gibi kurabilmektir. Ona göre, *biz*, bu kategorik buyrukları, yani hep "öyle davran ki" ile başlayan buyrukları yerine getirmekle varlık sebebimize uygun yaşamış oluruz. Varlık sebebimiz ise, ancak ahlaklı davranışlarda, aklın pratik alanda (ahlak alanında) kullanılmasında, kısacası, aklın iradeyi yönetmesinde anlamını bulur; gerçeklik kazanır.

Kaynakça

Aydın, Mehmet. (1981) *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: Ümit Mtb.

Erişirgil, Mehmet Emin. (1997) *Kant ve Felsefesi*, İstanbul: Eko Mtb.

Heimsoeth, Heinz. (1967) *Immanuel Kant'ın Felsefesi* (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), İstanbul: İstanbul Mtb.

Kant, Immanuel. (1956) *Critique of Practical Reason* (trans. by. L.W. Beck), Indianapolis: The Bobs, Merrill Co.Inc.

Kant, Immanuel. (1980) *Pratik Aklın Eleştirisi* (çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı), Ankara: H.Ü. Yayınları, Meteksan Mtb.

Kant, Immanuel. (1995) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (çev. Ioanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, Immanuel. (1957) *The Critique of Judgement* (trans. James Creed Meredith), Oxford: At the Clarendon Press.

HAFIZANIN TEKNOETİĞİ: HAFIZA AKTARIMININ FELSEFİ SONUÇLARI

Ayşe USLU

Nişantaşı Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

Özet: Sinirbilim ve biyoloji bilimleri, hayvanlar üzerinde yapılan deneysel çalışmalar sonucunda RNA transferi yoluyla öğrenilmiş davranış hafızasının canlı organizmalar arasında aktarılabilirliğini göstermiştir. Bu sayede, uzun süreli hafızanın beyin haritalandırması değil de moleküler yolla aktarımının mümkün olduğu görülmüştür. Teknolojik ve bilimsel gelişmelerin insan yaşantısında ve genel olarak toplumsal hayatın inşasında oynadığı rol yadsınamaz. Hafızanın etik-politik yaşantımız açısından temel bir belirleyici unsur olduğu ve etik-politik yaşantımızın geçmişi hatırlama sorumluluğunu beraberinde getirdiği gerçeği de hesaba katıldığında, hafıza aktarımı iddiasında ortaya çıkan, hafızanın değişikliğe uğratılabilmesi argümanının felsefi olarak ele alınması zaruri görünmektedir. Bu makalenin amacı, gelecekteki bilimsel gelişmeler sayesinde, insanların hafızalarında beraberinde taşıdıkları duygularla birlikte olası bir değişiklik yapabilme durumunun, yol açabileceği etik sorunlar ve ayrıca bu türden bir değişikliğin imkânı üzerine felsefi bir tartışma başlatmaktır. Bu amaçla iki ana başlık üzerinde odaklanılacaktır: birincisi, bedenin duygulanımsal

hallerinin aktarılabilir içeriklere dönüştürülüp dönüştürülemeyeceği sorunsaldır; ikincisi de, insanlar arası kalıcı duygulanımsal aktarım yapılabilmesi ve hafızaya müdahale edilebilmesi durumunda, hafızanın toplumsallığı göz önüne alındığında bu durumun etik yaşantıyı krize sokması mümkündür.

Anahtar kelimeler: Hafıza aktarımı, RNA, duygulanımsal hafıza, teknoetik.

TECHNOETHICS OF MEMORY: PHILOSOPHICAL IMPLICATIONS OF MEMORY TRANSFER

Abstract: As a result of empirical experiments on animals conducted by Neuroscientists and biologists, it has been indicated that the behavioral information embedded within RNA can be transferred between living organisms. Through this way, it is observed that long-term memory transfer is possible by molecular transfer rather than brain mapping. The technological and scientific developments undeniably play various roles in human life and the construction of social life. Ethical-political life involves the responsibility to remember the past. Considering memory as the foundational element of our ethical-political life, it seems urgent to philosophically evaluate the claim of transferring and modifying memory. The aim of this article is to start a philosophical discussion on the possibility of modifying memories along with their affective states, which will also have an effect on our ethical decisions, and on the possible ethical problems concerned with technologically devising the transferring memories between different human beings by means of a future scientific progress. With this aim, I will focus on two related core elements: firstly, whether affective states of a body can be transformed into and so considered as transferrable contents should be questioned. Secondly, if it were possible to transfer memory and affective states between human beings, our ethical lives would be put into a crisis given the social aspects of memory.

Keywords: Memory transfer, RNA, affective memory, technoethics.

Geçmiş deneyimlerimizin saklanması olan hafızanın üzerinde değişiklik yapabilmek, bilimkurgu filmlerinde hayalini kurduğumuz bir durumdur. Hafızamız üzerinde kalıcı değişiklik yapabilmek ya da onu yenileyebilmek hayatımızı kökten değiştirecek bir etki yaratabilirdi. Hepimizin unutmak istediği ya da sonsuza kadar saklamak istediği anıları vardır. Fakat çoğu zaman bu durum bizim elimizde olmadan bedenimiz tarafından kontrol edilen bilinçdışı bir süreçtir. 1960lardan bu yana genetikçiler, “hafızanın aktarımı” üzerinde çalışmaktalar¹ ve bu konudaki son gelişme geçtiğimiz Mayıs ayında Kaliforniya-Los Angeles Üniversitesi’nden Prof. David Glanzman tarafından ortaya koyuldu. (Glanzman vd, 2018) Bu çalışmayla birlikte, geçmiş deneyimlerin sadece beyindeki nöron bağlantılarında saklandığı tezini çürütecek bir hafıza aktarımı deneyi gerçekleştirilmiş ve hafızanın, hücreler arası mesaj taşımakla görevli RNA (ribo nükleik asit) aracılığıyla canlılar arası aktarımı sağlanmış oldu.

Deney şu şekilde gerçekleştirilmiştir: bir grup deniz salyangozunun kuyruklarına 20 saniye arayla 5 kez elektrik şok verilmiştir ve bir gün arayla aynı işlem 5 kez tekrarlanmıştır ve salyangozlarda bu elektrik şoka karşı geri çekilme refleksi geliştirmeleri sağlanmıştır. Böylece, salyangoz grubunda elektrikten korkma refleksi geliştirilmiştir. Salyangozlar kuyruklarına dokunulduğunda elektrik verilmiş gibi tepki göstererek ortalama 50 saniye boyunca korunma amaçlı büzüldükleri, kontrol grubundakilerin ise sadece 1 saniye büzüldüğü gözlenmiştir. “Duyarlılaşma” adı verilen bir öğrenme örneği gösteren salyangozların sinir sisteminden çıkartılan RNA, elektrik şokundan bir gün sonra bu işlemlerin uygulanmadığı 7 deniz salyangozuna enjekte edilmiştir. Daha önce elektrik verilmeyen yani koşullu davranış oluşturulmamış grubun da sanki elektrik verilmiş gibi 40 saniyeliğine büzülme davranışı gösterdikleri gözlemlenmiştir.

1 Babich, F. R. Bubash, S. & Jacobson, A.L. (1965), “Transfer of a response to naive rats by injection of ribonucleic acid extracted from trained rats,” *Science*, 149, 656-57.

Hyden, H. (1959), “Biochemical changes in glial cells and nerve cells at varying activity,” *Bio-chemistry of the central aervour system, Proceedings of the Fourth International Congress of Biochemistry*. Vol 3. London: Pergamon, 64-89.

Bir tür hafıza transferi olarak görülen bu araştırmanın sonuçlarına göre, elektrik verilen deniz salyangozlarının beyin hücreleri incelemek için duyusal nöronları ve motor nöronları karşılaştırılmıştır. (2018: 11-2) Duyusal nöronlar burada, hayvanların şoku algılamasını sağlarken, motor nöronlar kendini koruma refleksi geliştirerek büzülmesini sağlar. Araştırmanın temelde iki sonucu vardır; birincisi, motor yolla kazanılmış ve uzun süreli hafızaya geçirilmiş bir davranış elektrik verilmeyen gruptaki salyangozlara RNA aktarımı sayesinde canlılar arasında aktarılabilmektedir. İkinci olarak, elektrik verilen salyangozlardan alınan duyusal nöronlar, yine diğer elektrik verilen salyangozların hücrelerine eklendiğinde daha fazla ürkme tepkisi verdikleri gözlenmiş, yani kaçınma refleksinin pekiştiği gözlemlenmiş ancak bu pekişme motor nöronlarda gözlemlenmemiştir. Bu motor nöronların refleks geliştirmeyi duyusal nöronlardan öğrendiği anlamına gelebilir.

RNA'nın potansiyel olarak, insan sağlığı için gelecekte yararlı olabileceği, örneğin Alzheimer hastalığı ya da travma yaşayan insanların stres bozukluklarının tedavisinde kullanılabileceği düşünülmektedir. Teknolojik ve bilimsel gelişmelerin insan yaşantısında ve genel olarak toplumsal hayatın inşasında oynadığı rol yadsınamaz. Hafızanın etik-politik yaşantımızı temel bir belirleyici unsur olduğu hesaba katıldığında, hafızanın aktarımı iddiasında ortaya çıkan, onun değişikliğe uğratılabilmesi argümanının bu açıdan felsefi olarak ele alınması zaruri görünmektedir.

Etik-politik yaşantı, geçmişini hatırlama sorumluluğunu beraberinde getirir. Hangi insanları ve olayları hatırlayacağımız bu sorumluluğumuzun bir parçasıdır. Özel ilişkiler kurduğumuz bize en yakın insanlara karşı sorumluluklarımızla şekillenen etik yaşantımızın belirleyicilerinin başında, önemseme, özen ve ilgi gösterme olgusu gelir. Örneğin, İlgi gösterme, geriye doğru yönelmiş bir duygudur, yani ancak hafıza aracılığıyla iş görebilir. (Margalit, 2000) Fakat bu noktada, eylemlerimizin etik boyutuna konu olan hafızanın sadece bilişsel bir hafıza olmadığı, aynı zamanda duygulanımsal bir hafıza olduğu gerçeği not edilmelidir. (Charles, S.T. vd. 2003; D'Argembeau vd. 2002; Erk, S. et al. 2003; Hamann, S. 2001) Mesele sadece çocuklarımızın doğum gününü hatırlamak değildir. Etik ve hafıza arasındaki bağ konusunda

asıl belirleyici olan, paylaşılan deneyime eşlik eden ya da bizzat onları doğuran hislerin açığa çıkmasının sağlanmasıdır. İşte bu hislerin bedende tutulan hafızası sayesinde etik yaşantımızı kurarız. Nesnelere ve kişileri hatırlarken ve onları hafızaya alırken onlar hakkındaki duygulanımlarımız etkili olurlar. Örneğin, duygusal yükü daha ağır olan olayları daha iyi ve çabuk hatırlarız. İçinde bulunduğunuz anda etkisi altında olduğumuz duygusal hal, öğrenme ve hatırlama sürecimiz üzerinde etkilidir. Kısaca, hatırlamak istediğimiz bilginin duygulanımsal içeriği hatırlama eylemi üzerinde etkilidir. Olayların hatırlanmasının kolay olmasının nedeni, onların bizim için kişisel olarak ne derece önem taşıdığı değil, aslında bizde uyandırdıkları duygulardır. Bu duygular, bize geçmiş deneyimlerimizi hatırlatmayı sağladığı kadar unutturmayı da sağlayabilirler. Diğer yandan, ahlaki açıdan bakıldığında da, insanlığa karşı işlenmiş suçlarda olduğu gibi çok daha büyük etkilere sahip toplumsal olaylara dair duygusal hafızaların oluşması ve saklanması toplumsal yaşantıyı şekillendirdiği söylenebilir. Kısaca, etik ve ahlaki bakımdan hatırlama sorumluluğumuz vardır ve hatırlama bedenün duygulanımsal mekanizmalarıyla iç içe çalışır.

Bu bilgiler ışığında, bu makalenin ilk sorusu, hafıza aktarımının insan gibi daha karmaşık bir sinir sistemine ve etki-tepki mekanizmasına sahip bir canlı için mümkün olup olmadığı olacaktır. İkinci olarak da, hafıza ve duygulanım arasındaki sıkı ilişki göz önünde bulundurulduğunda, aktarılan hafızanın bağlı oldukları duygulanımlarla birlikte aktarılıp aktarılmadığı sorusu geliştirilebilir. Araştırdığımız temel nokta, hafıza aktarımının mümkün olduğu bir koşulda, bu durumun etik yaşantımız üzerinde etkilerinin neler olabileceğidir. Ancak, hafıza aktarımının mümkün olup olmadığı sorusunun cevabı, ikinci soruya verilecek yanıtta saklıdır. Bu sorulara verilebilecek olası yanıtlar şu şekilde geliştirilebilir:

İlk olarak, yapılan deneyin ayrıntılarına bakıldığında, RNA transferi ile aktarılan içerik, koşullu öğrenme ortamı içerisinde oluşturulmuş uyarana karşı üretilen programlanmış duyuşsal-motor tepkidir, ve insan gibi daha karmaşık bir sinir sistemine ve etki-tepki mekanizmasına sahip bir varlığın, anıları tutma kapasitesini motor hafızaya indirgeyen görüşlerin sorunlu olduğu iddia edilebilir. Bu noktada,

hafızayı oluşturan bedenin duygulanımsal hallerinin aktarılabılır içeriklere dönüştürülüp dönüştürülemediği sorgulanmalıdır. Bir anının, duyuşal-motor yetilerle yani aslında kas hafızası diyebileceğimiz yetiyle tekrar edilmesiyle, hatırlama eylemi arasında fark vardır. İnsan söz konusu olduğunda, hatırlama bir eylemdir, yani sahip olduğumuz bir şeyden çok bir eylem olarak anlaşılması gereken bir boyuttur. Hatırlama, etki ve tepki arasında bir aralığı, bir süreyi gerektirir. Bir geçiş süreci olarak da anlaşılabilir bu aralığa duygulanımlar yerleşir. Duygulama, bedenin eyleme ve hissetme kapasitesidir. Bir canlı organizma aynı anda bedeni üzerindeki etkileri ve bu etkilerin yol açtığı eyleme kapasitesini hisseder. Bu, canlının kendi kendini mevcut durumu hakkında bilgilendirme mekanizması, geri bildirim sistemidir. Darwin'in ifadesiyle, duygulanımlar canlıların sessiz hayatta kalma mekanizmalarıdır, bizi tehlikelere karşı önlem almaya yönlendirirler. (Darwin, 1999) Her yeni bağlama göre değişme potansiyeliyle oluşurlar. İki koldan belenirler, hem dışsal uyarım hem de geçmiş gücül hafıza. Uzun süreli bellek olarak da adlandırabileceğimiz geçmiş deneyimlerin gücül hafızası da nasıl hissettiğimizi belirler. Aynı zamanda tam tersi de geçerlidir, nasıl hissettiğimiz de hangi anının, ne biçimde, seçileceğini daha doğru ifadeyle mevcut duruma göre beyin tarafından kurulacağını belirler. Geçmiş deneyimler depolandıkları bir yerden oldukları gibi çağırılmazlar, duygulanımlarımız ölçüsünde beyin tarafından yeniden kurulurlar. Bu bahsettiğimiz süreç, zihinsel bir sentezin ürünü olarak ortaya çıkar. Beyin, bedenin sinirsel ve kimyasal ağlarının onu bilgilendirmesiyle birlikte geçmişten çağırıldığı gücül anıları sentezler. Bu sentezleme işleminin nöroanatomi ve işleyişi hakkında sinirbilim çalışmalarının ortaya koyduğu bazı görüşler vardır. Antonio Damasio'nun "somatik işaretleyici hipotezine" göre, duygulanımlarımız bütün karar verme mekanizmamızın temelinde bulunurlar. (Damasio, 1991) Beden bir uyarıcıyla karşılaştığında, durumla ilgili duygulanımsal olarak olumlu ya da olumsuz bir işaret koyar. Bu işaretleme, iki ayrı yoldan aktif hâle getirilir. Birinci yolda, duygulanım bedendeki mevcut değişimlerin sinirsel ve kimyasal yollarla beyne yansıtılmasıyla oluşur. Buna "bedensel çevrim" denir. Mesela, tehlikeli bir uyarıcıyla karşılaştığında beden savaş ya da kaç tepkisi verir ve korku oluşur, örneğin salyangoz durumunda, kaçınma davranışından kaynaklanan korku gibi. Beden kaçınmayı göste-

rir ve sonrasında, bedende yol açtığı his olarak korku meydana gelir. William James'in duygu anlayışına oldukça uyan bir açıklamadır bu. Korktuğumuz için kaçmayız, kaçtığımız için korkarız. Kısaca, motor hafıza iş başındadır burada. Duygulanımsal işaretlemenin ikinci yolu ise, doğrudan dışsal bir uyarım olmaksızın, geçmiş duygulanımların sanki şu anda gerçekleşiyormuş gibi bilişsel olarak beyinde yansıtılması yoluyla oluşan zihinsel sentezlerdir. Bunlara, "mış gibi bedensel çevrim" (as-if body loop) denir. Gücül bir anıyı mevcut duruma taşımak, zihinsel bir süreç olarak anlaşılmalıdır. Fakat bu türden bir zihinsel sentez de yine, geçmiş deneyimlerin tekrarlanan nöronlar arası etkileşimin beyinde nöral paternler haline gelmesiyle açıklanmaktadır. Dolayısıyla, insanda hafıza sadece bedenin mevcut edimsel durumlarıyla ilgili bir bilgilendirmenin ürünü olarak değil, aynı zamanda gücül geçmişin de hatırlama eyleminde kendini açığa vurduğu zihinsel bir sentezin ürünü olarak ortaya çıkar. Kısaca insanda hafıza, motor yetilere indirgenemeyecek bir boyuta sahiptir ve bu boyut ne zaman, hangi anının ne şekilde çağırılacağını mekanistik bir belirlenim temelinde değil daha çok belirlenimsizliğin hakim olduğu bir seçme işlevinde kendini ortaya koyar. Duygulanımların otonom doğası motor hafızanın aynının tekrarına dayanan nedenselliğini sekteye uğratar ve bağlama göre değiştikleri için de ortaya öngörülmesi daha zor tepkiler doğar. Gücül hafızamızın, duygulanımlarımızın önceden programlanabilir ve aktarılabilir içeriklere dönüşebilir yapıda olmaması nedeniyle transferine kuşkuyla bakılmalıdır. Bu bilgiler ışığında, en azından artık şunu söyleyebiliriz, beynin tamamı bir başkasına aktarılmadığı sürece bu sentezleme işlevinin sonucu oluşan anılar bir başkasına aktarılamaz. Epigenetik alanında çok yeni bazı çalışmalar, soykırıma uğramış toplulukların hayatta kalan üyelerinin yaşadıkları travmalara bağlı oluşan stres bozukluklarını sonraki kuşaklara genetik olarak aktardıkları iddiasında bulunmuşlardır. (Kellermann, 2013; Rodriguez, 2015) Buna göre, ebeveynlerin travma deneyimi çocuklarının stres hormonu profillerini değiştirmiştir. Ancak, bu çalışmalar yöntemleri bakımından eleştirilmiştir, buna göre, incelenen örnek sayısı azdır, incelenen çok az sayıdaki genin toplumsal faktörleri kontrol edebileceği fikri zayıftır. Bizim açımızdan şu söylenebilir, hafızanın epigenetik yolla aktarımıyla, kişiler arası yapay bir transferle aktarımı konusu birbirinden farklıdır. Henüz kişiler arası yapay transferle ilgili

bir çalışma yoktur. Diğer yandan, bu türden bir aktarım, bizim için aktarılan hafızaların oluşumuyla ilgili verdiğimiz zihinsel sentez açıklamasını değiştirmemektedir. Aktarılan şey, lokal bir duyarlılaşmadır, tüm anıların haritalandırmasını ortaya koyacak olan duygulanımsal mekanizmanın tümünden kendisi değil.

Bu tespitleri söz konusu hafıza aktarımı vakasına uyarlamak istersek, birinci olarak, duygulanımların beden bütününe yayılan ağsal bağlantı şeklinde çalışmaları, ikinci olarak, bedenin çevreyle online etkileşiminde sürekli değişime uğramaları ve üçüncü olarak da, bedenin duyuşsal-motor döngülerine bağlı olmaksızın bağlama göre özerk tepkiler üretebilme kapasiteleri ve geçmişin güçlü anılarını içermesi nedeniyle, söz konusu deneyde olduğu gibi insanda da aktarılmış bir anının ya da davranışın bir sonraki adımda da aynı şekilde tekrar edileceğinin garantisi yoktur. Yani, üretilmiş davranış aktarılsa bile, eğitilmemiş organizmada bulunan duygulanımların doğası, ikinci adımda davranışın organizma tarafından yabancı olarak görülmesine ve tekrarlanmamasına neden olabilir. Özetle, üretilmiş tepkilerden ibaret hafıza aktarılsa bile, duygulanımların doğası yüzünden aktarılmış davranış adapte olamadığından, hafızanın kalıcılığı sağlanamayabilir. Bu da, hafıza aktarımı projesinin insanın peşinen programlanamaz duygulanımsal doğası nedeniyle işlemeyeceği anlamına gelir. Bunun sonucu olarak, insanın etik yaşantısının, duygulanımların aktarılabilir içeriklere dönüştürülemez ve müdahale edilemez otonom doğalarından ötürü otantikliğini her daim koruyacağı sonucuna varılabilir. Etik davranışlarımız, bizlerin her duruma ve değişen dünyaya yeniden adapte olan duygulanımlarımızla beslenen yaşayan canlı hafızalarımızın ürünü olarak görülmelidir. Toplumsal refahımız için işleyen, iyiyi ve kötüyü belirleme mekanizmalarımız, üzerinde değişiklik yapılarak programlanabilen bir doğaya sahip değildir.

Diğer yandan, ikinci olarak, eğer insanlar arası kalıcı duygulanımsal aktarım ve hafızaya müdahale yapılabileseydi bile, yine hafızanın toplumsallığı göz önüne alındığında bu durumun etik yaşantıyı krize sokacağı yorumu yapılabilir. Etik yaşam aynı zamanda, paylaşılan ortak hafıza üzerinde şekillenir, kişisel kimliklerimiz bu ortak hafıza-

nın şekillendirmesiyle ortaya çıkar. Aktarılmış hafıza, ortak hafızanın yaratıcı faillerinin özdeşliği problemini doğuracaktır. Ortak hafızanın yaratımında, bedenler ve kişiler arası özdeşlik temel bir belirleyendir. Hafıza aktarımı ya da ona müdahale edilebilmesi, bu özdeşliği ihlal edici sonuçlar doğurabilir. Örneğin, hatırlamak istemediğiniz anılarınızın zihninizden silinebildiğini düşünün, ya da çok arzuladığınız bir duruma dair aslında onu hiç deneyimlememiş olsanız bile yapay anıların zihninize eklenebilmesinin mümkün olduğunu, bu durumda yakın ilişkide olduğunuz insanlarla aranızdaki güven ilişkisi bu durumdan etkilenmez miydi? Ya da benlik bütünlüğünüzü hâlâ koruyabileceğinizi söyleyebilir miydik? Bir savaşın sonrasında askerlerin, duyguları olan canlıları öldürdüklerine dair anılarını hafızalarından silmek, savaş sonrası travmaların yol açtığı maliyeti düşürmeye yarayabilirdi. Fakat bu durum aynı zamanda, savaşın altında yatan toplumsal normların haklılaştırılması ve olumlanması sonucunu doğurmaz mıydı?

Diğer yandan, hafızasına müdahale edilmiş bir bireyin etik seçimlerinden sorumlu tutulması, Alzheimer hastalarının edimlerinden sorumlu tutulmasına benzetilebilir. Yaptığımız ama hatırlamadığımız bir eylemden sorumlu tutulabilir miyiz? Hafıza, benlik bütünlüğümüze kuracak olan süreklilik algısını sağlayan, yeterli olmasa da zorunlu bir koşuldur. Ve hafıza, bireysel, yalıtık, psikolojik bir sürecin ürünü değildir. Kolektif olarak kurulur. Duygulanımlar nasıl bedenler arası karşılaşmaların ürünü olarak doğuyorlarsa, hafızamız da bu duygulanımların ürünü ve tetikleyicisi olarak, onlarla iç içe, kolektif olarak kurulur. Ortak hafızayı yaratan faillerin, geçmiş deneyimleriyle özdeşliği, etik kararların sorumluluklarını almalarının bir garantisi olarak görülebilir. Sürekli değişen benliklerimizle beraber iyilerimiz ve kötülerimiz de değişir. Fakat, tüm bu değişimlerin faillliğini üstlenmemizi sağlayan hafızamızın sürekliliğidir. Etik-politik yaşamımız, yalnızca hatırlama değil unutmanın da fazlasıyla iş gördüğü bir alandır. Fakat, neyi unutup neyi hatırlayacağımıza karar vermek bireysel bir meseleden çok hafızanın kolektif doğasından ötürü toplumsal bir meseledir. Bize savaşın sonuçlarını unutturmaya çalışan politikaların, duygulanımlar aracılığıyla, bedensel hafızamız üzerinde biyopolitik bir müdahalede bulduklarını görmemek imkânsızdır.

Sonuç

Sonuç olarak, söz konusu olan RNA transferi yolu ile hafızanın aktarılabilirliği argümanına bağlı olarak, yalnızca duyuşal-motor yetilerin ürünü olan davranışların aktarılabilirliği doğru olsa bile, insan gibi karmaşık bir anatomiye sahip varlıklar için bu argüman zayıf görünmektedir. Bunun nedeni temel olarak, insanın hatırlama eyleminin yalnızca motor yetilere dayanmadığı daha yüksek zihinsel sentezlemeleri gerektirdiği gerçeğidir. İnsan gücöl hafızası sayesinde daha karmaşık toplumsal etkileşimler ağında eyleyebilen bir varlıktır ve etik-politik seçimlerimiz daha ziyade bu zihinsel sentezlerimize dayanmaktadır. Diğer yandan, insan hafızasına olası müdahaleler ortak hafızanın yaratıcı faillerinin özdeşliği problemini yaratacağından etik olarak sorunludur.

Bu sonuçların ortaya çıkardığı bazı yeni felsefi sorular ileri sürülebilir: Birincisi, gücöl hafızaların aktarımı beynin nöral haritalandırılması sayesinde mümkün olabilir mi? İkincisi, ahlaki edimlerimizden sorumlu tutulabilmemiz için, bu edimleri hatırlamamız zorunlu mudur, eğer öyleyse, hatırlanması zorunlu olan anılarla zorunlu olmayanlar arasında bir ayırım yapabilmemizin kriteri verilebilir mi? Hemen şu soruyu da ekleyelim, bu kriter verilebilirse eğer, bu kriterin zamanda sürekliliğini sağlama çabası ne anlama gelirdi?

Kaynakça

Babich, F. R. Bubash, S. & Jacobson, A.L. (1965). "Transfer of a response to naive rats by injection of ribonucleic acid extracted from trained rats," *Science*, 149, 656-57.

Charles, S.T., Mather, M. & Carstensen, L.L. (2003). "Aging and Emotional Memory: The Forgettable Nature of Negative Images for Older Adults". *Journal of Experimental Psychology: General*, 132(2), 310-24.

D'Argembeau, A., Comblain, C. & Van der Linden, M. (2002). "Phenomenal characteristics of autobiographical memories for positive, negative, and neutral events". *Applied Cognitive Psychology*, 17(3), 281-94.

Darwin C. (1999). *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, 3rd edn. (Introduction, afterword and commentaries by Paul Ekman. Essay on the history of the illustrations by Phillip Prodger.) London: Fontana,

Damasio, Antonio R. (2008) [1994]. *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. Random House. ISBN 978-1-4070-7206-7.

Damasio, A.R.; Tranel, D.; Damasio, H.C. (1991). "Ch. 11: Somatic markers and the guidance of behaviour: theory and preliminary testing". In Levin, Harvey S.; Eisenberg, Howard M.; Benton, Arthur Lester. *Frontal Lobe Function and Dysfunction*. Oxford University Press. 217-229.

Erk, S. et al. (2003). "Emotional context modulates subsequent memory effect". *Neuroimage*, 18, 439-447.

Glanzman, D. L. Bédécarrats, A. Shanping, C. Pearce, K. & Cai, D. (2018). "RNA from Trained Aplysia Can Induce an Epigenetic Engram for LongTerm Sensitization in Untrained Aplysia," *eNeu-*

ro; 10.1523/ENEURO.0038.2018, 1- 32. 15 Ekim 2018 tarihinde *eNeuro* sitesinden şu adresten alındı:

<http://www.eneuro.org/content/eneuro/early/2018/05/14/ENEURO.0038-18.2018.full.pdf>

Hamann, S. (2001). "Cognitive and neural mechanisms of emotional memory." *Trends in Cognitive Sciences*, 5 (9), 394-400.

Hyden, H. (1959). "Biochemical changes in glial cells and nerve cells at varying activity," *Bio-chemistry of the central nervous system, Proceedings of the Fourth International Congress of Biochemistry*. Vol 3. London: Pergamon, 64-89.

Kellermann, N. (2013). "Epigenetic Transmission of Holocaust Trauma," *Isr. J. Psychiatry*, Vol 50, No.1, 33-39.

Margalit, A. (2000). *The Ethics of Memory*, Harvard University Press.

Rodriguez, T. (2015). "Descendants of Holocaust Survivors Have Altered Stress Hormones," *Scientific American*. 15 Ekim 2018 tarihinde *ScientificAmerican* sitesinden şu adresten alındı: <https://www.scientificamerican.com/article/descendants-of-holocaust-survivors-have-altered-stress-hormones/>

VİCDANİ RET KAVRAMININ HEKİMLİK ALANINI KAPSAMA OLANAĞI KONUSUNDA ETİK BİR ANALİZ

Neyyire Yasemin YALIM

Prof. Dr.

Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı

Şükrü KELEŞ

Öğr. Gör. Dr.

Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı

Özet: Bu çalışmada, vicdani ret kavramının mevcut tanımları ile günümüzde alanyazında gündem oluşturan ve özünde kavramın sağlık hizmeti sunumunda da geçerli olduğu savı çerçevesinde süren tartışmaların etik açıdan eleştirel bir okuması yapılacaktır.

Gebeliğin isteğe bağlı sona erdirilmesi, hastaların ölümüne yardım edilmesi, yapay dölllenme ile gebelik sağlanması ve hatta gebeliği önleyici ilaçların temin edilmesi gibi uygulamalar vicdani reddin ilk örnekleri olarak ortaya çıkmıştır. Ancak kişilerin değersel önceliklerine göre yaşamalarını olanaklı kılan, bu nedenle de temel bir insan hakkını işaret eden “vicdani ret” olgusunun tıptaki etkilerinin saydığımız az sayıdaki uygulamayla sınırlı kalmayacağı anlaşılmaktadır.

Vicdani reddin temelinde etik değerler, dinsel inanışlar, ideolojik bağlılıklar gibi çeşitli unsurlar yer alabilmektedir. Bu çalışmada, özellikle ülkemizde dinsel inançları nedeniyle belirli bir cinsiyetten hasta bak-

mayı reddetme olgusu ile vicdani ret kavramı arasındaki ilişki, çeşitli görünümleri üzerinde özellikle durulmak suretiyle ele alınarak, etik açıdan değerlendirilecektir.

Bu çalışmada sağlık hizmetlerinde cinsiyet temelinde ayrımcılık yapılmasının vicdani ret kavramı ile bağdaştırılmasının etik açıdan eleştirisi yapılmakta ve böyle bir bağdaştırmanın temellendirilmesinin mümkün olmadığı savunulmaktadır. Bu savunma bağlamında verilen örnekler ile yapılan karşılaştırmalar, vicdani ret teriminin ve işaret ettiği kavramın sağlık hizmetlerini kapsayacak biçimde genişletilmesinin olanaklı olmadığını kanıtlamaya yöneliktir.

Anahtar Sözcükler: Vicdani ret, tıp etiği, Türkiye.

AN ETHICAL ANALYSIS ON THE POSSIBILITY OF RELEVANCE OF CONSCIENTIOUS OBJECTION IN MEDICAL PRACTICE

Abstract: In this study, a critical reading of the current definitions of the concept of conscientious objection and its validity in the context of medicine will be discussed from ethical perspective.

Issues arose from abortion, euthanasia, IVF, contraception are the first examples of conscientious objection problems in medicine. However, it is understood that the scope of “conscientious objection”, one of the major elements of a fundamental human right which makes it possible for people to live according to their moral priorities, is therefore not limited to a small number of such applications.

On the basis of conscientious objection, there are various elements such as ethical values, religious beliefs, and ideological loyalties. In the field of medicine it is possible to see examples of each of these elements. In this study, the relationship between the refusal to provide healthcare service to a patient from a certain sex due to religious

beliefs in Turkey will be ethically discussed in the context of conscientious objection.

In this study, the ethical criticism of gender-based discrimination of health services in relation to the concept of conscientious objection will be made and it is argued that such a correlation is not possible. Comparisons with the examples given in the context of this defense have proved that it is not possible to extend the term of conscientious objection and the concept it implies to encompass health services.

Key Words: Conscientious objection, medical ethics, Turkey.

Vicdani ret, kişinin bir ödevi yerine getirmeyi vicdanını gerekçe göstererek reddetmesidir. Sağlıkta vicdani ret konusunda alanyazında temel kaynak niteliğindeki makalesinde Savulescu (2006), “eğer ödev etik açıdan doğru bir ödevse vicdani ret yanlış ve etik dışı olur; eğer yasal bir ödevse yaptırımı olabilir ve eğer ödev olarak yanlış bir davranış dayatılıyorsa vicdani ret etik açıdan zorunlu olur” demektedir. Türk hukukunda vicdani ret, pozitif hukukta ödev olarak tanımlanan bir eylemden ya da yapılmasına izin verilen bir uygulamadan inanç, değer ya da ideoloji gibi vicdani gerekçelerle kaçınılması olarak tanımlanmaktadır. (Öner-Yalçın, 2016)

Ülkemizde vicdani ret kavramının en bilinen uygulaması, askerlik yükümlülüğünü yerine getirmekten kaçınmak ve bu kaçınmanın temelinde değersel angajmanların yer aldığını savunmaktır. Benzer bazı eylemlerin aynı terim kapsamında ele alınması ve etik açıdan aynı kategoride değerlendirilmesi düşüncesi ise tıp etiğinin gündemine son onyılda yeniden girmiştir. Gebeliğin isteğe bağlı sona erdirilmesi, hastaların ölümüne yardım edilmesi, yapay dölleme ile gebelik sağlanması ve hatta gebeliği önleyici ilaçların temin edilmesi gibi uygulamalar sorunun ilk örnekleri olarak ortaya çıkmıştır. Ancak kişilerin değersel önceliklerine göre yaşamalarını olanaklı kılan, bu nedenle de temel bir insan hakkına işaret eden “vicdani ret” olgusunun tıptaki etkilerinin saydığımız az sayıdaki uygulamayla sınırlı

kalmayacağı anlaşılmaktadır.

Bu çalışmanın temel amacı, hekimlik alanında günümüzde tartışılmakta olan konu açısından “vicdani ret” teriminin uygun olup olmadığıdır. Bu terimle tarif edilen olguları yalnızca pratik sonuçları açısından değerlendirmenin doğru olup olmadığı ve hekimlik alanında vicdani ret olanağının kabulü halinde kısa ve uzun erimde ne tür sonuçlarla karşılaşılacağı ise ikincil sorular olarak ele alınacaktır.

Tıp Tarihinde Vicdani Ret

Tıp etiği alan yazınında “vicdani ret” kavramının ilk ortaya çıkışı hekimlerin ahlaki gerekçelerle bazı hizmetleri sunmayı reddetmeleri konusunda olmuştur. Bu türden bilinen ilk olaylardan biri, Hippocrates’in Pers Kralı Artaxerxes’in Pers İmparatorluğu’nda süren vebayı sonlandırması için yaptığı teklifi, Atina ile Pers İmparatorluğu’nun savaş halinde olması nedeniyle reddetmesidir. (Jones, 1923) Nazi döneminde Almanya’da bazı hekimlerin, hekimlik ahlakı ile uyuşmayan araştırmaları reddetmeleri de tarihsel olgulara örnek olarak verilebilir. Hekimlerin açlık grevi yapanları zorla besleme uygulaması ya da kızlık zarı incelemesi yapmayı reddetmesi ise günümüzden verilebilecek örnekler arasında yer almaktadır. Son yıllarda gebeliğin sonlandırılması, ötanazi, yapay dölleme gibi konularda da vicdani reddin gündeme geldiğini biliyoruz. Kavramın tıp bağlamında yeniden ortaya çıkışı, Amerika Birleşik Devletleri’nde (ABD) 2014 yılında görülen ve üst mahkeme tarafından vicdani reddin kabul edilmesi yönünde 5/4 çoğunlukla karar alınması ile sonuçlanan *Burwell et al. vs. Hobby Lobby Stores Inc. et al.* davası ile olmuştur. Bu davada bir Hıristiyan işletmesi olan Hobby Lobby, ABD Sağlık ve Sosyal Yardım Hizmetleri Bölümü Genel Sekreteri (The Department of Health and Human Services) Sylvia Burwell aleyhine dava açarak, Obamacare kapsamında yasalaşan ve işletmeleri belirli sağlık hizmetlerini karşılamaya yükümlü kılan Hasta Koruma ve Ödenebilir Hizmetler Yönetmeliği’nde (Patient Protection and Affordable Care Act, ACA) zorunlu tutulan kontraseptif ödemelerinin inançlarına aykırı olduğunu ve vicdani ret bağlamında değerlendiril-

mesi gerektiğini savunmuştur. Yüksek Mahkeme bu savunmayı haklı bulmuş ve şirketlerin vicdani ret hakkını, hem de sağlık hizmetleri bağlamında tanımıştır. Bu kararın içtihat hukuku ile çalışan ABD’de sağlık hizmetlerinin sunumunda yol açacağı öngörülen sorunlar nedeniyle “vicdani ret” kavramı ile sağlık hizmeti sunma yükümlülüğü ilişkisi etik açıdan yeniden tartışmaya açılmıştır. (Oderberg, 2017)

Sağlık Hizmetlerinin Sunumunda Vicdani Ret

Ülkemizde son yıllarda İslami değer yargılarına dayanan yaşam biçiminin kamusal alanda etkisini arttırmasıyla, gündelik hekimlik uygulamalarında cinsiyeti nedeniyle hastayı reddetme ve bu eylemi vicdani ret kavramına dayandırma eğiliminde artış yaşanmaktadır. Kadın tıp öğrencilerinin erkek hasta üzerinde mesane sondası uygulama pratiklerinden muaf tutulma talepleri, acil servislerde erkek hastalara erkek, kadın hastalara kadın hekimlerin EKG çekmesi, erkek tıp öğrencilerinin kadın genital bölge muayeneleri sırasında muayene odasından çıkarılmaları gibi örnekler oldukça sık rastlanmaktadır. Karşı cinsiyetten sağlık çalışanından sağlık hizmeti almayı reddeden hastaların sayısı da giderek artmaktadır. Modern tıp uygulamasının başat olduğu ülkelerde yapılan tartışmalarda, İslam şeriatıyla yönetilen ülkelere özgü ve marjinal bir sorun olarak görülen bu durum, aslında söz konusu İslam ülkelerinde fazlaca soruna yol açmamaktadır. Bunun nedeni bu ülkelerde hekimlere mesleki uygulamaları sırasında ayrıcalık tanınmış olması ya da sağlık hizmetinin cinsiyet ayrımına bağlı olarak yapılandırılmasıdır. (Yalım, 2018)

Türkiye ise bu bağlamda özgün bir durum oluşturmaktadır. Bir yandan laik bir hukuk devleti olma savında olan, öte yandan dinsel inançların giderek daha fazla belirleyici olduğu ülkede, tıp da bundan payını almaktadır. (Yalım, 2018) Ülkemizde doğum kontrolünün eleştirildiği, tıbbi nebevinin bir tıp yöntemi olarak desteklendiği, alternatif tıp yöntemlerinin yasal düzenlemelerle meşrulaştırıldığı bir süreç söz konusudur. Bazı sağlık kurumlarının belirli cinsiyette sağlık profesyonelleriyle hizmet verdiklerini reklam amaçlı duyuruları yaygın bir uygulama haline gelmiştir.

Vicdani Ret ve Etik İkilemler

Vicdani reddin kabul edilmesine karşı argümanlar

Vicdani reddin sağlık hizmetleri alanında hekimlere yönelik bir hak olarak tanınmasına pek çok yönden karşı çıkmaktadır. Bunlar arasında: (a) sağlık hizmetleri bağlamında etik dışı zorunluluklardan kaçınabilmek için vicdani ret kavramına gerek olmadığı, bu tür uygulamalardan tıbbın meslek ilkelerine dayanılarak kaçınılabileceği; (b) hekimlerin, hasta ile ilişkilerine kişisel değerlerini taşımalarının yeni bir paternalizm türü başlatabileceği gibi savlar bulunmaktadır. Sağlık çalışanlarının özünde etik dışı olan tüm uygulamaları engellemeye çalışmakla da yükümlü olduklarını, söz konusu uygulamaları reddetme tutumunun vicdani retle açıklanarak kişisel bir tercih statüsüne indirgenmesinin tıp etiğine aykırı eylemlerin önünü açacağını savunan yazarlar da vardır. (Smalling ve Schuklenk, 2017; Munthe, 2017) Bu yönde düşünenler, gerçek bir vicdani reddin, uygulamayı engellemeye çalışmadığı takdirde, ahlaki bir iddia olamayacağını ileri sürmektedirler. Bu noktada “vicdani ret” teriminin tıp alanında işaret edilen olguya uygun bir terim olup olmadığı ise yeterince tartışılmamaktadır.

Vicdani reddin kabul edilmesine yönelik ılımlı argümanlar

Hekimlerin vicdani reddi gerekçe göstererek bazı tıbbi uygulamaları yapmaktan kaçınabileceği yönünde görüş bildiren yazarları ılımlı olanlar ve olmayanlar biçiminde iki grupta toplamak mümkündür. İlimli görüş ileri sürenlerin temel argümanı, tıbbi uygulamaların hizmeti sunanın ahlaki bütünlüğünü, bir kanaate/inanca duyduğu derin bağlılığını ciddi şekilde zedeleyerek zarara uğratması halinde, hastaya da kabul edilebilir derecede az bir yük getiriyorsa kabul edilebilir olduğudur. Bu bağlamda, söz konusu tedavi ya da hizmetin sağlık çalışanının işinin zorunlu bir parçasını oluşturmuyor olması gibi bazı sınırlamalara uyulması gerektiğini vurgulayan yazarlar da bulunmaktadır. (Magelssen, 2012; Hughes, 2016) Özellikle reddedilen tıbbi uygulama yeni ya da ahlaken statüsü belirsiz bir uygulamaysa vicdani ret savının güçleneceği vurgulanmaktadır. Bazı yazarlar ise dinsel inançlara dayalı olanlar dışındaki vicdani ret taleplerinin kabul edilebilir olduğunu öne sürmektedirler. (Greenblum, 2018)

Vicdani reddin kesinlikle hekimlere tanınması gereken bir hak olduğunu savunan ve yukarıda ılımlı olmayan grup olarak sınıflandırılan yazarların temel dayanağı ahlaki bütünlük ve vicdan özgürlüğü kavramlarıdır. (Wicclair, 2017; Sulmasy, 2017) Bu hakların temel insan haklarından olduğu ve hekim olmanın bu hakları kullanamamak anlamına gelmemesi gerektiğini vurgulamaktadırlar. Başta hekimler olmak üzere sağlık çalışanlarının vicdani ret nedeniyle hangi uygulamalarda yer almayacaklarını ilan etmeleri, sağlık hizmeti talep edenleri söz konusu hizmeti vicdani ret nedeniyle uygulamaktan kaçınmayan öteki meslektaşlarına yönlendirmeleri ve vicdanen reddettikleri uygulamaların temel olduğu alanlarda görev almaktan kaçınmaları halinde etik ikilemlerin ortadan kalkacağını savunmaktadırlar. (Ansell ve Sinnott-Armstrong, 2017; Cowley, 2016)

İster vicdani reddin tıp alanında belirli uygulamaları yapmaktan kaçınmak için öne sürülebilecek bir gerekçe olmasına karşı olsun, ister bu konuda ılımlı ya da kabul edici bir görüş benimsesin yazarların hemen tümü “vicdani ret” teriminin olguya uygunluğu konusunda emin görünmektedirler.

Karşı Cinsiyetten Kişilere Sağlık Hizmeti Vermekten Vicdani Ret Nedeniyle Kaçınmanın Etik Değerlendirilmesi

Sağlık çalışanlarının vicdani ret taleplerinin kabul edilmesine yönelik en önemli eleştiri, bu taleplerin uygulanması halinde hastaların çeşitli biçimlerde zarar göreceği kaygısıdır.

Ülkemizde son yıllarda İslami değer yargılarına dayanan yaşam biçiminin kamusal alanda etkisini arttırmasıyla cinsiyeti nedeniyle bir hastanın sağlık hizmetinin tümünden mahrum kalması söz konusudur. Örneğin mesane globu gelişmiş, benign prostat hipertrofilisi bir hastaya sonda koymayı reddeden bir kadın hekim, aslında tıbbın oldukça basit ve temel bir uygulamasından kaçındığı gibi, hastanın ıstırabına çözüm bulmak gibi tıbbın varoluş amaçlarından en tartışılmaz olanını da gözardı ediyor demektir. Böyle bir sağlık çalışanının vicdani ret nedeniyle karşı cinsiyetten hastalara hizmet vermeyeceğini

ilan etmiş olması etik sorunu hiçbir biçimde hafifletmeyecektir. Ahlaki bütünlüğü ve bir kanaate/inanca duyduğu derin bağlılığı, özellikle cinsiyete bağlı hasta reddine yol açacak, aksi halde ciddi şekilde zede-
necek kişilerin meslek olarak tıp alanını seçmemeleri daha uygundur. Bu kişilerin durumu kör olduğu için cerrahi branşlarda çalışamayan ya da sağır olduğu için kardiyo-
loji uzmanlığı yapması söz konusu ola-
mayacak kişilerden farklı değildir. Aradaki tek fark, fiziksel engeller görünür ve somutken, ahlaki engellerin görünür olmayışıdır.

Sağlık çalışanlarının kararlarının hasta ile ilişkilerinde belirleyici olması ve hastaya dayatılması, tıpta babaca yaklaşım (paternalizm) olarak adlandırılmaktadır. Bu dayatmanın kişisel değerleri de içermesi, yerleşmesi için uzun bir çaba gösterilen özerkliğe saygı ilkesinin zedelenmesine yol açacaktır. Hastanın özerkliğine saygı, onun tıbbın ilke ve olanakları çerçevesinde kendi değerlerini ve kararlarını, kendi sağaltım sürecine yansıtabilmesi anlamına gelir. Sağlık çalışanlarının özerkliği ise mesleki kararlarında mesleki ilkelere ve gerekliliklere uygun davranma konusundadır. Bu bağlamda sağlık çalışanlarına baskı uygulanamaz. Sağlık çalışanının değerlerinin her zaman tıp bilgisine ve ilkelerine dayandığı varsayımı, onun da süreçte öznel değerlerini öne sürebileceğini dikkate almamıştır. Vicdani ret olgusuyla ortaya çıkan yeni durumda öznel değerlerin, mesleki değerleri aşar ve onlarla çatışır biçimde belirleyici olması söz konusudur. (Guibilini ve Savulescu, 2017)

Karşı cinsiyetten hastalara sağlık hizmeti vermemek hiçbir mesleki bilgi ve değerle açıklanamayacak, tümüyle kişisel bir edim olarak bir sağlık çalışanına açık olmaması gereken bir tercihtir. Bu tercihin öteki ayrımcı tercihlerle birlikte sağlık çalışanlarından esirgendiği Hipokrat Andı'ndan başlayarak tüm etik metinlerinde açıkça ortaya konulmuştur. Tıbbın özünde olan bu yasağın belirli bir dinsel bağlılık nedeniyle gözardı edilmesi, mesleğin varoluş özelliği olan koşulsuz iyilik kavramını ortadan kaldırarak onu önemli ölçüde zedeleyecektir. (Savulescu ve Schuklenk, 2016)

Karşı cinsiyetten hastalara hizmet vermemek, "vicdani ret" kavramının bir eylemi kişisel değerler nedeniyle yanlış ve kötü bulmayı temel

alan çerçevesine de uymamaktadır. Daha çok yanlış bir etik değerlendirme eğilimi olan değer biçme türünde bir uslamlamaya dayanmaktadır. Örneğin askere gitme biçiminde ortaya çıkan vicdani ret, insanın değeri ve insan onuru gibi kavramları temele alan, barışın da içinde bulunduğu üst düzeyde bir etik uslamlamayı gerektirir. Sonuçta bu değerlendirmenin “doğru değerlendirme” sayılıp sayılmayacağına tartışılması bu yazının sınırları dışındadır; ancak düşünme ediminin kendisinin etik bir düşünme olduğu kuşkusuzdur. Sağlık hizmeti sunup sunmamaya hastanın cinsiyetini gözeterek karar vermekse bundan oldukça farklıdır. Öncelikle temel alınan norm dinsel bir yoruma dayanmaktadır. Farklı cinsiyetten kişilerin ilişkilerini düzenleyen dinsel ilkelerden, değer biçme yoluyla çıkarılan kanaate dayanmaktadır. (Kuçuradi, 2000)

Vicdani reddin kişisel bir tutum olduğu ve böyle bir talebi bulunan bir sağlık çalışanının öteki sağlık çalışanlarının uygulamaları yapması konusunda olumsuz bir tavır olmayacağı savı ise, gerek dini gerekse çeşitli felsefi akımlar açısından hatalıdır. (Schuklenk ve Smalling, 2017) İslam teolojisi açısından bakıldığında “bir Müslümanın öyle davranması gerektiğinden” günahıdır. Örneğin Kantçı açıdan bakıldığında “eyleminin maksimi bir doğa yasası olsa yine de onu isteyebileceğin gibi eyle”nmesi gerektiğinden” yanlış değerlendirmedir. Varoluşsal etik yaklaşımlar açısından “o durumda bir insanın yapması gereken o olduğundan” özgür olmayan eylemdir. Her üç durumda da vicdani retçinin eyleminden farklı eylemler yanlıştır. O hâlde vicdani retçinin eyleminin yalnızca kişisel olduğu savı bir yanıltma çabası değilse, bir yanılgıdır. Bu argüman, sağlık çalışanlarının özerkliğini korumak açısından sağlık hizmetlerinde neden vicdani ret dışında bir kavrama dayanmamız gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Vicdani reddin kabul edilmesinin koşullarından biri olarak öne sürülen, vicdani retçi sağlık çalışanının sağlık hizmeti talep edenleri, söz konusu hizmeti vicdani ret nedeniyle uygulamaktan kaçınmayan öteki meslektaşlarına yönlendirmeleri yukarıdaki argüman nedeniyle kötü eyleme yöneltme anlamına gelecektir. Bu konudaki bir başka eleştiri, söz konusu yönlendirmelerin diğer sağlık çalışanlarına yükleyeceği külfet, vicdani retçi olmayan sağlık çalışanlarının haksız biçimde daha

ağır bir iş yükünü üstlenmek zorunda kalmaları ve meslektaşlar arasındaki iş barışının bozulması olabilir. Ancak bunlar sağlık alanında vicdani reddin kabulü açısından ikincil eleştirilerdir. Asıl itiraz, bu teknik olarak aşılabilecek sorunları aşan ve tıbbın varoluş gerekçelerini sorgulatan ayrımcılığa izin verilmesi yönündedir.

Ülkemizde karşı cinsiyetten hastalara sağlık hizmeti vermekten kaçınma olgusunda ileri sürülen bir başka gerekçe, bu talebin büyük ölçüde hastalardan geldiği ve bir hasta hakkı olarak algılandığıdır. Bu gerekçenin etik açıdan değerlendirilmesi daha kapsamlı bir makaleyi hak etmekle birlikte, burada kısaca ele alınacaktır.

Hastaların temelde hekimlerini özgürce seçme hakları vardır. Bu hak elde olan olanaklar, yasalar ve tıbbi gereklerle sınırlanmıştır. Hastaların hekimlerini hangi gerekçeyle seçtiklerini açıklama zorunlulukları da yoktur. Ancak karşı cinsiyetten bir sağlık çalışanından hizmet almayı reddetmek ve cinsiyet seçme hakkını talep etmek, tıbbın genel ilkeleri ile uyuşmamaktadır. Hastanın uygun sağlık bakımı alma ve özgürce karar verebilen bir hekim tarafından bakılabilmek hakkı vardır; ancak bu hak hastaya cinsiyet ayrımcılığı hakkını verecek biçimde genişletilemez. Böyle bir genişletmenin yol açabileceği sonuçlar yamaç aşağı kayma argümanı ile ele alınmak için çok uygundur ve uzun erimde hem hastaların hem de tıbbın olumsuz etkilenmesine yol açar.

Sonuç

Türkiye’de giderek yaygınlaşma eğilimi gösteren ve temelde dinsel inançlara dayanan, vicdani ret gerekçesiyle mesleki uygulamalardan kaçınma tutumu oldukça ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Vicdani ret kavramının, bu kapsamıyla sağlık alanında kullanılması, sonuçları bir yana bırakılacak olsa bile, semantik açıdan doğru değildir. Tıbbın temel ilke ve kuralları ile bilimsel bilgi, sağlık çalışanlarının vicdani redde gerek kalmaksızın etik eylemde bulunmalarını sağlayacak, etik dışı eylemlere zorlananları koruyacak güçte ve yeterliliktedir.

Tüm öteki mesleki uygulamalar gibi dinsel inanç gerekçesiyle karşı cinsiyetten hastaya sağlık hizmeti sunmama eğilimi de vicdani ret kavramıyla eşleştirilmemeli ve bir hekim hakkı olarak tanınmamalıdır. Aslında hekimlerin kişisel değerlerini profesyonel yaşamlarına, mesleki değerleri aşacak ve onlarla çatışmaya girecek biçimde taşımalarına olanak verecek her türlü haktan, bu anlama gelebilecek her türlü uygulamadan özenle kaçınılmalıdır. Karşı cinsiyetten bir sağlık çalışanından sağlık hizmeti almayı reddetme bir hasta hakkı olarak kabul edilmemelidir. Sağlık çalışanının seçiminde, örneğin hastanın hekim seçme hakkı söz konusu olduğunda, cinsiyet tercihi sağlık hizmetleri kapsamında bir seçenek olarak sunulmamalıdır. Konunun ülkemizdeki boyutları hakkında çok yönlü çalışmalar ve araştırmalar yapılmalıdır.

Kaynakça

Ancell, A. Sinnott-Armstrong, W. (2017), “How to allow conscientious objection in medicine while protecting human rights”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 26, 120-131.

Cowley, C. (2016), “A defence of conscientious objection in medicine: A reply to Schuklenk and Savulescu”, *Bioethics*, 30(5), 358-364.

Giubilini, A. Savulescu, J. (2017), “Conscientious objection in healthcare: Problems and perspectives”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 26, 3-5.

Greenblum, J. (2018), “Public reason and the limited right to conscientious objection: a response to Magelssen”, *J Med Ethics*, 44, 206-8.

Hughes, JA. (2018), “Conscientious objection, professional duty and compromise: A response to Savulescu and Schuklenk”, *Bioethics*, 32, 126-131.

Jones, WHS. (1923), *Hippocrates Collected Works Volume I*. Cambridge: Harvard University Press.

Kuçuradi, İ. (2000), *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Magelssen, M. (2012), "When should conscientious objection be accepted?", *J Med Ethics*, 38, 18-21.

Munthe, C. (2017), "Conscientious refusal in healthcare: the Swedish solution", *J Med Ethics*, 43, 257-9.

Oderberg, DS. (2017), "Further clarity on cooperation and morality", *J Med Ethics*, 43, 192-200.

Öner-Yalçın, S. (2016), "Hemşirelerin ve Hekimlerin Tıbbi Eylemlerinde Vicdanın Rolü: Bir tutum araştırması ile birlikte, T.C. Çukurova Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi." Adana. 25-30.

Savulescu, J. (2006), "Conscientious objection in medicine", *BMJ*, 332, 294-7.

Savulescu, J. Schuklenk, U. (2016), "Doctors have no right to refuse medical assistance in dying, abortion or contraception", *Bioethics*, 31(3), 162-170.

Schuklenk, U. Smalling, R. (2017), "Why medical professionals have no moral claim to conscientious objection accommodation in liberal democracies", *J Med Ethics*, 43, 234-240.

Smailling, R. Schuklenk, U. (2017), "Against the accommodation of subjective healthcare provider beliefs in medicine: counteracting supporters of conscientious objector accommodation arguments", *J Med Ethics*, 43, 253-6.

Sulmasy, DP. (2017), "Tolerance, professional judgement, and the discretionary space of physician", *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 26, 18-31.

Wicclair, M. (2017), "Conscientious objection in healthcare and moral integrity", *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 26, 7-17.

Yalım, NY. (2018), "Hekimlik Uygulamalarında Kapsamı Giderek Genişleyen Bir Etik Sorun Olarak Vicdani Ret". *Türkiye Biyoetik Dergisi*, 5(1), 9-17.

2. BÖLÜM

SORUMLU YENİLİK
ve
TEKNOLOJİ ETİĞİ

MODERN BİLİMİN ETİĞİ ve GALİLEO'NUN HAKİKAT KAVRAMI

Emel AKÖZER

Doç. Dr.

Emekli Öğretim Üyesi (ODTÜ), Bağımsız Araştırmacı
akozer@metu.edu.tr

Mehmet AKÖZER

Bağımsız Araştırmacı
mehmetakozer@gmail.com

Özet: Ernst Cassirer'in çok kere belirttiği üzere, Galileo Galilei, savunduğu "yeni hakikat ideali"yle modern bilimin ve aynı zamanda bilim etiğinin temel ilkelerini ortaya koymuştur: Hakikat arayışı her türlü otoriteden bağımsız olmalıdır. Galileo'nun bütün yapıtında izlediği bu ideal ilk kez 1613'te Benedetto Castelli'ye yazdığı mektupta ifadesini bulur. Aynı mektup, Engizisyon'un 1633'te Galileo'yu mahkûm eden kararında delil olarak kullanılmıştır.

Vatikan'ın Galileo davasını yeniden ele alma girişimine karşı 1980'lerde başlatılan postmodern kampanya tam da Galileo'nun o "hakikat ideali"ni hedef almış, bilimin herhangi bir "hakikat" iddiasında bulunamayacağı savına dayandırılmıştır. Paul Feyerabend'in bu kampanyanın klasiklerinden olan "Galileo ve Hakikatin Tiranlığı" makalesinde iddia edilir ki, kendi hakikatini başkalarına dayatmak isteyen Galileo, Kardinal-Engizisyon üyesi Roberto Bellarmino'nun, "hipotetik" olarak konuşması ve Kopernik'in dünya sistemini, "hakikat"le

ya da “gerçekte” ne olduğuyla ilgisi bulunmayan, sadece hesaplamaları kolaylaştıran salt matematiksel bir araç olarak görmekle yetinmesi uyarısını dikkate almayarak, kendi başını derde sokmuştur.

Galileo karşıtı postmodern kampanyanın kuramsal temellendirilmesinde sahip çıkılan yalnızca, Bellarmino’nun dayattığı, Karl Popper’ın 1953’te “araşçalcılık” olarak adlandırıp pozitivismle ilişkilendirdiği bilim anlayışı olmamıştır. Alexandre Koyré’nin, Galileo’nun aslında bir deneysel fizikçi değil, “hayali deneyler”den sonuca ulaşan bir Platoncu olduğu şeklindeki, görünüşte pozitivism karşıtı tezi de bu temellendirmeye malzeme sağlamıştır. Oysa Koyré’nin tezi, daha 1944’te Cassirer tarafından sorgulanmış, Stillman Drake’in Galileo araştırmalarıyla ve Thomas Settle’in Galileo’nun deney sanatındaki ustalığını ortaya koyan çalışmalarıyla 1970’lere gelindiğinde kesinlikte çürütülmüştür.

Araşçılığın, Popper’ın ifadesiyle, bilimi “yüceltilmiş tesisatçılığa” indirgeyerek insani önemini ve dayandığı anti-otoriter etiği inkâr ettiği dikkate alındığında, Galileo’nun hakikat idealini bilim yapmanın ve bilim eğitiminin birincil etik ilkesi olarak yeniden vurgulamak, bugün her zamankinden daha önemli gözükmektedir.

Anahtar kelimeler: Modern bilim, bilim etiği, Galileo’nun hakikat ideali, araşçalcılık, otoriterlik

Abstract: As Ernst Cassirer remarked many times, Galileo Galilei not only laid the basic principles of modern science, but also instituted its ethics by expounding “a new ideal of truth,” first formulated in his 1613 letter to Benedetto Castelli and pursued throughout his work: search for truth must be free from all authority. The same letter was deployed as evidence against Galileo in his condemnation by the Inquisition in 1633.

From the 1980s on, the postmodern offensive against Vatican’s initiative to reconsider the case of Galileo has been leveled precisely at his very “ideal of truth,” drawing on the allegation that science cannot lay

any claim to “truth.” In “Galileo and the Tyranny of Truth,” a classic of this campaign, Paul Feyerabend claimed that Galileo had put himself in trouble by trying to impose his own truth on others, instead of heeding Cardinal-Inquisitor Robert Bellarmine’s admonition to speak only “hypothetically” and consider Copernicus’s world system merely as a mathematical instrument for better calculations, having nothing to do with “truth” or what holds “in reality.”

The anti-Galilean postmodern campaign sought its theoretical justification not only in that Bellarminian approach to science, which Karl Popper dubbed in 1953 as “instrumentalism” and associated with positivism. In addition, Alexandre Koyré’s seemingly “anti-positivist” thesis that Galileo was not an experimental physicist but a Platonist, who relied only on “imaginary experiments,” provided ground for such justification. Yet, Koyré’s thesis was challenged by Cassirer as early as 1944, and definitively refuted by the 1970s through Stillman Drake’s Galileo studies and Thomas Settle’s experimental work revealing Galileo’s mastery in the art of experiment. Since “instrumentalism” amounts to a plain nullification of the human significance of science by making it, in Popper’s words, “nothing but glorified plumbing,” and to a renunciation of its anti-authoritarian ethics, it seems all the more important today to reassert Galileo’s ideal of truth as the main ethical principle of doing and teaching science.

Keywords: Modern science, science ethics, Galilean ideal of truth, instrumentalism, authoritarianism

Giriş: Galileo Davası, Yeniden

Einstein’in doğumunun yüzüncü yılı dolayısıyla 1979’da Papalık Bilimler Akademisi’nde gerçekleştirilen toplantıda Papa II. Johannes Paulus (2003[1979]), Kilise’nin geçmişindeki bilime yönelik “mazur görülemez” müdahaleler ile Galileo Galilei’ye yapılanları anımsatır ve beşeri bilimcileri ve tarihçileri, Galileo davasını yeniden ve daha derinlemesine araştırmaya çağırır. Ne var ki çok geçmeden bu çağrı,

sözcülüğünü esas olarak bazı tanınmış bilim tarihçilerinin ve felsefecilerin üstlendiği, hem Galileo’yu hem de modern bilimi ve moderniteyi hedef alan bir muhalefetle karşılaşacaktır (bkz. Broad, 1983; Finocchiaro, 2015: 128 ve sonrası).

Engizisyon’un Galileo hakkındaki 1633 tarihli hükmü şunları içerir:

- Güneşin alemin merkezi olduğu ve hareket etmediği, dünyanında hareket ettiği ve alemin merkezi olmadığı” şeklindeki yanlış ve Kutsal Kitap’a aykırı doktrine inanan bir “heretik” olduğu yönünde çok kuvvetli şüphe oluşmuştur;
- Herhangi bir görüşü Kutsal Kitap’a aykırılığı belirlenip ilan edildikten sonra da ihtimal dahilindeymiş gibi sahiplenip savunabileceğini sanmak da heretiklik kapsamındadır;
- Galileo, bu tür suçları işleyenlere uygulanan her türlü cezayı hak etmiştir ve bağışlanabilmesi için, söz konusu heretik doktrini ve bütün diğer heretik görüşleri Engizisyon önünde, Engizisyon’un belirlediği biçimde “inkâr ve telin edip aşağılayacaktır. (bkz. “Hüküm”, 1633; Finocchiaro, 1989: 287-291)

Hükme göre Galileo ayrıca hapis tutularak kefaret ödeyecek ve 1632 tarihli *Galileo Galilei’nin Diyalogu (Dialogo)* adlı kitabı yasaklanacaktır (aynı yer).

Vatikan’ın bu hükmü “gözden geçirme” girişimine karşı başlatılan post-modern muhalefetin klasiklerinden biri, Paul Feyerabend’in Galileo davasını yeniden incelemekle görevli Vatikan komisyonunun 1984’te düzenlediği “Galileo Davası: Bir İnanç ve Bilim Buluşması” konulu Krakow Konferansı’nda banttan sunulan “Galileo ve Hakikatin Tiranlığı” başlıklı bildirisidir. Bildiride, Galileo’nun, kendi uzmanlık alanı olan “matematik ve astronomi”nin sınırları içinde kalması gerekirken, Kilise’nin alanına girip “kendi hakikatini başkalarına empoze etmeye çalışarak” başını derde soktuğu iddia edilmektedir (Feyerabend, 1985[1984]: 155-56).

Feyerabend’in *Yönteme Karşı* kitabının 1988 basımına eklediği Galileo davasıyla ilgili yeni “13. Bölüm” de Galileo’nun itibarının iadesine net bir muhalefet notuyla başlar:

Galileo zamanında Kilise, o zaman ve kısmen şimdi bile tanımlandığı anlamda akla daha yakın durmakla kalmamış, aynı zamanda Galileo'nun görüşlerinin etik ve sosyal sonuçlarını da dikkate almıştır. Galileo'ya ilişkin hükmü rasyoneldir ve bir revizyon talebinin gerisinde sadece fırsatçılık ve perspektif yokluğu olabilir. (Feyerabend, 1993[1988]:125)

Bu yeni bölümün sonunda Galileo hakkındaki Engizisyon hükmü şöyle onaylanmaktadır:

Özetlemek gerekirse: Kilise uzmanlarının yargısı bilimsel olarak doğrudur ve insanları uzmanların entrikalarından korumak gibi haklı bir sosyal niyet taşıyordu. . ." (s. 133)

Kardinal Joseph Ratzinger (daha sonra Papa XVI. Benedictus), ilkinin 1989'da yaptığı bir dizi konuşmada Feyerabend'in Kilise'ye yönelik bu uyarısına, "bilime duyulan inancın" geçirdiği sarsıntıyı ortaya koyan örnekler arasında yer vermiştir (bkz. Ratzinger, 1994[1989]: 97-98). Ratzinger bu bağlamda, "skeptik agnostik felsefeci" olarak nitelediği Feyerabend'in yanı sıra, "romantik Marksizm"ini vurgulayarak andığı Alman felsefeci Ernst Bloch'tan da söz eder:

Bloch . . . olup bitene yeni bir yorum getirerek [Galileo] mitosuna açıkça karşı çıkan ilkler arasında yer almıştır: Güneş merkezli sistemin yer merkezli sisteme göre avantajının, nesnel hakikatle daha büyük bir örtüşme [*correspondence*] içinde olması değil, sadece bize daha büyük bir hesaplama kolaylığı sağladığı gerçeği olduğunu gündeme getirmiştir. Bu noktada Bloch sadece doğa bilimine ilişkin modern bir kavrayışı takip etmektedir. (Ratzinger, 1994[1989]: 97-98)

Bellarmino'dan Postmodernizme Araçsalcılık

Ratzinger'in Bloch'la (*Das Prinzip Hoffnung*, 1959) ilişkilendirdiği bu yaklaşım, aynı zamanda, Feyerabend'in Kilise'nin Galileo'ya karşı pozisyonunun bilimsel ve etik üstünlüğü iddiasının kanıtı olarak başvurduğu yaklaşımdır: Zamanın Engizisyon üyesi Kardinal Roberto

Bellarmino'nun, Karmelit rahibi ilahiyatçı ve matematikçi Paolo Antonio Foscarini'ye yazdığı 12 Nisan 1615 tarihli uyarı mektubundaki yaklaşım.

Bu mektupta Bellarmino, Kopernik astronomisinin Kutsal Kitap'la bağdaştığını savunan ve Galileo'yu destekleyen Foscarini'yi ve Galileo'yu, Feyerabend'in aktarımıyla, şöyle uyarmaktadır: “Dünya'nın hareket ettiğini ve Güneş'in kıvılcımdan durduğunu varsaydığımızda, gökyüzünde görünürde olup bitenlerin tümü, taşıyıcı daireler [*deferents*] ve ilmekler [*epicycles*] kuramına göre daha iyi bir açıklamaya kavuşmaktadır” demek ile “Güneş hakikaten [alemin] merkezinde yer almaktadır” diyerek bunu savunmaya niyetlenmeyi birbirinden ayırmak gerekir. İlki herhangi bir tehlike arz etmez; “[b]öyle bir anlatım tarzı bir matematikçi için yeterlidir.” İkincisine gelince, “son derecede tehlikelidir, sadece skolastik felsefecileri ve ilahiyatçıları kışkırtmayı değil, aynı zamanda Kutsal Kitap metinlerinin yanlışlığını öne sürerek Kutsal İman'ımıza zarar vermeyi amaçlar. (alıntılar Feyerabend, 1985[1984]: 157-8)

Feyerabend'in (1985[1984]) iddiasına göre, Bellarmino burada “modern bilimin temel unsuru haline gelmiş bir ilke”yi gözetmektedir. Feyerabend'a göre o “ilke” şudur: “. . . bilim insanları, uzmanlar olarak, bir modelin bir başka modele göre öngörü (yordama) üstünlüğü taşıdığını iddia edebilirler, ama bu modelin, sırf bu nedenle gerçekliğin sadık bir imgesi olduğunu iddia etmeleri yanlıştır. . .” (s. 158). Dahası, Feyerabend'a göre Bellarmino “uzmanların yoksun oldukları bir perspektif”e (s. 157) sahiptir:

[Bellarmino] insanların hayatlarına anlam vermek için bir ölçüde değişmeden kalan ortamlara gereksindiklerine işaret etmiştir. Durmak bilmez eleştirel faaliyet—ki bilim insanlarının hayatlarını tarif ettiği söylenir—tatmin edici bir hayatın parçası olabilir ama temeli olamaz. (s. 164)

Feyerabend, Bellarmino'nun daha 1615'te Foscarini'yi ve Galileo'yu “. . . mutlak bir dille değil, hipotetik olarak [*ex suppositione*] konuşmakla yetindiğinizde basiretli davranmış olursunuz” diyerek uyardığını vur-

gular ve Galileo Kopernik sistemini yalnızca bir “hipotez” olarak savunmuş olsaydı ortada bir sorun kalmamış olacağını ima eder.

Oysa, birincisi, Engizisyon’un 1633 tarihli yukarıda özetlediğimiz hükmü göstermiştir ki, bir doktrin “Kutsal Kitap’a aykırılığı belirlenip ilan edildikten” sonra o doktrinden sadece “ihtimal dahilindeymiş gibi” söz etmek de az tehlikeli değildir.¹ İkincisi, Bellarmino’nun Galileo ve Foscarini’ye uyarısı, Feyerabend’in “modern bilimin temel unsuru” haline geldiğini söylediği o “ilke”ye değil, şu “iddia”ya dayanmaktadır: Başka modellere göre daha iyi öngöründe bulunuyor olması bir modelin varsayımları ile “hakikat” arasında herhangi bir ilişki kurulabileceği anlamına gelmez Oysa bu “iddia”dır ki aslında Feyerabend’in kendisi tarafından, 1958 tarihli bir makalesinde isabetli bir biçimde “araçsalcılık” (*instrumentalism*) olarak nitelenmiştir ve “pozitivist” bir yaklaşımdan ibarettir:

[A]raçsalcılık, yani bilimsel kuramların, herhangi bir betimleyici anlam taşımayan öngörü araçları olduğu yönündeki görüş. (Feyerabend 1958, s. 143)

Feyerabend’in aynı makalesinde şu not da yer alır: “‘Araçsalcılık’ terimi, aynı zamanda araçsalcılık felsefesini eleştiren K. R. Popper tarafından önerilmiştir.” (aynı yerde)

Gerçekten de “araçsalcılık” terimini ilk kez Popper 1953’te “Mach’ın Öncüsü Olarak Berkeley Üzerine Bir Not” adlı makalesinde kullanmıştır (bkz Popper, 2005[1959]/1935: 14). Popper (1956), ilk bölümü “Galileo’nun Bilimi ve Uğradığı Yeni İhanet” başlığını taşıyan “İnsan Bilgisine İlişkin Üç Görüş” başlıklı makalesinde ise araçsalcılığın tarihini tam da Lutherci ilahiyatçı Andreas Osiander’ın Kopernik’in Gök Cisimlerinin Devinimleri Üzerine kitabı için 1543’te yazdığı

1 Hemen aşağıda değineceğimiz gibi Lutherci ilahiyatçı Andreas Osiander’ın Kopernik’in Gök Cisimlerinin Devinimleri Üzerine kitabına 1543’te yazdığı “Önsöz”de dile getirdiği ve Bellarmino’nun da sahip çıktığı, Kopernik’in herhangi bir “hakikat” iddiası taşımayan bir sistem öne sürmüştüğü, “sadece hipotetik olarak konuştuğu” savının kabul edilebilir olmadığını Galileo daha Mayıs 1615’te Piero Dini’ye mektubunda ve Bellarmino’nun yazılı görüşünü yanıtladığı yayımlanmamış notlarında belirtmiştir. (bkz. Drake, 1957: 165-170)

“Önsöz” den ve Bellarmino’nun Foscarini’ye yazdığı mektuptan başlayarak ele alır (Popper (1962[1956]: 97-99).

Popper [1982[1951-1956]], araçsalcılığı şöyle betimler:

(Giordano Bruno davasında Engizisyonculardan biri olan) Kardinal Bellarmino ile [1685-1753 arasında yaşamış İngiliz idealist felsefeci] Piskopos Berkeley’nin, Galileo ve Newton’ın bilimin hakikati arayabileceğine duydukları inancın karşısına çıkmak için geliştirdikleri, kuramlar üzerine bir kuram. (s. 173)

Popper’a göre araçsalcılığın Ernst Mach ve Pierre Duhem’e ve sonrasında da kuantum fiziğinin bazı öncülerine kadar uzanan tarihi aynı zamanda pozitivizmin tarihidir.

Bellarmino’nun Galileo ve Foscarini’yi uymaları için “uyardığı” bilim anlayışına göre bilim, düzgün öngörülerde bulunmak ya da başka yararlılıklar için sadece bir araçtır; “hakikat” ya da “gerçekten ne olduğu” bilimi ilgilendirmez. Popper’ın (1985[1983/1951-1956]) belirttiği gibi, bu “araçsalcı” kuram açısından “bilimsel kuramlar gerçek keşifler olamaz; kuramlar aletlerdir. Bilim bir alet yapımı etkinliği, yüceltilmiş [*glorified*] tesisatçılıktır” (s. 122). Bu yaklaşımı “bilimin ilerlemesi” fikriyle bağdaştırmak mümkün değildir. Ne var ki, kuramların gerçek birer “keşif” olamayacağını öne süren “araçsalcılık felsefesi[nin kendisi] gerçek bir felsefi keşif olarak öne sürülür: [Bu keşif] bilimin hakiki karakterinin—görünüşünün ardındaki gerçekliğin—üzerindeki örtüyü kaldırmaktadır. . .” (s. 122)

Genel olarak “kuram”ı “bir alet kutusu”ndan ibaret gören postmodern felsefi yaklaşımların da iddiası, modern bilimin *gerçekte* ne olduğunu ifşa ettikleri, modern bilimi *gerçekte* olduğu gibi sergiledikleridir. Örneğin Gilles Deleuze (1977 [1972]), Michel Foucault ile katıldığı “Entelektüeller ve İktidar” konulu tartışmada “kuram” üzerine şöyle der:

Öyle görünüyor ki kuram ve pratik arasında yeni bir ilişkinin deneyimlendiği bir süreç içindeyiz. . . . Bir kuram tam olarak

bir alet kutusu gibidir. . . Kullanışlı olmalıdır. İşe yaramalıdır. . . . Bir kuramı revize etmeyiz, yenilerini inşa ederiz; yenilerini üretmekten başka seçeceğimiz yoktur. (Deleuze ve Foucault, 1977[1972]: 208)

Bu yaklaşımı, Popper daha 1950’lerde, bilimin “yüceltilmiş tesisatçılık” seviyesine indirgenmesi ve dayandığı anti-otoriter etiğin, dolayısıyla insani öneminin inkârı olarak değerlendirmiştir. (bkz. 1962[1956]: 102; 1985[1983/1951-1956]: 122)

Galileo Bir Platoncu muydu?

Daha önce belirttiğimiz gibi, Feyerabend (1985[1984]), 1958’de Popper’a referansla kendisinin de “araşsalılık” olarak nitelendirdiği ve karşı çıktığı “pozitivist” bir bilim anlayışıyla—Bellarmino’nun bilim anlayışıyla—uzlaşmadığı için Galileo’nun kendi başını derde sokmuş olduğunu savunmuştur. Ama ilginçtir ki, bilim tarihçisi Alexandre Koyré 1939’da yayımlanan üç ciltlik *Galileo Etütleri*’nde, Galileo’nun epistemolojisinden, tam tersine, pozitivism lehine sonuç çıkaran farklı bir yoruma dikkat çekerek şöyle der:

Galileo’nun epistemolojisinin ‘pozitivist’ yorumu esas olarak Mach tarafından geliştirilmiştir. . . . [Bu yorum] Newton’ın epistemolojisinin benzer yorumu kadar yanlıştır. (Koyré, 1966[1939]: 87n)

Sonraları Koyré (1955) de Galileo’nun epistemolojisinin bu pozitivist yorumunu 1543’te Osiander’ın Kopernik astronomisinin devrimci etkisini kamufle etmek için kullandığı “pozitivist-pragmatist epistemoloji”ye bağlayacaktır (s. 110-111). *Astronomi Devrimi: Kopernik – Kepler – Borelli* (1973[1961]) başlıklı kitabında ayrıca, birkaç istisna dışında, Kopernik astronomisinin yarım yüzyıl kadar “gökbilimcilerin daha önce geliştirmiş olduğu araçlardan daha fazla hakikat iddiası olmayan, dolayısıyla daha önemli de olmayan bir hesaplama aracı” olarak görüldüğünü anlatır (s. 16). Bir dipnotta da şöyle der: “Bunun, Kardinal Bellarmino’nun Kopernikçilik konusunda oluşturduğu düşünce olduğu söylenebilir.” (s. 73)

Ne var ki, Koyré (1939) Galileo'nun "pozitivist"—metafizik karşıtı—yorumuna karşı çıkarken, bunu, Galileo'nun Aristotelesçi metafiziğe karşı Platoncu metafiziğin bayrağını taşıdığını (s. 228), dolayısıyla aslında metafizik bir pozisyona dayandığını ima ederek yapar. Koyré'ye göre Galileo sadece "hayali deneyler" kurmuş, yazılarında betimlediği deneyleri belki hiçbir zaman gerçekleştirmemiştir (1966[1939]: 153ff); gerçekleştirmiş olsa bile yapıtlarında tarif ettiği aygıtlar kullanılarak yapılacak gözlemlerden, iddia ettiği sonuçların elde edilmesi mümkün değildir. (1953: 224)

Koyré'nin *Galileo Etütleri* ilk profesyonel bilim tarihçileri kuşağını önemli ölçüde etkilemiş, Galileo'nun Platoncu olduğu tezi bilim tarihi alanında hızla bir efsaneye dönüşmüştür (bkz. Cohen, 1985[1960]: xiii-xiv). Örneğin Thomas Kuhn (1979[1957]), *Kopernik Devrimi* başlıklı kitabında Galileo'nun serbest düşme yasasına "gözlemlerden, en azından yeni gözlemlerden" yola çıkarak değil, "bir dizi mantıksal argüman aracılığıyla" ulaştığını (s. 95) öne sürer.

"Galileo'nun Platonculuğu" efsanesi gerçekte daha 1953'te, *Dialogo*'nun bilim tarihçisi Stillman Drake tarafından yapılan İngilizce yeni çevirisiyle sarsılacaktır² Drake'in çevirisinin "Önsöz"ünü yazan Albert Einstein (1967[1953]) Galileo'nun önünü açtığı devrimin önemini şöyle anlatır:

Galileo'nun yapıtında gördüğüm ana motif, otoriteye dayalı her türden dogmaya karşı tutkulu bir mücadeledir. Galileo hakikat için yalnızca *deneyimi* ve *sistemli düşünmeyi* ölçüt alır. Otoriteden başka hiçbir dayanağı olmayan düşüncelerin doğruluğundan tek başına kuşku duymanın bile ölümcül bir suç sayıldığı ve buna göre cezalandırıldığı Galileo'nun zamanında böyle bir yaklaşımın ne denli günahkâr gözüktüğünü kavramak şimdilerde bizim için zordur. (s. xvii, vurgular bize ait)

2 Kitabın bundan önceki tek İngilizce çevirisi Thomas Salusbury'ye aittir ve 1661 tarihini taşır.

Einstein, Görgülcülük-Rasyonalizm karşıtlığının da “Galileo’ya bütünüyle yabancı” olduğunu belirtir. (s. xix)

Dialogo’nun Drake çevirisinin yayımlanmasından 30 yıl sonra tanınmış bilim tarihçileri A. Rupert Hall (1983) ve I. Bernard Cohen (1985[1960]) Galileo’nun biliminde deneyin rolü konusunda zamanında yanlış olduklarını itiraf edeceklerdir (MacLachlan, 1990: 134-135). Cohen (1985[1960]), Drake’in ve bilim ve felsefe tarihçisi Thomas B. Settle’in Galileo’yu “deney sanatının ustası” olarak da görmemizi sağladıklarını belirtir. (s. xiv, ayrıca bkz. Brush, 1995)

Bütün bunlara karşın, Koyré’nin Galileo’nun aslında Platoncu olduğu tezi, metinden metne nakledilerek, bilim tarihinden postmodern kuramlara, bu arada mimarlık kuramı ve tarihine de uyarlanarak etkisini günümüze kadar sürdürmüştür. Şu nedenle ki, Koyré’nin Galileo’nun epistemolojisinin pozitivist yorumunun karşısına çıkardığı bu tez, aslında postmodernizmin dayandığı, bilimin gerçeklikle ilgili herhangi bir “nesnel bilgi”—“nesnel hakikat”—iddiası taşıyamayacağı yönündeki pozitivist tezle çok iyi eklemlenmekte ve modern bilimin epistemolojisinin karşısında, Osiander ve Bellarmino’dan kökenlenen araçsalci epistemolojinin tutundurulması için güçlü gözükken bir argüman sağlamaktadır. Nasıl sağlamasın ki, Koyré’nin (1943, Ekim) iddiasına göre Galileo’nun “takipçisi ve partizanı” (s. 427) olduğu Platon

. . . defalarca, fiziksel olaylar alanında gerçek ve güvenilir bir hakikate ulaşmanın imkânsızlığını beyan etmiştir.[.] Hakikat, [Platon’a göre] öncesiz ve sonsuz ve değişmez nesnelere aleminin ötesine geçemez. Fiziksel olaylar olarak adlandırdığımız geçici, değişken, hiç durmadan değişen fenomenlerde hakikat aramak boş bir hayaldir. (Cassirer (1975[1944]): 280-281)

Galileo’nun “Hakikat” İdeali ve Modern Bilimin Etiği

Platon’un epistemolojisiyle ilgili yukarıdaki saptama, Galileo’nun bilgi idealini Koyré’den çok farklı biçimde okuyan Ernst Cassirer’a (1975[1944]) aittir ve şöyle devam etmektedir:

Eğer ‘Platonculuk’ bu anlama geliyorsa, Galileo hiçbir zaman bir Platoncu olmamıştır. (aynı yerde)

Bu saptama, Cassirer’in, ölümünden kısa süre önce yayımlanan son makalesi “Galileo’nun Platonculuğu”nda (“Galileo’s Platonism,” 1975[1944]) yer alır. Cassirer, “son entelektüel enerjisini ‘Galileo’nun Platonculuğu’ sorusunu bir kez daha tartışmaya hasretmiştir” (Ferrari, 2015: 25). Onu buna sevk eden de özellikle Koyré’nin Galileo’nun bir Platoncu olduğu tezidir. Ayrıca Koyré, gerek *Galileo Etütleri*’nde (1939) gerekse “Galileo ve Plato” (1943 Ekim) başlıklı makalesinde, Cassirer’in “Galileo’nun bilgi ideali”nin “Platoncu” olduğunda ısrar ettiğini (s. 425n) yazmıştır.³

“Galileo’nun Platonculuğu”nda Cassirer (1975[1944]) gerçekten de “Galileo’nun fiziğinin bütün yapısı Platon’un düşüncesinin genel şemasıyla yakın bir benzerlik taşıyor gibi gözükmektedir” der. Ama Cassirer’a göre gerçekte “radikal bir farklılık” söz konusudur. (s. 285) Galileo, hem Aristotelesçi hem Platoncu felsefecilere yabancı olan yeni bir fizik sistemi yaratmıştır. (s. 292) Yeni bir fiziğin yaratılmasına olanak veren, Galileo’nun “iki büyük felsefi otoriteye karşı gelmek,” “hem Platoncu, hem de Aristotelesçi ilkelere ayrılmak” için gerekli “entelektüel cesaret”e sahip olmasıdır. (aynı yerde)

Cassirer bu son makalesinden bir-iki yıl önce de Galileo’nun yapıtında “akıl ve deneyim” karşıtlığının yeri olmadığına dikkat çekmiştir—tıpkı Einstein’ın (1967[1953]) on yıl sonra yapacağı gibi. Cassirer’a (1942-43) göre Galileo’nun yapıtında, sadece belirli bir fizik ya da astronomi doktrininin değil “yeni bir hakikat kavramının, yeni, sistematik bir hakikat idealinin” savunulması önem taşır (s. 6). Bu idealdir ki, “yeni bir bilim felsefesi, bilimsel düşüncenin üstlendiği işe ve değerine ilişkin yeni bir kavrayış . . . tüm değerlere yönelik bir yeneden değerlendirme” (s. 7) başlatmıştır. Dolayısıyla, Galileo’nun yeni bilimi, “yeni bir anlayışla—bilim etiği”yle (s. 19) birlikte doğmuştur.

3 Koyré bu beyanı için, Cassirer’in *Modern Felsefede ve Bilimde Bilgi Sorunu* (Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Vol I, 1911[1906]: 394) adlı yapıtına başvurur.

Galileo'nun "yeni hakikat kavramı ve ideali," "Huyghens, Newton ve Euler'e uzanan, ama daha da ötesinde, doğa bilimlerinin felsefi temellendirilmesine, Leibniz ve Kant'a" ulaşan bir gelişim çizgisinin "en temel yönlendirici gücü" olacaktır. (Cassirer 1985/1937: 358-359)

Galileo'nun savunduğu "yeni hakikat kavramı ve ideali", hakikat arayışı ile otorite arasında, hakikat ile gelenek ya da uzlaşımlar (*convention*) arasında çizdiği sınırdaki belirginleşir. Cassirer (1985/1937) "Galileo'da Hakikat Düşüncesi ve Problemi" konusunu ele alırken, Galileo'nun, eski öğrencilerinden Benedetto Castelli'ye yazdığı 21 Aralık 1613 tarihli mektuptaki bir pasajın altını çizer. Galileo davası sırasında heretiklik kanıtı olarak öne çıkarılan bu pasajdaki ilkeler, Cassirer'in yorumundan, şöyle özetlenebilir:

- (i) Bilginin içeriğinin doğruluğu (*truth*), yetkinliği (*perfection*) ve zorunluluk (*necessity*) içermesi bakımından, matematiğin bize öğrettikleri, ilahi bir kaynağın öğrettiklerine göre daha düşük düzeyde değildir. (s. 366)
- (ii) Geleneğin "Tanrı Sözü" olarak ağızdan ağıza, kulaktan kulağa nakil yoluyla aktardıkları her zaman yoruma ve o ilahi kaynağa aslında insan önyargılarının atfedilmesine açıktır; bu tehlike ancak "bilgi için sağlam bir zemin, sarsılmaz bir temel bularak" önlenir. (s. 359)
- (iii) "Ne ilahiyat, ne felsefe, ne tarih" bunu sağlayabilir, çünkü hepsi nakil yoluyla gelen "söz"ü "doğal ya da doğaüstü bir kesinlik kaynağı olarak görme eğilimindedir." (s. 359)

Bilginin içermesi gereken "hakikat"i, "doğal ya da doğaüstü" otoritelere atfedilen bir kesinlikte ya da "ilahiyat kaynağın" öğrettiklerinde değil, insan önyargılarının müdahil olamayacağı "sağlam bir zemin, sarsılmaz bir temel"de aramak. İşte Galileo'nun bu "sistemik hakikat ideali"dir ki gerçekten aynı zamanda bilim yapmanın etiği için de bir buyruk içermektedir. Galileo'nun (1967[1953/1632]) kendi sözleriyle:

[D]oğa bilimlerinde—ki vargıları doğru [*true*] ve zorunludur [*necessary*], insan istenciyle [*will*] hiçbir ilişkileri yoktur—kişi yanlışın [*error*] savunusunda saf tutmamaya özen göstermek zorundadır. (s. 53-54)

Bilim insanının bilim yapma etkinliğine, hakikatin her türlü insan istencinin—bilim insanının kendi istenci dahil—üzerinde olduğu kuralı yön vermelidir ki asla yanlışın yanında saf tutmama kararlılığını gösterebilsin. Popper’ın (1962[1960]) da şu sözüyle aynı etik ilkeyi formüle ettiği söylenebilir: “Hakikat insan otoritesinin üzerindedir.” (s. 29)

SONUÇ

Bilim yapmanın ve bilim eğitiminin birincil etik ilkesi olarak, insan istencine, doğal ya da doğaüstü otoritelere tabi olmayan “hakikat” idealine bağlılık ilkesinde ısrar etmek bugün geçmişteki birçok dönemde olduğundan şu nedenlerle daha önemli gözükmektedir:

- Bir “hakikat ötesi” (*post-truth*) söylemi günümüzde en güçlü otoriteler eliyle toplumlara büyük ölçüde egemen kılınmış durumdadır.
- Bu söylemin entelektüel alandaki taşıyıcılarının (ya da “vaiz”lerinin) yüksek sesli propagandası, her türlü otoritenin üzerindeki ve ötesindeki “hakikat” için bilim yapmayı, Feyerabend’in Galileo için çizdiği “tiranca davranan uzman” portresiyle özdeşleştirmektedir.
- Bilim yapmanın ve bilim eğitiminin toplum nezdindeki değeri, sadece pragmatik-teknolojik amaçlara ulaşmayı sağlayacak “alet kutuları”nın imalatı için taşıdığı değere, “yüceltilmiş tesisatçılık” seviyesine doğru gerilemektedir.

Kaynakça

- Broad, W. J. (1983). "New attack on Galileo asserts major discovery was stolen", *The New York Times*.
- Brush, S. G. (1995). "Scientists as historians." . *Osiris*, 10, 214-231.
- Cassirer, E. (1985/1937)]. "The idea and problem of truth in Galileo" (L. E. Cahoon, çev.), *Man and World*, 18(4):353-372.
- Cassirer, E. (1942-43). "A new science and a new spirit" , *The American scholar*, 12(1), 5-19.
- Cassirer, E. (1975[1944]). "Galileo's Platonism", M. F. Ashley-Montagu (ed.), *Studies and essays in the history of science and learning offered in homage to George Sarton . . .* (ss. 277- 297). New York: Henry Schuman.
- Cohen, I. B. (1985[1960]). *The birth of a new physics* (2nd revised ed.). New York and London: W. W. Norton & Company [ESI, Doubleday].
- Deleuze G., & Foucault, M. (1977[1972]). "Intellectuals and power", D. Bouchard (ed.), *Language, counter-memory, practice* (ss. 205-217; D. Couchard & S. Simon, çev.). Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Drake, S. (1957). *Discoveries and opinions of Galileo*, New York: Anchor, Random House.
- Einstein, A. (1967[1953]). "Preface". *Dialogue concerning the two chief world systems—Ptolemaic and Copernican* (2nd revised ed., ss. viii-xx); S. Bargmann, çev.). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Ferrari, M. (2015[2014]). "Ernst Cassirer and the history of science", J T. Friedman & S. Luft (eds.), *The philosophy of Ernst Cassirer: A novel assessment* (ss. 11-29). De Gruyter.
- Feyerabend, P. K. (1958). "An attempt at a realistic interpretation of experience", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 58(1957 - 1958), 143- 170.

- Feyerabend, P. (1985[1984]). "Galileo and the tyranny of truth", G. V. Coyne (ed.), *The Galileo affair: A meeting of faith and science, Proceedings of the Cracow Conference*, May 24-27, 1984 (ss.155-166). Citta del Vaticano: Specola Vaticana
- Feyerabend, P. (1987). *Farewell to reason*. London: Verso.
- Finocchiaro, M. A. (1989). *The Galileo affair: A documentary history—California Studies in the History of Science*. University of California Press.
- Finocchiaro, M. A. (2015). "A para-clerical approach to the Galileo affair and to science vs. religion", *Science, Religion and Culture*, 2(4), 125-42.
- Galilei, Galileo (1967[1953/1632]). *Dialogue concerning the two chief world systems—Ptolemaic and Copernican* (2nd revised ed., S. Derek, çev.). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- John Paul II (2003[1979]). "Address to the plenary session", *Papal addresses to the Pontifical Academy of Sciences 1917-2002 . . .* (ss. 239-244). Vatican City: The Pontifical Academy of Sciences.
- Koyré, A. (1943, Temmuz). "Galileo and the scientific revolution of the seventeenth century", *The Philosophical Review*, 52(4), 333-348.
- Koyré, A. (1943, Ekim). "Galileo and Plato", *Journal of the History of Ideas*, 4(4), 400-428.
- Koyré, A. (1953). "An experiment in measurement", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 97(2): 222-37.
- Koyré, A. (1955). "Influence of philosophic trends on the formulation of scientific theories", *The Scientific Monthly*, 80(2), 107-11.
- Koyré, A. (1973[1961]). *The astronomical revolution: Copernicus, Kepler, Borelli* (R. E. W. Maddison, çev.). Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Koyré, A. (1966[1939]). *Études Galiléennes*. Paris: Hermann.

- Kuhn, T. (1979[1957]). *The Copernican Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- MacLachlan, J. (1990). "Drake against philosophers", T. H. Levere & W. R. Shea (ed.). *Nature, experiment, and the sciences: Essays on Galileo and the history of science in honour of Stillman Drake* (ss. 123-144). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Popper, K. R. (1953). "A Note on Berkeley as precursor of Mach", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 4(13: George Berkeley Bicentenary), 26-36.
- Popper, K. R. (1962[1956]). "Three views concerning human knowledge" *Conjectures and refutations* (ss. 97-119). New York: Basic Books.
- Popper, K. R. (1982[1951-1956]). "A metaphysical epilogue", W. W. Bartley (ed.). *Postscript to the logic of scientific discovery* (Vol. 3: Quantum theory and the schism in physics, ss. 159-211). Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield.
- Popper, K. R. (1985[1983/1951-1956]). "Induction", W. W. Bartley (ed.). *Postscript to the logic of scientific discovery* (Vol. 1: Realism and the aim of science, ss. 11-158). Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield.
- Popper, K. R. (2005[1959]/1935). *The logic of scientific discovery*. London and New York: Routledge.
- Ratzinger, J. (1994). *A turning point for Europe? . . .* (B. McNeil, çev.). San Francisco: Ignatius.

ENERJİ ETİĞİ: KARAR ALMA PERSPEKTİFİ

Semra F. AŞCIGİL

Prof. Dr.

Orta Doğu Teknik Üniversitesi, İşletme Bölümü
sascigil@metu.edu.tr

Mahmut Burak ATASEVER

Yüksek Lisans Öğrencisi

Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Medya ve Kültürel Çalışmalar Bölümü
burak.atasever@metu.edu.tr

Uğur SOYTAŞ

Prof. Dr.

Orta Doğu Teknik Üniversitesi, İşletme Bölümü
soytas@metu.edu.tr

Özet: Enerji günümüz endüstriyel, ekonomik, kültürel ve politik ilişkilerinin en önemli konularından bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Enerji kaynakları ve bunların transferleri, hem kamu hem de özel sektörün büyüme stratejilerinin gelişmesiyle sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak, yaşadığımız evrenle ve içindekilerle yakın ilişkilerimizi şekillendiren etik arka plan, sektör pratiklerinde yeterince göz önünde bulundurulmamaktadır. Mevcut literatür, enerji meselelerinin etik arka planlarının nasıl değerlendirilmesi gerektiğine ve dahası, enerji kararlarının etik sorunlar ortaya çıkardığı karar alma süreçlerine yeterince odaklanmamaktadır. Bu sebeple, mevcut araştırma; etik karar alma süreçlerinin, metodolojik bir izlek takip edilerek, deontolojik ve faydacı etik kuramlar ile bunların enerji alanındaki uygulamalarını analiz etmeye ve anlamaya çalışmaktadır. Çalışma kapsamında; ekolojik bir sürdürülebilirlik tartışmasının ötesinde, insanın sosyal/politik varlığına ve enerji alanındaki karar alma süreçlerinin deontolojik ve faydacı etik kapsamında ne şekilde ele alınabileceğine odaklanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Enerji, karar-alma, etik, adalet.

ENERGY ETHICS: DECISION MAKING PERSPECTIVE

Abstract: Energy is one of the most key issues of today's industrial, economic, cultural and political affairs. Energy resources and their transfers are strictly bounded by the development of growth strategies of both public and private endeavors. However, the ethical background, which shapes our intimate relations with this universe and the things in it, is not paid the attention it deserves. The literature of energy research neglects issues such as how the ethical backgrounds of energy affairs work as well as the decision-making processes in which energy decisions leading to ethical problems. For this reason, this research tries to analyze and understand the relationship between deontological and utilitarian theories of ethics and their applications in decision making processes in energy field. A perspective that aims to emphasize the need for a framework of ethical decision making addressing the debatable issues of the energy field is presented. Our focus will be more on social/political existence of human beings and the effects of decisions with respect to deontological and utilitarian ethics in energy debates than ecological sustainability.

Keywords: Energy, decision-making, ethics, justice.

1. Giriş

Enerji, üretim ve tüketim süreçlerinde kararlar içeren ve üretim, geçiş, dağıtım ve tüketimde endüstriyel uygulamaların temelinde yeri olan bir kamu malıdır. Dünyanın her yerinde, enerji tüketimi ya da üretimi için petrol, kömür, doğalgaz ve uranyum gibi doğal kaynaklar her zaman araştırılmış ve bugün daha fazla enerji ihtiyacı birçok ülke ve şirketin gelecek politikalarının başında yer almaktadır. Bununla birlikte, dünyadaki özellikle gelişmemiş ülkelerde birçok insan, yaşamlarında hayati bir gereklilik olan enerjiye erişime sahip değildir. Dağıtım

aşaması, tüketicileri ve sosyal sınıfları katmanlaştırmakla ilgili etkileri olan bir sosyal yarar olarak enerjiyi şekillendiren mevcudiyet ve satın alınabilirlik gibi problemleri ortaya çıkarmaktadır. Diğer taraftan, enerji geçişleri erişim problemleri yaratmakta ve tüketicilere ilave maliyetler yaratmaktadır. Bu gelişmeler ışığında, dünyanın bugününü ve geleceğini şekillendirmesi açısından enerji kararlarının kritik önemi açıktır. Adil kararlar, enerji konularıyla ilgili politikaların halk tarafından kabul edilmesini sağlayacaktır.

1980'lerden sonra yaygınlaşmaya başlayan liberalleşme hareketleri, kamu idarelerinde enerji kararlarını özel alana yönlendiren özelleştirme gibi yeni politikalar oluşturmaya başlamıştır. Enerji etiğinin karmaşıklığı ne farklı operasyon ölçeklerine (yerel, bölgesel, ulusal, uluslararası) ne de ilgili paydaşların çeşitliliğine göre şekillenmektedir, bilakis karar süreçlerinde yer alan disiplinlerin çeşitliliğine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu çalışma, iki disiplinin entegrasyonunun adil ve hakkaniyetli sonuçlara nasıl katkıda bulunabileceğini vurgulayarak, enerji kararlarında etik ilkeleri uygulamanın metodolojik şemalarını keşfetmeyi amaçlamaktadır.

Bu araştırma, enerji kavramının etik bir perspektiften incelenmesine odaklanacaktır. Faydacı ve deontolojik etik teoriler ile bunların enerji kararları bağlamında, karar alma süreçlerindeki uygulamaları arasındaki bağlantıları ortaya koymaya çalışacak olan bu makalenin önemi; enerji çalışmaları literatürünün açık bir şekilde gözden kaçırdığı ahlaki arka planın altını çizmeye çalışmasıdır. Enerji sorunu sadece insanoğlunu ve ekosistemimizi değil, bugünün ve geleceğin küresel rekabet sistemindeki tüm toplumsal ve politik hayatı da etkiler. Bu yüzden, Sovacool'un da belirttiği gibi, enerji tartışması sadece bu alandaki uygulayıcıların bir konusu değil, filozofların ve sosyal bilimcilerin de konusudur (2013, s. 2).

2. Türkiye Bağlamında Enerji

Enerji kullanımı ile üretim arasındaki ilişki, günümüz bilimsel bilgisine yansıtıldığından daha karmaşık olsa da (Stern, 2004) üretimde; katma değerdeki büyüme tahmininde var olan tahmin hatalarının

açıklanmasında enerjinin işgücünden daha önemli bir girdi olabileceğini gösteren ampirik destek vardır (Soytaş ve Sarı, 2007). Türkiye, ekonomik büyüme için enerjinin önemini fark ederek, Türk enerji politikasının ana odağını uzun vadeli arz güvenliği ve hızla artan enerji talebini karşılamak üzerinden şekillendirmiştir. 2003'ten sonra, enerji sürecinin parçalara ayrılması bir toptan satış piyasasına dönüşerek, dağıtımın 21 özel bölge şirketi tarafından yürütülmesine izin verilmiştir. Ayrıca, Türk hükümetinin uluslararası iklim anlaşmalarında verdiği sera gazı emisyonlarında azaltma sözü de mevcuttur. Enerji sektörü yapısının ve temel politika hedeflerinin bu özeti göz önünde bulundurulduğunda, temel olarak ekonomik endişelerin enerji politikası oluşturma sürecini yönlendirdiği görülmektedir. Bununla birlikte, Costanza ve arkadaşlarına (2017) göre, reel gayrisafi yurt içi hasıla (GSYİH) ulusal refahın yanıltıcı bir ölçütüdür ve diğer endişeleri (yani çevresel ve sosyal kaygıları) dikkate alan metriklerle değiştirilmelidir.

Yukarıda açıklandığı gibi, enerjinin üretimi, dağıtımı, iletimi ve kullanımını, parçalanmış sorumlulukları ve kararları içerir. Bazıları hükümet kararları iken, diğerleri özel sektör veya bireysel kararlardır. Etik karar verme (karar almada etik ilkeleri uygulamak), hem kamu hem de özel kararlarda adalet, hesap verebilirlik ve şeffaflığın ön şartı olarak kritik öneme sahiptir. Karar verme sürecindeki politikalar ve verime dayanan geleneksel ekonomi görüşleri de çevreye zarar vermektedir. Tek bir disiplinde kalarak yaratılan çevre ve ekonomi arasındaki uyumsuzluk bir çözüm gerektirmektedir. Tüm kararların yanı sıra üretim, iletim ve enerji kullanımı ile ilgili kararsızlıkların etik değerlendirme kriterlerini karşılayacak şekilde incelenmesi gerekmektedir. Daha spesifik olarak, dünyada sosyal varlıklar olarak varlığımızla ilgili enerji kararları, etik perspektifler tarafından güvence altına alınan ekolojik bir algıyı bir araya getirmelidir.

3. Etik ve Enerji Kararları

Politik kaygılar da sürecin bir parçası olmakla birlikte, enerji etiğinin araştırma sahası ekonomi-politik ile sınırlı kalamamaktadır. Etik ve enerji arasındaki ilişkiyi tartışan Sovacool (2013), enerji ile ilgili politika, teknoloji ve güvenlik göz önünde bulundurulduğunda “adalet

ve ahlak teorisi” arasındaki bağlantıyı anlamak için üç önemli soruyu formüle eder. Öncelikle, enerjinin yararlarına orantılı erişim sağlama- da; mevcut nesiller arasında yüklerin eşit bir şekilde paylaşılıp paylaşılmadığını, bir başka ifadeyle bu paylaşımın adil bir şekilde yapı- lıp yapılmadığını sorgular. İkincisi, bir nükleer atık mirasının, fosil yakı- tların tükenmesinin, atmosfer ve iklim kirlenmesinin miras olarak bır- akılacağı gelecek nesiller açısından adil olup olmamamız, son olarak ise enerji ile ilgili kararların nasıl verildiği konusunda adalet ve ahlakın yapacağı katkıların kapsamını ve potansiyelini araştırmaktadır (Sova- cool 2013, s. 2). Bu soruların önemine işaret ederek, enerji sorununun yalnızca politikacılar, pazar liderleri veya mühendisler için ekonomik bir sorun olmadığını, kesinlikle felsefi konuları da beraberinde getirdi- ğini vurgulamaktadır. Bu bakış açısına göre, enerji etiği konusu farklı disiplinleri birleştirmesi açısından dikkate değer bir alandır.

Enerji kararları, bir ülkenin ekonomisi için kritik öneme sahiptir. Bir disiplin olarak ekonominin güncel evrimi, ekonomiye mühendislik odaklı bir yaklaşımla genişlemektedir. Pozitif ekonomi, normatif ana- lizin zayıflaması pahasına verimlilik ve rasyonel davranışa odaklanmış- tır. İnsan davranışlarını rasyonel ve öngörülebilir bir olgu olarak ele alan ekonomik kararlar, davranışsal ve etik düşüncelerin karmaşıklığı- nı göz ardı etmektedir. Dikkatin verimlilik ve rasyonellik üzerinde ol- duğu pozitivist bir yaklaşımın egemenliği, gerçek davranışın açıklan- masında zorluklar yaratmaktadır. İktisat ve etik arasındaki uçurumun genişlemesi “nasıl yaşamalı?” ana meselesini ihmal etmektedir (Sen, 1987). Ana odak noktası olarak bireysel çıkarı en üst düzeye koymak ise, karar alma sürecinin etik boyutunun göz ardı edilmesine ve hatta reddedilmesine yol açmıştır.

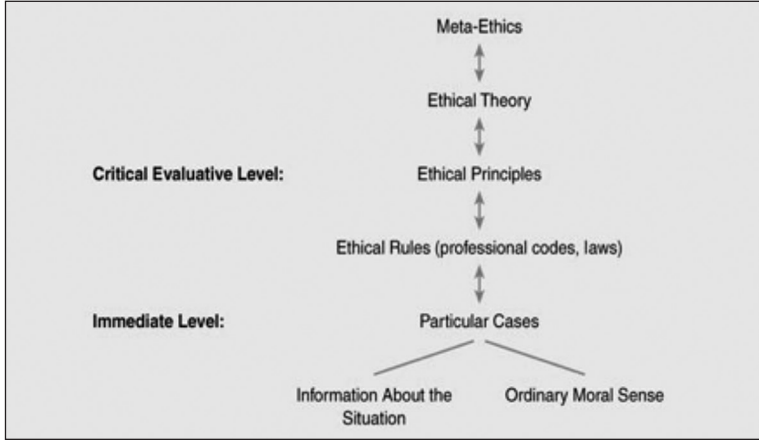
Yukarıda da bahsedildiği gibi enerji ile ilgili kararlar kamu sektörü tarafından alınmaktaydı. Ancak, özelleştirme, kamu özel sektör or- taklığı (KOİ) gibi son ekonomik politikalar da özel sektöre önemli bir rol biçmiş oldu. Toplumun refahı adına adil bir sonuç elde etmek için böylesine kritik bir kamusal mal ile ilgili karar alma süreçlerini yeni- den yapılandırmak bir zorunluluk teşkil etmektedir. Kamusal adalet açısından, etik kararlar doğal olarak kamu yararını kesin olarak ön plana koyan kararlar olarak alınırlar. Bununla birlikte, serbestleşme

hareketleri ile işletme değerleri kamu sektörü uygulamalarına nüfuz etmiştir. Enerji kararları da dâhil olmak üzere; eşitlik ve adalet, verimlilik ve kâr sağlama gibi ana ekonomik kaygıların etkisi altında kalarak kamu politikaları aşmıştır. Maliyet fayda analizi baskın kriter haline gelmiştir. Yeni yaklaşım, verimliliğin temel kaygı olduğu fakat haklar, görevler ve adaletin ikinci planda kaldığı bir bakış açısını giderek daha derinleştirmektedir. Verimliliğin, etiğin yerine geçtiği bu durumda, karın maksimize edilmesi ve maliyetlerin minimize edilmesi tek kaygı haline gelmiştir.

İşletme kararlarında yaygın olan bu yaklaşım, teorik açıdan faydacı etiğe dayanmaktadır. Faydacılık etik bir pozisyon olarak toplumların refahına şüphesiz katkıda bulunmuştur. Buna rağmen, hak, görev ve adalet ile ilgili endişelere ilişkin çıkarımların çoğunlukla cevapsız kalması, toplumlarda çatışmalara yol açmıştır. Kohlberg'in ahlaki gelişim teorisine dayanarak, yapılan araştırma bulguları; yöneticilerin emsalleri ve yasal uyumluluğun kararlarda norm haline geldiği geleneksel ahlaki akıl yürütme evreleriyle çatıştığını ortaya çıkarmaktadır (Aşçıgil, 2001; Logsdon ve Yuthas, 1997). Etik ilkelere dayanan, evrensel prensipleri ve sosyal sözleşmeyi göz önünde bulundurarak alınan kararlar için çaba gösterme isteksizliği, enerji kararlarının yanı sıra enerji araştırmalarında da izi sürülebilir bir eksiklik (Sovacool, 2014). Bu tür yanlışlardan kaçınmanın yolu ise; etik teorisinin karar verme için bir rehber olarak kullanılabilmesi bir metodolojik çoğulculuk olabilir.

4. Etik Bir Karar Alma Modeli

Bu bölümde, Kitchener'in etik karar verme modeline dayanarak, enerji politikalarına uygulanabilecek etik karar verme çerçevesinin bir analizi önerilmektedir. Ahlakın karar çerçevesiyle birleştirilmesi aynı zamanda etik sorunların enerji alanında nasıl yüzeysel kaldığını anlamada yardımcı olacaktır. Bu modele dayanarak, enerji konusunu, faydacılık ve deontoloji gibi etik teorilerle somut metodolojik bir şekilde karşılaştırabileceğiz.



Figür 1. Kitchener'in beş aşamalı karar alma modeli

Bu modele göre, etik karar verme süreci temel olarak, doğrudan düzey ve eleştirel değerlendirme düzeyi olan iki ana bölümden oluşmaktadır. Metnin fiziksel sınırlarından dolayı, eleştirel değerlendirme düzeyini derinlemesine tartışabilmek için doğrudan düzey atlanarak ve eleştirel düzey tartışma konusu edilecektir. Üstelik Kitchener'in altını çizdiği çok sayıda etik ilke olsa da, sadece adalet ilkesine odaklanılacak ve diğer ilkelerin analizlerinin gelecek araştırmaların konusu olması beklenecektir.

4.1 Karar Almanın Eleştirel Düzeyinde Enerji Adaleti

Adalet, temel olarak, “insan toplumunda mal ve hizmetlerin nasıl dağıtılacağı ile ilgilidir” (2013, s. 15). Adaletin, birbirimizle ilişkilerimiz göz önünde bulundurulduğunda en tartışmalı kavramlardan biri olduğu açıktır. Rawls’a göre, halkın çıkar çatışması yüzünden zaman zaman bozulmaya uğrasa da, makul insanlar, tek gerçek yolun adalet için ortak çıkarlara katılma taahhüdü olduğunu anlamışlardır (Rawls, 1971). Adil olmak Sovacool’un önemli sorularından birisidir ve araştırmasında ne mevcut ne de gelecek nesiller açısından adil hareket edebildiğimizin altını çizmektedir. Üstelik, enerji adaletini prosedürel,

dağıtıcı, tanınma ve kozmopolit yönlerin bir ağı olarak algılanmanın, entegre, sentetik bir kavram oluşturmanın ötesinde bir şey yaptığını; “aynı zamanda enerji sorunlarının nasıl var olduğunu veya çerçevelendiğini değiştirmek için faydalı bir analitik araçtır” (2015, s. 437) demektedir.

Özellikle enerji adaletinde, altı çizilmesi gereken birkaç temel konu bulunmaktadır. Her şeyden önce enerji adaleti, herkes için bu hizmetlerde daha adil bir paylaşımın sağlandığı enerji hizmetlerinin bütünü için daha kapsayıcı bir karar verme sürecini gösteren bir terimdir. Dahası, adaletsiz koşulları görmek ve ortadan kaldırmak için bir çerçeve kurmamıza yardımcı olur (Simcock ve ark., 2016). Enerji adaletinin üç önemli ilkesi vardır. Dağıtım adaleti; enerji kaynaklarına erişim ve dağıtımdaki adaletle ilgilidir. Prosedürel adalet; karar vericilerin herhangi bir önyargıdan arınmış olup olmadığı, enerji kaynakları ile ilgili kararların sosyal hedeflere ulaşmayı amaçlayıp amaçlamadıklarıyla ilgilidir. Bilgilendirici adalet ise; vatandaşların yanı sıra karar vericilerin gerçek rıza ve gerçek katılımı sağlamak için gerçek bilgiler sağlayıp sağlamadıkları ile ilgilidir.

Bu ilkeler, karar verme mekanizmasının, enerji alanının oldukça evrensel ve etik açıdan önemli bir bileşeni olduğunu ve karar vericilerin, adaleti ne sadece araçsal olarak ne de sadece prosedürel olarak değil, adalet ve enerji adaletinin yukarıda bahsedilen tüm ilkelerini dikkate alarak karar verme sürecine dâhil olmaları gerektiğini göstermektedir. Bu, felsefenin ve etik teorilerin bu alanda zorunlu olarak, dünyanın bugününü ve geleceğini şekillendiren politika ve uygulamalarla birlikte çalıştığını ortaya koymaktadır.

4.2 Etik Teori ve Enerji Etiği

Modern felsefede etiğin ana paradigmasını oluşturan teoriler faydacılık ve deontoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Faydacılık, eylemler ya da politikaların kararlarında sonuçlara odaklanan bir etik kuramdır. J. Bentham, faydacı teoriyi en fazla sayıda insana hitap eden bir haz-acı hesabı olarak tanıtan ilk filozoftu. Bentham'ın hedonistlik yaklaşımı daha sonra zevklerin niceliği yerine niteliğine dikkat çeken J. S. Mill

tarafından revize edildi. İş kararlarında ise faydacılık, maliyet fayda analizi, sonuçların istatistiksel analizi ya da daha fazla sayıda paydaş için sonuçların marjinal faydası ile ele alınarak, eylemlerin ya da politikaların temelini oluşturmaktadır. Bentham davranışsal-faydacılığı anlatırken eylemlerimizin durumun doğruluğunu veya yanlışlığını belirlediğini ele alıyor ve temelde sonuçların önemli olduğu etik bir teori öneriyor. Ancak yine de sonuçların durumlara bağlı olduğu bir düzlemin de altı çiziliyor.

Öte yandan deontoloji, eylemin doğru ya da yanlış olmasının sonuçlarına bağlı olamayacağını iddia eder, bunun yerine her eylem evrensel ahlak kurallarına uyumlu olduğu ölçüde doğru ya da iyi eylem olarak kabul edilebilir. Deontolojik kuramcılar, “yaşamın öznesi” olan her şeyin kendine özgü bir değeri olduğuna ve evrensel ahlak yasalarına tabi olduklarına inanırlar. Dahası, deontolojik etiğin bir örneği olarak biyomerkezcilik; “Doğada her bir canlı, ister bir hayvan, bir bitki, ister bir mikro-organizma olsun” bir “teleolojik-yaşam merkezi” olarak ele alınır (Brennan ve Yeuk-Sze, 2016, para. 45) ve kendisinin kendinde iyiliği pekiştirilebilen ya da zarar görebilen bütün bu merkezlerin eş bir asli değere sahip oldukları kabul edilir ki, bu durum tüm bu teleolojik yaşam merkezlerini etik bir tartışmanın konusu olarak karşımıza çıkarabilmektedir.

Enerjinin korunumunun bir etik veya sosyal politika meselesi olup olmadığı konusunda zaman zaman ortaya çıkan tartışmaların yersiz olduğu açıktır. Çünkü bu evrendeki sosyal, politik, biyolojik ve kültürel varlığımız, enerji kaynakları ve bunların üretim, dağıtım ve tüketim politikaları ile sıkı bir şekilde ilgilidir. Dahası, bu alanda etik açıdan problemleri birçok kararın verildiğini rahatlıkla görebilmekteyiz. Sovacool’un bu evrende varoluşumuzla, şimdiki ve gelecekteki adalete ilgili olarak ortaya attığı ahlaki sorulardan da kaçınmak mümkün değildir. Yaptığımız analiz ile etik karar verme sürecinin metodolojik bir yolu olabileceğine dair bir şablon ortaya koymaya çalıştık ve bu metodolojinin son noktasında, karar verme perspektifini kavramsal bir çerçevede enerji etiği ile bir arada değerlendirmek için bir meta-analizin de ortaya konması gerekmektedir.

5. Meta-Analiz ve Sonuç

Meta-etik, ahlaki soruşturmamızın bir temeli olup olmadığını sorgular ve “değerler, eylemlerin nedenleri ve insan motivasyonu arasındaki bağlantıyı inceleyerek, ahlaki standartların bize ne yapılması veya kaçınılması için ortaya koyduğu nedenleri sorgular. Bununla birlikte ahlaki sorumluluk için gerekli görülen özgürlüğün doğası ve önemi ve hatta önemsizliği ile ilgili konularla ilgilenir” (Sayre-McCord, 2014, para. 1). Bu alandaki teoriler ve kavramlar ile enerjiyle ilgili uygulamalar birbirini güçlü şekilde etkiler ve dünyamızda sosyal ve biyolojik varoluşun da birbiriyle sınırlandıklarını ve bu sınırların geçişliliğine dair işaretleri ortaya koymaktadır. Enerji etiğinin, bilim ve felsefe, ahlak ve sosyal politika, teknoloji ve etik davranış gibi klasik ikilemlerin yenilenmesine katkıda bulunabilecek önemli bir alan olduğunu anlamak gerekmektedir.

Enerji kararlarının etki alanları, ekolojik, ekonomik, siyasi ve kültürel boyutları birleştiren sosyal bir yapıdan ortaya çıkmaktadır. Bu boyutların ara yüzü, özellikle etik üzerine odaklanarak, iyi hazırlanmış karar süreçlerini ortaya çıkarabilirler. Enerji etiği kavramımız, politika ve etik kavramlarını birleştirerek kararların nasıl alınabileceğine odaklanmaktadır. Karar verme süreci, mevcut ve gelecekteki paydaşların çıkarlarını içerecek şekilde tasarlanmak durumundadır. Zira enerjinin yönetimi; dünyanın insan, insan olmayan ve gelecek nesillerin hak ve beklentilerini karşılayan ve aynı zamanda sosyal ve ekonomik performansını bütünleştiren karar alma süreçlerini içerdiği ölçüde, toplumsal olarak ve ahlaki açıdan sorumlu kararlar olarak kamusal düzlemde haklı çıkarılabilirler. Enerji kararları alma konusunda paydaşların ve yönetim kuramlarının mevcut yorumlamaları, Kant’ın koşulsuz buyruk olarak ortaya koyduğu; insanoğlunun asla araç olarak değil, her zaman kendinde bir amaç olarak ele alınması teziyle de çelişiyor gözükmektedir. Sonuç olarak; enerji politikası belirleyicileri ve uygulayıcıları, bir karar destek aracı olarak enerji adaleti konusunda farkındalık edinmelidirler. Daha iyi yönetim sistemleri için bir fırsat yaratmada akademi ve politika yapıcılar arasındaki iş birliği çok önemlidir. Kitlesele olarak insanlığı ve tüm ekosistemi etkileyen enerji kararlarının oluşum süreci etik değerlendirme kriterlerine tabi oldukları müddetçe

enerji adaletine katkıda bulunabilir ve dünyanın bugünü ve geleceğine dair provizyonları daha sürdürülebilir bir zemine taşıyabilirler.

Kaynakça

Aşçıgil, S. (2001). "Ethical decision-making: Moral reasoning of managers." Rahim, A., Golembiewski, R. T. and Mackenzie, K. D. (Ed.) *Current Topics in Management* içinde (ss. 197-217). Elsevier Science Ltd.

Bentham, J. (1789). "Introduction to the Principles of Morals and Legislation." John Bowring (Ed.) *The Works of Jeremy Bentham* içinde (ss. 1838-1843). London.

Brennan, A. & Yeuk-Sze, L. (2016). "Environmental Ethics", Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* içinde. Erişim adresi <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-environmental>

Costanza, R., Groot, R. D., Braat, L., Kubiszewski, I., Fioramonti, L., Sutton, P., ... Grasso, M. (2017). "Twenty years of ecosystem services: How far have we come and how far do we still need to go?" *Ecosystem Services*, 28, 1–16. doi: 10.1016/j.ecoser.2017.09.008

Kitchener, K. S. (2000). *Foundations of ethical practice, research, and teaching in psychology*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.

Kitchener, R. (2008). "Moral philosophy." W. A. Darity (Ed.), *International encyclopedia of the social sciences* (2. Baskı) içinde. New York: MacMillan.

Kitchener, K. & Kitchener, R. (2013). "Social science research ethics: historical and philosophical issues. Mertens", D. M. & Ginsberg, P. E. (Ed.) *The handbook of social research ethics* içinde (ss. 5-22). Thousand Oaks, CA: SAGE Publications Ltd. Doi: 10.4135/9781483348971

Logsdon, J. M. ve Yuthas, K. (1997). "Corporate social performance, stakeholder orientation, and organizational moral development", *Journal of Business Ethics*, 16, 1212-1226.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.

Sayre-McCord, G. (2014). "Metaethics", Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim adresi <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics>

Sen, A. (1987). *On ethics and economics*, Blackwell Publishers.

Simcock, N. (2016). "Procedural justice and the implementation of community wind energy projects: A case study from South Yorkshire, UK." *Land Use Policy*, 59, 467-477.

Sovacool, B. K. (2013). *Energy & Ethics: justice and global energy challenge*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

Sovacool, B. K. (2014) "What are we doing here? Analyzing fifteen years of energy scholarship and proposing a social science research agenda", *Energy Research & Social Science*, 1, 1-29.

Sovacool, B. K., ve Dworkin, M. H. (2015). "Energy justice: Conceptual insights and practical applications." *Applied Energy*, 142, 435–444. Doi:10.1016/j.apenergy.2015.01.002

Stern, D. I. (2004). "The Rise and Fall of the Environmental Kuznets Curve." *World Development*, 32(8), 1419–1439. doi: 10.1016/j.worlddev.2004.03.004

Soytas, U. and Sari, R. (2007) "The relationship between energy and production: Evidence from Turkish manufacturing industry." *Energy Economics* 29 (6), pp. 1151-1165. <https://doi.org/10.1016/j.eneco.2006.05.019>

YAPAY ZEKÂ ÇAĞINDA İNSANLIĞIN KRİZİ: VAR OLMA SAVAŞI, DEĞERLER ve BENLİK

Volkan ÇİFTECİ

Arş. Gör. Dr.

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Felsefe Bölümü
volkan_cifteci@yahoo.com

Özet: Uzun yıllardan beri, medeniyetimiz aslında insan-makine medeniyeti şeklinde varlığını sürdürmekte. Yaşamın neredeyse her alanında makinelerle birlikte yaşıyoruz. Makinelerin yükselişi artık bizleri yapay zekânın (YZ) çağına getirmiş durumda. Şimdiye kadar tamamen insanların hizmetinde olan makinelerin gelecekte de bu konuda kalacakları şüpheli görünüyor. YZ'nin çağında insanlar, yeni meydan okumalarla ve tehditlerle karşılaşabilirler. İnsanın yapacağı son icat olmasından korkulan YZ, zekâ seviyemizin çok ötesine geçip (“teknolojik tekillik”) Yapay Süper Zekâ’ya (YSZ), yani bizim hiçbir şekilde anlayamayacağımız, onun karşısında, bir karıncanın bir insan karşısındaki konumuna benzer bir durumda olacağımız bir varlığa dönüşebilir. Bu durumda, YZ'nin gerçekleşmesi bizim için “toplu intihar” (*omnicide*) anlamına gelebilir. Bu konuşmada, YZ çağında ortaya çıkması olası olan, başta YZ'nin kendisi olmak üzere, zihni bilgisayara yüklemek (*mind-uploading*), sanal gerçeklik (*metaverse; simulated reality*) ve kovan zihin (*bive mind*) gibi durumlar ele alınacaktır. Bu

durumlar, etik için hayati önem taşıyan insan, benlik, özgür irade, iyi-kötü, ölüm, intihar, kamusal/özel ayrımı, sonsuz yaşam, sonsuz ceza/mükâfat gibi kavramların anlamlarını değiştirebilir; bu nedenle bunların yeniden değerlendirilmesi gerekebilir. Ayrıca, benlik hırsızlığı, benlik kopyalaması sonucu oluşabilecek kimlik karmaşası, dijital kölelik, özele dair her şeyin yok oluşu, sonsuz işkence, insandan farklı bir zeki varlıkla aynı hukuki statüde olmanın yaratacağı karışıklık, Tanrı konumuna yükselebilecek YSZ karşısındaki insanın çaresizliği ve buna benzer yeni ahlaki ve hukuki sorunlar tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yapay zekâ, varoluş, benlik, kriz, etik

THE CRISIS OF HUMANITY IN THE AGE OF AI: SURVIVAL, VALUES and SELF

Abstract: It has been a long time since our civilization has been continuing its existence as a human-machine civilization. We coexist with machines almost in every area of life. The rise of machines has brought us to the age of artificial intelligence (AI). It is dubious that the machines, which have been completely at our service until now, will remain in the same position in the future. In the age of AI, humans might face new challenges and threats. AI, feared of being the last invention humans will ever make, can go far beyond our intelligence by outsmarting us (*technological singularity*) and turn into an artificial superintelligence (ASI). Before this life form humanity might find itself in a position no different than that of ants before us. This might mean collective suicide (*omnicide*) for us. In this talk, I will elaborate the following phenomena – which are highly likely to arise in the age of AI –: ASI, “mind-uploading”, “metaverse” and “hive mind”. These phenomena might change the meanings of essential moral concepts, such as human, self, free-will, good-evil, death, suicide, private-public distinction, immortality, eternal reward/damnation; thus, these concepts might be in need of re-evaluation. Furthermore, I will point out some new moral and legal problems such as identity theft, identity confusion (resulting from copying/ multiplying one’s identity), digital slavery/imprisonment, the disappearance of privacy (absolute

publicity), confusion of having the same status with the non-human intelligent life form and the despair of humanity before God-like AI.

Keywords: Artificial intelligence, existence, self, crisis, ethics

Yüzyıldan uzun süredir devam etmekte olan makinelerin yükselişi, bizleri yapay zekânın (YZ) çağına getirmiş durumda. İnsan zekâsıyla boy ölçüşemeyecek makineler, bizler için –ara sıra küçük teknik problemler yaratsalar da– bir sorun oluşturmak şöyle dursun, aksine, hayatımızı kolaylaştıran icatlar oldular. Başka bir deyişle, makineler, her zaman insanın sadık hizmetkârları, hatta köleleri konumundaydılar ve halen öyle olmayı sürdürüyorlar. Ancak, işler her an tersine dönebilir. YZ çağında insanlar, hayatları çok kolaylaşmakla birlikte, yeni meydan okumalarla ve tehditlerle karşılaşabilirler.

Irwin J. Good (1965) ve H. Moravec (1998) makinelerin ileride insandan daha zeki bir hâle geleceği öngörüsünde bulunarak, yapay zekânın gerçekleşeceğini iddia eder. Good’a göre, eğer insan kendisinden daha zeki bir makine yapmayı başarabilirse, bu zeki makine de kendisinden daha zeki makineler tasarlayabilir. Good bu durumu “zekâ patlaması” (*intelligence explosion*) olarak tanımlar¹. Good, eğer bizden daha zeki olan bu icatlar, bizlere onları nasıl kontrol altında tutacağımızı söyleyecek kadar uysal olursa, bunların insanların şimdiki kadar yapmış olduğu son icat olacağını söyler. Ancak, eğer yapay zekâ yeteri kadar uysal olmayıp insanlarınki ile çatışan bir amaç geliştirir ise insanlığın sonunu getirebilir.

İnsanın yapacağı son icat olmasından korkulan YZ, zekâ seviyemizin çok ötesine geçip (“teknolojik tekillik”²) “yapay süper zekâ”ya (YSZ) dönüşebilir. Bizim, hiçbir şekilde anlayamayacağımız böyle bir zekâ

1 Yudkowsky (2007) bu durumu, kendi programını güncelleyebilen ve yeniden yazabilen YZ’ye gönderme yapmak için kullanır.

2 Vinge (1993) bu terimi, Good’un bahsettiği zekâ patlaması sonucu oluşacak durumu tanımlamak için kullanır. Kurzweil (2005), *The Singularity is Near* adlı kitabında “teknolojik tekillik” konusunu etraflıca ele alır.

formu karşısındaki konumumuz, bir karıncanın bir insan karşısındaki konumuna benzeyebilir. Bu durumda, Tegmark'ın belirttiği gibi, YZ'nin gerçekleşmesi bizim için "toplu intihar" (*omnicide*) anlamına gelebilir. Bu görüşü savunan makineleşme karşıtlarına (*Luddites*) göre YZ, herhangi bir amacı olmayan tam anlamıyla kötücül bir forma dönüşebilir veya insanın amaçlarıyla uyuşmayan farklı amaçlar geliştirebilir. Bu da, YZ'nin gelecekte insanları köleleştirmesine veya gereksiz görüp tamamen ortadan kaldırmak istemesine yol açabilir³. Bu nedenle bu görüştekiler, gelecekteki her türlü olası kazanca rağmen, YZ çalışmalarından bir an önce vazgeçilmesi gerektiğini düşünür. Ancak böyle bir beklenti şu soruyu sormamıza neden olur: Yapılacak olan şey, – bir anlamda – bir yaşam formunun ortaya çıkmasını engellemek olacağı için, teknolojik kürtajdan ne kadar farklıdır? Şöyle ki, YZ hali çok uzun bir zaman önce akıllarımıza düştü. Son yıllarda ise yavaş yavaş bu düşüncenin belirli bir biçimde zekâ kazandığını ve yaşam formu olarak kabul edebileceğimiz bir şekle büründüğünü görüyoruz. Apple'nin Siri'si, Google'nin Google Asistan'ı, Microsoft'un Cortana'sı ve Amazon'un Alexa'sı, YZ'nin yavaş yavaş oluşmaya başladığının en açık örnekleri. Öyle görünüyor ki, burada ortaya çıkmaya başlayan şey; şimdilik organik olmayıp her ne kadar sentetik malzemenen yapılsa da, teknolojik anlamda, bir yaşam formu olarak kabul edilmeyi hak ediyor görünmekte. Zamanla, insanın bilişsel ve sosyal kapasiteleriyle boy ölçüşebilecek yapay zekâları birer canlı, daha doğru bir ifadeyle birer yaşam formu olarak görmek gerekeceğini söylemek pekala eleştirilebilir. Ancak, Moravec (1990), geleceğin dünyasını, insanların bir kenara atılacağı ve onların yerini yapay torunlarının hâkimiyetinin devralacağı bir dünya olarak öngörür. Bu dünyayı da, "post-biyolojik" veya "doğüstü" (*supernatural*) bir geleceğin dünyası olarak tanımlar. Böylesi bir gelecek fikrinin gerçekleşmesi durumunda, bugün özellikle evlerimizde beslediğimiz kedi köpek gibi canlılardan ve hayvanlar

3 Bostrom buna örnek olarak, YZ'den basit bir görev gibi görünen, "pi" sayısını hesaplaması istendiğinde olabilecekleri örnek olarak gösterir. Böyle bir durumda, YZ, bu kutsal görevi yerine getirmek için tüm dünyayı ve güneş sistemini süper bir bilgisayara dönüştürme gereği duyabilir. İnsanı da bu gerekliliğe bir engel olarak görüp ortadan kaldırmak isteyebilir (2004, s. 141). Zira amaç pi sayısını hesaplamak ise, insan da buna ayak bağı olacaksa, YZ için mantıklı olan, insanı yok etmek olacaktır.

âleminin her bir üyesinden daha zeki ve bizimle her anlamda iletişim kurabilecek – hatta neredeyse her anlamda bizim kapasitelerimizin ötesine geçebilecek – yapay zekâları cansız birer makine veya bir yaşam formu adlandırmasını hak etmeyen araç/köle olarak kabul etmek pek de mümkün olmayabilir. Dolayısıyla, yapay zekâların ortaya çıkışını engellemeye çalışmak teknolojik anlamda bir kürtajdan farklı değil gibi görünmekte. Halen çözülememiş önemli bir ahlaki ve hukuki sorun olan bir yaşam formunun dünyaya gelmesini engellemek, teknoloji alanında bir kez daha karşımıza çıkıyor⁴. Ancak, bu kez, söz konusu olan sadece tek bir canlı formunun yaşamı değil; aksine, tüm insan ırkının geleceği söz konusu. Bu nedenle bu soru çok kritik ve durum da aşırı kırılgan görünüyor.

Bu ahlaki açmaza çözüm ararken, YZ'nin tam anlamıyla iyi olma ihtimalini göz ardı edemeyiz. İnsan dostu YZ olasılığı düşünüldüğünde, YZ'nin gelişimine karşı çıkmak, onun ilerideki tüm ahlaki ve teknik açmazlara bizim için çözüm bularak, insanların keyifli ve huzurlu bir hayat yaşamasına ve gerçek mutluluk durumuna ulaşmasına engel olmak anlamına gelecektir. Peki, öyleyse bu engelleme ahlaki olarak doğru veya iyi bir eylem olarak değerlendirilebilir mi? Dijital Ütopya savunucuları bu soruya “hayır” cevabını verecektir. Dünyadaki yaşam süremizin sonsuza kadar devam etmeyeceği açıktır. Eğer bilimsel ve teknolojik gelişim karşıtlarının istediği gibi bu alanlardaki tüm çalışmaları durdurursak eninde sonunda insanlığın sonunun gelmesi kaçınılmaz görünüyor. Pekâlâ, küresel ısınma, dünya çapında doğal afetler, nükleer savaş veya devasa bir meteorun dünyaya çarpması gibi senaryolar ile karşılaşmamız türümüzün sonunu getirebilir. Ancak, teknolojik gelişmeler bizlere, örneğin uzayda seyahat edebilen (*intergalactic*) bir tür olma olanağı sağlayabilir. Bu da, dünyanın artık bizim güvenli evimiz olmaktan çıktığı bir durumda, bizlere başka gezegenlere hatta galaksilere seyahat edip türümüzü devam ettirme olanağı

4 Buradaki tartışma, genel kürtaj tartışması ile alakalı olmayıp, bu konuda herhangi bir savunma veya karşı çıkma söz konusu değildir. Burada söz konusu olan şey, “Nasıl bir gelecek inşa etmek istiyoruz?” sorusuna cevap aramakla ilgilidir. Bu konu, tüm insanları ilgilendirdiği için hayati bir önem taşımaktadır. Bu nedenle, yapay zekâ'nın ortaya çıkmasını engellemek veya bunu savunmak çok önemli bir tartışma konusudur.

sağlar. Bu gibi düşünceler, teknolojik gelişimin her alanda devam etmesi gerekliliğinin, insanlığın geleceği söz konusu olduğunda ne kadar önemli olduğuna işaret eder. Örneğin bir dijital/tekno ütopyacı olarak değerlendirilebilecek Larry Page'in, YZ'nin tam anlamıyla iyi, amaçlarının da bizimkilerle uyumlu olacağı konusundaki güveni tamdır. Bu nedenle Page, YZ'yi kozmik evrimdeki bir sonraki basamak olarak görüp kucaklar (akt. Tegmark, 2017, s. 34). Makineleşme karşıtları gibi YZ'nin gelişimini engellemenin mi yoksa dijital ütopya savunucuları gibi onunla ilgili çalışmaları devam ettirip onu kucaklamanın mı ahlaki olarak doğru bir eylem olduğu sorusunun cevabını vermek zordur. Yapılacak olan tercih, insanlığın gelecekteki varlığı bu seçime bağlı görüldüğü için çok hassas bir konudur. Ancak, yapay zekâ söz konusu olduğunda, ilk durumu savunmanın ahlaki olarak pek doğru olmadığı izlenimi oluşuyor. Zira ikinci durumun gerçekleşmesi sonucu insanlığın kazanımları neredeyse sınırsız olabilir. Tüm insanların gelecekteki olası kazanımları, daha refah içinde, huzurlu ve güvenli bir dünyada yaşamaları, daha az acı, keder ve hüznün ile karşılaşacakları olasılığını engellemeye çalışmak ne kadar doğrudur? Peki bu saydığımız şeylerin gerçekleşme olasılığı gerçekten var mıdır? YZ'nin gelişiminin devamından yana olan ikinci iddiayı destekleyebilecek çeşitli şaşkınlık verici senaryolar bulunmaktadır. Şöyle ki, YZ çağında ortaya çıkması olası olan, başta YSZ, “zihni bilgisayara yüklemek” (*mind-uploading*), “sanal gerçeklik” (*metaverse; simulated reality*) ve “kovan zihin” (*hive mind*) bu senaryolara örnek olarak verilebilir.

Bu durumlar, insan, benlik, özgür irade, iyi-kötü, ölüm, intihar, kamusal/özel ayrımı, ölümsüzlük, sonsuz ceza/mükâfat gibi önemli etik kavramların anlamlarını oldukça değiştireceğe benziyor. Bu da, söz konusu kavramların yeniden değerlendirilmesi gerektiği sonucunu doğuruyor. Ayrıca bu durumlar şu sorunlara da neden olacak gibi görünüyor: benlik hırsızlığı, (benlik kopyalaması/çoğaltılması sonucu oluşabilecek) kimlik karmaşası, dijital kölelik, özele dair her şeyin yok oluşu, insandan farklı bir zeki varlıkla aynı statüde olmanın yaratacağı karışıklık, Tanrı'ya benzer bir konuma yükselebilecek YSZ karşısındaki insanın çaresizliği.

Zihni bilgisayarlara yüklemek, bilim kurgu eserleri başta olmak üzere

çokça ele alınan bir konudur. YZ çağında bu düşüncenin gerçekleşmesi kaçınılmaz olabilir. Peki, böyle bir durumda nelerle karşılaşabiliriz? Zihnimizi (belleğimizi) herhangi bir makineye yüklememiz durumunda dijital veri toplamından farklı bir şey olmayacağımız için bedenimizden kaynaklı tüm hastalık olasılıklarını bertaraf edebiliriz. Bu sayede bir anlamda ölümsüz olabiliriz. Şöyle ki, zihnimizi yüklediğimiz bilgisayar, robot vb. hasar görse dahi, başka bir makineye kendimizi yükleyip bu kazadan hiçbir hasar almadan kurtulabiliriz. Bu da, bedenimiz olmadığı için benliğimize ilişkin düşüncelerimizi, yaralanma ve hastalık gibi kaygılarımızı sonsuza kadar yok eder. Ancak, böyle bir dünyada, YZ'nin de, örneğin insan şeklinde bir robot olarak bizimle beraber varlığını sürdürmekte olacağı bir durum ile karşılaşılabilir. Bizim kadar – belki bizden daha fazla – zeki makinelerle yaşamak, onların varlığını kabul etmek ve onlara belirli haklar vermek anlamına gelebilir. Bu da, sosyal, siyasal, hukuki, ahlaki vb. anlamda her türlü değer sistemimizin yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılar.

Sanal gerçeklik ise, zihni bilgisayara yüklemenin neden olacağı durumları daha da ileriye götüren bir senaryo olarak karşımıza çıkar. Sanal bir mecra oluşturup buraya tüm insanların yavaş yavaş geçiş yaptığını düşünelim. Hepimiz öncelikle bedenlerimize elveda deyip, “öznelerarası” gerçekliğimizi sanal bir dünyaya, bir dijital veri dünyasına taşımış oluruz. Böyle bir durumda, ilk durumda olduğu gibi, öncelikle zamanımızın sınırlı olduğuna ilişkin can sıkıcı düşüncelerimiz ve ölüme ilişkin kaygılarımız yok olur. Sonsuza kadar istediğimiz deneyimleri yaşayabileceğimiz, hiçbir ahlaki açmaz ve hukuki sorunla uğraşmayacağımız bir dünyanın kapıları bizlere açılmış olur. Yaptığımız her eylem mübah ve iyi olarak değerlendirilebilir. Bu da ahlak ve hukuk alanında bizim lehimize köklü değişikliklere neden olur.

Ancak tüm bilgilerimiz, deneyimlerimiz, arzularımız, sırlarımız vb. sanal gerçekliğe aktarıldığı için istenildiği zaman ortaya çıkarılabilir. Her anımız, her zaman gözlenebilir. Bu da, özel hayatın gizliliği gibi insanın en temel haklarından birisinin ihlali anlamına gelir. Dahası, tüm bilgilerimiz kayıt altına alındığı için, kötü amaçları olan birinin (belki de YSZ'nin) eline düşmemiz durumunda bizi sonsuz bir işkenceye maruz bırakabilir. Belki de, sanal mecradan hiçbir şekilde

çıkamayacağımız – intihar etsek dahi, kayıtlı bilgilerden yeniden yaratılabileceğimiz – için bizleri dijital köle olarak kullanıp, başkalarına hizmet etmek için satabilir.⁵ Tüm bilgilerimiz çalınıp başka bir yerde yeniden ortaya çıkarılabilir. Bu da, bizden birden çok tane olmasına yol açar. Bunun sonucunda, özdeşliğimizi kaybederiz. “Ben” hangisi? gibi bir soru ile karşılaşırız. Kimlik kargaşası yaratacak bu durum, benlik ve kimlik kavramlarının altını oyar. Ya da, bir bilgisayar korsanı tarafından tüm bilgilerimiz çalınıp silinebilir. Bu durumda, sonsuz yaşam peşine düştüğümüzü düşünürken, aslında ölüme doğru koşar adımlarla gidebiliriz. Harari, bu durumu değerlendirirken, “evrenin veri akışından meydana geldiğini iddia eden” ve Dataizm olarak adlandırılan bilimsel teorinin – herkes “bilgi akışı”na yüce bir değer atfettiği için – bir tekno–din olma yolunda ilerlediğini düşünür (2016, s. 383; 397).

Üzerinde duracağımız bir diğer konu “kovan zihin”dir. Kovan zihin, benliğin tanımına ve özgürlük kavramından ne anlamamız gerektiğine ilişkin algımızı değiştirebilir. Bu kavram, birçok bilincin bir araya gelerek tek ve kolektif bir bilinç oluşturması fenomeni olarak tanımlanabilir.⁶ Kovan zihin kavrayışı, bireysel bilinç, kolektif bilinç, özgürlük ve benlik kavramlarına ilişkin düşüncelerimizi değiştirebilir. Buradaki önemli soru, bir araya gelip kovan zihin oluşturacak her bir bireyin kendi bilincinin olup olmayacağıdır. Eğer kolektif bilincin yanı sıra her bir birey bilinçli olmayı sürdürürse burada bir bilinçler hiyerarşisi ile karşılaşılır. Böyle bir durumda üst bilinç, diğer bilinçleri kontrol edip onların hareketlerini düzenleyebilir.⁷ Böyle olunca, kovan zihindeki tüm bireyler için gerçek anlamda özgür irade ortadan kalkar. Diğer bir durumda, eğer kovan zihin oluştuğu anda, onu oluşturacak diğer bireysel bilinçler yok olacaksa, bu kez yalnızca özgürlük değil

5 Brooker ve Tibbetts (2014) ile Brooker ve Haynes (2017) bu durumu işlemiştir.

6 Tegmark, kovan zihin’i, yapay zekâların birbirleriyle bağlantı kurarak oluşturacakları bir bilince gönderme yapmak için kullanıp bu şekilde tartışır (2017, s. 372) İnsanların kovan zihin oluşturma fenomeni konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Rosenberg, 2017.

7 *Star Trek: First Contact* adlı filmde, borglar arasındaki ilişki, herhangi bir bireyselliğe sahip olmamaları ve tüm eylemlerinin Borg Kraliçesi tarafından yönetilmesi, kovan zihin fenomenine bir örnek olarak verilebilir. Bkz. Berman & Frakes, 1996.

bireysel anlamada benlik de ortadan kalkar. Böyle tasarlanan kovan zihin'e bir kez girildiğinde, bireysellik ortadan kalkacağı için, oradan çıkmayı seçebilmek nasıl olanaklı olur? Oraya mahkûm kalınacaksa, özgürlüğün imkânı anlamını yitirir mi? Görünen o ki, böyle bir durumda, (bireysel) “ben” diye bir şey olmayacağı için, özgür istenç gerektirecek bu soruları sormak tümüyle anlamını yitirir (Çifteci, 2018).

Son olarak, YZ'nin kontrolden çıkıp sonumuzu getirme olasılığı vardır. Ancak, YZ'nin gelişimini destekleyip gelecekte bizimle birlikte var olmasını istememiz durumunda, iki noktanın önemine vurgu yapılması gerekir: Birincisi, ona kendi ahlaki doğrularımızı aşılıyarak bunları bizim çıkarımıza daha da geliştirmesini beklemektir; ikincisi ise, onun amaçları ile bizimkilerin aynı olacağından emin olmaktır. Aksi takdirde, YZ bizim ahlaki değerlerimizden farklı ve onlarla çatışacak değerler geliştirebilir. Böyle bir durumda, bizleri ve bizim değerlerimizi, YZ kendi varoluşu için engel olarak yorumlayabilir. Şüphesiz, bizlerden daha zeki ve her yönden daha üstün YZ'nin, bizimle çıkar çatışmasına girmesi olasılığı en son isteyeceğimiz şey olur. Varoluşumuz, belki de yukarıda açıkladığımız iki kritik amacın gerçekleşmesine bağlıdır. Bunları başarabilirsek, gelecek, insanlar için dünyada cenneti yaşamak anlamına gelecektir; bunun tam aksi bir senaryo ise, kelimenin gerçek anlamında; bir yok oluş olacaktır.

Kaynakça

Berman, R. (Yapımcı) & Frakes, J. (Yönetmen). (1996). *Star Trek: First Contact* [Film]. Arizona: Paramount Pictures.

Bostrom, N. (2004). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.

Brooker, C. (Yazan) & Tibbetts, C. (Yönetmen). (2014). “White Christmas” [Tv dizisi bölümü] Brooker, C. (Uygulayıcı Yapımcı), *Black Mirror* içinde. London: Zeppotron.

Brooker, C. (Yazan) & Haynes, T. (Yönetmen). (2017). “USS Callister” [Tv dizisi bölümü] Brooker, C. (Uygulayıcı Yapımcı) *Black Mirror*

içinde. London: Zeppotron.

Çiftçeci, V. (2018). “Geçmişten Geleceğe Kendiliğe Bir Bakış: Özgünlük, Zaman ve Özgürlük”, *MetaZihin*, 1(2), 195-210.

Good, I., J. (1965). “Speculations Concerning the First Ultraintelligent Machine.” F. L. Alt & M. Rubinoff (Ed.), *Advances in Computers* içinde, 6, 31–88. New York: Academic Press.

Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*. (N. P. Taneli, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.

Kurzweil, R. (2005). *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking Press.

Moravec, H. (1990). *Mind Children: The Future of Robot and Artificial Intelligence*. Massachusetts: Harvard University Press.

Rosenberg, M., E. (Yönetmen). (2017). *Year Million* [Belgesel] USA: National Geographic Channel.

Tegmark, M. (2017). *Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence*. New York: Alfred A. Knopf.

Vinge, V. (1993). “The Coming Technological Singularity: How to Survive In the Post-Human Era”, *Whole Earth Review*, Winter 1993.

Yudkowsky, E. (2007). 5-minute Singularity Intro. Alındığı URL =<http://yudkowsky.net/singularity/intro/>

AKILLI ŞEHİRLER ve SORUMLU YENİLİK (İNOVASYON)

Eda KESKİN

Dr. Phil.

Martin Luther University Halle-Wittenberg Almanya, Felsefe Bölümü
edakeskin83@gmail.com

Özet: Bu çalışma akıllı Şehir uygulamalarının gelişiminin bilinmeyen ve istenmeyen sonuçlarını analiz etme amacıyla “sorumlu yenilik” kavramına odaklanmaktadır. Bu nedenle, akıllı Şehir uygulamalarıyla ortaya çıkabilecek farklı sorun noktaları, bu yazıda etik sorumluluk açısıyla ele alınacaktır. Tartışma noktaları kısaca şöyle sıralanabilir: 1- Veri toplamasına dayalı gizlilik hakları ihlali riski 2- Bireylerin paydaş olarak yenilik süreçlerine katılımı ile ilgili sorunlar 3- Sosyal kutuplaşma sorunu. Özet olarak, bu çalışma akıllı Şehir ve sorumlu yenilik konularında öncelikle kısa bir bilgi verdikten sonra, akıllı Şehirlerin getirdiği yenilikler ile veri toplama güvenliği, bilgi mahremiyeti, gizlilik sorunları ve sosyal kutuplaşma gibi akıllı Şehir uygulamalarındaki risklere ilaven vatandaşların bireysel katılımına dair olası sorunları tartışmaktadır. Akıllı Şehir teknolojileri genellikle yönetim ve çevresel faydalar konularını vurgulayarak ve yeni pazarların geliştirilmesi yönüyle tartışılmıştır. Öte yandan, veri toplama ve güç yapıları söz konusu olduğunda bu yeni teknolojinin riskleri doğru bir Şekilde he-

saplanmamış ve tartışılmamış olabilir. Akıllı şehirlerde teknolojik uygulamalardaki teknik açıklardan sanal suçluların hangi şekillerde yararlanabileceği ve bu nedenle kamu güvenliğinin hangi biçimlerde tehlike altında kalabileceği bu çalışmada analiz edilecektir. Akıllı şehirlerin ana bileşenlerinden biri olarak, akıllı yönetim kavramı çeşitli paydaşların karar verme ve politika oluşturma süreçlerine dâhil olma gerekliliğini yansıtmaktadır. Akıllı yönetimde, karar ve uygulama süreçlerini şeffaf tutmanın yanı sıra, vatandaşların e-yönetim yoluyla yönetime katılmaları teşvik edilmelidir. Bu yazının ana tartışma noktalarından biri, veri toplanması ile ilgili gizlilik haklarını ihlal etme riskleri de dâhil olmak üzere, akıllı yönetimdeki paydaş katılımının bazı sorunsal yönlerini tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sorumlu yenilik, yenilik yönetimi, akıllı şehirler, bilgi mahremiyeti, bilgi güvenliği

SMART CITIES AND RESPONSIBLE INNOVATION

Abstract: This work aims at discussing the use of responsible innovation in smart cities placing focus on ethical responsibility. It addresses the concept of responsible innovation, posing unknown and unintended consequences of the development of smart cities. For this purpose, different problems which could arise by the implementation of smart cities will be discussed in this paper from an ethical point of view. These points can be listed as: 1- Risks of data collection and privacy rights 2- The problems relating to citizen participation as stakeholder involvement 3- The problem of polarization. The article provides a brief discussion of smart cities and the concept of responsible innovation, and discusses the current problems of citizen involvement in innovation trajectories of smart cities and risks surrounding smart cities such as data collection security, privacy issues and social polarization. As being one of the main components of smart cities, the concept of smart governance reflects that the various stakeholders are engaged in decision and policy making. Keeping the decision and implementation process transparent, the citizens should be encouraged

to participate through e-governance. One of the main arguments in this paper is to discuss some of the problematic aspects of stakeholder involvement in smart governance, including the risks of violating the rights of privacy relating to data collection. One of the main components of the concept of responsible innovation as the stakeholder involvement will be discussed in this work in accordance to the ideas of citizen participation and e-governance.

Keywords: Responsible innovation, innovation management, smart cities, data privacy, data security

Bu çalışma akıllı şehir uygulamalarının gelişiminin bilinmeyen ve istenmeyen sonuçlarını analiz etme amacıyla “sorumlu yenilik” kavramına odaklanmaktadır. Bu nedenle, akıllı şehir uygulamalarıyla ortaya çıkabilecek farklı sorunlar ve tartışma noktaları, bu yazıda etik sorumluluk açısıyla ele alınacaktır. Tartışma noktaları kısaca şöyle sıralanabilir: 1- Veri toplamasına dayalı gizlilik hakları ihlali riski 2- Bireylerin paydaş olarak yenilik süreçlerine katılımı ile ilgili sorunlar 3- Sosyal kutuplaşma sorunu.

Özet olarak, bu çalışma akıllı şehir ve sorumlu yenilik konularında öncelikle kısa bir bilgi verdikten sonra, akıllı şehirlerin getirdiği yenilikler ile veri toplama güvenliği, bilgi mahremiyeti, gizlilik sorunları ve sosyal kutuplaşma gibi akıllı şehir uygulamalarındaki risklere ilaveten vatandaşların bireysel katılımına dair olası sorunları tartışmaktadır.

Akıllı kent kavramı, süreçlere vatandaşların katılımı, mahremiyet sorunları, teknik sorunları, insana dayalı güvenlik açıkları ile ilgili soruları da beraberinde getirmektedir. Bu makale, akıllı şehirlere dair teknolojik yeniliklerle ilgili etik soruları ele almak için sorumlu yenilik (inovasyon) (RI) kavramı ve uygulamasını felsefi ve sosyolojik çerçevede ele almayı amaçlamaktadır. Kısaca, sorumlu yenilik (inovasyon) kavramı, süreçlerin etik kabul edilebilirliğini ve teknolojik

yeniliğin sosyal olarak arzu edilebilirliğini sağlamayı amaçlamaktadır, bu nedenle bu etik sorunlar makale boyunca ayrıntılı olarak analiz edilecektir.

Öncelikle bu çalışma, sorumlu yeniliğe dair etik yaklaşımın akıllı şehirlerin yenilik alanında nasıl bir fark yaratabileceğini ve var olan tartışmalara nasıl katkıda bulunabileceğini analiz etmeye çalışacaktır. Bu makalenin yazılma sebebi, akıllı şehirlerin uygulanmasıyla çeşitli sorunların ortaya çıkma olasılığı ile birlikte, akıllı şehirlere ilişkin teknolojik yeniliğin etik kabul edilebilirliğini sürdürmek için, bu yenilik alanının ayrıntılı bir etik analizine ihtiyaç duyulmasıdır.

Tartışılacak noktalar daha ayrıntılı olarak şu şekilde özetlenebilir: M2M (makineden makineye direkt etkileşim) açıkları nedeniyle veri toplama süreçlerinde ciddi riskler bulunmaktadır. Akıllı şehirlerin uygulanmasında bireylerin gizlilik hakları da bu tartışmaya dâhildir. İkincisi, vatandaşların katılımı ve paydaşların sorumlu yenilik süreçlerine katılımının bir parçası olarak, kamuoyu ile ilgili problemlerin acilen tartışılması gerekliliğidir. Maalesef akıllı şehirlere ait bu teknolojik yenilikleri gerçekleştiren şirketler, STK'ları, üniversiteleri veya AB dışındaki kamu temsilcilerinden başka diğer yandaşları süreçlere dâhil etme davetinde bulunmamaktadırlar ki, bu da yenilik etiği kapsamında sorun teşkil etmektedir. Üçüncü olarak, "akıllı" ve "akıllı şehir" kavramlarının belirsizliği ve doğru kamuoyu algısı oluşturmadaki olası etik sonuçları diğer bir etik sorunu ortaya çıkarmaktadır. Son olarak "sosyal kutuplaşma" sorunu, teknolojik yeniliğin kendi kendini kutlamaya meyilli tartışmalarında ihmal edilen bir yön olarak, akıllı topluluklar oluşturmanın toplumsal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Yenilik literatüründeki bu araştırma boşluğunu doldurmak için, bu etik sorunlar makale içerisinde birçok sosyal araştırma bulguları ve somut, pratik örneklerle birlikte ele alınmıştır. Bu makale, akıllı şehirlere dair teknolojik yeniliğe kendi kendini kutlayan bir yaklaşım getirmekten ziyade, akıllı şehirlere dair yeniliğin etik yönlerini analiz etmek için objektif bir duruş tercih etmektedir. Tekrarlamak gerekirse, sorumlu yenilik kavramı, teknolojik yeniliğin etik kabul edilebilirliği-

ni ve bu yeniliğin toplum tarafından kabul edilebilmesini sağlamayı amaçlamaktadır ve bu nedenle akıllı şehirlere dair teknolojik yeniliklerin etik yönlerini analiz etmek için felsefi bir çerçeve sunmaktadır.

Akıllı şehirler hakkında sorumlu yenilik kavramının kullanımı üzerine tartışmalar, öncelikle vatandaşlara dair etik sorumluluğa odaklanmayı gerektirmektedir. Sorumlu yeniliğin insanların “sosyal ve etik ihtiyaçları” ile uyumlu olması gerektiği fikri (Timmermans & Blok, 2018, s. 2) sorumlu yeniliğin (inovasyon) (RI) kapsamını belirleme konusunda bir ölçüt olarak kabul edilecektir. Bu RI tanımı kullanılarak, akıllı şehirler sorunu ele alınacak ve olası etik ve toplumsal sonuçlar analiz edilecektir.

Öncelikle, bu makalenin akıllı bir kentin ne olduğunu nasıl anladığı hakkında bir sonraki bölümde kısaca bilgi vermek istiyorum.

1. “Akıllı” Kavramının Haritalandırılması

Bu yazının ana sorunlarından biri “akıllı” ve “akıllı şehir” tabirlerinin tanımlarına ilişkin sorunlardır. Bu amaçla, çalışmanın başında “akıllı” ve “akıllı şehir” kavramları analiz edilecektir. Teknolojik yenilikte “akıllı” kavramı günümüzde yaygın olarak kullanılmaktadır; ancak “akıllı” kavramının aslında ne olduğu konusunda bir takım anlaşmazlıklar mevcuttur. Bu çerçevede, “intelligent (akıllı)” veya “dijital” gibi benzer kavramlar “smart (akıllı)” kavramı ile değiştirilmeye çalışılmaktadır. Bu nedenle, smart (akıllı) kavramının hangi kıstaslara uygun olarak tanımlandığı tartışılmalıdır. “Akıllı şehir” kavramı söz konusu olduğunda, “akıllı” tanımı aslında teknolojilerin uygulanmasından çok daha ileriye gitmektedir. Akıllı kavramının tanımı genellikle akıllı şehir kavramını da içerirken, akıllı şehrin farklı tanımları ortaya çıkmakta, dijital, intelligent (akıllı), sanal ve ubiquitous (her yerde birden bulunan) şehir gibi farklı kavramların da kullanımı diğer benzer terimlerle karışıklık yaratmaktadır (Albino vd., 2015, s. 8).

Akıllı şehirlerde etik sorumluluk konusundaki önemli tartışmalardan bazılarının, doğal olarak “akıllı şehir” tanımını temel alması gerekmektedir.

tedir. Buna göre akıllı şehir kavramının daha iyi anlaşılmasına yönelik daha açık bir tanım oluşturmak, araştırmacılar tarafından ele alınmalı ve amaçlanmalıdır. Örneğin, Robert G. Hollands, çalışmalarında akıllı şehirler kavramı içinde gizli olan temel varsayımları / çelişkileri sorgulamaktadır. Hollands'a göre, "akıllı" etiketinin, teknolojik ve yaratıcı şehirlerle ilgili kavramlar üzerine odaklanması, tanım oluşturma konusunda problemler yaratmakta ve bu nedenle akıllı şehir kavramının normatif ve ideolojik boyutlarını yansıtmaktadır. Buna göre, akıllı şehir tanımına ilişkin belirsizlikler, konuşulmamış varsayımlar ve kendi kendini kutlayıcı yaklaşımlara yönelik eğilimler, tanımlama konusunda bazı başarısızlıklara yol açmaktadır (Hollands, 2008, s. 303-304). Hollands'a benzer şekilde, Caragliu vd. kavramın belirsiz tanımının neden olduğu problemleri çözmek için çalışmalarında akıllı şehre ilişkin anlaşılır ve açık bir kavram geliştirmeye çalışmaktadırlar (Caragliu vd., 2009, s. 1). Bu kavrama ilişkin doğru bir kamuoyu algısı oluşturma ve paydaşların teknolojik süreçlere sağlıklı olarak dâhil edilebilmesi ancak bu şekilde mümkün olacaktır.

Caragliu ve diğerleri (2009) tarafından sunulan "akıllı şehir" tanımı bu makalede esas alınacaktır. Bu yazarlara göre "insanların ve sosyal sermayenin geleneksel (ulaştırma) ve modern iletişim altyapısına dair yatırımlarının, sürdürülebilir gelişim ve yüksek kaliteli bir yaşamı sağlamanın yanı sıra, katılımcı yönetim yoluyla doğal kaynakların akıllıca yönetilmesi" konuları akıllı şehir kavramını oluşturmaktadır. Bütün bu farklı sosyal, politik, ekonomik ve teknolojik yönlerin birbirleriyle ilişkileri de göz önüne alınarak, akıllı şehirlerle ilgili olası etik sorular ele alınmalıdır (Caragliu vd, 2009, s. 6).

2. Metodoloji

Akıllı şehirlere dair teknolojik yeniliklerin etik sonuçlarını sistemli bir şekilde tartışabilmek için bu makalede aşağıdaki yaklaşım kullanılacaktır:

1. Akıllı şehir uygulamalarında veri toplama riskleri, M2M açıkları ve bireylerin gizlilik haklarıyla ilgili etik problemler analiz edilecektir.
2. Akıllı şehirlere ait teknolojik yenilik süreciyle ilgili sorumlu yeni-

- lik ve paydaş katılımı arasındaki ilişkiler tartışılacaktır.
3. Akıllı toplulukların yol açtığı sosyal kutuplaşmanın bir toplumsal oluşum olarak ortaya çıkmasının etik sonuçları analiz edilecektir.

En sonunda makalenin bulguları sonuç kısmında özetlenecektir.

3. Veri Toplamanın Riskleri, M2M Güvenlik Açıkları ve Gizlilik Hakları

Akıllı şehirlerin ana bileşenlerinden biri olarak, akıllı yönetim kavramı çeşitli paydaşların karar verme ve politika oluşturma süreçlerine dâhil olma gerekliliğini yansıtmaktadır. Akıllı yönetimde, karar ve uygulama süreçlerini şeffaf tutmanın yanı sıra, vatandaşların e-yönetim yoluyla yönetime katılmaları teşvik edilmelidir. Bu yazının ana tartışma noktalarından biri, veri toplanması ile ilgili gizlilik haklarını ihlal etme riskleri de dâhil olmak üzere, akıllı yönetimdeki paydaş katılımının sorunsal yönlerini tartışmaktır. Bu nokta ile ilişkili olarak, Albino vd. gibi araştırmacılar, e-yönetim ruhunun vatandaş merkezli ve vatandaş odaklı olması gerektiğini savunmaktadırlar (Albino vd., 2015, s. 12).

Bu makalede, olası sonuçlar uygun şekilde ele alınmadığı takdirde akıllı şehir yapılanmalarının nasıl bir tehlike oluşturabileceğini açıklayacağım. Akıllı şehir teknolojileri genellikle yönetim ve çevresel faydalar konularını vurgulayarak ve yeni pazarların geliştirilmesi yönüyle tartışılmıştır. Öte yandan, veri toplama ve güç yapıları söz konusu olduğunda bu yeni teknolojinin riskleri doğru bir şekilde hesaplanmamış ve tartışılmamış olabilir. AIDairi ve Lo'ai, akıllı şehirlerdeki veri güvenliğinin, "katmanları (veri / bilgi, teknoloji uygulama ve altyapı) boyunca yüksek düzeyde bağımlılık ve bağlantıya yol açtığından" dolayı oldukça zor ve zorlayıcı olduğunu belirtmektedirler (AIDairi & Lo'ai, 2017, s. 1089). Akıllı şehirlerde teknolojik uygulamalardaki teknik açıklardan sanal suçluların hangi şekillerde yararlanabileceği ve bu nedenle kamu güvenliğinin hangi biçimlerde tehlike altında kalabileceği bu çalışmada analiz edilmektedir.

AIDairi ve Lo'ai akıllı şehirlerdeki kameraların kullanımı konusunda özel bir tehlikeyi belirtmektedir. İlk olarak özel ve kamusal kameralara

ulaşılması ve bunlara erişim sağlanması yoluyla bireysel mahremiyet hakları ve devlet gizliliği konularında problem ortaya çıkabilecektir (AlDairi & Lo'ai, 2017, s. 1089).

Akıllı şehir projelerine vatandaşların katılımı söz konusu olduğunda, insanların akıllı şehirlere verdikleri yanıtlar, yüksek oranda vatandaşın akıllı şehirlerin siber saldırılara karşı savunmasız olduklarını hissettiğini göstermektedir. Akıllı şehirler, makineden makineye (M2M) direkt etkileşimler ve buna dayalı karar verme yapıları üzerine kuruludur. M2M'nin karar alma mekanizmasının (M2MD) faydalı bir özellik olmasının yanında, bu durum aynı zamanda en büyük risklerden biri haline de gelmektedir (Reys, 2016). Rambus, akıllı bir şehre olası saldırıları şöyle listelemektedir: 1) "Ortadaki adam: Bir saldırgan, iki sistem arasındaki iletişimi ihlal eder, keser veya bozar." 2) "Veri ve kimlik hırsızlığı: Korunmasız akıllı şehir altyapısı gibi veriler otoparklar, ev şarj istasyonları, siber saldırganlara, sahtekârlık işlemleri ve kimlik hırsızlığı için potansiyel olarak kullanılabilir çok sayıda hedeflenmiş kişisel bilgi sağlar." 3) Cihazın ele geçirilmesi: Saldırgan, bir cihazın kontrolünü ele geçirir ve etkin bir şekilde kontrol eder." 4) "Dağıtılmış Hizmet Reddi (DDoS): Hizmet reddi saldırısı (DoS saldırısı), bir makineyi veya ağ kaynağını, hedeflenen kullanıcılara Internet'e bağlı bir ana bilgisayarın hizmetlerini geçici olarak veya tamamen engelleyerek kullanamaz hâle getirmeye çalışır." 5) "Kalıcı Hizmet Reddi (PDoS): Daimi olarak hizmet dışı ihtarlar oluşturma (PDoS), aynı zamanda füzeleme olarak da bilinir; cihazları kötü bir şekilde tahrip edebilen bir saldırıdır. Saldırı sonunda donanımın değiştirilmesi veya yeniden kurulması gerekir" (Rambus, 2017).

4. Bireylerin Paydaş Olarak Yenilik Süreçlerine Katılımı İle İlgili Sorunlar

Sorumlu yenilik kavramının ana bileşenlerinden biri de paydaş katılımı sorunudur, bu nedenle yenilik süreçlerine vatandaş katılımı e-yönetim kavramıyla ilişkili olarak tartışılacaktır. Avrupa Birliği Komisyonu'nun "Science in Society [Toplumdaki Bilim]" programı özellikle "vatandaş katılımı ve toplumsal aktörlerin araştırma ve yeniliklere katılımı" üzerine odaklanmaktadır (EC, 2013a) (Pellé & Reber,

2015, s. 110). Sorumlu araştırma ve yenilik (RRI), öngörülen piyasa faydaları ve risklerinin ötesinde yeni teknolojilere yönelik daha geniş öngörü ve etki değerlendirmelerinin getirilmesini amaçlamaktadır (von Schomberg, 2013). Blok ve Lemmens, “sorumluluk kavramının, yenilik kavramına bir eklenti veya uzantı olarak kavramsallaştırıldığını” öne sürmektedirler; buna göre “sorumlu yenilik = yenilik + etik ve toplumsal yönleriyle yenilik süreçlerine paydaş katılımı” olarak tanımlanmıştır. Bu eklemenin yardımıyla, yenilik süreçlerine ait ekonomik (kâr), sosyokültürel (insanlar) ve çevresel (gezegen) çıkarların dengelenmesinde daha etkili olunacaktır (Blok ve Lemmens, 2015, s. 20). Akıllı şehirlerde yenilik sorunlarından biri, bireylerin verilerinin toplanması söz konusu olduğunda dahi, bireylerin yenilik sürecine paydaş olarak katılamaması durumudur. Bu durumda, akıllı şehirlerde sorumlu yeniliğin önemli bir bileşeni olan paydaş katılımı eksik olacağından, sorumlu yenilik süreci başarısız olacaktır.

Paydaşlar arasında şeffaflık şartları akıllı şehirlerde veri toplanmasını özellikle sorunlu hâle getirmektedir. “Paydaşlara karşı şeffaflık, açık inovasyon süreçlerinin gerekli bir koşulu olmakla birlikte, paydaşlar arasında karşılıklı duyarlılık ve netlik çağrısı yapılmaktadır. Bilgi asimetritelerinin azaltılması sorunu - sorumlu inovasyon literatüründe yeterince ele alınmamıştır. Bu nedenle, paydaşlarla yapılan işbirliklerinin kısıtlı olduğu açıktır. Bu nedenden dolayı fikri mülkiyet (IP) ve gizlilik konularında sorunlar ortaya çıkmaktadır.” (Blok & Lemmens, 2015, s. 24). “Sorumlu inovasyon” kavramının gerçekleşme olasılığını sorgulamak için bir başka sebep de, ortaklık ve “şeffaflık” konularında paydaşların bir çok sınırla karşılaştıkları gerçeğinin ortaya konulmasıdır (Blok ve Lemmens, 2015, s. 25).

5. Sosyal Kutuplaşma Sorunu

Akıllı şehirlere yapılan vurgu, Richard Florida tarafından “yaratıcı sınıf” olarak tanımlanan beşeri sermayeye, eğitilmiş işgücüne odaklanan perspektifi de ele almaktadır (Caragliu vd., 2009, s. 3). Florida çalışmasında “yaratıcılığın temel bir ekonomik güç olarak yükselişini” tanımlamaktadır (Florida, 2012, s. 1). Bununla birlikte, eğitilmiş çalışanların yer değiştirmesi ile gelen diğer sonuçlar da dikkate alınmalı-

dır, bilgi teknolojisi hizmetlerinin üst düzey müşterilerini nasıl hedef aldıkları ve bunun Sao Paulo, Kuala Lumpur, Bangalore ve Singapur gibi yüksek teknolojiye yerleşim birimlerinin oluşturulmasına nasıl yol açtığı konularında örnekler sunmaktadır. Yüksek gelirli şehirlere ait mahalleleri, San Francisco’da olduğu gibi teknoloji çalışanlarını barındırmak için yaratılmıştır. Bu değişikliklerin yan ürünlerinden biri, Harvey (2000) tarafından tanımlanan “sosyal kutuplaşma” sorunu olacaktır. Geleneksel topluluklar ve fakir mahalle sakinleri hariç olmak üzere, yaratıcı sınıfların kentsel alanlara eğlence / eğlence sunumu ile göç etmesiyle çok katmanlı mahalleler yaratılmaktadır. Örnek olarak, Singapur’un yoksulluk seviyesi bilişim teknolojileri patlaması sırasında artmış, en zenginler ise en sonunda yoksul olanlardan 36 kat daha fazla kazanır duruma gelmiştir. Benzer şekilde, San Diego şehrinde, yüksek teknoloji patlaması sırasında yoksulluk oranları da artmıştır (Hollands, 2008, s. 311-315). Bu sosyokültürel değişiklikler, akıllı şehirlerin sorumlu yenilik alanında değerlendirilmesinde diğer bir noktayı teşkil etmektedir.

6. Sonuç

Sonuç olarak, akıllı şehirlerin uygulanmasına ilişkin sorunlu yönlerin bir kısmı bu yazıda etik bir bakış açısıyla tartışılmıştır. Bir yandan teknolojik yeniliklerin doğal karmaşıklığı, belirsizliği ve öngörülemezliği yanı sıra “ahlaki” ve “siyasi” faktörler, çatışan dünya görüşleri, paydaşlar arasındaki menfaatler ve değer sistemleri ve öteki güç dengesizlikleri gibi “epistemik” faktörler de bulunmaktadır. ” (Blok ve Lemmens, 2015, s. 31). Akıllı şehirler için sorumlu yenilik kavramının pratik uygulanabilirliği, paydaşlar arasındaki şeffaflık sorunları sebebiyle de sorgulanabilir. Bununla birlikte, bu kavram etik soruları cevaplamak için bir çerçeve sunmakta ve teknolojik yeniliklere dair karar verme süreçlerinde vatandaşların da paydaş olarak dâhil edilmesini önermektedir.

Bu makaledeki etik analiz sonucunda, sorumlu yenilik çerçevesinin akıllı şehirlerdeki teknolojik yeniliklerin analizinde, belirli vakaların incelenmesi ve bu konudaki etik sorunlara ilişkin tartışmaların açılmasının sağlanmasında verimli olduğu kanıtlanmıştır. Bu makalenin teorik katkısı, öncelikle akıllı şehirlerdeki teknolojik yeniliklerin etik

sorumluluğu söz konusu olduğunda belli etik açıdan zayıf olan noktalarının belirlenmesidir. Bu sayede daha sonra bu yenilikleri etik olarak daha kabul edilebilir hâle getirmek ve zayıf noktalarını güçlendirmek için çözüm fikirleri ve öneriler sunulabilecektir.

Vatandaşların akıllı şehirlerin yenilik süreçlerinde yer almasıyla ilgili mevcut sorunlar, veri toplama güvenliği, akıllı ve akıllı şehirler terimlerinin belirsizliği ve bunun etik sonuçları, mahremiyet sorunları ve sosyal kutuplaşma gibi akıllı şehirlere dair etik riskler bu makalede sorumlu yenilik (inovasyon) (RI) yaklaşımı ile analiz edilmiştir. Akıllı şehirlerin yenilik süreçleri konusundaki bu etik bulgular sonucunda, akıllı şehir sistemlerindeki teknik ve sistemik zayıflıklar ortaya çıkarılmıştır.

Daha önce de belirtildiği gibi, sorumlu araştırma ve yenilik (inovasyon) (RRI), akıllı şehirlerin potansiyel negatif sonuçlarından herhangi birini dikkatle araştırmak için belli bir felsefi çerçeve dâhilinde analiz noktaları sunmaktadır. Akıllı şehirler için sorumlu yenilik kavramının pratikte uygulanabilirliği, paydaşlar arasındaki şeffaflık sorunları nedeniyle sorgulanabilir kalsa da, bu felsefi çerçeve yine de ilgili soruları ortaya koyma ve vatandaşları ve diğer paydaşları karar verme süreçlerine katılımcı olarak dâhil etme bağlamında bir temel sunmaktadır.

Kaynakça

Albino Vito, Berardi Umberto, Dangelico Rosa Maria (2015) “Smart Cities: Definitions, Dimensions, Performance, and Initiatives”, in *Journal of Urban Technology*, Vol. 22, No. 1, 3-21.

AlDairi Anwaar, Lo'ai Tawalbeh (2017) “Cyber Security Attacks on Smart Cities and Associated Mobile Technologies”, *Procedia Computer Science* 109C, 1086–1091.

Blok Vincent, Lemmens Pieter (2015) “The Emerging Concept of Responsible Innovation. Three Reasons Why It is Questionable and Calls for a Radical Transformation of the Concept of Innovation”, in *Responsible Innovation 2 Concepts, Approaches and Applications*. Koops, B.-J., Oosterlaken, I., Romijn, H., Swierstra, T., van den Hoven, J. (Eds.), Switzerland, pp. 19-35.

Blok Vincent & Timmermans Job (2018) “A critical hermeneutic reflection on the paradigm- level assumptions underlying responsible innovation”, *Synthese* 1-32, <https://doi.org/10.1007/s11229-018-1839-z>

Caragliu Andrea, Del Bo Chiara, Nijkamp Peter (2009) “Smart Cities in Europe”, Research memorandum / Vrije Universiteit, Faculteit der *Economische Wetenschappen en Bedrijfskunde Serie research memoranda* ISSN 1568-2757, Verlag Vrije Universiteit, Faculty of Economics and Business Administration.

Florida, Richard (June 25, 2012). “The Rise of the Creative Class, Revisited”, *National Journal*. <https://www.creativeclass.com/rfcgdb/articles/national%20journal%20Rise%20of%20the%20Creative%20Class.pdf>

Help Net Security (October 20, 2016). “Smart cities face unique and escalating cyber threats” <https://www.helpnetsecurity.com/2016/10/20/smart-cities-cyber-threats/>

Hollands, Robert G. (2008) “Will the real smart city please stand up? Intelligent, progressive or entrepreneurial?”, *City*, Vol. 12, No. 3, 303-320.

Rambus (2017) “Smart Cities: Threat and Countermeasures”, Rambus. Copyright © 2017 Rambus.com. <https://www.rambus.com/iot/smart-cities/>

Reys, Nicolas. (2016). “Smart Cities and Cyber Threats”, Control Risks Group Limited 2016.. <https://cdn-prd-com.azureedge.net/-/media/corporate/files/our-thinking/insights/smart-cities-and-cyber-threats/smart-cities-article.pdf?modified=20170710141720>

Schomberg, René von. (2013) “A Vision of Responsible Research and Innovation”, *Responsible Innovation: Managing the Responsible Emergence of Science and Innovation in Society* içinde (eds R. Owen, J. Bessant and M. Heintz), John Wiley & Sons, Ltd, Chichester, UK. doi: 10.1002/9781118551424.ch3

KURUMSAL SOSYAL SORUMLULUK: KÂR, SÜRDÜREBİLİRLİK ve YARARCI ETİK

Sibel OKTAR THOMAS

Doçent Dr.

Özyeğin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri
sibel.oktar@ozyegin.edu.tr

Bu çalışma, kurumların etik davranma taahhütlerinin göstergesi olarak kurum içinde uygulamaya koydukları Kurumsal Sosyal Sorumluluk (KSS) faaliyetlerinin etkinliğini, insan ve işin doğası bağlamında irdelemektedir. İnsan doğasına ve şirketlerin var olma amacına – öz-çıkarcı ve kâr maksimize etme – dair kabul gören argümanlarla başlayıp iş dünyasının etik ile ilişkisi değerlendirilmektedir.

İş dünyasındaki etik sorunların yararcılık bakış açısıyla değerlendirilmesi yaygın bir yaklaşımdır. Ancak yararcı etiğin fayda-maliyet analizine indirgenmesi, geniş bir paydaş grubunun (birey, kurum, toplum, çevre) bir arada değerlendirebilmesi, tüm paydaşlara fayda sağlayacak seçeneğe götürecek farklı eylemleri analiz etme yetisi, bütüncül bir yaklaşım oluşturulmasındaki katkısını göz ardı etmekte ve kurumun kendi çıkarlarına yönelik davranışlarını meşrulaştıran bir araca dönüştürmektedir. İş dünyasının etik ile ilişkisinin tek bir ahlak kuramına bağlı kalınarak incelenmesinin yetersiz kalacağı ve

bu konuda hem akla hem de duygulara yer verebilen bütünsel bir sistemin gerekliliğine inanılmakla birlikte, yararçı etik yaklaşımının, paydaş teorisine yakınlığı ile şirketin kararlarını etkileyen ve şirketin karar ve eylemlerinden etkilenen tüm paydaşları dikkate alarak etik karar verme sürecinin hem daha detaylı hem de pratik analizini olanaklı kılarak sadece etik farkındalık yaratmayıp aynı zamanda doğru davranışa yönelteceğine inanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: KSS, yararçılık, sürdürülebilirlik

CORPORATE SOCIAL RESPONSIBILITY: PROFIT, SUSTAINABILITY AND UTILITARIANISM

Abstract: This article investigates the effectiveness of organizations CSR activities, that are put into place as a commitment of ethical behaviour, within the context of human nature and the purpose of business. The analysis of the relationship between ethics and business will begin by the investigation of the old controversial arguments about human nature and the purpose of business, which is self-interest and maximizing profit.

It is common to use a utilitarian framework while assessing the ethical problems in business. But, it will be argued that by reducing the utilitarian framework to a cost-benefit undermines its capacity to integrate all the stakeholders including individuals, corporations, society and the environment into the analysis of alternative actions and seek the well being of the most stakeholders and paves the way to a holistic approach. By this, utilitarianism becomes a means to an end that is used to legitimize the self-interested behaviour of organizations. Although it is agreed that no single ethical theory could explain every aspect of the relationship between business and ethics and it is also agreed that there needs to be an integrated approach involving both reason and emotion into the analysis of complex organizational ethical decision-making processes. But it is believed that utilitarianism provides a comprehensive, but also practical analysis of ethical decision-making

processes considering both influential and effected stakeholders which embraces the stakeholder theory and is able to create ethical awareness and points out the right thing to do.

Keywords: CSR, utilitarianism, sustainability

Giriş

Son 20 yıldır iş dünyasında peş peşe tanık olduğumuz yolsuzluklar uzun zamandır tartışılan iş dünyasında etik mümkün müdür sorusunu tekrar gündeme getirdi. Globalleşme ile birlikte, aslında her dönemde var olan şirket suistimalleri, daha bilinir ve görünür oldu. Ancak 2001’de Enron’un çökmesi ile başlayan ekonomik kriz, suistimallerin bu şirketlerle direkt ilişkisi olan sınırlı sayıda paydaşı etkilemenin çok ötesinde bir etkiye sahip olduğunu gösterdi. Şirketlerle direkt bağlantısı olmayanların bile şirketlerin faaliyetlerinden ciddi şekilde etkilenmesi, toplumun da önemli bir paydaş olduğu konusunda farkındalığı arttırdı. Böylece şirketlerin topluma ve çevreye karşı sorumlulukları yeniden sorgulanmaya başlandı. Sosyal medyanın da yardımıyla, toplumun iş dünyasına güvensizliği ve kızgınlığı çeşitli yasal düzenlemelerin yapılmasının yanısıra şirketlerin KSS faaliyetlerine ve şirket içi etik davranma kurallarına ağırlık vermelerini sağladı. Ne yazık ki bu çaba ne toplumun iş dünyasına güvenini artırdı ne de suistimalleri sonlandırdı. Ancak, şirketlerin toplumu bir paydaş olarak görmeleri ve topluma karşı sorumlu olduklarına ilişkin farkındalıkları biraz olsun arttırdı.

Bu noktada, işin tek amacının kâr etmek ve öz-çıkarın da insan doğasının kökeni olduğunu varsayan iddialar tekrar gündeme geldi ve ahlak ve iş arasındaki ilişkinin imkânsızlığı yeniden vurgulanmaya başlandı. Bu iki argümanı kabul etmemiz durumunda, iş etiği, etik davranmanın şirketlerin kâr artırma hedefine nasıl katkı sağlayacağını göstermekten öteye gidemeyen bir alan olabilecek ve her türlü KSS projesi bu amaca hizmet eden bir araç olmanın ötesine geçemeyecektir.

John W. Collins (1994), iş etiğinin mümkün olmayacağı düşüncesinin yönetici rolünün genel tanımından, yani Milton Friedman'ın (1970) belirttiği gibi üst düzey yöneticilerin ana sorumluluğunun işverenlerine karşı olduğu anlayışından kaynaklandığını belirtmektedir. Friedman (1970) yöneticinin sorumluluğunu şöyle tanımlar: “Serbest piyasa, özel mülkiyet sisteminde, bir üst düzey yönetici o işin sahiplerinin çalışanıdır. İşverenine karşı direkt sorumluluğu vardır. Bu sorumluluk, işi işverenin arzusuna göre yapmaktır ki bu genellikle ahlaki gelenek ve hukukun içinde tanımlanmış temel toplum kurallarına uyarırken mümkün olabildiğince fazla para kazanmak olacaktır.” Friedman'ın bu tanımına yapılan göndermeler genellikle yöneticinin fazla para kazanma sorumluluğunda yoğunlaşmakta ve ahlaki gelenek ve hukukun içinde tanımlanmış temel toplum kurallarına uyma yükümlülüğünü gözardı etmektedir.

Friedman (1970) yöneticileri yetkili olarak yönetici ve birey olarak yönetici olmak üzere ikiye ayırır. Birey olarak yönetici, kendi zamanında ve kendi parası ile istediği her türlü faaliyeti gerçekleştirebilir, parasını istediği sosyal sorumluluk projesinde kullanabilir. Ancak yetkili olarak yönetici bilerek ve isteyerek yaptığı sözleşme gereği zamanını ve enerjisini işverenin amacına adanmış olduğundan işverenin parasını ve zamanını istediği gibi kullanamaz. Friedman'a göre (1970), yöneticinin bir iş insanı olarak sosyal sorumluluğu var demek onun bir şekilde “işverenin çıkarına olmayan bir davranışta” bulunduğu anlamına gelir. Çünkü “şirketlerin tek sosyal sorumluluğu kâr etmektir.”

Collins, (1984) iş faaliyetlerinin katılımcıların, her katılımcının başarısı bir diğ erinin başarısına bağlı ise işbirliğine gereksinim duyduklarını ve bunun da kazan-kazan durumunu (sıfır toplamsız bir oyun) gerektirdiğini söylüyor. Farklı bir bakış açısıyla olsa da Friedman böylesi bir kazan-kazan durumuna sosyal sorumluluk adına karşı çıkmadığını Joel Bakan (2004) ile yaptığı mülakatta dile getirir. Friedman, eğer bir yönetici sosyal ve çevresel değerleri bir amaca ulaşmak için araç olarak kullanıyorsa sosyal sorumluluğa izin verilebileceğini söyler. Bakan'ın bu görüş karşısındaki yorumu ise KSS projelerinin inandırıcılığına olan güvensizliğini özetlemektedir:

“Friedman bu tamamen stratejik sosyal sorumluluk anlayışıyla yüksek idealleri “ikiyüzlü göz boyamaya” indirgemektedir. Ancak kâra hizmet ettiği sürece ikiyüzlülük erdemdir.” (Bakan, 2004:35)

Bu durumda, örneğin Kantçı ahlak yaklaşımı, her ne kadar iyi bir amaca hizmet ederse etsin, KSS projelerinin etik ile bir ilişkisi olmadığını söyleyecektir. Öteki taraftan KSS’un etik değerini meşrulaştırmak için yararcılığa bir araç olarak başvurulabilecektir. Kuşkusuz KSS projelerinin sonuçlarına baktığımızda, göz boyama için de olsa, bu faaliyetler topluma fayda sağladıkları sürece doğru davranış ve etik değere sahip olarak değerlendirilebilecektir. Bu noktada, faydacı etiğin neden iş etiğinde önemli bir yer tuttuğuna ve nasıl araç olarak kullanılabileceğine bakmalıyız.

Yararcı Etik Araç mıdır?

Kurumların etik karar almalarından bahsettiğimizde, şirket yöneticilerinin şirketin hedefi ve amacı doğrultusunda kurum adına verdikleri kararlar söz etmiş oluruz. Ahlak teorileri ve yöneticilerin karar verme süreçleri arasındaki bağlantıyı inceleyen deneysel çalışmaların bulguları yöneticilerin karar verme süreçlerinde yararcı etik bakış açısını kullanmaya genel bir eğilim gösterdiği yönündedir (O’Fallon ve Butterfield 2005; Craft 2013). Ancak yararcı etik bakış açısının yaygın olmasının yanı sıra, 1990’lara göre daha fazla yöneticinin etik açıdan uygun davranışı seçme nedeni olarak ‘doğru davranış bu olduğu için’ ya da ‘doğru davranışı seçmemenin riski çok fazla olduğu için’ açıklamalarını yaptığı görülmektedir (Premeaux 2004:269). Bu noktada, sosyal bilimlerde niyet ve motivasyonu ölçme zorluğunu, davranışın ardından neden bu davranışta bulunduğu sorulduğunda kontrol edilmesi çok güç birçok değişkenin ortaya çıktığını gözden kaçırmamak gerekir. Neden sorusuna cevap verirken karar verme sürecinde dikkate alınmayan farklı değerlendirmelerin devreye girmesi mümkündür. Sosyal bilimlerde sosyal arzu edilebilirlik yanlılığı/yanlılığı (Social desirability bias) sıkça rastlanabilen bir problemdir. Neden sorusuna “öyle hissettim” ya da “öz-çıkarlarıma en uygunu buydu” gibi cevaplar vermek yerine “ahlaki olarak doğru davranış

buydu” demek daha kabul gören bir cevap olacaktır. Kant’ın dükkancı ve tüccarına (AK: 4:397) neden dürüst davrandınız diye sorulsa büyük bir ihtimalle her ikisi de dürüst davranmak doğru olduğu için diyeceklerdir.

F.N. Brady ve G.E. Wheeler’ın (1996) insanların, kararlarını destekleyen nedenlerden ziyade sonuçlara odaklanma eğilimi gösterdiklerini gözlemledikten sonra araştırma sonuçlarının “yararcılığın, bir uslamlama biçimi olarak değil bağımsız olarak nedenselleştirilebilecek genel davranış eğilimi olarak algılandığını” (Brady ve Wheeler 1996:937) işaret ettiğini belirtmektedirler. Bu da tek bir davranışın sonucunun diğer seçeneklerden ve bu seçeneklerin tüm paydaşlara etkisinden bağımsız olarak değerlendirilmesi anlamına gelebilir.

Öteki taraftan, J.R Cohen, L.W. Pant ve D. Sharp (1993:22) muhasebeci akademisyenlerin etik karar verme süreçlerine ilişkin yaptıkları araştırmada muhasebecilerin işlerinin temelini oluşturması nedeniyle yatkın oldukları maliyet-fayda analizini etik karar verme mekanizmalarında da kullanmalarının doğal olduğunu belirterek, yararcılığa olan eğilimin maliyet-fayda analizinin işin parçası olduğu diğer iş alanlarında da etkili olabileceği yorumunu yapmaktadırlar. Böylece yararcılık maliyet-fayda analizine indirgenerek bir araca dönüşmektedir.

John Stuart Mill yararcılığın ne olduğunu şöyle açıklar: “Faydayı ya da En Yüksek Düzeyde Mutluluk İlkesini ahlakın temeli olarak kabul eden öğretisi, eylemlerin mutluluğa katkıda bulunma eğiliminde olması ölçüsünde doğru olduklarını, mutluluğun tersini yaratma eğiliminde olduklarında ise yanlış olduğunu savunur” (Mill, 2017:28). Yararcılığı sadece bu tanım üzerinden değerlendirenlerin benmerkezci, maliyet-fayda analizine dayanan bir yararcılık anlayışından söz etmeleri anlaşılabilir ancak yararcılığın normatif bir ahlak teorisi olarak tanımladığı ölçütleri dikkate almamalarından dolayı kabul edilebilir bir şey değildir. Şirketin ve hissedarların yararına, işini, iş gücünün sömürüldüğü ve kendi ülkesinde kabul edilemez iş ortamlarında çalışıldığı, ucuz iş gücü olan ülkelere taşıyan şirketler bu dar tanıma

siğınarak faydacılığı davranışlarını meşrulaştırmak adına kullanabilirler. Sonuçta, şirket, hissedarlar ve daha ucuza hizmet ya da ürün alan müşteriler mutludur. Ancak, burada hem Mill'in hem de Jeremy Bentham'ın çok önemsedığı bir ölçütü göz ardı etmiş olurlar, "zira o ölçüt failin en yüksek mutluluğu değil, bütünün en yüksek miktardaki mutluluğudur" (Mill, 2017:34). Bentham, haz ve acının nasıl ölçülmesi gerektiğini anlatırken 'kapsam/extent' ölçütünü tanımlar ki bu davranıştan etkilenen tüm insanların dikkate alınması ya da bu davranışa karar verirken etkilenen herkesin kapsanması gerektiğidir (Bentham, 1970:30). Böylece paydaş teorisinin işi etkileyen ve işten etkilenen paydaşlar ayırımına gitmeden tüm paydaşların eşit şekilde dikkate alınması gerektiği özellikle vurgulanır (Bentham, 1970; Mill, 2017). Yararcılık bu ölçütler dikkate alındığında sadece şirketlerin kendi çıkarlarını dikkate alan ve diğer paydaşlarına zarar veren davranışlarını meşrulaştırmaktan çok uzaktır.

Ancak, bu noktada KSS faaliyetlerinin özel bir durumuna değinmekte fayda var. KSS'un ikiyüzlü göz boyama faaliyeti olarak algılandığı durumlarda bile sonuçlarının tüm paydaşlara fayda sağlayacağı bir faaliyeti değerlendirdiğimizde niyet ne olursa olsun, yararcı etik bakış açısı ile bu faaliyetin etik değeri olduğunu söylememiz gerekecektir. Aslında bu noktada da yararcılık etik olmayan bir davranış meşrulaştırmamaktadır. Çünkü değerlendirilen şirketin etik olup olmadığı değil KSS faaliyetinin etik olup olmadığıdır.

Sonuç olarak, diğer ölçütleri dikkate almadan sadece maliyet-fayda analizi yaparak alınan kararları yararcı etik anlayışı ile özleştirmek mümkün değildir. Tüm paydaşları eşit olarak dikkate alarak, olası tüm alternatifler içinden bütünün yararına en fazla hizmet edecek davranış seçilmiş olsaydı iş dünyasında tanık olduğumuz birçok etik dışı davranıştan kaçınılabilirdi. Bu noktada, şirketlerin etik bir iş yapış biçimi seçerek amaç ve hedeflerine ulaşış ulaşamayacaklarına ve sorumluluklarının ne olduğuna bakmak gerekir.

Kâr ve Şirketlerin Var Olma Amacı

Archie B. Carroll (1991:45) şirketlerin ekonomik, yasal, etik ve hayırseverlik olmak üzere dört ana sosyal sorumluluğu olduğunu belirtir. Piramidin ilk basamağını ekonomik sorumluluk oluşturmaktadır. Eğer şirket ekonomik sorumluluklarını yerine getiremezse ki bunlar istikrarlı kâr, rekabette güçlü bir yer ve verimlilik olarak tanımlanmıştır diğer sosyal sorumluluklarını yerine getirmesi mümkün olmayacaktır. Bu nokta, Friedman'ın yaklaşımı ile de örtüşür. Carroll bir işletmenin başlıca rolünü “müşterilerin istediği ve ihtiyaç duyduğu mal ve hizmeti sağlamak ve bu süreçte kabul edilebilir bir kâr elde etmek” (1991:40-41) olarak tanımlar. Bu tanım ilk bakışta işin tek amacı kâr elde etmektir tezine çok benzemekle birlikte, kârı tek amaç değil amaçlardan biri olarak ele alıp hem kâr edip hem de etik davranmanın kapısını açmaktadır.

Robert C. Solomon işi, hedefleri, kuralları, sınırları ve amacı olan bir sosyal aktivite, bir pratik (practice) olarak tanımlar (Solomon 1993:119). İşin var olma amacı ile hedefini birbirinden ayırmak gerektiğini belirtir ve hedeflerin pratiğin bir parçası olduğunu bu pratiğin amacının ise ona dâhil olma nedenimiz ya da bu pratiğin var olma nedeni olduğunu belirtir. İşin yapılma şeklini ve iş insanlarının önceliklerini gözlemlediğimizde işin önemli hedeflerinden birinin hissedarların varlıklarını artırmak olduğunu görebileceğimizi ancak bunun kâr etmenin işin amacı olduğu anlamına gelmediğini belirtir. Bir eylemin amacını anlamak için o eylemin sosyal bağlamına ve sosyal etkileşimine bakmak gerektiğini, bunun bize geniş bağlamda hizmet ettiği amacı göstereceğini belirtir (Solomon 1993:118-124). Solomon'a göre “verimlilik, topluma hizmet ve kendi çalışanlarını kollamak iş için ne sadece araç ne de sonradan akla gelen bir düşüncedir, aksine işin özü, temelidir. Bu durumda her zeki girişimcinin çok iyi bildiği gibi kâr sonuç olarak gelecektir.” (Solomon 1993:124)

1950 yılında, Merck ilaç firmasının yönetim kurulu başkanı George W. Merck'in, şirketin değer sistemini oluşturan şu sözleri Solomon'un görüşünü destekler: “ilacın kâr için değil, insanlar için olduğunu asla unutmamalıyız. Eğer bunu hatırlarsak, kâr hiçbir zaman gelmezlik

etmez. Ne kadar iyi hatırlarsak o kadar fazla gelir.” (Treviño & Nelson, 2014:345)

Ancak, 1978 yılında, şirketin, başka bir ilacın testlerini yaparken bu ilacın nehir körlüğü olarak da bilinen onkoserliyasis hastalığına neden olan paraziti de öldürdüğünü farketmesiyle bu değer sistemi ciddi bir testten geçer. 1978 yılında Dünya Sağlık Örgütü hastalığın Afrika, Latin Amerika ve Orta-Doğuda 300.000 kişinin kör kalmasına neden olacağını ve yaklaşık 18 milyon kişiye bulaşabileceğini açıklar. O dönemde bir ilacın piyasaya sürülebilmesi süresi yaklaşık 12 yıl, araştırmaya ayrılması gereken bütçe ise 200 milyon dolar civarındadır. İlacın hitap ettiği pazar da dikkate alındığında ilacın şirkete kâr getirmeyeceği hatta zarara neden olacağı da açıktır (Treviño& Nelson, 2014:345-46; Beauchamp, T., Bowie, N., Arnold D., 2009:90-91). Basit bir maliyet-fayda analizi yapıldığında bu ilaç için gerekli olan araştırma yatırımını yapmak ve ilacı üretmek kâr getirmeyecektir. Ancak Merck ilaç insanlar içindir kâr için değil, kâr sonrasında gelecektir ilkesi ile ilacı üretme ve ücretsiz olarak dağıtma kararı alır. Yararcılık şirket çıkarlarına hizmet eden bir araç olsa idi bu karar alınmazdı çünkü kâr getirmemesinin yanı sıra şirketi ekonomik olarak zora sokup şirket kararlarını etkileyen ve şirketle direkt ilişkisi olan paydaşları olumsuz etkileyecekti. Oysaki, yararcılığın bir ölçütü olarak, bu karardan etkilenen tüm paydaşlar eşit değerle dikkate alındığında, kör kalacak 300.000, enfeksiyon kapacak 18 milyon kişinin sonuçtan nasıl etkileneceği şirket hissedarlarının sonuçtan nasıl etkileneceği ile aynı önemdedir. Üstelik Mill, Bentham'dan farklı olarak niceliğe ek olarak niteliğin önemine de vurgular. Kâr ve insan hayatı arasında niteliksel bir seçim yapılması gerektiğinde ise yararcılığın hangisini “hazcı hesaplamada” daha değerli olduğunu görmek için Mill'in tanımına başvurabiliriz. Mill niteliksel farkı şöyle açıklar:

İki hazdan, her ikisini de tecrübe etmiş kişilerin hepsinin ya da neredeyse hepsinin, onu tercih etmek için herhangi bir hissi ya da ahlaki yükümlülüğü olmaksızın, kendisini seçtiği haz, daha arzulanır olandır. Her ikisine de maharetle sahip olanlar tarafından, bu ikisinden biri, beraberinde büyük

miktarda hoşnutsuzluk getirileceği biliniyor olmasına rağmen diğerinden çok daha üst konuma yerleştirilmişse ve diğeri nicelikçe ne kadar doğasının el verdiği ölçüde fazla da olsa yine de kendisinden vazgeçilmiyorsa, tercih edilene nitelikçe üstünlük affetmemizi haklı çıkarır, demek ki burada nicelik pek az bir yer tutmaktadır. (Mill, 2017:30)

Bu açıklama doğrultusunda insan hayatının niteliksel değeri kâr etmekten daha fazladır demek yanlış olmayacaktır. Merck'ın durumunda insan hayatının hem niteliksel hem de niceliksel olarak ön plana alınması gerekir ki bu da “ilaç insan içindir” ilkeleri ile örtüşmektedir. Böylece, yararcılık ilacın üretilmesi için oy kullanacaktır. Kârın sonra mutlaka geleceği ilkesine gelince, Merck 2018'de Amerika'nın en büyük 500 şirketi içinde 78., dünyanın en büyük 500 şirketi içinde de 276. sırada yer almaktadır.

Bu noktada, işin sürdürülebilir olması sadece bu işi yapan şirket için değil toplum da dâhil tüm paydaşlar için önemlidir. Carroll'un istikrarlı kârdan bahsediyor olması da sürdürülebilirliğin işin önemli hedeflerinden biri olduğunun göstergesidir. Sürdürülebilirlik için ise kısa vadeli kâr için işi ekonomik, yasal ve hatta etik açıdan zor duruma sokacak kararlardan kaçınılması bir gerekliliktir.

Carroll'ın KSS piramidinde üçüncü basamak etik sorumluluktur. Bu sorumluluk içinde şirketin, hedeflerine ulaşmak için etik normlardan vazgeçmemesi yer alır. Piramittin en üstünde ise yardımseverlik sorumluluğu gelir ki bunun içinde sanatı ve eğitimi desteklemek ve toplumun yaşam kalitesini yükseltmek gelir (Carroll 1991: 41). Etik sorumluluk toplum tarafından beklenen ve hayırseverlik ise arzu edilen sorumluluklar olarak tanımlanır. KSS piramitinin en üst iki basamağı çevresel ve sosyal sürdürülebilirliğe ilişkindir.

KSS sürdürülebilirlik çerçevesinde ele alındığında Carroll'un piramidinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiği hatta etik ve hayırseverlik sorumlulukların beklenen ve arzu edilen sorumluluklar değil yasal ve ekonomik sorumluluklar kadar zorunlu sorumluluklar

olarak tanımlanmaları gerektiği söylenebilir. Örneğin Coca-Cola'nın geri dönüştürülebilir bitki şişe üretimi ve suyu geri kazandırma ve ürünlerinde kullanılan su miktarını azaltmaya yönelik KSS faaliyetleri (www.coca-colaturkiye.com) etik ve hayırseverlik sorumluluğun ötesinde işin sürdürülebilirliği için gerekli, işin amacına hizmet eden bir zorunluluktur.

Bu nedenle, iş dünyasının çevresel ve sosyal sürdürülebilirliğe kayıtsız kalması mümkün değildir. Şirketler değişen dünya koşullarından – küresel ısınma, kaynakların sınırlılığı, fakirlik gibi- ciddi şekilde etkilenmektedirler, ekonomik sürdürülebilirliği sağlayabilmek için değişen koşullara uyum sağlamak için değişime uyum sağlamak ve çözüm üretmek zorundadırlar. Örneğin, Philip Morris'in İngiltere'de sigara bırakmaya özendirilen reklam kampanyası her ne kadar ikiyüzlülük olarak değerlendirilse de şirketin belirttiği gibi bu “eninde sonunda sigara üretimine son verme” (www.bbc.com/news/business-45932048) hedeflerinin bir parçasıdır. Philip Morris değişen dünya koşullarında sigara üreterek hayatta kalamayacağını farkında olarak iş yapış şeklini ve üretimini elektronik sigara ve dumansız tütün alanına kaydırmaya başlamıştır. Aynı şekilde, araba sektörünün elektrikli araba üretimine geçiş yapmaları gibi, şirketlerin sosyal sorumluluğun ötesinde, işin devamlılığı adına çevresel ve sosyal sürdürülebilirliği iş yapış biçimlerinin ve iş hedeflerinin önemli bir parçası olarak görmeleri bir zorunluluktur.

Sonuç olarak, şirketler etik davranış kurallara uymanın ötesinde sorumluluklara sahip olduklarının ve bunun arzu edilen, olsa ne güzel olur tarzında bir sorumluluk değil zorunluluk olduğunun farkına varabildikleri sürece iş hayatında var olabileceklerdir. Solomon'un hedef ve amaç ayarımında amacı çevre ve toplumla etkileşim içinde sürdürülebilir bir ekonomik faaliyet olarak tanımladığını, Friedman'ın tek sosyal sorumluluk olarak kârı tanımlarken toplum tarafından kabul gören ahlaki değerleri ve yasaları yok saymamak gerektiğini söylediğini hatırladığımızda iş ve etik arasındaki ilişkinin hiç de olanaksız olmadığı aşıkardır. Mevcut ahlak teorilerinin iş dünyasına etik karar alma sürecinde yol gösterici olup olamayacağına

gelince, tek bir ahlak kuramına bağı kalmanın yetersiz kalacağı ve bu konuda hem akla hem de duygulara yer verebilen bütünsel bir sistemin gerekliliğı ortadadır. Ancak, yararcılık karar alma sürecine karardan etkilenen tüm paydaşları eşit değerle sürece dâhil ederek, sempati, erdem, hak ve adaleti karar sürecinde dışlamayarak iş ve etik arasındaki bağı sağlamlaştırmaktadır. Böylece, yararcı etiğın paydaş teorisine yakınlığının KSS ve sürdürülebilirliğın değerlendirilmesinde ve bu süreçte dile getirilen etik problemlerde yol gösterici olacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

Batson C. D. (1987). "Pro social motivation: Is it ever truly altruistic?" In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in Experimental Social Psychology*. 20, 65-122. New York: Academic.

Bakan, Joel (2004), *The Corporation: The Pathological Pursuit of Profit and Power*. London: Constanle. Kindle edition.

Beauchamp, T. , Bowie, N. , Arnold D. (2009). *Ethics Theory and Business* (7. Ed.) Upper Saddle River (NJ): Pearson International.

BBC News Türkçe, 14 Haziran 2018 (<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-44477692>). Görüntülenme 28 Ağustos 2018.

Brady, F. N., & Wheeler, G. E. (1996). "An empirical study of ethical predispositions." *Journal of Business Ethics*, 16, 927-940.

Carroll, A.B. (1991). "The Pyramid of Corporate Social Responsibility: Toward the Moral Management of Organizational Stakeholders." *Business Horizons*. Haziran – Ağustos: 39-48.

Craft, J. L. (2013). "A Review of the Empirical Ethical Decision-Making Literature: 2004–2011." *Journal of Business Ethics*, 117: 221-259.

Cohen, J.R., Pant, L.W. and Sharp, D. (1993). "A validation and extension of a multidimensional ethics scale", *Journal of Business Ethics*, 12 (1): 13-26.

Collins, J.W. (1994). "Is Business Ethics an Oxymoron?" *Business Horizons*, 37(5), 1-8.

Coca-Cola, <https://www.coca-colaturkiye.com/surdurulebilirlik/kuresel-su-yonetimi> Görüntülenme 22 Kasım 2018.

Cropanzano, R., Stein, J., & Goldman, B. M. (2007). "Individual aesthetics: Self-interest." E. H. Kessler & J. R. Bailey (Eds.), *Handbook of organizational and managerial wisdom*. Los Angeles, CA: Sage. (ss. 181–221).

Deshpande, S. P. (2009). "A study of ethical decision making by physicians and nurses in hospitals." *Journal of Business Ethics*, 90, 387–397. Doi:10.1007/s10551-009-0049-5.

Eisenstein, Paul A. (9 Ekim 2015). Could Rogue Software Engineers Be Behind VW Emissions Cheating? <http://www.nbcnews.com/business/autos/could-rogue-software-engineers-be-behind-vw-emissions-cheating-n441451>. Görüntülenme 28 Ağustos 2018.

Ferraro, F., Pfeffer, J. & Sutton, R. I. (Jan 2005). "Economics Language and Assumptions: How Theories Can Become Self-Fulfilling." *Academy of Management Review*. 30 (1):8-24.

Friedman, M. (1970, 13 Eylül). "The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profit." *New York Times Magazine*, 32-33.

Fryer, Mick (2015). *Ethics Theory and Business Practice*. London: Sage Publications.

Kant, Immanuel (2006) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, çev. ve ed. Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.

Kish-Gephart, J.J., Harrison, D.A., Treviño, L.K., (2010). “Bad apples, bad cases, and bad barrels: meta-analytic evidence about sources of unethical decisions at work.” *Journal of Applied Psychology*. 95 (1) :1-31.

Krastev, I. (2010). “'Olmalı'nın 'Olabilir' Anlamına Gelmediği An: Yolsuzluk Karşıtı Washington Uzlaşmasının Ortaya Çıkışı.” *İş Ahlakı Dergisi*. 3 (6): 11-34.

Lawhead, William F. (2011). *The Philosophical Journey: An Interactive Approach*. 5th ed. New York: McGraw-Hill.

Mill, J.S. (2017). *Faydacılık*. Çev: Dr. Gökhan Murteza. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Miller, Dale T (Dec 1999). “The Norm of Self-Interest.” *The American Psychologist*. 54 (12):1053 – 8.

O’Fallon, M. and Butterfield, D. (2005) “A Review of the Empirical Decision-Making Literature: 1996–2003.” *Journal of Business Ethics* 59, 375–394.

Plato (1974). Desmond Lee (trans) *The Republic*, London: Penguin Books.

Premeaux, Shane R. (2004). “The Current Link Between Management Behavior and Ethical Philosophy.” *Journal of Business Ethics*, 51(3) : 269-278.

Rosen, B. ve Jerdee, T.H. (1974). "Factors Influencing Disciplinary Judgements." *Journal of Applied Psychology*, 59 (3): 327-331.

Solomon, R. C. (1992). *Ethics and Excellence: Cooperation and Integrity in Business*. Oxford: Oxford University Press.

Treviño, L. K. & Youngblood, S. A. (1990). "Bad apples in bad barrels: A causal analysis of ethical decision-making behavior." *Journal of Applied Psychology*, 75: 378–385.

Treviño, L. K. & Nelson K.A. (2014). *Managing Business Ethics: Straight Talk about How to Do It Right* (6th Ed.) John Wiley & Sons, Inc.

3. BÖLÜM

KÜRESELLEŐME, KİMLİK, KÜLTÜR

NEOLİBERAL POLİTİKALARIN TOPLUMSAL CİNSİYET TARTIŞMALARINA YANSIMASI: ETİK BİR SORUN OLARAK “HİMENOPLASTİ”

Ayşe ÖZTÜRK

Doktora Öğrencisi
MSGSÜ, Felsefe Ana Bilim Dalı
ayseozturk.iu@gmail.com

Özet: Kültürün dayattığı normlar Neoliberal Politikalar ile adeta bir sözleşme halinde ilerlemektedir. Kadın bedeninin denetlenmesi ve bu denetleme ile ataerkinin pekiştirilmesi mevcudiyetini katlanarak ve yeniden üreterek sürdürmektedir. Neoliberal Politikaların getirdiği yeni dünya, yeni algılayış ve anlayış çerçevesinde denetim mekanizmalarına her gün bir yenisi eklenmektedir. Bu yeni denetim mekanizmalarından biri de, “himen” olarak bilinen “kızlık zarı” ile ilgili egemen ataerkil söylem ve davranışlardır.

Kadınlar için anatomik görevi tam olarak tespit edilemeyen, literatüre basit bir doku parçası olarak geçen “himen”, “kızlık zarı” nasıl olur da hem toplumsal bir önem kazanmıştır hem de yeni bir denetim mekanizmasına ve sektörünün doğuşuna kaynaklık etmektedir? Toplumsal ve kültürel baskı araçlarına yandaş olarak, görevi sağlığı korumak, geliştirmek ve hastalık durumunda tedavi etmek olan tıp doktorla-

rı nasıl oluyor da bu denetim mekanizmasını kadınlar üzerinde bir araç olarak kullanabilmektedirler? Neoliberal Politikalar bu denetim mekanizmasının neresinde durmaktadır? Bu operasyonları nasıl ve ne şekilde meşrulaştırmaktadır?

Ortaklaşa yapılmış ve yayınlanmış başka bir çalışmada, tarafımca bu konu işlenmiştir.¹ Orada “himenoplasti” (hymenoplasty) operasyonlarını gerçekleştiren veya gerçekleştirmeyen hekimlerle yapılan görüşmelere değinilmiş, “himen”, “kızlık zarı” meselesi yüzünden kadınların karşılaştıkları sorunlara bakılmış ve kadınların bu operasyonları yaptırma gerekçeleri sosyo-kültürel ve psikolojik etkenler de hesaba katılarak anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır. Çalışmanın devamı niteliğinde olan “**Neoliberal politikalar ekseninde toplumsal cinsiyet tartışmalarında etik bir sorun: “Himenoplasti”**” başlıklı bu çalışmada da, mevzu Neoliberal Politikalar ekseninde yeniden ele alıp değerlendirilecek ve yukarıdaki yanıtlanmayı bekleyen sorular ekseninde cevapların tartışılmasına gayret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Neoliberal politikalar, toplumsal cinsiyet, himenoplasti, etik, feminizm

REFLECTION OF NEOLIBERAL POLICIES IN GENDER DISCUSSIONS: “HYMENOPLASTY” AS AN ETHICAL PROBLEM

Abstract: Norms that are imposed by the culture often go hand in hand with Neoliberal Policies. The control over women’s bodies and reinforcement of patriarchy by means of this control increasingly continues. Within the new world, new perceptions and comprehension

1 Öztürk A. & Türkdoğan Ö. (2017), *Toplumsal ve Etik Bir Sorun Olarak Kızlık Zarı*, İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi III. Kadın Hekimlik ve Kadın Sağlığı Kongresi “Kadını Görmeyen Aile ve Sağlık Politikaları” Kongre Kitabı, Ankara: Türk Tabipleri Birliği Yayınları, [ss.184-191] <http://www.ttb.org.tr/kutuphane/kadinhek3.pdf>

caused by Neoliberal Policies, each day sees a new disciplinary mechanism. One of these new control mechanisms is the dominant patriarchal discourse and implementations about “virginal membrane” which is known as “Hymen.”

Its anatomical function being unclear, and referred to as a simple membrane-like tissue in literature, how has the hymen both acquired a social significance and how does it help develop a new disciplinary mechanism and sector? Becoming a supporter of social and cultural oppression tools, how does the medical doctors use this disciplinary mechanism as a tool against women while their duty is to protect and improve health, and treat the patients in case of illnesses? Where do the Neoliberal Policies stand among these disciplinary mechanisms? How and in what ways do they legitimate these operations?

I have discussed this topic in a research co-written and published, which consisted of interviews done with surgeons who perform and don't perform Hymenoplasty. The research discussed the problems faced by women because of hymen, and tried to shed light on the socio-cultural and psychological circumstances that lead women to have “virginity repair” operations. As a continuation of that research, this paper, titled **“Reflection of neoliberal policies in gender discussions: ‘Hymenoplasty’ as an ethical problem”** will re-evaluate the issue within Neoliberal Policies, and it will look for answers to the questions raised above.

Keywords: Neoliberal policies, gender, hymenoplasty, ethics, feminism

1. Giriş

Adını düğün Tanrısı “Hymenaios”tan alan “himen”, güzelliği üzerine çeşitli efsanelerle anılan “Hymenaios”tan oldukça farklı bir üne sahiptir. “Himen”, “kızlık zarı” hem toplumsalın hem de tıp biliminin literatürüne bakire kadının ya da bekâretin simgesi olarak yerleşmiştir. Oysa bilimsel literatürde, “Hymenaios” adından alıntılanmış

“himen”, kadınlarda vajina girişinin 1-1,5 santimetre iç kısmında yer alan, ince zarımsı bir doku kıvrımı olarak geçmektedir. Oldukça farklı şekillerde olan bu doku, ince kılcal damarlarla çevrili olarak betimlenmektedir. Yaygın kullanımında bir zar olarak bilinmesine rağmen, zar değil; embriyonik dönemde genital duvarların ayrılarak küçük (*labia minora*) ve büyük (*labia majora*) dış dudakları oluşturması sırasında, ayrılma sonucu ortada kalan zarımsı doku olarak gelişen ve fizyolojik bir göreve sahip olmayan bir doku parçası olarak adlandırılmaktadır. Ancak tüm bu bilimsel temellendirmelere rağmen, “Hymenaios”tan farklı olarak “himen” efsanesi bir norma dönüşerek, günümüze ahlaki bir yapı kazanarak taşınmıştır. Türkiye’nin de içinde yer aldığı kimi toplumlarda “himen”, “kızlık zarı” normu veya algısı bu ahlaki yapı içerisinde, yüzyıllardır var olmuştur ve olagelmektedir. Başlangıçta kadınların yaşamını bir doku parçasına indirgeyen bu norm veya algı; şimdilerde çift yönlü olarak kadınların yaşamına dâhil olmaktadır. Bir yandan yaşamı tehdit eden bir denetim mekanizması olarak işlerliğini korumaktadır. Yani namus cinayetleri adı altında birçok kadın halen katledilmektedir. Diğer yandan “himen”i koruma, yani yaşamı koruma adına yeni bir denetim mekanizması oluşmaktadır. Bu yeni denetim mekanizması ile namus cinayetlerinin önleneyeceği ve bu mekanizmanın kadınların yaşamına sahip çıktığı iddia edilmektedir. Bu yeni denetim mekanizması “himenoplasti” (*hymenoplasty*), “kızlık zarı diktirme operasyonları” olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadın bedenini, erkeğin adeta bir zilyetliği haline getiren bu operasyonlar toplumsal normları yeniden ve yeniden üretmeye devam etmektedir. Üstelik bu operasyonları yapanlar yahut önerenler, bu operasyonlara ilişkin meşruiyet sorununu kadının lehine işleyen bir operasyon yapılması yaratarak çözmeye çalışmaktadırlar. “himenoplasti” (*hymenoplasty*), “kızlık zarı diktirme operasyonları”, meslek etiği yönünden oldukça tartışmalıdır. Bu operasyonlar sağlık sektörünü “maddi gelir” elde eden endüstriyel bir sektör haline de getirmektedir. Kadın bedenini kontrol altında tutmaya devam eden çok yönlü bir denetim mekanizması olarak karşı karşıya kaldığımız bu operasyonlar, “himen testleri”nden ve “himen raporları”ndan farklı bir işlev görmemektedir.

2. Himen Tanımına Karşı Bekâret²

Himen ya da kızlık zarı, kültürel anlamı ile önem kazanan, biyolojik bağlamda herhangi bir doku kadar sıradan olan bir kavramsallaştırma-
dır. Bir tümce ile belirtilirse, “vajina açıklığını saran ince zar” olarak
betimlenebilir. Bu sıradan dokunun bekâret ile özdeş tutulması ise ta-
mamen toplumsal bir olgudur. “Bekâret sözcüğünü “bekâr/et” olarak
da okuyabiliriz: Ataerkil düzende bakire kadın bedeni, henüz evlilikle
sahiplenilmemiş bir et parçasıdır.”³ Hanne Blank’ın *Bekâretin El Değ-
memiş Tarihi* adlı eserine önsözde Emek Ergün tarafından kullanılan
bu ifade, bekârete ilişkin yapılmış hem bir o kadar özet hem de en
çarpıcı ifadelerden biridir.

Bir stereotip [kalıp yargı] olarak *himen* ataerkil düzenin yarattığı mit-
lerden yalnızca biridir. Mary Daly mitleri, ataerkinin aldatmacasını
sürdürme yöntemi olarak görür.⁴ Oldukça da haklı bir tespit. Zira
“kadınlığa giden yolun sadece ve sadece penisten ve penisin kanattığı
vajinadan geçtiğini ifade eden bir sözcük”⁵ olsa olsa yıllara meydan
okuyan bir mitin ürünü olabilir ancak. İşlevsiz bir dokuyu işlevli ve
isimli bir hâle getirip sonrası bir mit yaratma görevi *söylem*⁶’in var edici
gücünü bir kere daha karşımıza çıkarır.

2 Her ne kadar Fatima Mernissi bu konu üzerine yazdığı makalede, dinin ve top-
lumunun izlerini taşıyor bir tartışma yapsa da, yani zaman zaman kadınların cinsel
deneyim yaşama ve sonra pişman olma hususunda ortaya attıkları edimleri eleştirse
de, *sosyal şizofreni* tanımı ile bekâret olgusunu yeterince net bir biçimde özetle-
mektedir. Ayrıntılı okuma için bkz. İlkaracan, P. (der.) (2011), *Müslüman Toplum-
larda Kadın ve Cinsellik*, Çev. Ebru Salman, Mernissi, F. “Bekâret ve Ataerki” [ss.
99-113], İstanbul: İletişim Yayınları, s. 104-107

3 Blank, H. (2012), *Bekâretin El Değmemiş Tarihi*, Çev. Emek Ergün, İstanbul:
İletişim Yayınları, (önsöz) s. 14

4 Daly, M. (1978), *Gyn/Ecology The Metaethics Of Radical Feminism*, Boston:
Beacon Press, s. 44

5 Blank (2012), s. 14

6 Bu bağlamda kullanılagelen söylem kavramı, Michel Foucault’un söylem tar-
tışmaları üzerinden düşünülmelidir. Ayrıntılı okuma için bkz. Foucault, M. (1993)
Michel Foucault Ders Özetleri 1970-1982, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY
Yayınları, [ss. 9-43]

Böylesine bir *söylem* inşasında tıp biliminin çabası yadsınamaz.

Tıp kurumunun konuya el atarak bekâretle himeni özdeşleştirilmesi, hem bekâret gibi soyut bir kavramın kadın bedeninde fiziksel bir varlık kazanmasını sağlamış, hem de bu sayede bekâretin sorgulanamaz, karşı çıkılmaz doğal bir gerçekliğe dönüşmesine yardımcı olmuştur. Türkiye’de doktorların bekâret konusunda oynadığı belirleyici rol, bekâret muayenelerinde, daha çok “kızlık zarı diktirme” olarak bilinen çeşitli himen operasyonlarında ve doğuştan kapalı himen tedavisinde ülkemizin tıp dünyasına kazandırdığı alternatif bir tedavi yönteminde açıkça görülebilir.⁷

Böylece nesnel bir gerçeklik kazanan himen var iken yok olabilen, yok ise var edilebilen elle tutulur bir gerçeklik kazanır.

Peki, bu gerçekliğin geçmişi nereye, yani kime dayanır? Bu sorunun cevabı için Selçuk şehri yakınlarında 2. yüzyılda yaşamış *Efesli Soranus*’a kadar gitmemiz gerekir. Tarihte bilinen ilk kadın hastalıkları, doğum ve çocuk hekimi olan *Soranus* (M.S 98-138), Efes kentinde doğmuştur. İskenderiye’de tıp eğitimi görmüş ve Roma’da (M.S 110-130) yaşamıştır. Kadın-doğum ve pediatri alanlarında çalışmış olan *Soranus*, en önemli eseri sayılan *Gynecology* ile pelvik organları⁸, 16. yüzyılda Roma’lı *Vesalius* (1514-1564) ise *hymenin* anatomik varlığını ortaya koyarak, himeni tanımlamıştır.⁹ “Bekâreti biz icat ettik, biz geliştirdik. Kültürlerimiz, dinlerimiz, yasal sistemlerimiz, sanat eserlerimiz ve bilimsel bilgi üreten çalışmalarımızla yaydığımız bir fikirdir bekâret.”¹⁰ Tüm bu terimsel veya tıbbi söylemle birlikte, esasen bekâret Fatıma Mernissi’nin de dikkat çektiği üzere, erkekler arasında bir meseledir.

7 Blank (2012), s. 27

8 <http://www.soranus.org/en/useful/history/item/37-soranus-of-ephesus> Soranusun kızlık zarını kabul ettiğini tam olarak söyleyemeyiz. Bu görevi Vesalius üstelenecektir.

9 Drenth, J. (2005), *The Origin of the World: Science and Fiction of the Vagina*, Translated by Arnold and Erica Pomerans, London: Reaktion Books, s. 68

10 Blank (2012), s. 45

Her ne kadar kadınlar burada sessiz¹¹ bir aracı rolü oynasa da.¹²

3. Bir Kapatılma¹³ Hikâyesi: Himenoplasti

Himenoplasti yani kızlık zarı diktirme operasyonları, iki şekilde yapılmaktadır. Biri kalıcı, diğeri geçici yöntemdir. Kalıcı kızlık zarı tamerindeki amaç; evlilik veya ilişki zamanı belli olmayan kadınlar içindir. Kalıcı kızlık zarı tamiri için birçok yöntem vardır; bunlardan bazıları *Flep Tekniği*, *İnsizyonel Birleştirmeler*, *Doğal Septa Birleştirmeleri* gibi. Geçici yöntem ise; ilişkisi çok yakın olan kadınlar için uygundur. İşlem, *sirküler* hat veya vulva içindeki karşıt noktaları *Stür* ile birleştirmekten ibarettir. Bu işlemler, ilişki tarihinden bir saat önce de yapılabilir, doku yapısına göre on beş gün öncesinden de yapılabilir.¹⁴ Bu türden bir operasyonun gerekliliği tartışmalıdır. “Himenin fizyolojik hiçbir işlevi olmadığına göre, yeni bir himen yapmanın da hiçbir fizyolojik nedeni olamaz. Bu ameliyat tamamen isteğe bağlıdır ve yapılmasının tek nedeni de aslında var olan ya da olmayan bir bakirelik durumuna maddesel bir varlık kazandırmaktır.”¹⁵

Bekâretin varlığı ya da yokluğu hususunda bir kanıt sunma yöntemi olarak *himen* ön koşulu ve bu ön koşulu devam ettiren bir yöntem olarak *Himenoplasti* farklı seçeneklere kapı kapamak olmaz mı? Hiç şüphesiz ki, kapı kapamakla kalmaz bilimselliği bir norma garantör haline de getirebilir. Bekâreti kanıtlamak ve bekâretin sürdürülmesini sağlamak bir bilim konusu olursa, bilimin bilimselliğinin toplumsal normdan ne farkı kalır? Bilim artık idealleştirilmiş bir normu ölçen, tartan ve biçen bir üst kurum haline gelir. Bir marulu kadının burnuna tutarak ve idrarını yapıp yapmayacağı yoklanarak –idrarını yaparsa bakire değildir, yapmazsa bu bakire olduğunu gösterir- ölçen bir Rö-

11 Sessizlik, çoğu zaman içerisinde şiddetli bir karşı duruşu tezahür eder.

12 İlkaracan, P. (2011), Memissi, F. “Bekâret ve Ataerki”, [ss. 99-113], İstanbul: İletişim Yayınları, s. 99

13 Kapatılma terimi bu bağlamda, tam da *himenoplasti* operasyonlarını tanımlama amacı gütsede, bir başka biçimde de ironik olması ve eleştirelilik taşıması sebebiyle kullanılagelmiştir.

14 Öztürk A. & Türkoğlan Ö. (2017), s. 186-187

15 Blank (2012), s. 133

nesans yazarından ve onun bu trajikomik düşünüşünden farkı kalmayacaktır o hâlde [tıp] biliminin.¹⁶

Himenoplasti bekâret fetişinin yansımali ve yanılısamali yüzüdür. Kapitalist ekonomilerin yükselişiyile birlikte normların fetişleştirilmesi ve bu fetişlerin zamansızlaşması kolaylaşmıştır. Bekâret soyut bir kavram olmakla birlikte, onun üzerine kurulmuş olan tüm somutlamalar bu kavramı yaşamın merkezine yerleştirmemize, bu da yetmezmiş gibi fetişleştirmemize neden olmuştur.

4. Sorunlarıyla *Neoliberalizme* Sorular

Çalışmanın başında ortaya atılan soruların cevaplanmasına geldi sıra. Soruları tekrar hatırlarsak eğer: Kadınlar için anatomik görevi tam olarak tespit edilemeyen, literatüre basit bir doku parçası olarak geçen “hymen”, “kızlık zarı” nasıl olur da hem toplumsal bir önem kazanmıştır hem de yeni bir denetim mekanizmasına ve sektörünün doğuşuna kaynaklık etmektedir? Toplumsal ve kültürel baskı araçlarına yandaş olarak, görevi sağlığı korumak, geliştirmek ve hastalık durumunda tedavi etmek olan tıp doktorları nasıl oluyor da bu denetim mekanizmasını kadınlar üzerinde bir araç olarak kullanabilmektedirler? Neoliberal Politikalar bu denetim mekanizmasının neresinde durmaktadır? Bu operasyonları nasıl ve ne şekilde meşrulaştırmaktadır?

Ahlakla, namusla, temizlik veya saflık gibi kavramsallaştırmalarla anlamlandırılmış olsa dahi kızlık zarı tam manasıyla mülkiyetle ilişkilidir. Bu nedenle de geçmişten günümüze önemini arttırarak devam ettirmektedir. “Neoliberal düşünceye göre sağlık da serbest piyasa sisteminin geri kalanı gibi ürünler ve hizmetler bağlamında algılanır ve bununla ilgili tüm ürün, hizmet ve bireysel kararların toplamı neoliberal ilkelere göre yönetilecek olan kamu sağlığını teşkil eder.”¹⁷ Hasta

16 (a.g.e.), s. 148

17 Özbay, C., Terzioğlu, A., Yasin, Y. (haz.) (2011a), Neoliberalizm ve Mahremiyet Türkiye’de Beden, Sağlık ve Cinsellik, içinde Erol, M. “Türkiye’de Menopozun Toplumsal İnşası”, [ss. 133-147], İstanbul: Metis Yayınları, s. 134

ya da danışan, hastalığı ya da maruzatı için danıştığı tüketici odaklı bir sisteme dönüşmüş sağlık sisteminde, bilinçlenmiş veya farkındalık kazanmış bir birey olarak değil para karşılığı hizmet almış bir müşteri olarak görülür.

Dünyada özellikle 1980'lerin ilk yarısından itibaren hâkim olmaya başlayan yeni ekonomik düzen(-leme), ya da neoliberalizm, ve içinden geçilen yeniden yapılanma süreci yalnızca toplumsal hayatın "ekonomik alan" olarak kodlanan bileşenlerini (mesela devletin iktisadi örgütlenmesini ve yetilerini, döviz ve kambiyo düzenlerini, ithalat ve ihracat dengesini, ticaret kotalarını, küresel finans akışlarını, vb.) değil "kültürel alan"ı teşkil eden öğeleri ve ifade kanalları ile bireylerin bu ekonomik ve kültürel yapıları yorumlamasına, onlarla bağ kurmasına, içinde yaşadığı toplumu dolayımlandırmasına katkıda bulunan öznellik mekanizmalarını da dönüştürdü. Mahremiyet diye özetleyebileceğimiz, içinde beden, erotizm, cinsellik, zevk, haz, tatmin, his, hastalık, sağlık, bütünlük, eksiklik, sakatlık ve yara gibi farklı meselelerin iç içe geçtiği ve öznenin inşasında hayati önemde olduğu öne sürebileceğimiz alan, neoliberalizm öncesi dünyada kısmen ekonomik hayata ve ondan ayırmanın mümkün olmadığı kültürel alana eklemlenmişken, son dönemde her anı, her koşulu ve tüm bileşenleriyle dışarı açıldı, ekonomi-kültür'e entegre oldu ve en karanlık köşeleri ile en kuytu sırlarını bile koruyamaz hâle geldi.¹⁸

Tıp doktorları bu operasyonları yaparak ya da yapmayıp da yapan hekimlerin bu edimlerini bir sosyal bilimci gibi etik boyutta tartışmaya açmayarak ataerki ve en önemlisi de ekonomi-kültür ile ittifaklarını sürdürmekte. Bu bağlamda, yapanların meşruiyet çabaları ile yapmayanların çabaları benim nezdimde eş değer. Dolayısıyla burada daha fazla yargı belirteci kullanmayacağım.¹⁹

18 (a.g.e.), Özbay, C. "Neoliberal Erkekliğin Sosyolojisine Doğru", [179-208], s. 189
19 Elbette amacım tüm hekimleri aynı kategoriye sokmak ve Tıp Biliminin itibarını tamamen değersizleştirmek değil. Burada yaptığım tartışma ve eleştirel boyut, ne bir bilime ne de bu bilimin etik kaygılar güden bilim insanlarına yönelik. Temel

Neoliberalizm ile birlikte değişen dünya algısına uyum sağlama amacıyla yapılan tüm politikalar bir yandan muhafazakârlığı arttırırken diğer yandan kişiler arası ataerkil toplumsal mutabakat önem kazanmaktadır. Örneğin Türkiye’de bekâret muayenelerinin 1980’lerde ivme kazanması bir tesadüf olamaz. Doktorların prosedür için mümkün olan en düşük ücreti almaları gerektiğine yönelik öneriler de mevcuttur. Bu öneriler dikkate değerdir. Mevzu, ki eğer bir normu, özellikle de insan hayatını riske atan bir normu toplumsaldan silmeye çalışmak ise bu normu tekrar edecek ve yeniden üretimine olanak verecek bir öneride bulunmak veya bu öneriyi hayata geçirmek ne kadar etikdir? Bu türden sorunlara ilişkin aktif adımlar atmanın yolu bu normu tekrar edecek önerilerde bulunmak mı bilakis bu normu ortadan kaldıracak öneriler sunmaktan mı geçer?

5. Sonuç

Psödo hekimlerin, bu operasyonu (*himenoplasti*) yaptıranların veya bu prosedüre ilişkin hızlı bir çözüm önerenlerin tutumları genel olarak, bu operasyonların etik olduğu yönünde. Bu tutum, bir dizi toplumsal normu başta kabul edip çözümü geçici yollara sürme fikri olarak tanımlanabilir. Çirkin ve bir o kadar ayrımcı bir normun pekiştirilmesi neoliberal dünyada bir tür olumlama ile bizlere sunulmaktadır. Böylelikle karşımıza üçlü bir kelime silsilesi çıkar: Erteleme, sürdürme ve yeniden üretme. Kanımca neoliberal politikaların, özellikle de kadına yönelik politikaların içeriğini tasvir edebilecek üçlü bu olsa gerek.

“Doktorlar, kadınların bekâret konusunda kocalarını aldatmasına alet olmalı mı, sorusu etrafında dönen tartışmalarda, bir tarafta “zar diktirme aldatmacadır ve tıp etiğine aykırıdır,” diyen doktorlar, diğer taraftaysa “uygulama kadınların hayatını kurtarmaktadır ve tıp etiğine

de değinmek ve dikkat çekmek istediğim nokta, internet ortamında biraz araştırma yapınca karşımıza çıkan psödo (*pseudo*) hekimler ve onların reklamları. İnternet ortamında biraz araştırma yaptığınızda: “Sizin mutluluğunuz bizim için değerlidir” şeklinde bir reklam cümlesi ile karşılaşabilirsiniz. Konunun bu tarafı, yani bu tür siteler ve bloglar, başlı başına bir çalışmanın konusu olabilecek boyutta olduğu için şimdilik daha fazla uzatmak istemiyorum; etik tutumuyla bu tartışmalarda her zaman yanımızda, destekçimiz olan hekim dostlara sürç-i lisan ettiysem affola.

aykırı değildir,” diyen doktorlar vardır. Aslında zar diktirmenin kârlı bir aldatmaca olduğu doğrudur ama burada asıl tartışılması gereken, kocanın değil, kadının aldatılmasıdır.²⁰ Bir kadının yaşamı elbette bu türden bir operasyondan mahrum edildiği veya edileceği için tehlike altında olacaksa elbette bu operasyonu yaptırmasında sakınca görmek mümkün değildir. Bilakis bu operasyona ulaşması için harekete geçmek dahi gerekebilir. Fakat cinsiyetçi ikiyüzlülüğü sürdürmeden bunu nasıl gerçekleştirmek gerekir? Cinsiyetçi ikiyüzlülük ile suç ortaklığına girmeden, kadınların yaşam hakkı nasıl güvence altına alınabilir? Önerim oldukça basit: Doktorlar bu operasyonları meşrulaştırma yolunda öne sürdükleri gerekçeleri ancak şu kaide ile etik açıdan meşru kılabilirler. *Himenoplasti* operasyonlarını ücretsiz yapmalılar. Böyle olmadığı takdirde, hem spekülâtif hem de suçlayıcı bir tavır ile psödo hekimlerin suç ortaklığı yaptığını iddia etmek gerekecektir. Sorunun kendisine karşı savaş açmanın yollarından biri budur. “Yasa açısından baktığımızda, Türkiye’de zar diktirme operasyonunun ne yasal ne de yasak bir konumu olduğunu görürüz. Uygulamaya yönelik belli bir kanun maddesi yoktur ama devlet hastanelerinde uygulanması bazı kısıtlamalara tabidir. Himenin dikilmesi işlemi, genellikle özel kliniklerde gerçekleştirilir. Devlet hastanelerinde ise bu uygulama ancak cinsel ilişki yaşamamış olan ve mahkemede tecavüze uğradığı kanıtlanan ya da kaza sonucu “bekâretini kaybeden” kadınlar söz konusu olduğunda, hâkim ya da savcı kararıyla yapılabilir... Bir başka deyişle devletin gözünde, evli olmayan bir kadının bekâretini kaybetmesinin tek haklı yolu, kaza, taciz ya da tecavüzdür.”²¹

Tüm bunlara rağmen ve birlikte, temel yol bu operasyonları yapma zorunluluğunu tamamen ortadan kaldırmaktır. “Bekâretin yüzyıllardır aile, eğitim, tıp, yasa, din gibi ataerkil kurumlar tarafından bedenlerimiz üzerine inşa edilen gerçekliğini bir anda yok etmeye belki şimdilik gücümüz yetmez. Ama bir yerden başlamak gerek –susmama-ya, soru sormaya, eleştirmeye, görünmeyeni görünür kılmaya, yıkıp yeniden kurmaya.”²²

20 Blank (2012), s. 29

21 (a.g.e.), s. 30

22 (a.g.e.), s. 33

Kaynakça

Blank, H. (2012), *Bekâretin El Değmemiş Tarihi*, (E. Ergün, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Daly, M. (1978), *Gyn/Ecology The Metaethics Of Radical Feminism*, Boston: Beacon Press.

Drenth, J. (2005), *The Origin of the World: Science and Fiction of the Vagina*, (Arnold and Erica Pomerans, Translated by.). London: Reaktion Books.

Drenth, J. (2017), *Dünyanın Kökeni: Vajina*, (M. Bayatlı, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Foucault, M. (1993) *Michel Foucault Ders Özetleri 1970-1982*, (S. Hilav, Çev.). İstanbul: YKY Yayınları.

İlkkaracan, P. (der.) (2011), *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, (E. Salman, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Özbay, C., Terzioğlu, A., Yasin, Y. (haz.) (2011a), *Neoliberalizm ve Mahremiyet Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik*, İstanbul: Metis Yayınları.

Öztürk A. & Türkdogan Ö. (2017), "Toplumsal ve Etik Bir Sorun Olarak Kızlık Zarı", *İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi III. Kadın Hekimlik ve Kadın Sağlığı Kongresi Kadını Görmeyen Aile ve Sağlık Politikaları Kongre Kitabı*, Ankara: Türk Tabipleri Birliği Yayınları, ss.184-191 <http://www.ttb.org.tr/kutuphane/kadinhek3.pdf>

Ülman, Y.I., Artvinli, F. (edt.) (2012a), "Değişen Dünyada Biyoetik", İstanbul: *Türkiye Biyoetik Derneği Yayını* No: XVIII.

Online Erişim

Ahmadi, A. (2013), "Ethical issues in hymenoplasty: views from Tehran's physicians", *JME Online First*, published on June 13, 2013 as 10.1136/medethics-2013-101367, <https://jme.bmj.com/content/40/6/429?cited-by=yes%3B40/6/429&legid=medethics%3B40/6/429>

3B40/6/429 [Erişim Tarihi: 3.11.2018]

Earp, B. D. (2013). “Hymen ‘restoration’ in cultures of oppression: How can physicians promote individual patient welfare without becoming complicit in the perpetuation of unjust social norms?”, *Journal of Medical Ethics*, doi:10.1136/medethics-2013-101662, <https://jme.bmj.com/content/40/6/431?cited-by=yes%3Bmedethics-2013-101662v1> [Erişim Tarihi: 3.11.2018]

Özyeğin, G. (2009), “Virginal Facades Sexual Freedom and Guilt among Young Turkish Women”, *European Journal of Women’s Studies*, Volume: 16 issue: 2, page(s): 103-123 <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1350506808101761> [Erişim Tarihi: 4.11.2018]

Wynn, L. L. (2016) “‘Like a Virgin’: Hymenoplasty and Secret Marriage in Egypt”, *Medical Anthropology*, 35:6, 547-559, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01459740.2016.1143822> [Erişim Tarihi: 3.11.2018]

<http://www.soranos.org/en/useful/history/item/37-soranus-of-ephesus> [Erişim Tarihi: 30.10.2018]

DİLİN YARALAYICILIĞI: BİR NEFRET SÖYLEMİ, İFADE ÖZGÜRLÜĞÜ OLARAK DEĞERLENDİRİLEBİLİR Mİ?

Gülben SALMAN

Arş.Gör.

Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü
gulbensalman@gmail.com

Özet: Dil neden yaralayıcıdır? Çağdaş Dil Felsefesi, daha çok mantıksal pozitivistler tarafından kabul edilen temsil teorisinden, gündelik dil felsefesine doğru bir dönüşüm yaşamıştır ve bu dönüşüme dair düşüncelerine başvuru yapılan kişilerin başında J.L. Austin gelmektedir. Austin, *Söylemek ve Yapmak* isimli kitabında, dilin edimsel olduğunu belirterek, kabaca söylemenin, yapmakla aynı şey olduğunu ifade etmiştir. Dil performatiftir ve bu yüzden yaralayıcı bir etkisi vardır. Judith Butler, *Excitable Speech* kitabında Austin'in düşüncelerini "dil yaralayıcılığı" ekseninde yeniden düşünmeye davet eder. Butler, dilin yaralayıcılığına dair teşhise kendi düşüncesinden hareketle bir tedavi önerir. Dil her ne kadar yaralayıcı olsa da sabit değildir, zamana yayılır ve bu yayılımda "alt üst edici" bir tekrarı olanaklı kılan performatiflik mevcuttur. Bu açıdan düşünüldüğünde, Butler'ın çizdiği çerçeve dahilinde açılan performatif alanda dilin yaralayıcılığını ve nefret söylemini yeniden düşünebiliriz. Butler hukuku davet eden, sansür, cezalandırma ve yasaklama gibi taleplerin, dilin performatifliğini giz-

lediğini, aslında faydadan çok zarar getirerek, nefret söylemine mutlak bir güç atfettiğini söylemektedir. Bunun yerine dilin performatif doğasının rüzgarını arkasına alan yeni bir oyun kurma ihtimaline işaret eder. Bu çalışmada dilin yaralayıcılığı, nefret söylemi ve ifade özgürlüğü paradoksuna sıkışan hukuksal bir yaklaşım yerine, siyaset ve etik açıdan performatifliğe vurgu yapan başka bir yaklaşım tarafından ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nefret söylemi, ifade özgürlüğü, adalet, hukuk, performativite

LINGUISTIC VULNERABILITY: CAN HATE SPEECH BE A CASE OF FREEDOM OF EXPRESSION?

Abstract: Can we claim to have been injured by language? There has been a shift from the representational language theories of logical positivists to ordinary language theories in the Contemporary Philosophy of Language, and J.L Austin is a pioneer figure for the latter. Austin, in his book *How to Do Things with Words*, proposes that words have acting powers, and he claims that to speak is to act. Language is performative, and so it has a power to offend people. Judith Butler, in her book *Excitable Speech*, invites the reader to think about linguistic vulnerability from the perspective of Austin. Butler offers a treatment to this diagnosis according to her point of view. Language can be offensive; but this is not an ultimate situation, because language requires time to expand, and this expansion includes performativity through which there is a possibility of an upending reiteration. In this respect, we can reconsider linguistic vulnerability and hate speech in accordance with Butler's performative alternative. Butler criticizes the demand for censorship, punishment, and prohibition that invites the law to be in charge, and she says that these demands help law to conceal the performativity of language. These actions bring more harm than benefit, and they assign hate speech more power than it has by itself. Instead of this tactic, she paves the way for the possibility of new playmaking which is supported by the performativity of language. In

this study, this new perspective of performativity that emphasizes politics and ethics will be chosen in order to think about linguistic vulnerability rather than considering law as an alternative which is trapped in between the paradox of hate speech and freedom of expression.

Keywords: Hate speech, freedom of expression, justice, law, performativity

1. Giriş

Bu çalışmada, nefret söylemi ve ifade özgürlüğü arasındaki paradoksal ilişkinin Judith Butler'ın dilin yaralayıcılığı üzerine düşüncelerinden hareketle değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Bu amaçla, ilk olarak dilin yaralayıcı doğası ele alınıp, daha sonra Judith Butler'ın, John Langshaw Austin'in dilin edimselliği üzerine olan kuramını yeniden yorumlayarak, dilin performatifliğini merkeze alan başka bir yöne doğru bükmeye çalışması detaylarıyla ele alınacaktır. Son olarak, Butler'ın yorumunun nefret söylemi ve ifade özgürlüğü arasındaki gerilime, Austin'in kavramsal çerçevesi içinden geçerek yeni ve yapıcı bir çözüm önerisi getirdiği iddia edilecektir.

2. Dil Yarası

1980'lerde Almanyada ebeveynler, televizyonun yayın akışında belirtilen programlar arasındaki süreyi doldurmak için yayınlanan sessiz bir çizgi film den çocuklarının korktuğunu ısrarla dile getirmeye başlarlar. Garip olan, bu gösterilen çizgi filmin oldukça basit bir anlatıya sahip olmasıdır. Kısaca özetlersek, sabah uyanıp kar yağdığını gören bir adamın, terasına bir kardan adam yapmasıyla başlayan çizgi film, öğleden sonra güneş açtığında bu kardan adamın erimeye başlamasıyla devam eder. Adam, bir süre izledikten sonra bu kardan adamı alıp dağların soğuşuna götürdüğünde, erime durur. Sonunda, adam kardan adamla vedalaşp oradan ayrılır. Çocukların korkmasıyla sonuçlanan bu çizgi film sonucunda Hertha Sturm ve ekibi, bilişsel açıdan medyanın etkileri üzerine bir araştırma yapmaya karar verir. Bu araştırmanın sonucu beklediklerinden oldukça farklı çıkar, çünkü bi-

lişsel olarak öngördükleri sonucun tam tersi bulgular elde ederler. Bu araştırmada, dokuz yaşındaki çocuklardan, fizyolojik reaksiyonlarının kayıt edildiği bir makineye bağlı şekilde filmin üç farklı şeklini izlemeleri beklenmiştir; orijinal sessiz versiyonu, bir kişinin sadece olan olayları olgusal olarak dile getirdiği düz-anlatımlı ikinci versiyonu ve olayların duygusal bir biçimde dile getirildiği üçüncü versiyonu. Hangisinin daha çok hoşlarına gittiği sorulduğunda çocuklar, en fazla sessiz filmin hoşlarına gittiğini, en az da düz anlatımlı ikinci versiyonu beğendiklerini ifade etmişlerdir. Fakat bağlandıkları makine, fizyolojik reaksiyon olarak ifade edilenin tam tersi bir veriyi, yani çocukların bedensel olarak, kalp atışları ve nefes alışverişleri bakımından, en çok düz anlatımlı versiyona tepki verdiklerini göstermiştir (Sturm, 1987, ss.25-37). Bu beklenmeyen sonuç aslında sözlerin bir edimselliği, yani insan doğası, bedeni üzerinde yaralayıcı bir etkisinin olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Yani, bir söz hiçbir zaman sadece ortada duran ya da uçup giden bir söz değildir, her zaman belirli bir edimselliğe de haizdir ve bedensel bir etki yaratır.

Peki dil nasıl oluyor da yaralayabiliyor? Judith Butler, *Excitable Speech* kitabında, dilsel olarak yaralandığımızı söylediğimizde dile bir eyleycilik ve incitme gücü atfettiğimizi ve kendimizi bu yaralayan yörüngeye menziline koymuş olduğumuzu iddia ediyor (1997, s.1). Böyle diyerek dilin bir edimde bulunduğunu, hatta bize karşı bir edimde bulunduğunu iddia etmiş oluyoruz. Dahası, dilin gücüne karşı gelmeye çalıştığımızda dahi kendimizi dilin içinde sıkışmış bir halde buluyoruz. Peki neden? Çünkü, biz dilsel varlıklarız. Bizim “olduğumuz kişi olmamız için” dile ihtiyacımız vardır. Bu yüzden dil bizi önceler ve koşullar, ilksel gücüyle bizi baştan ele geçirir (1997, ss.1-2). İlk olarak bir isimle adlandırılırız. Althusser’in dediği gibi, çocuk doğduğu anda isim almasıyla beraber artık özne olur, sonra da hep bu şekilde çağrılır. Trafik polisi yayayı “Hey! Sen, Oradaki! diye çağırdığında yaya dönüp bakar” (2014, ss.81-83). Dilsel varlıklar olduğumuz için dil bizim üzerimizde bir etkiye ve yaralayıcılığa neden olur.

3. Dilin Performatif Doğası

John Langshaw Austin dilin kaçınılmaz olarak performatif bir doğası

olduğunu saptamıştı; ama bu performatifliği statik ve konvansiyonel kılacak bir yorum peşindeydi. Hem performatifliği fark etmişti hem de sonuçlarından ve açıklığından belki de rahatsız olduğu için bu performatifliği ehlileştirerek saikler bulmaya meyilliydi. Austin, pozitivist dil teorisyenlerinin doğruluk değeri üzerinden değerlendirdikleri “ifade”nin işinin, yalnızca bir durumu betimlemek veya bir olguyu bildirmek olduğunu belirtir (2009, s.39). Ama, bütün dili buna indirgeyemeyiz. Austin’in dil felsefesi açısından çığır açıcı olan katkısı, bu ifadelerin yalnızca dilin belirli bir kısmını oluşturduğunu ve bu durumun genellenemeyeceğini açıkça ifade etmiş olmasında yatar. Austin’e göre filozoflar bütün sorunları bu türden birer düz-söz kullanımını sorunu olarak ele aldıkları için diğer kullanım türlerini göz ardı etmişlerdir (2009, s.121). Bu doğru/yanlış skalasına göre nitelendirilebilecek ifadelerin yanında, isabetli/isabetsiz olarak nitelendirilebilecek performatifliğe sahip sözcükler de bulunur. Burada yaptığı ayrımla Austin’in “sağduyunun vazettiği şeye sadık kalarak ifade ve eylem arasındaki farkı temel aldığını söyleyebiliriz” (Özkazanç ve Ağtas, 2018, s.4). Austin tarafından, aslında baştan ve açıkça geleneksel dil teorisine bir karşı çıkış görülüyor; fakat Austin dilin kaçınılmaz olarak performatif olduğunun altını, argümanının gelişim çizgisi boyunca çizmek durumunda kalıyor.

Austin, söz ve edim arasındaki geleneksel ayrımı askıya alıp söz edimleri açısından üç ayaklı bir sınıflandırma yapar. Düz sözlerde

bir şey söylemek sözcüğün normal bütün anlamlarında bir şey yapmaktır. ... Bir soru sorar ya da bir soruya yanıt veririz, bir bilgi veririz, bir güvence veririz, bir uyarıda bulunuruz, bir hükmü ya da niyeti ilan ederiz, bir mahkûmiyeti ilan ederiz, atama yaparız, temyiz ederiz, ya da bir eleştiride bulunuruz, bir saptamada bulunuruz, ya da bir betimleme yaparız. Kısaca bir haber ilan ederiz. (2009, ss.120-121).

Edim-söz’de ise söylenen söz ve etkisi arasında bir boşluk vardır, “bilgilendirme, emir verme, uyarma, taahhütte bulunma” gibi (2009, s.129). Bu durumda, başka koşullara bağlı olarak, bu zamansallıktan dolayı,

ima edilen etkinin gerçekleşmeme ihtimali vardır. Etki-söz ise söylendiği anda hareketi de yaratan sözlerdir, örneğin, “inandırmak, ikna etmek, vazgeçirmek, şaşırtmak, yanıltmak” gibi (2009, s.129). Düz-söz doğrudan doğru ya da yanlış bir “anlam” taşır, edimsöz, bir şey söylerken belli bir “güce” sahiptir, etki-söz “bir şey söyleyerek birtakım etkilerin gerçekleştirilmesi” demektir (2009, s.138). Edim-söz bir söz söylenirken yerine getirilen edimdir, etki-söz bir söz söyleyerek yerine getirilen edimdir (2009, s.139). Onu vuracağımı söylerken onu tehdit ediyordum, onu vuracağımı söyleyerek onu endişeye sevk ettim, gibi (2009, s.138). Sonuç olarak edim-sözler “hüküm belirtir (bir jürinin, bir yargıcın, bir hakemin hüküm vermesi gibi), erk belirtir (bir gücün, bir hakkın, bir nüfuzun kullanılması gibi), sorumluluk yükler (söz vermek, net beyan etmek gibi), davranış belirtir, (özür dilemek, tebrik etmek gibi) ve serimleyicidir (savunmak, farz etmek gibi)” (2009, s.139).

Austin edim sözlerin hüküm belirttiğinin altını çizerek edim-sözlere bir egemenlik, sorumluluk atfetmektedir. Sözün sahibi bir şey söyleyerek bir edimi gerçek manada yerine getirmektedir. Nikah memuru, sizi karı koca ilan ediyorum dediği anda edimsel olarak karı koca ilan etmiştir. Austin, bu sözün ritüelistik ve törensel bir karakteri olduğunu teslim etse de edim-sözlerin söyleyene mutlak bir egemenlik atfettiğini iddia etmeye devam ediyordu. Butler kendi düşüncesini buna karşıt olarak, Austin’in statik ama konvansiyonel performatiflik açıklamasını ve Derrida’nın, dinamik performativite açıklamasını alarak oluşturmaktadır. Butler’a göre performatiflik, tek taraflı, belirlenimci bir sebep-sonuç ilişkisi olarak açıklanamaz. Butler’ın Austin’e karşı çıkacağı en temel nokta burasıdır. Her ne kadar Austin edim-sözlerin performatif bir karakteri olduğunu belirtse de son kertede edim-sözleri egemenin sözü olarak mutlak ve söylediğini yapan, kıymeti kendinden menkul bir edimsellikle donatıyordu. Butler, edim-sözlerin törensel karakterine atıfla, hiçbir edim-sözün gerçekte tam bir mutlulukla donatılamayacağını altını çizecektir.

Austin tipik olarak edim-söz’e örnek olarak; nikah memurunu veriyordu: “Sizi karı koca ilan ediyorum” (2009, s.43). Nikah memuru bunu söylendiği anda söz konusu kişilerin karı koca haline geldiğini varsayıyoruz. Bu en paradigmatik örneğin içine girerek Butler, aslında bu

ifadede bile mutlak bir edimin söz konusu olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Çünkü hiçbir durumda bir nikah memuru ya da herhangi birisi mutlak egemenliği o anda doğrudan kullanamaz. Bu gerçekte hep bir atıftır, hep zamansal olarak önceki bir ana referans veren bir ritüel, törensellik barındırır (Butler, 1997, s.3) Bütün egemen sözler, o anla ilgisi olmayan, geçmişten gelen, artık farkına bile varmadığımız güçlere atıfla edimsel gücünü kazanmaktadır. Fakat, bu atfin her zaman başarılı olacağını ummamız her seferinde yapılan tekrarı hesaba katmamamızdan kaynaklanmaktadır. Aslında nikah memuru şöyle demektedir: “Hep böyle olduğu için, hep böyle kabul edildiği için, ben yine aynı şeyi yapıyorum ve sizi karı koca ilan ediyorum”. Yani mutlaka geride bir şeye, o anda orada olmayan, o edim-sözle ortaya çıkmayan bir şeye, zamansal olarak başka bir noktaya referans vererek tekrar ve atıfla gücünü kazanmaktadır. İnsanlar söz söylediklerinde bir güç ortaya çıkıyorsa, bu güç zorunlu olarak kendi dışlarındaki bir ötekinin tanınmasını ya da başka bir şeye atıf verilmesini yani bir bağlamsallığı, toplumsallığı varsaymak zorundadır (Butler, 1997, ss.13-14). Eğer bu bağlam bozulursa, insanın sözü de kimliği de zayıf hâle gelir. Edim-sözün söyleyene bahsettiği egemenlik, bir pratik olarak aynı şekilde bu tekrara mahkûmdur ama gücünü mutlak ve kıymeti kendinden menkul olarak gösterir. *Performatif Siyaset* işte bu tekrarlanan pratiği sekteye uğratabilecek açıklığın potansiyelini kullanarak “yaratıcı tekrarlar” yapabilme ihtimaline işaret eder. Orijinal bağlam ve niyetle sonraki etkiler arasında bir aralık olduğu için hiçbir şekilde kökensel bir bağlam ve niyet sonraki bütün niyet ve bağlamları mutlak olarak belirleme gücüne sahip değildir. Sonraki tekrarlar hep önceki bir noktaya atıfla yapıldıkları için aynı şekilde tekrar etmektedir, öncekinin gücü münasebetiyle değil. Sonrakiler ona atıf yaparak kendilerini meşrulaştırdıkları için ortaya bir güç çıkmaktadır. Burada görünür kılınan zamansal mesafe yeniden adlandırmayı, anlamlandırmayı, yaratıcı tekrarı mümkün kılan şey olacaktır.

4. Nefret Söylemi ve İfade Özgürlüğü Arasındaki Paradoksal İlişki

Bir sözün sadece bir söz olmadığını, bir edimselliği olduğunu Austin ve Butler’ın edim-söz üzerine yürüttüğü tartışma açısından tespit ettik. İnsanlar, başka insanlardan duydukları sözler karşısında duy-

gusal/bedensel tepkiler verebilen varlıklardır. İltifat duyduklarında gülümseyebilirler, ebeveynlerinin incitici sözleriyle ağlayabilirler, akranlarının veya üstlerinin nefret söylemiyle incinebilirler. Nefret söylemi ile incindiğimizde, çare için hukuku işaret eden bir çağda yaşıyoruz. Fakat, nefret söylemi ve ifade özgürlüğü arasındaki paradoksal alana hakem olarak davet edilen hukuk, dilin açtığı yaraya deva olabilir mi yoksa Butler'ın dilin performatifliğinin taşıdığı potansiyelin rüzgârını arkasına alan yeni bir oyun kurma ihtimaline işaret edebilir miyiz? Nefret söyleminin kavramsal olarak hukuki düzlemde üzerinde tamamen uzlaşmaya varılmış evrensel bir tanımı yoktur. Bu alanda yazılan kaynaklar, uluslararası anlamda kabul edilen tanım olarak Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi'nin 1997 yılında kabul edilen tavsiye kararını işaret etmektedir. Bu kararda nefret söylemi "yabancı düşmanlığı, ırkçı nefret, antisemitizm ve hoşgörüsüzlük temelli diğer nefret biçimlerini yayan, teşvik eden, savunan ya da haklı gösteren her tür ifade biçimi" olarak tanımlanmaktadır (Karan, 2012, s.84). Nefret söylemi, nefret suçundan henüz fiili bir suç eylemi oluşmadığı için ayrılır, fakat her açıdan nefret suçunun koşullayıcısı ve kolaylaştırıcısı olduğu kabul edilmektedir.

Nefret söylemi, Austin'in anladığı şekilde bir edim-söz olarak kavrandığında zorunlu, mutlak, yaralayıcı bir güçle donatılmış olur. Buna çare olarak hakem vasfıyla davet edilen hukuk, sansür, cezalandırma ve yasaklama gibi pratikleri teşvik ederek (Butler, 1997, ss.38-41), Austinci anlamda edim-sözlere bir mutlaklık atfedip, dilin performatifliğinin asıl potansiyelini gizleyerek faydadan çok zarar getirir ve nefret söylemine sarsılmaz bir güç atfeder. Toplumsal kuruluşlara ilişkin bütün varsayımlar, edim-sözün doğasına ilişkin mutlak ve egemen gücün kabulü ile devreye girer. Kişinin içinde bulunduğu toplumsal konum nedeniyle de dil yararı ortaya çıkar. Burada, bir yandan kişinin konumunu statik olarak ele alırken, diğer yandan sözü edim olarak ele alıyoruz - ki bu da tahakküm içeren toplumsal yapının yeniden üretimini beraberinde getirmektedir. Nefret söylemine ilişkin bir ifadeyi edim-söz olarak ele almak demek bu tür ifadelerin söylendiği anda edimsel olarak söz konusu grupları aşağılamasını ve bununla da kalmayıp aşağı bir grup olarak kurmasını kabul etmek demektir (Butler, 1997, s.26) Bağımlılığın, ikincilliğin kurulmasına, o insanların mev-

cut toplum yapısı içerisindeki ikincil, bağımlı, dezavantajlı konumlarının oluşmasına ve yeniden üretilmesine bu sözlerin Austinci açıdan edim-söz olarak ele alınıp, hukuki bir çözümün işaret ediliyor olması neden oluyor gibi görünmektedir. O hâlde, nefret söylemi açısından hukuki bir çözümü deva olarak kabul etmek, ifade özgürlüğünün tanımını açısından bir sınırlama getirilmesi gerektiğini varsayan bir paradoksu işaret eder yalnızca. Nefret söyleminin hedefi olan kırılğan gruplar hukuka başvurdıklarında, zaman zaman hâkim grupların arzu ettiği şekilde “ifade özgürlüğü” duvarına çarpabiliyorlar kimi zaman.

İfade özgürlüğü, modern egemen devlet modelinin ilke saydığı yasalardan bir tanesidir. Modern anlamda kökenini 1789 yılında Fransız Devrimi sırasında yayınlanan İnsan ve Yurttaş Hakları Evrensel Beyanname’si’ne dayandırabiliriz. İfade özgürlüğü, özgürlük temelinde kavramsallaştırıldığı için oldukça güçlü çağrışımlara sahiptir, herhangi bir saikle sınırlandırılmasının düşünülmesi ve kendi tanımı arasında içsel gerilimler barındırır. Fakat bu gerilimler belirli kısıtlılıklardan tamamen azade olduğu anlamına da gelmez. Örneğin, genel ahlak, devlet güvenliği, telif yasası gibi gerekçelerle (Karan, 2012, s.83) ifade özgürlüğü aslında yasal olarak kısıtlanabilmektedir. Bunun yanında, nefret söylemi ve ifade özgürlüğü ilişkisi daha çetrefil bir tablo sunar. Çünkü, hukuk ve egemen gücün, ifade özgürlüğünü nefret söylemini dışarıda bırakacak şekilde sınırlandırması beklenmektedir ve tam da bu yüzden bu sınırın çekilmesi paradoksal ve imkânsız bir alana işaret eder. Butler’a göre yasal çareler aramak nefret söylemini edim-söz olarak görmek ve bağlamsal olarak aslında birçok farklı rotaya sahip olan performatif alanı kapatmaya çalışmak demektir. Yaralayıcılık da zaten bağlamsal ilişkilerden kaynaklandığı için, dilin yaralayıcılığıyla onu yasaklayarak baş etmek mümkün olmaz. Çünkü nefret söyleminde dilin yaralayıcılığı “bağlam yitiminden” kaynaklanır aslında. Bu bağlam yitimini yasal olarak telafi etmeye çalışmak, nefret söyleminin hedefi olan grupları, aşağıda olduğu yerde bağlamsal olarak yeniden konumlandırılmaya çalışmak anlamına gelebilir (Butler, 1997, s.18)

5. Sonuç

Dilin yaralayıcılığı, klasik anlamda, tam da konuşma ediminin aynı

zamanda bedensel bir edim olmasından kaynaklanır. Konuşma ve beden arasındaki ilişkinin bilinemezliği, dil yarasına zemin hazırlar. Dil insan bedenini daha doğuştan toplumsal bir varoluş olarak tanımış ve çağırıştır. Bu yüzden nefret söylemi insanda bedensel bir etki bırakır, fizyolojik bir reaksiyona yol açar. Austinci anlamda edim-sözlerin mutlak gücünü kabul etmek demek, konuşmanın kendisinin bedensel bir edim olduğunu da göz ardı etmek anlamına gelecektir (Butler, 1997, s.10). Dil yarasına dair başlangıçta bahsedilen araştırmanın da gösterdiği gibi beden bazen dilden çıkan şeyden bambaşka bir şey söylüyor olabilir, çünkü “beden ifadenin kör noktasıdır” (Butler, 1997, s.11). Tehdit de işte tam da edimin söze gelmesinde bedenin performe ettiği edim yoluyla ortaya çıkar. Bir tehdit zamansal bir aralık açar; tehlike bir edimi başlatır ama sonucunun gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini bilemeyiz. Birini öldüreceğini söyleyen birisi o kişiyi öldürebilir. Tehdit, bir kesinlik göstermez ve aslında tehditin gerçekleşmesi için bazı koşulların oluşmuş olması gereklidir (Butler, 1997, s.12). Fakat yine de tehdit eden, edimiyle zamansal boşluğu sıfırlayan bir korku yaratır. Austin’e göre tehdit eden ettiği anda edimi gerçekleştirir, fakat Butler’a göre zamansal bir aralık olduğu için edim ve sonucu arasında her zaman sürprize yer vardır. Bu yüzden bir tehdit edimi aslında etkisiz hâle getirilmeye açıktır, çünkü mutlak ve kıymeti kendinden menkul bir güce sahip değildir, her zaman bir atıf ve tekrardır. Sözcükler bu tekrar ve atıf dahilinde kendi yaralayıcı anlamlarından koparak başka türlü bir bağlamda tekrar edilebilir. Sonuç olarak, şu soruyu sorabiliriz. Peki, bütün bu tartışmanın ışığında ifade özgürlüğü, “dilin yaralayıcı” olduğunu doğru bir şekilde hesaba katıyorsa, bir nefret söylemi ifade özgürlüğü olarak değerlendirebilir mi? İfade özgürlüğünü kapsam açısından sınırlamak hukuka bırakıldığı sürece nefret-söylemi Austinci anlamda edim-söz olarak kabul edilecek ve evet paradoksal ve çelişkili bir şekilde ifade özgürlüğü olarak değerlendirilebilecektir. Fakat, çareyi hukukta aramayan ve edim-sözlerin performatifliğini doğru bir şekilde hesaba katan Butler açısından düşündüğümüzde, baştan kaybedilecek bir oyuna girmek yerine, yaratıcı bir tekrarı mümkün kılan yeni bir oyun pekâlâ siyasal alanda kurulabilir. Bir söz, söyleyenin ve sözün mutlak egemenliği yadsınarak içi boşaltılıp, başka türlü bir tekrarla onu söyleyene geri çevrilebilir.

Kaynakça

Althusser, L. (2014) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

Austin, J.L. (2009) *Söylemek ve Yapmak: Harvard Üniversitesi 1955 William James Dersleri*. Çev. R. Levent Aysever. İstanbul: Metis Yayınları.

Butler, J. (1997) *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. London: Routledge.

Karan, U. (2012) “Nefret İçerikli İfadeler, İfade Özgürlüğü ve Uluslararası Hukuk.” Y. İncoğlu (Ed.). *Nefret Söylemi ve/veya Nefret Suçları İçinde* (ss. 81-102). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Özkazanç, A. & Ağtas, Ö. (2018) “Judith Butler’ın Nefret Söylemi Eleştirisi: Dildeki Performatif ve Yaralayıcı Dil.” *Fe Dergi: Feminist Eleştiri 10*, Sayı 1, ss. 1-12.

Sturm, H. (1987) *Emotional Effects of Media: The Work of Hertha Sturm*, Gertrude Joch Robinson (Ed.). Montreal: McGill University Graduate Program in Communications (ss. 25-37).

‘EV’İN ETİK DÜZENİ: ‘EV’ SAHİBİ VE BİR EVE KONUK OLMAK

Özge SARIALIOĞLU

Arş. Gör.

Düzce Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü
ozgesarialioglu@gmail.com

Özet: Bu çalışmada genel olarak göç imgesi, göçle birlikte gelen ev imgesi ve konukseverlik etik boyutuyla tartışılmıştır. İlk olarak bir yerde; bir ulus-devletin sınırları içinde bulunma, bir eve sahip ve ait olma hali sorunsallaştırılmış ve bu tarz bir öznellik hâlinin hangi aralıklarda şekillendiği tartışılmaya açılmıştır. Buna bağlı olarak eve birinin gelme ihtimaline karşı ev sahibinin konumunun ne olduğu, “kendi evinin efendisi olma¹”nın ne anlama geldiği ve konukseverliğin çatısının nasıl şekillendiği sorulmuştur. İkinci olarak, göç eden bireyin öznelliğinin temel imgeleri, giden-gelen olma, bununla ilişkili olarak bir yerde yabancı/konuk konumuna sürüklenme hâlinin neleri içerdiği, konukseverlik ile konukluğun hiyerarşik statüsü açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmanın genelinde ev imgesinden ve ev sahibi ile konuk

1 Derrida, J. (1999). “Konuksev(er/-mez)lik.” Çev. F. Keskin, Ö. Sözer. *Pera Peras Poros: Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinler arası Çalışma* içinde. ss. 43-71. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

arasında şekillenen ilişkinin etik bağlamının ne olduğu sorusundan hareketle, konukseverlik ile konukluk statüsünün bileşenleri olan ulus-devlet, sınır, göç ve kimliğe dair kuramsal bir tartışma yapmak amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Göç, yabancı, konukseverlik, konuk, 'ev'.

ETHICAL LAYOUT OF THE 'HOME': BEING A HOST AND A GUEST IN A 'HOME'

Abstract: In this study, generally, the image of migration, the image of 'home' that comes with migration and the notion of hospitality are discussed in the context of ethics in general. Firstly, status of being somewhere, in the borders of a nation-state, having a home and belonging to a home are problematized and in which interval this kind of subjectivity is shaped brought into question. Accordingly, the questions; "What is the position of the host?", "What is the meaning of being 'the master of own home'?", "How is the frame of hospitality shaped?" are asked in case of the possibility of someone's coming to the 'home'. Secondly, basic images of the immigrant's individuality, being a leaver and arriver, in relation to this what is included in being dragged to the position of foreign/guest/refugee, together with hospitality and the hierarchical status of hospitality are explained. In this study, based on the image of the 'home' and the ethical context between the host and guest, a theoretical discussion is aimed about nation-states, borders, immigration and identity as components of the status of being guest and hospitality.

Keywords: Migration, foreign, hospitality, guest, 'home'.

Giriş

Göç bir yerden gitme ve bir yere gelme aralığıyla düşünüldüğünde kaçınılmaz olarak hem büyük anlamda hem de küçük anlamda bir ‘ev’in varlığına ve bir ‘ev’in yitimine gönderme yapmakta; göç eylemliliğinin çatısı ‘ev’ imgesiyle şekillenmektedir. Büyük anlamda ‘ev’, içinde yaşadığımız siyasi, politik, ekonomik düzlem dâhilinde bir ulus devletin varlığına, dolayısıyla ulus-devletler arasında çizilen sınırlara gönderme yaparken küçük anlamda ‘ev’, daha bireysel düzeyde olduğumuz, ait hissettiğimiz, kendi tikelliğimizi yansıttığımız, düzenlemeye soktuğumuz ve değiştirme gücümüzün olduğunu düşündüğümüz yerdir. Ancak bu küçük ev kültürel ve söylemsel olarak ulus devletin devamı, en küçük parçası olacak şekilde inşa edilmiş ve temsil gücü kazanmıştır.

Bir birey öncelikle doğduğu ülkenin vatandaşı olarak ulus-devletin temsilcilerini üstüne alarak var olur. Kendi evindeki doğumu aynı zamanda bir ulus-devletin içindeki doğumudur. Bu “*ius soli* (belli bir toprak parçası üzerinde doğma) ve *ius sanguinis*’ten (vatandaş ebeveyninden doğma) başka bir şey değildir” (Agamben, 2013, s. 170). Bedeni hem söylemsel hem de politik düzeyde bu iki eve açılır. Böylece özneliliğinin sınırları belirlenmiş olur. Özne burada tek başına değildir, bir aileye doğarak bir ulus-devlet cemaatinin içine de dâhil olmuş olur. Bu cemaat, aynı dili konuşan ve aynı sınırlar içinde yaşayan özneler arası bir sözleşmeyle inşa edilmiştir. Bu sözleşme beraberinde insanları aynı kültürün birer parçası haline getirmiş ve bir “üst kimlik yaratılmıştır” (Hobsbawn, 2000, s.15). Anderson dil ve ulus arasındaki ilişkiye değinirken gazetenin eş zamanlı tüketilmesini kitlesel bir ayine benzetmektedir. Bu ayinler sürekli olarak tekrarlanmakta, bu da hayali bir cemaatin dünyeviliğini göstermektedir. Kurgu, gerçekliğe sessizce ve sürekli bir biçimde sızmaktadır (1995, s.s. 50-51)

Bireyler aynı dil üzerinden gerçekleşen okumalarla ortaklık bilincine sahip olmaya başlamaktadır. “Her ulus, belli bir toplumun belli bir tarihsel anda kendini imgeleyiş biçiminin dışa-yansıtılışdır (projection); bir toplumun belli bir tarihsel anda kendini bir ulus olarak imgelemesine imkân veren anlamlan(dır)ma tarzı da (significational mode) yine ulusun kendisidir – o tarihsel anı mümkün kılan da yine ulustur”

(Gourgouris, 1996, s. 78). Bu nedenle büyük ‘ev’ olarak kurgulanan ulus-devletin inşa edilmiş fantazmik (phantasmic) bir hayalin ürünü olduğunu ve temsiller üzerinde kurulduğunu söylemek mümkündür. Ulus-devlet bir imgeler kozmosunun yaratılması ve bu imgelerin arzu ögesine dönüştürülmesiyle kendine bir iktidar alanı yaratabilir ve özneyi kuşatabilir. Bu imgeler kozmosu ötekilere dair bütünlükçü bir alanın oluşmasına izin vermez, onların parçalanmasına neden olur ve onları kendi kozmosunun dışında tehditkâr bir boyutta kurgular. Böylece ulus-devletin vatandaşı olan öznelere büyük evin işaretlerini üzerine alarak ev sahibi haline gelir. Foucault’a göre (2011, s.s. 67-69) insanlar, inşa edilen hakikatlere inanarak ve bu hakikatleri kendilerinde kabul ederek deneyimlerin öznesi haline gelirler. Böylece karar alma gücünün kendilerinde olduğuna dair bir hakikate yaklaşmış olurlar. Eve kimin, nasıl, neden gireceğine dair sorgulama gücünü de kendinde bulurlar. Ev sahibi özne hem denetlenen / gözetlenen hem de denetleyen / gözetleyendir. Dolayısıyla özne, Agamben’in belirttiği üzere (2013, s.164) “iki taraflı bir varlıktır; hem egemen iktidara itaat hem de bireysel özgürlüklerin taşıyıcısıdır”.

Her birey başkasında görülmek, başkasının göz hizasında olmak ve başkasında onaylanmış olmak ister. “Görünürlük, şüphesiz kabul edilecektir ki, önemli bir faktördür. Bir bireyin toplumsal kimliği hakkında gündelik yaşam içerisinde ve bu esnada karşılaştığı tüm kişiler tarafından her daim söylenebilecek şeyler söz konusu birey tarafından mutlaka önemseneyecektir” (Goffman, 2014, s. 88). Bu nedenle gözetlenmek gözetlemeyi içerir, ulus-devlet ikisini de üzerine alarak yükselir ve yüceleşir. Bu aynı zamanda içeridekilerin birbirlerinin ev sahibi olduğunu kabul ediş biçimidir. Toplumsallaşma, fikren ve bedenen ulus-devletin kiplerini üzerine alan ev sahipleri arasında gerçekleşir. Böylece ev sahiplerinin eylemliliği kendi evlerinin dışına taşarak kamusal bir hal alır ve sürekli tartışmaya açıktır. Dolayısıyla bir ev sahibinin sonsuza kadar ev sahibi kalacağına garanti yoktur. Toplumsallaşmanın gereği olarak performansını sergilemeli, evin onun olduğunu hatırlatmalıdır. Dışarıda olan, yabancı olan, evi olmayanın varlığı bu hatırlatmanın yapılabilmesi için önemli bir yere sahiptir. “İçeride erişim veya girme olanağı, bir ortamın birine ev olabilmesinin de koşuludur. Ortama kimin izinsiz erişimi varsa, kim ortamın kapı bekçiliğini yapı-

yorsa, o ortam ona aittir” (Işıklı, 2015, s.60).

Konukseverlik Çatısı ve “Kendi Evinin Efendisi Olmak”³

Kendi ‘ev’ine dair her kabul ve her reddediş bir vatandaş öznenin şimdiliğini, buradalığını şekillendirir ve dönüştürür. Ancak aynı zamanda evdeki ile yabancıнын sınırlarını, ev sahibi ile evin kapısını çalanın keskinliğini belirler; “içeridekiler ile dışarıdakileri teşhis ederek bunları birbirinden ayıran hayat-eşiğini sürekli olarak yeniden tanımlar” (Agamben, 2013, s.158). Dışarıdan bir yabancıнын içeriye girmeyi talep etmesi ya da içeri girmeye zorunlu olması, içerideki özneye ev sahibi olduğunu hatırlatır. Aslında onu ‘gerçek’ bir ev sahibi yapan dışarıdaki yabancıнын varlığı, talebi ya da zorunluluğudur. Evin efendisinin kendi konumunu sonsuz kere olumlamasının önüne ancak kendiliğın kesintiye uğramasıyla geçilebilir. Ancak koşullu konukseverlik kendi olumlamasını barındıracak şekilde kurgulanır ve kendi evinin efendisi olmanın yeniden onaylanmasıyla sonuçlanır. Derrida’ ya göre (1999, s.44) konukseverlik eşik haline gelir. Çünkü konukseverlik en başta kendiyile çelişerek eşiği yasağın aracı olarak sabitler.

Ulus devletin sınırları nasıl büyük evin içini ve dışını ayırıyorsa evin kapısı da dışarıdakini ve içeridekini, evin sahibini ve kapıyı çalanı belirler. “İçinde yaşanılabilir bir bina veya ev ortamı inşa etmek için bir ‘açılır’a, kapı ve pencereye de ihtiyaç duyarsınız, dış dünyaya bir geçiş bırakmak zorundasınız. Bir kapı veya penceresi olmayan hiçbir ev veya bir iç yoktur” (Derrida & Dufourmantelle, 2000, s. 61). Kapıyı çalan birinin varlığı ev sahibine ev sahibi olduğunu hatırlatır ve ev sahipliğini hem diğer ev sahiplerine hem de dışarıdakilere sergileme fırsatı verir. Büyük ev olan ulus-devlet bağlamında düşündüğümüzde, bir ulus-devletin sınırlarına girmeye çalışan dışarıdaki yabancıнын varlığı ve ulus-devletin buradaki yaklaşımı (hukuki, politik, söylemsel) aynı zamanda diğer ulus-devletlere karşı bir gösteridir. Ev sahibi ve

3 Derrida, J. (1999). “Konuksev(er/-mez)lik.” Çev. F. Keskin, Ö. Sözer. *Pera Peras Poros: Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma* içinde. (ss. 43-71). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

yabancı arasındaki eşik yalnızca ev sahibinin hükümranlılığının kesinliğinin göstergesi değil, aynı zamanda ulus-devletin hükümranlılığının da göstergesidir. Evin mülkiyeti ve ulus-devletin vatandaşı aracılığıyla sağlanan efendilik ilişkisi ötekine açılmayı imkânsızlaştırır. Böylece, mülkiyet efendiliğın garantisi haline gelir. Ev sahibi ve konuğun varlığı bir evin mutlak varlığına gönderme yapmanın yanı sıra konukseverliğin çatısını da belirler. Ev sahibi ve konuk arasındaki ilişkiler ağı, içerisi ile dışarının, ben ve ötekinin, yabancı olma ile olmama hâlinin tüm biçimlerini içerir. Aynı zamanda konuğa dair hissetme, görme, tanımlama, davranma biçimleri ev sahibi ile konuk olma halindeki etik tartışmanın var olma zeminidir. Kendi evinin efendisi olan özne, konuğun varlığı söz konusu olduğunda, öncelikle onun nasıl bir konuk olduğunu sorar. Bu yabancıнын kim olduğu, nereden, neden ve nasıl geldiği ev sahibi için önemlidir. Dolayısıyla ev sahibi yabancıyı içeriye ancak ve ancak koşuluyla kabul eder. Derrida (1999, s. 10) konukseverliğin bu koşullu halini şu şekilde ifade eder:

Konukluk elbette bir hak, bir ödev, bir zorunluluk, bir yasadır, yabancı ötekinin dost olarak ağırılanmasıdır, öyle olması gerekir; ancak bunun koşulu ev sahibinin, ‘host’un, ‘Wirt’in kabul eden veya barındıran ya da iltica hakkı verenin patron, evin efendisi olarak kalması, kendi evinde kendi otoritesini koruması, kendini koruması, kendine bakana bakması ve onu koruması dolayısıyla konukluk yasasını evin, oikonomia’nın yasası, kendi evinin yasası, yerin (ev, hotel, hastane, yurt, aile, kent, ulus, dil) yasası olarak, sunulan konukseverliğin kendisinin yerinin sınırlarını çizen ve onun üzerinde otoritesini koruyan, otoritenin doğruluğunu koruyan, korumanın yanı doğruluğun yeri olarak kalan ve dolayısıyla sunulan armağanı sınırlayan ve bu sınırlamayı, yani kendi evinde kendi-olmayı, ödülün ve konukseverliğin koşulu yapan özdeşlik yasası olarak olumlamasıdır.

Burada konuk, ulus-devletin daimi öznesinin karşısında bir ziyaretçi olarak yer bulabilir. Böyle bir konukseverlik ziyaret hakkı olarak düşünülebilir. Dolayısıyla Kant’tan yola çıkarak söylenebilir ki koşullu bir konukseverlik biçimidir ve “ulusun sınırlarına ve hükümdarlığına saygı duyulması koşuluna bağlıdır” (Yeğenoğlu, 2016, s. 10). Ev

sahibinin “kendi evinin efendisi olma” sı ve “ancak ve ancak koşulu” kendi iptalini içinde barındıran bir konukseverlik biçiminin göstergesidir. Konukseverlik, “kendini yok etmekte, kendini olanaksız olarak üretmekten, yalnızca olanaksızlığı koşuluyla olanaklı olmaktan ya da kendini kendisinden korumaktan, bir biçimde kendini bağışık kılmaktan, tam anlamıyla uygulandıkça kendi kendisinin yapısını sökmekten başka elinden bir şey gelmeyen, kendi içinde çelişkili bir kavramdır.” (Derrida, 1999, s.s. 10-11).

Ötekine tamamen açılan, onun davetsiz ve plansız gelişini soru sormadan kabul eden bir konukseverlik anlayışının olmayışı, öznenin eve yüklediği anlamla ve ev aracılığıyla -evin mekânsal, simgesel temsiliyle- kendine yüklediği anlamla ilgilidir. Çünkü Rutli’ye göre (2017, s.s. 127-30) konuksever, kendi evinin hem patronu hem de efendisidir. Ev sahibi sadece kapısı olan bir evin sahibi değildir, aynı zamanda büyük bir ‘ev’ gibi kurgulan ulus-devletin bir temsilcisidir. Bir yabancı olarak konuğun eve girişi ve konukluğu, ev sahibinin gözünde ikincil ve dışsal bir giriştir. Derrida’ya göre (1999, s.s. 55-61) konuksever sürekli olarak konuğunu gözetler. Dolayısıyla kişinin bir tehdit olarak algılanması, giriş denetlenmesi, gerekirse kabul edilmemesi muhtemeldir. Konukseverin gözünün sürekli konukta olması, konuğu ancak ve ancak şartıyla, tam olarak tanıdıktan sonra belirli bir süreliğine içeri alması ve kendisinin sürekli olarak evin efendisi olduğunu hatırlatması konukseverin konukla ilişkiseliliğinin etik olmadığına göstergesidir. Çünkü konuksever bunu tam da “konukseverliğin, ağırlamanın koşullarını evin patronunun, kabul edenin, kendi evinde, kendi devletinde, kendi ulusunda, kendi kentinde efendi olanın, kendi evinde efendi olarak kalanın tanımladığı yerde [yapar] (Derrida, 1999, s.47)”.

Evden Kovulan/Evi Terk Eden Olmak: Başka Bir Evde Konuk Olmak

Göç, bütün süreçleriyle⁴ birlikte düşünüldüğünde bir yer değiştirme, yerinden olma/edilme biçimine gönderme yapmakta ve bu süreç bir-

4 Gitmeyi düşünmek, gitmeye karar vermek, göç yolculuğunun kendisi, gitmek, yeni bir yere varmak, yerleşmek, alışmak, dönmeyi düşünmek, dönmek ya da dönmemek.

çok imgeyi beraberinde getirmektedir. Sürecin kendisi “bildik ve olduğu gibi kabul edilenin⁵ tersyüz olduğu, geçici olarak tanıdık olmayan bir hal alarak”, beklenmedik hâle geldiği bir deneyimler bütününi inşa etmekte ve ihtimallerin sonsuz oluşunu sabitlemektedir (Chambers, 2014, s.33). Göç, sınırın dışına çıkmakla ilgilidir. Ancak göç eden birey, sınırlarının içine doğduğu bir ulus-devletin dışına çıkarak büyük evin dışına çıkmış olur. Aynı zamanda vatandaş-özne olma hali de tehlikeye girer. Bununla beraber çifte kaybın önemli bir ögesi olarak kendi tikelliğine gönderme yapacak evin kaybı söz konusudur. Göç eden birey, bu kayıpla birlikte artık bir evin efendisi, denetleyeni, gözetleyeni, düzenleyicisi değildir. Başka bir evin kapısında bekleyen bir mülteci/sığınmacı/şartlı mülteci/göçmen, yani bir yabancıdır.

Yabancı: “Dışarıdan gelen soru[n]. Dışarı, yaban, yabancı, yabancı... Sözcüğün sahiplendiği “-cı” eki, “ayakkabıcı”da olduğu gibi, sürekli bir birlikteliği, o işi yapmasa da onunla tanımlanabilir bir iyeliği taşır” (Işıklı, 2015, s.60). Dolayısıyla yabancılık öznenin üstüne giydirilen bir kimliktir ve özne burada edilgen bir konumdadır. Evden gitmiş olmakla ne evi reddetmiştir ne de başka bir yerde yabancı olmayı seçmiştir. Ancak evi terk etmeyi deneyen bir yabancı haline gelmiştir. Yabancıнын gündelik hayatı ve bedeni daha önce içinde yer almadığı bir iktidar mekanizmasına doğrudan açılmış, hayatı siyasallaş(tırıl)mıştır. Yabancılığın bir kimlik haline gelmesi söz konusudur. Üstelik bu kimlik, bir sistemler bütünü tarafından yüklendiği, içinin doldurulduğu bu yönüyle yabancıнын pek de fazla söz hakkı iddia edemeyeceği verili bir kimliktir. Dolayısıyla yabancı olan öznenin iyelik ekini üzerine alarak bunu kendi öznelliğinin bir parçası haline getirmesi kaçınılmazdır. Ancak aynı zamanda özne artık kendinde de yabancıdır. Siyasallaştırılmış gündelik hayatı ve iktidarın dolaşımına sokulmuş, sürekli denetleme ve düzenlemeye maruz kalan bedeni nedeniyle özne artık ontolojik bir sorunla yüz yüzedir; “kendi tikel kendiliklerimizin” (Chambers, 2014, s.36) ortadan kaybolması ya da kendilik hallerimizin bir illüzyon olduğuyla yüzleşme. Evden giden ve başka bir evin kapısı çalan biri olmak, en temel düzeyde bir kendilik sorununu, dolayısıyla bir

5 Gündelik yaşam biçimleri, çevre ile kurulan ilişkiler, mekân aşinalığı, dil, yeme-içme pratikleri vb.

kimlik sorununu gündeme getirir. Özneye verilen yabancı kimliği ise kendilik hâlinin gerçekleşmeyeceğinin işaretidir. Bu işaret yabancılığın her zaman onarı(l)a(maz bir öznellik hali olacağıının da işaretidir.

Bir yabancı olarak mülteci, girdiği evde sürekli olarak bulunacağını tahhüt eder. Yerleşti(ril)diği uydu-kenti terk etmeyeceğini belirtir. Bedensel buradallığını kurumsal denetime, polis kontrolüne açar. Başka bir ile gittiğinde ise kaçak konumuna düşer. Aynı zamanda mültecinin bütün eylemliliği evin bütün sahipleri tarafından denetlenir, mültecinin eylemlerinin uygunluğu sürekli olarak tartışmaya açılır. Mülteci burada mutlak denetlenen özne olarak var olur ve sürekli bir işaretlelenmeye maruz kalır. Sadece yasalar ve uygulamalar düzeyinde değil hayatın bütün bileşenleri düzeyinde kamuya açılmış, damgalanmış bir yabancı/mülteci özne olma hali söz konusudur. Yabancı için girilmeye çalışılan ev, konukseverlik ilkesi altında bir panoptikona dönüşmüştür. Bir yabancı olarak mülteci, kendisi üzerinde uygulanan söylemsel buyrukların failini işaret etmeye muktedirdir. Çünkü özne hem söyleme tanıklık eder, hem de bir yabancı olduğu için söyleme dair söz hakkı yoktur. Burada yabancı olmakla öznenin elinden alınan şey gözetlemedir. Evde olan özne hem gözetleyen hem de gözetlenenken mülteci artık sadece gözetlenen ve denetlenendir. Giden ve başka bir ülkede mülteci konumuna düşen özne “insan ile vatandaş, doğum ile milliyet arasındaki sürekliliği kopartmak suretiyle, modern egemenliğin orijinal kurgusunu krize sokar. Mülteciler, doğum ile ulus-devlet arasındaki farkı ortaya çıkartmakla, siyasal hayatın gizli ön varsayımını –yani çıplak hayatı- gözler önüne serer” (Agamben, 2013, s. 158).

“Yabancı... Kabul etmeye ilk olarak adını sorarak başladığınız birisidir; mahkemedeki bir tanık gibi, kimliğini bildirip kanıtlamasını istersiniz. Soru sorduğunuz ve talepte bulunduğunuz birisidir, ilk ve en minimal talebiniz şudur: “Adın ne?”... “Sana nasıl sesleneceğim?” (Derrida & Dufourmantelle, 2000, ss. 27-28). Kapıda sorularıyla bekleyen bir ev sahibinin varlığı, evi terk etmenin mümkün olmadığı gibi yeni bir eve girebilmenin de mümkün olmadığını gösterir. Evin bütün imgelerinin (dil, kültür, sosyal yaşantı, gündelik hayat pratikleri, ritüeller) reddedildiğinin sanıldığı ihtimalde bile ev bir iz, bir sembol olarak öznenin bedenine yazılmıştır. Evin anlamında değişiklik yaşanabilir ama her

zaman özneyle birlikte gelir. Anlamsal bir kayma yaşanır, ‘ev’ imgesinin sabitliği bozulur ve ev imgesi kayganlaşır. ‘Ev’den kopma hali yitirme tehlikesini barındırdığı ve gün yüzüne çıkardığı için “aslı bir ev ve eve dönüş varsayımlarını devam ettirme olasılığı giderek zayıflar ve sonunda kaybolur” (Chambers, 2014, s. 14).

Sonuç olarak evden kopuş, sınırlandırılmış bir süreyi kapsayan göç yolculuğu için önemlidir. Evden kopmuş olmak ve başkasının evine girmeye çalışmak sancılı bir süreçtir. Çünkü özne daha evden koştugu ilk anda hem kendi evinde hem de diğer bütün ev ihtimallerinde yabancı konumuna düşer. Evden kopuş aynı zamanda bir reddedıştır. Öznenin evdeki koşullara dair bir serzenişinin olduğunun, evinden memnun olmadığını, büyük evin sınırlandırılmış alanında onu rahatsız eden bir şeylerin olduğunun ya da onu oradan gitmeye zorlayan belirli şeylerin olduğunun ifadesi olabilir.

Evle ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde göç etmek bu nedenle tek taraflı değildir. Özne gitmekle ya da gitmek zorunda olmakla içine doğduğu ulus-devletten de gitmiş olur. Tam da burada yukarıda bahsedilen konukluk/konukseverlik ilişkisi gündeme gelir. Uygulamalar ve özneler aracılığıyla düşünüldüğünde birini ulus-devlet sınırlarının içine mülteci olarak kabul etmek ve eve konuk olarak kabul etmek birçok koşula bağlanır. Bu koşullar -sınır, güvenlik, tehdit, vatandaşlık, ev sahipliği gibi- sonsuz kere sıralanırken konukseverlik ancak ve ancak şartı ile gerçekleşir. Ulus-devlet, evin kapısını eşik olacak şekilde sabitleyerek mülteciliği bir hak olmanın ötesinde bir imtiyaz olarak işaretler. Böylece mülteci eşikte bekleyen ‘misafir’ haline gelir.

Kaynakça

- Agamben, G.(2013). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. (İ.Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Agamben, G. (2012). *Dispozitif Nedir?* (E. Dedeoğlu, Çev.). İstanbul: Monokl Yayınları.
- Anderson, B. (1995). *Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin kökenleri ve Yayılması* (İ. Savaşır, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları
- Bachelard, G. (1996). *Mekânın Poetikası*. (A. Derman, Çev.). İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Bennafla, K. Heyman, J. Wilson, T. (2014). ““Sınır”ı Tartışmak: Yuvarlak Masa Söyleşileri.” *Toplum ve Bilim*: 131. (ss. 11-32). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Butler, J. (2012). “Bedenler ve İktidar, Tekrar.” *Cogito*: 70-71 (Ş. Öztürk, Ed.). (ss. 275- 290). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Chambers, I. (2014). *Göç, Kültür, Kimlik*, (Çev: İsmail Türkmen ve Beşikçi), 2. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Danış, D. ve Soysüren, İ. (2014). “Giriş. Sınır ve Sınırdışı.” (D. Danış, İ. Soysüren, Der.) *Sınır ve Sınır dışı* içinde. Ankara: Notabene Yayınları. s.s. 15-40.
- Derrida, J. (1999). “Konuksev(er-/mez)lik.” (F. Keskin, Ö. Sözer, Çev.). *Pera Peras Poros: Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma içinde*. (s.s. 43-71). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (2000). *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*. (R. Bowlby, Çev.). USA: Stanford University Press.
- Direk, Z. (2005). “Derrida’nın Ardından: Ölüm, Kültür ve Dil.” Ankara: *Toplum ve Bilim Dergisi*.
- Foucault, M.(2011). *Büyük Kapatılma*. (F. Keskin, I. Ergüden, Çev.). (ss.102- 115). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Goffman, E. (2014). *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. (L. Ünsaldı, Ş. Geniş, S.N. Ağırnaslı, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.

Gourgouris, S. (1996). “Tarihle düş arasında ulus biçimi.” *Toplum ve Bilim*, 70, 78-93.

Hobsbawm, E. (2000). *Devrim Çağı*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara.

Işıklı, Ş. (2015). “İlticanın Yapısökümcü Felsefesi: Konuksevermezlik Sorunu/Deconstructive Philosophy of Asylum: Matter of Hospitality.” *Marmara İletişim Dergisi*, (24), 55-76.

Kant, I. (1960). *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*. (Abadan, Y. ve Meray, S. L, Çev.) Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi.

Kibar, E. D. (2014). “Yabancıların Sınırdışı Edilmesi: Kavramsal Bir Tartışma ve Alternatif Bir Tanım İçin Notlar.” (D. Danış ve İ. Soysüren, Der.). *Sınır ve Sınırdışı içinde*. (ss. 182- 206). Ankara: Notabene Yayınları.

Lefebvre, H. (2015). *Mekânın Üretimi*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lortoğlu, C. (2017). “Suriyeli Mültecilerin “Misafir” Olma Haline Misafirperverlik Hukuku ve Etiği Açısından Bakış.” (ss. 54-80). *İnsan ve İnsan Bilim Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi*. 4(11).

Maalouf, A. (2008). *Ölümcül Kimlikler*. (A. Bora, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Özgen, N. (2014). “Sınırı Düşünmek ya da Sınırdışı Düşünmek.” (D. Danış ve İ. Soysüren, Der.). *Sınır ve Sınırdışı içinde*. (ss. 133-52).Ankara: Notabene Yayınları.

Rutli, E. E. (2017). “Yapısökümü Etik Açısından Okumak: Derrida ve Konukseverlik Düşüncesi.” <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/326920> 05.02.2019 tarihinde ulaşıldı.

Sert, D., Yıldız, U. (2017). “Göçün Jeopolitiği ve Türkiye’nin Coğrafi

Kısıtlamaları Üzerine Farklı Bir Yorum.” *Toplum ve Bilim*: 140. İstanbul: İletişim Yayınları. ss. 93- 106.

Yeğenoğlu, M. (2016). *Avrupa’da İslâm, Göçmenlik ve Konukseverlik*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

ÖLÜM CEZASI ÜZERİNE BİR DENEME

Bahadır SÖYLEMEZ

Yüksek Lisans Öğrencisi
İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü
bahadir.soylemez@ogr.iu.edu.tr

Emine Özlem DELİ

Psikolog
ozlemdeli94@gmail.com

Özet: Bu çalışmada, uygulamalı etik alanı içinde tartışma hatlarından birini oluşturan ve günümüzde de sık sık gündeme gelen ‘ölüm cezası’ konusu, John Stuart Mill’in konuyla ilgili 1868 yılında parlamentoda sunduğu “Ölüm Cezası Lehine Konuşma (Speech in Favour of Capital Punishment)”¹ metni üzerinden incelenecektir. Uygulamalı etik alanı içinde tartışılan konular aynı zamanda politik konular olarak da karşımıza çıkmaktadır ve Mill’in parlamentoda bir filozof olarak yapmış olduğu bu konuşma ve konuşmanın argümantasyonu, bu çalışmanın odağına Mill’in metninin alınmasının gerekçesini oluşturmaktadır. Mill’in metni, başlığından da anlaşılacağı üzere, ölüm cezasının kalkmasını isteyen parlamentodaki *philanthropist*’lere karşı bu cezayı savunan ve bu cezanın savunulması için argümanlar öne süren bir metindir. Bu sebeple çalışma ilk olarak bu argümanların ortaya

1 Mill, John Stuart. “Speech in Favour of Capital Punishment.” In Peter Singer, ed., *Applied Ethics*, pp. 97-105. New York, Oxford University Press, 1986.

çıkarılmasını ve incelenmesini, bunu takiben Mill'in argümanlarına karşı geliştirilebilecek argümanların ortaya konulmasını ve son olarak da yürütülen bu tartışmanın günümüz ile kurduğu ilgiyi vurgulamayı hedeflemektedir. Tartışmanın iki tarafı—yani ölüm cezasını savunanlar ve buna karşı olanlar—olduğu varsayılırsa, çalışmanın amacı, bu iki tarafın argümanlarını ortaya çıkarmak ve bu taraflar üzerinden günümüzde yürütülen tartışmalara ayna tutmaktır. Sorunun politik bağlamı üzerinden işlenişi ile de konunun argümanlar yoluyla çözümünün mümkün olup olmadığı çalışmanın tartışmaya açtığı temel konulardan birini oluşturmaktadır. Bu nedenle de çalışma, politika ve etik arasındaki ilgiyi gündeme getirerek, problemin etik bir problem olduğu kadar politik bir problem olduğunu; bununla birlikte, çözümün—ki bir çözüm mümkünse—etik alandan ziyade politik alanda bulunabileceğini ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: John Stuart Mill, ölüm cezası, etik, politik

An Essay On The Capital Punishment

Abstract: In this study, the subject of 'capital punishment', which is one of the controversial topics in the applied ethics field, will be investigated along with the "Speech in Favor of Capital Punishment" which John Stuart Mill presented at the parliament in 1868. The topics discussed in the field of applied ethics are confronted as political issues at the same time. So, that is why the talk that Mill has made as a philosopher in the parliament takes place in this study. Mill's text, as it is clear from its headline, is a document that advocates the capital punishment against the philanthropists who demand the abolishment of this punishment in the parliament. First, this study aims to seek to reveal and examine Mill's arguments, followed by the introduction of arguments that can be developed against Mill's arguments, and finally to emphasize the relevance between this controversy and the controversies that are going on today. If it is assumed that there are two sides

of the discussion—who defend and oppose the capital punishment—, the aim of the study is to reveal arguments of these two sides and to mirror the controversies that are going on today. With the examining of the controversy within its political context, it becomes one of the fundamental issues open to debate that whether it is possible to solve the question along with the arguments or not. For this reason, the study shows that the question is also a political problem as much as ethical and it argues that a solution—if possible—can be found in the political field, not the ethical field.

Keywords: John Stuart Mill, capital punishment, ethics, politics

1. Giriş

Uygulamalı etik, biraradlığın nasıllığına ilişkin problemlerin ele alındığı, bu problemlere dair farklı argümanlar üzerinden yaklaşımların sınındığı ve sonuç olarak biraradlığının nasıllığına ilişkin, yani insanların ilgi kurdukları tüm alanları kuşatacak şekilde bu alanlarda ne şekilde yaşanacağına dair perspektiflerin geliştirildiği, bir alan olarak tanımlanabilir. Bu tanım, her tanım gibi bir sınır çizmektedir ve sınırlı olması sebebiyle de kimi eksiklikleri barındırabilmektedir. Uygulamalı etğin tartışmalarının temel noktalarından birini, tüm insanların bu tartışmalarla ilgilenmesinden bağımsız olarak, bu tartışmaların tüm insanları ilgilendiriyor olması oluşturmaktadır. Bununla birlikte, tartışmanın olması, birbirinden farklı görüşlerin olduğunu, yani karşıt tarafların olduğunu da göstermektedir. Dolayısıyla, uygulamalı etik konuları hem tüm insanları ilgilendirmekte hem de tartışmalı olması sebebiyle de ilgili etik konu hakkında farklı ya da birbirine karşıt görüşleri barındırmaktadır. Tartışmalar, belirli konu hakkındaki yargılar üzerinden gerçekleştirilmektedir. Bu tür yargılar, matematiksel ya da bilimsel yargılardan farklı bir yapıdadır ve nihayetinde etik alanı içerisindeki yargıların tartışmalı olmasının nedeni de bu fark içerisinden çıkarılabilmektedir. Örneğin; “belirli koşullar altında su yüz derecede kaynar”, “iki artı iki dört etmektedir” türündeki yargılar, değillenmedikleri sürece onlarla iş görülebilen ve tüm insanların kabul ettiği, onlara göre yaşadığı yargılarken; “hayvanlar öldürülmemelidir”,

“kürtaj yasaklanmalıdır” türündeki yargılar tartışmalı olma niteliklerinden yalıtılmamaktadırlar. Birinci grup yargılar belirli bir bağlamda insanların onlar üzerine uzlaşıp uzlaşmamasından bağımsızken, ikinci grup yargılar tartışmaya açık olmakla birlikte pratikte bir uzlaşma ihtiyaç duymaktadır. Buradaki “tartışma”, var olan, var olmuş, var olabilecek bir durum üzerine olabilmektedir. Dolayısıyla bu alan içerisindeki tartışmalar, genel ve indirgemeci bir tarzda ifade edildiğinde, bu alan içerisindeki belirli bir konu hakkında savunucular ve karşıtlar türünden bir ayrımı doğurmakta, tartışma bu iki taraf üzerinden yürütülmektedir. Çalışma, buradan hareketle, ölüm cezası üzerine yürüteceği incelemede, bu konu üzerine savunucuların ve karşıtların akıl yürütmesini takip etmeyi, tarafların temel argümanlarının değerlendirilmesini, bu argümanların günümüzde kullanılışılığının sınanmasını ve sonuç olarak bu argümanların ölüm cezası hakkında yürütülen tartışmada kesin bir sonuca ulaşmada ne düzeyde yardımcı olup olmadığının tartışılmasını amaçlamaktadır.²

Uygulamalı etik alanının önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Peter Singer (Singer, 1986), belirli bir etik konunun teorik olarak anlayışının geliştirilmesi ya da doğru veya yanlış hakkında tikel fikirlerin kabulünden ziyade bu belirli etik konunun tüm bölümlerinin “canlandırılması” olarak uygulamalı etik alanına dair bir çerçeve

2 Ölüm cezası, 1984 yılı itibariyle fiilen Türkiye Cumhuriyeti’nde uygulanmamakta ve sonrasında yasalarından da çıkarılmıştır. Ancak bunun, ölüm cezası üzerine yürütülen tartışmanın Türkiye Cumhuriyeti özgülünde de güncelliğinin ortadan kalkmadığı görülebilmektedir. Toplumun farklı kesimleri, birbirinden farklı vakalar sonrasında ölüm cezasının geri gelmesi gerektiğini dillendirebilmektedir. Bu, bu çalışmanın ülkemiz açısından da güncelliğini koruyan bir tartışma hakkında olduğuna da işaret etmektedir. Dünyanın geneline bakıldığında 106 ülkenin yasalarında ölüm cezasının bulunmadığı, 7 ülkede yalnızca askeri suçlar bağlamında bir düzenleme ile yasada yer aldığı ve 29 ülkede yasalarında olmasına rağmen ölüm cezasının 10 yıldan fazla süredir uygulanmadığı görülmektedir. Bu da toplamda 142 ülkede ölüm cezasının uygulanmadığını göstermektedir. Buna karşın 56 ülkede ölüm cezası uygulanmaktadır. Bu veriler, konunun dünya genelinde de güncel ve önemli bir yerde durduğunu göstermektedir. Veriler için Bkz: (<http://www.wikizero.biz>, 2019), (<https://amnesty.org.tr/>, 2019), (https://en.wikipedia.org/wiki/Capital_punishment, 2019). Hem Türkiye hem de dünya özgülünde verilere dair detaylı aktarımlar ve değerlendirmeler için bkz. Akbulut, 2017; Demirdal, 2018; Gören, 2006.

çizmektedir. Peter Singer'ın yapmış olduğu “canlandırma” vurgusu önemli bir noktanın da altının çizilmesini sağlamaktadır. Singer, “canlandırma” ifadesini kullanımını, genel olarak ifade edilirse, editörlüğünü üstlendiği *Applied Ethics* (Singer, 1986) kitabı içerisinde yer alan John Stuart Mill ve David Hume'a ait metinlere dayandırmaktadır. 18. ve 19. yüzyılda yaşayan iki filozofun metinlerinin çağdaş etik tartışmalar içerisinde kullanılışı, Singer'ın ifadesi üzerinden yorumlanacak olduğunda, geçmişin şimdinin tartışmalarına ortak kılınması olarak da ifade edilebilir. Bu, bir yönüyle Hegel'in felsefe tarihini genel olarak değerlendirmesiyle (Hegel, 2018), örneğin; Platon'un düşüncelerinin 2500 yıl sonra güncel konuların çözümünde temel alınmasına değil, ama bugünün düşünce dünyasına etkisi üzerinden sahip olduğu değere gönderme yapmasıyla da benzeştirilebilir. Singer'ın ve Hegel'in ifadeleri üzerinden çalışmanın merkezi unsurlarından birini oluşturan John Stuart Mill'in metni (Mill, 1868), bu bağlamda ele alınacaktır. Mill'in metni, ölüm cezasının savunucularının akıl yürütmesinin ele alınabilmesi için kullanılacaktır. Bu tercihin sebebi, bu akıl yürütmenin günümüzde de bu konu üzerine yürütülen bir tartışmada kullanılabilir olmasıdır. Dolayısıyla, Mill'in hem bir filozof hem de politik bir figür olarak gerçekleştirdiği konuşmanın içerisindeki argümanların güncelliğini önemli ölçüde koruduğu, en azından günümüzde ölüm cezası taraftarı bir argümanın temel referanslarından biri olabileceği düşünülmektedir. Ölüm cezası karşıtlarının akıl yürütmeleri ise, temelde, Albert Camus ve Arthur Koestler'in konuyla ilgili yürüttükleri tartışmanın (Camus & Arthur Koestler, 1986) takip edilmesi yoluyla aktarılacaktır. Böylelikle, Singer'ın “canlandırma” ifadesinin de altı doldurulmaya çalışılarak, tartışmanın iki hattına dair genel bir çerçeve sunulması planlanmaktadır.

2. İki Seçenek Arasında:

“Ölüm Cezası Olmalıdır” ve “Ölüm Cezası Olmamalıdır”

John Stuart Mill'in ilgili metni, aslında, 1868 yılında parlamento-da yapmış olduğu bir konuşmanın (Mill, <https://api.parliament.uk>, 1868) dökümüdür. İlgili konuşmasında Mill, metnin başlığından da anlaşılacağı üzere de ölüm cezası lehine bir konuşma gerçekleştirmektedir. Bu konuşmanın başında Mill, ilk olarak, ölüm cezasının

kaldırılmasına dair yasa tasarısı sunan *philanthropist*lere duyduğu saygıdan bahseder ve onlara teşekkür eder. Peki, ölüm cezası lehine konuşacak Mill'in ölüm cezası karşıtı olan *philanthropist*lere saygı duymasının ve teşekkür etmesinin nedeni nedir? Ölüm cezası deyince tahayyülümüzde canlanan şey, sınırlı sayıda ve çok ağır nitelikte olan suçta ya da suçlara verilen bir cezayı oluşturmaktadır. Dolayısıyla da ölüm cezasının uygulanacağı ya da uygulandığı suçlar dendiğinde çoğu kişinin aklına hırsızlık, göl balıklarına zarar vermek, tehdit mektubu göndermek gibi fiiller gelmeyecektir. Lakin tarihin seyri içerisinde bu ve buna benzer suçlara ölüm cezası uygulanmış ve İngiltere özgülünde bakıldığında 1800'lü yılların "Kanlı Yasalar" olarak anılmasının sebebi de budur (Camus & Arthur Koestler, 1986). Nitekim Koestler, bu dönemde, hukuk otoritelerinin dahi ölümle cezalandırılan suçların tam sayıları hatırlamadıklarının altını çizmektedir. Mill'in konuşmasını yaptığı aşamadaysa bu ceza, ağır cinayet suçuna karşı uygulanmaktadır. Mill'in *philanthropist* harekete karşı saygı duymasının ve teşekkür etmesinin sebebi de cezanın uygulama alanına getirilen bu sınırlamada etkin rol oynamalarıdır. Buna karşın, Mill, *philanthropist*lerin ölüm cezasının toptan kaldırılması önerisine karşı çıkmakta ve bu karşı çıkışın nedenlerini ortaya koymaktadır.

Ceza, suçun yarattığı etkiye karşı tepki olarak tanımlanabilir.³ Cezanın başarısı, onun caydırıcı etkisi üzerinden ölçülmektedir ve Mill'e göre (Mill, 1868) ölüm cezası, bu tepkinin en sert hali olarak görülmektedir. Bununla birlikte, bu cezanın caydırıcılığı—yukarıda da değinildiği üzere—sınırları belli olduğu ölçüde mümkün gözükmektedir. John Stuart Mill açısından bu sınır, ağır cinayet suçudur. Mill, ölüm cezasının uygulanmasına dair ve ölüm cezasının karşılık düşüğü suçta dair şöyle bir çerçeve çizmektedir. Ona göre, (a) Suç apaçıkça; (b) Eşlik eden koşullar suçta bir hafiflemeye sebep olmuyorsa; (c) İşlenen suç, suçlunun genel karakterinin bir sonucuysa (istisna olduğuna dair herhangi bir emare yoksa) ve (d) Suçu işleyenin insanlar arasında—

3 "Düzensiz bir toplum düşünülemeyeceğine göre, bu düzeni bozan kişiye karşı, işlediği fiil sebebiyle toplumun kınama duygusunu belirten bir yaptırım uygulanması zorunludur. Kusur ile orantılı olarak verilen, uygulandığı kişi üzerinde acı ve ıstırap veren, bozulmuş olan toplum düzenini eski haline getirmeyi amaçlayan yaptırım cezadır." (Akbulut, 2017)

toplumda—yaşayabilme umudu kalmadıysa, suçluyu hak etmediğini kendisinin kanıtlamış olduğu⁴ hayatından mahrum etmek, yerinde bir karar olacaktır. (Mill, 1868) Arthur Koestler (Camus & Arthur Koestler, 1986), her türlü cezanın üç gayesi olduğunun kabul edildiğini ifade etmektedir. Bunlar, suçun kefareti, suçlunun düzelmesi ve cezanın ibret olma niteliği dolayısıyla toplumun korunmasıdır. Mill'in yaptığı tasvirde, suçlunun düzelme ihtimalinin ortadan kalktığı ve bu durumda, suçun kefaretinin de ölüm cezası olması gerektiği açıktır. Bununla birlikte, Mill'in üzerinde durduğu daha çok cezanın son gayesidir. Cezanın son gayesi, topluma dönüktür. Burada, cezanın caydırıcı etkisi ve topluma örnek olma niteliği ön plandadır. Caydırıcı etki ile olmuş olana dönük bir uygulama değil, potansiyel halde, olacak ya da olabilecek olana dönük bir etki hedeflenmektedir. Bu sebeple, ölüm cezasına çarptırılan kişinin sadece kendi adına değil, aynı cezaya mahkûm olma ihtimali olan diğer insanların bu cezaya tabi olmamaları adına öldüğü düşünülebilir.

Peki, ölüm cezasına karşı ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası aynı caydırıcı etkiyi yaratmaz mı?⁵ Mill açısından bakıldığında (Mill, 1868), ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası ölüm cezasının etkisini yaratmamaktadır. Üstelik Mill müebbet hapis cezasının görüldüğünden ağır bir ceza olduğunu, suçlu için ölüm cezasına göre daha katlanılmaz bir ceza olduğunu belirtmektedir. Fakat cezanın pratikteki gücü, görünürdeki sertliği ve şiddetidir (Mill, 1868) ve ölüm cezası ona göre görünürdeki şiddetin en uç halini temsil etmektedir. Ölüm cezasının görünürdeki şiddeti, bu cezanın caydırıcı niteliğinin ve toplumun korunması için ibret olmasını sağlamaktadır. Lakin bu noktada, Mill'in de öne sürdüğü, önemli bir soru ortaya atılmaktadır: Cezanın caydırıcı etkisini nereden bileceğiz ya da nasıl bilebiliriz ve hatta bu etkiyi bilebilmemiz mümkün müdür? Görünen, ölüm cezasına çarptırılanlardır.

4 İnsanın yaşamını hak etmediğini kanıtlaması ve bu kanıtlama üzerinden onu yaşamından, dolayısıyla da özgürlüğünden mahrum etme çıkarımı gerçekten de yerinde midir? Bu soru ile birlikte özgürlük ve yaşama hakkı üzerine yürüttüğü tartışma için bkz. Soykan, 2013.

5 Geçmişte ölüm cezasına tabi olan suçların günümüzde ağırlaştırılmış müebbet veya müebbet hapis cezalarıyla karşılandığı düşünüldüğünde, soru, hem cezanın savunucuları hem de karşıtları açısından kritik bir soru olarak düşünülebilir.

Ancak, bu ceza sonrasında işleyeceği filden cayanlar görünür değildir, onlarla karşılaşmaz. Bu sebeple de ölüm cezasının uygulanmasının, onun caydırıcı etkisinden temellendirilemeyeceği öne sürülebilir. Mill açısından (Mill, 1868), bizim gördüğümüz yıllanmış suçlulardır ve biz onlara bakarak cezanın caydırıcı etkisini ölçemeyiz. Mill, devamında, bu caydırıcı etkinin profesyonel suçlularda görülemeyeceğini, ama hâlâ masum olanlarda görülebileceğini ifade etmektedir. Fakat görülmektedir ki Mill de bizim karşılaştıklarımızın profesyonel suçlular olduğunu ve onları bildiğimizi, masum olup cayanları ise bilmediğimizi kabul etmektedir. Yine de, Mill için masum olanı caydırma, katil olacak insanı kurtarma ihtimali ölüm cezası savunusunda önemli bir yer tutmaktadır. Bununla birlikte Mill (Mill, 1868), bu cezanın uygulamasının titizlikle yapıldığının altını çizmektedir ve uygulamanın titizlikle yapılması da onun için bu cezanın kaldırılmaması gerekliliğine bir dayanak oluşturmaktadır. Ona göre yargıçlar, suçsuz bir insanı asmaktansa bir defada karar verebilme seçenekleri olsa dahi ince eleyip sık dokuyarak karar vermektedirler. Mahkemelerin işleyiş tarzlarının aktarılması, ölüm cezasının geri dönülmez bir sonuç doğurduğu karşı savını savuşturmak içindir. Sonuç olarak Mill, konuşmasını, ölüm cezasının destekleyici olduğunu ve genel olarak da cezaların yumuşatılmaktansa daha sert olmaya ihtiyaç duyduklarını belirterek tamamlamaktadır.

Mill'in ölüm cezası savunusunun temel noktaları, buraya kadar olan kısımda aktarılmıştır. Buradan hareketle ölüm cezası karşıtlarının öne sürümlerinin incelenmesine geçilebilir. Tartışmanın kritik unsurlarından biri, cezanın caydırıcı etkisi hususudur. Mill de bu husus üzerinde durmuştu. Albert Camus'nün ifadelerinden hareketle (Camus & Arthur Koestler, 1986) söylenirse, Mill'in caydırıcı etki hakkındaki akıl yürütmesi, ölüm cezası savunucularının tuttuğu en önemli daldır. Bir yönüyle ellerinde kalan tek dalları bu olan ölüm cezası savunucularını—ona göre “tutucuları”—Camus, şu şekilde konuşturmakta ve önemli bir soruyu ortaya atmaktadır:

Tek ve son yanıtları oldukça düşündürücüdür. Bu cevap, ibret olduğunu ileri sürdüğü infazları titizlikle giz-

leyen bir toplumun çelişkili tutumunu anlatmaktadır. “Gerçekten hiçbir şey ölüm cezalarının ibret olabileceğini kanıtlamaz” demektir tutucular “Hatta binlerce canı bu ceza karşısında yıılmamıştır. Ama ölüm cezasının yıldırıldığı kişileri de tanıyamayız, bu bakımdan hiçbir şey cezanın ibret verici olmadığını da kanıtlayamaz.” Böylece mahkûmun son saatini çaldıran ve topluma en büyük yetkiyi veren cezaların en büyüğü, kanıtlanmasına olanak olmayan bir olasılıktan başka şeye dayanmaktadır. [...] Bu olasılık hesabı akla yakın olabilir ama ölüm cezasına hükmetmek için kesinlik gerekmez mi? (Camus & Arthur Koestler, 1986, s. 31)

Cezanın “doğrudan” etkisine maruz kalan suçu işleyen, yani bireydir. Ama cezanın salt bireyi değil toplumu gözettiğine yukarıda değinilmiştir. Cezanın caydırıcı etkisi, ibret olma veya örnek olma nitelikleri suçludan ziyade topluma dönüktür. İşlenen suç sonrasında bireye verilen ceza, toplumun diğer üyelerini benzer bir suçu işleme ihtimalinden uzak tutmayı, caydırmayı hedeflemektedir. Ölüm cezasının böyle bir etkiye sahip olup olmadığı ise, görüldüğü üzere tartışmalıdır. İngiltere’de yankesicilerin meslektaşları idam edilirken işbaşında olmaları, benzer bir dönemde idamın halka açık yapıldığı ölüm cezası infazlarının büyücü ayinlerini andırması ve Koestler’in aktarımıyla (Camus & Arthur Koestler, 1986) 1807 yılında böyle bir idam sırasında kırk bin kişilik kalabalığın içine düştüğü çılgınlığın sonucunda yerde yüze yakın ölüyle karşılaşılması gibi örnekler, bu cezanın toplum nezdinde caydırıcı bir etkide bulunduğu varsayımını boşa düşürür gözükmektedir. Ölüm cezasının infazının aleni yapıp yapılmaması ise taraflar arasında önemli bir tartışma hattını oluşturmaktadır. 1856 yılında İngiltere’de bu konuyla ilgili araştırma yapan bir komitenin tanıkları arasında yer alan polis müfettişi John Haynes’in ifadelerini Arthur Koestler (Camus & Arthur Koestler, 1986), ölüm cezası taraftarlarının içine düştüğü çelişkiyi göstermek için kullanmaktadır. Bu çelişkiyi takip etmek adına polis müfettişi John Haynes’in aktarımlarındaki temel noktalar şu şekilde ortaya konabilir:

- i. Ölüm cezası olmalıdır.
- ii. Ölüm cezası ve infazın caydırıcı etkisi vardır.
- iii. Halka açık infazların, halk üzerinde “olumlu” etkisi vardır, suçu işlemekten onları uzak tutar ve bu nedenle insanlar bu infazlara katılmalıdır.
- iv. İnfazlar açık olmazsa halk tatmin olmaz.⁶
- v. Ancak hem halkın doyuma ulaşabileceği hem de infazın gizli yapılacağı bir durum mümkünse, bu durum tercih edilmelidir.
- vi. Mahkûmlarla yaptığım görüşmeler, bu infaz görüntülerinin onlar üzerinde bir etki uyandırmadığını göstermektedir.

John Stuart Mill’in konuşmasında da Haynes ile benzer kaygılarla karşılaşılmaktadır. Bu kaygının temel sebebinin mevcut gelenek olduğu ifade edilebilir. Gelenek, kuşaktan kuşağa aktarılan alışkanlıklar, bilgiler, davranışlar vb. toplamı olarak düşünülebilir (TDK, 2019). Bağlamımıza dâhil olan yıllarda konumuz açısından kuşaktan kuşağa aktarılmış olan, ölüm cezasının olması gerektiridir. Bu bağlamda gelenek, bilinmez olana dair de olumsuz bir refleks olarak da kendini göstermektedir. Gelenek, değişip dönüşmeyen bir şey olmamakla birlikte onu öyleymiş gibi algılayanlar, değişim talebini “olumsuz” olana giden bir yol olarak da yorumlamaktadırlar.⁷ Lakin, Arthur Koestler (Camus & Arthur Koestler, 1986), bu tavrın sadece yasada yumuşama talebindeki değişim isteğinde katı olduğunu, yasanın daha sert hâle gelmesi söz konusu olduğunda ise değişime açık olduğunu vurgulamaktadır.

Cezanın caydırıcılığı hususuna geri dönüldüğünde, buradaki

6 Buranın devamında Haynes, ön kabullerden ziyade kişisel düşüncelerini aktarmakta ve bu düşünceler içerisinde onun ölüm cezasının toplum üzerinde olumlu bir etki yaratmadığını aktardığı görülmektedir. Ancak yine de dile getirdiği ilk varsayımı, konuşmasının sonunda yinelemektedir: Ölüm cezası olmalıdır. Arthur Koestler’e göre polis suçlulara karşı en ön saftadır ve tehlikelerle burun burunadır. O, ölüm cezasının caydırıcı etkisine birahane sahibinin biranın sağlığına iyi geldiğine inanması gibi inanmaktadır. (Camus & Arthur Koestler, 1986, s. 114)

7 Daha önce Albert Camus’dan aktarılan pasajda geçen “tutucular”da da böyle bir tavırla karşılaşılmıştı.

önemli noktalardan biri, Albert Camus'nün ifadesiyle (Camus & Arthur Koestler, 1986) toplumun iki yüzlülüğüdür. Camus'den hareketle Mill'in de bu iki yüzlü tavra sahip olduğu söylenebilir. İngiltere'de ölüm sehпасının son kullanılışı 1832 yılında olmuştur. Mill'in konuşması, ölüm cezasının infazının toplumdan yalıtık olarak gerçekleştiği bir döneme denk düşmektedir. Dolayısıyla Mill, cezanın görünürdeki şiddetinin önemini vurgulayıp ölüm cezasını savunurken, aslında ölüm cezası toplum için "görünür" değildir. Bu sebeple Mill görünür olmayan bir şiddetin caydırıcı etkisinden bahsetmektedir denebilir. Camus, insanların tahayyülündeki idam sahnesinin toplumun iki yüzlülüğünü ortaya koyduğunu düşünmektedir. Tarihsel olarak ölüm cezasının infazı "iyileştirilmektedir" ya da buna dönük bir çaba söz konusudur.⁸ Ölüm cezasının infazının bu tarihsel seyri, bu cezanın en büyük amaçları arasında gösterilen topluma ibret olma niteliğini de önemli ölçüde tahrip etmektedir. Topluma ibret olacak bu ceza tüm somutluğunu yitirmiş, soyut bir şeye dönüşmüştür ve Albert Camus'nün öne sürdüğü soru (Camus & Arthur Koestler, 1986) bu bağlamda anlam kazanmaktadır: Nasıl olur da bir katil adayı, cinayet anında her gün biraz daha soyutlaştırılmaya çalışılan bir cezayı kafasında canlandırabilir?

Sonuç

John Stuart Mill'in ilgili metni (Mill, 1868) üzerinden "Ölüm cezası olmalı" görüşünün; Albert Camus ve Arthur Koestler'in metni (Camus & Arthur Koestler, 1986) üzerinden "Ölüm cezası olmamalı" görüşünün temel argümanları aktarılmaya çalışılmıştır. Kuşkusuz bu iki hattın düşünce izlekleri çeşitlendirilebilir olsa da çalışmanın bağlamı açısından yapılan aktarımların yeterli olduğu düşünülmektedir. Yasa, belirli zaman ve yerdeki toplumun yasasıdır ve doğrulamasını ya da yanlışlamasını da bu belirli toplum için sağladığı veya sağlayamadığı yarar da bulmaktadır. Ölüm cezası hususunda gelinen tarihsel aşama, bu cezanın soyutlaştığını ve yararsız hâle geldiğini göstermektedir. Ölüm cezası karıştırlarının bu cezayı yürürlükten kaldıran ülkelerden

8 Meydanlardaki infazlar hapisanelere taşınmış, organların yerini tıbbın geliştirdiği "tatlı ölüm" ilaçları almıştır.

aktardıkları veriler de (Camus & Arthur Koestler, 1986) bu çıkarımı doğrular niteliktedir. Ancak bu, ölüm cezasının tamamen ortadan kaldırılmasını ya da tekrar uygulanmayacağını garanti altına alabilir mi? Çalışmanın iki karşıt görüş hattının aktarımlarından hareketle öne çıkardığı soru budur. Uygulamalı etik alanına dair ortaya koyulan perspektif, böyle bir garanti altına almanın imkanının olmadığına işaret etmektedir. Uluslararası anlaşmalar, protokoller, sözleşmeler vb. de böyle bir garantinin sağlanmasında yeterli olamamaktadır. Bu yetersizlik, konunun muhtevası gereği durmaktadır. Sözleşme, tıpkı yasa gibi, bir sınır çizmektedir. Sınırı çizen yasa ya da sözleşme, sınırın ihlalinde ne olacağını, ne ile karşılaşılabileceğini da bildirmektedir. Ancak bu, başka şekilde eylemenin, yani sınırı aşmanın önünde “mutlak” bir engel oluşturmamaktadır. Arthur Koestler (Camus & Arthur Koestler, 1986), ölüm cezası savunucularının görüşlerini mantıkla kanıtlamadıklarını belirtmektedir. Buna karşın, çalışmanın temel iddiası, böyle bir ihtiyaç olmadığıdır. Bu iddianın temel dayanağında ise felsefe tarihi içerisinde ortaya koyduğu düşünceler nedeniyle ölüm cezasına çarptırılan Sokrates bulunmaktadır. Sokrates’in yaptığı, genel olarak ifade edilirse, önyvarsayımların sınanmasıdır. Bu sınama yoluyla o, Hegel’in deyişiyle (Hegel, 2018), tikel olanın kendisinde içerilen olumsuzlamasını açığa çıkararak evrensel olana ulaşmaya çalışır. Sokratik diyalektiğin⁹ en güzel örneklerinden biri *Devlet* eseri olarak gösterilebilir ve bu eserin birinci kitabının çalışmanın bağlamı açısından önemli veriler sunduğu düşünülmektedir. Sokrates ile Thrasymakhos arasında geçen diyalogda Thrasymakhos’u köşeye sıkıştırır ve sonuç olarak Thrasymakhos, Sokrates’e bir ziyafet sunduğunu söyler.¹⁰ Tartışmada zaferin sahibi Sokrates gibi durmaktadır. Lakin pratikte ise zaferin sahibinin, bir anlamda Sokrates ne kadar konuşursa konuşsun, Thrasymakhos—yani sofist/ler—olduğu söylenebilir, ki bunun da temel dayanağının Sokrates’in yaşamının sonlanış biçimi oluşturmaktadır. Çalışmanın burada aktarmayı hedeflediği temel

9 Hegel’in Sokratik diyalektik ve Platonik diyalektik ayrımından hareketle bu şekilde kullanılması tercih edilmiştir. (Hegel, *The Philosophy of Plato*, 2018)

10 Birinci kitapta Thrasymakhos’u sorularıyla köşe sıkıştıran ve konuşmasına pek fırsat tanımayan Sokrates’e karşı Thrasymakhos Sokrates’e karşı umursamaz bir tavır takınır ve birinci kitabın sonunda Sokrates’e, ona sunduğu ziyafetin tadını çıkarması söyler. (Plato, 2004, s. 35)

noktayı, Sokrates'in peşine düşmüş olduğu "Adalet nedir?" sorusunun cevabının bilinmemesi oluşturmaktadır. Bu bilinmemekle birlikte, insanlar adaletin uygulanışına müdahil olmaktadır. Dolayısıyla ne olduğu bilinmeyen bir şeyin uygulanışı söz konusudur denebilir, ki insan adaletinin temel niteliğinin de bu olduğu söylenebilir.¹¹ İnsan adaletinin hata payı, ölüm cezasının lehte ve aleyhte taraftarlarının akıl yürütmelerinin ortak dayanak noktalarından biridir. Öyle ki, bu hata payı nedeniyle ölüm cezasının kaldırılması gerekliliği savunulduğu gibi, aynı hata payı sebebiyle insan adaletinde mükemmelliğin aranmaması gerektiği de öne sürülebilmektedir. Yine de etik alan içerisinde yürütülen bu tarz bir tartışmanın keyfilik üzerine kurulmadığı ve nesnelliğini belirli toplumlarda ortaya koyduğu söylenebilir. Bu bağlamda son sözü söylemeyi de Sokrates'e bırakmak yersiz olmayacaktır: "Neticede tartışma, sıradan bir konuyla ilgi değil, nasıl yaşamamız gerektiğiyle ilgilidir." (Plato, 2004, s. 32).

11 Bu hususta, Ömer Naci Soykan 'ın ele alınan konuyla da yakından ilgili kurulabilecek "*İnsan Hakları: Kavramsal Bir Çözümleme*" adlı makalesinde "ne?" sorusu yerine "-ne demektir?" sorusunu teklif etmesi, "ne"liğini bilip bilmeme sorununa dair bir çözüm önerisi olarak ve Soykan'ın ifadeleriyle Platon'cu idea anlayışına gitmekten kurtarır. Bkz: (Soykan, 2013).

Kaynakça

- Akbulut, İ. (2017). “Ölüm Cezası Geri Gelmeli Mi?” *TBB Dergisi* (131), 11-30.
- Camus, A., & Arthur Koestler. (1986). *Ölüm Cezası Üstüne Düşünceler*. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Demirdal, M. B. (2018). “Uluslararası İnsan Hakları Hukukunda Ölüm Cezasının Kaldırılması ve Türkiye’deki Süreç”. *Politik Ekonomik Kuram*, 2(1), 57-72.
- Gören, Z. (2006). “Yaşama Hakkı ve Ölüm Cezası.” *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (10), 67-97.
- Hegel, G. W. (2018). *Felsefe Tarihi Thales’ten Platon’a Grek Felsefesi..* D. B. Kılınç (çev.), İstanbul: NotaBene.
- Hegel, G. W. (2018, 5 23). *The Philosophy of Plato*. www.jstor.org: www.jstor.org/stable/25665731 adresinden alındı
- <http://www.wikizero.biz>. (2019). Wikipedia : <http://www.wikizero.biz/index.php?q=aHR0cHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvJUMzJTk2bCVDMyVCCQ21fY2V6YXMIQzQlQjE> adresinden alındı
- <https://amnesty.org.tr/>. (2019). <https://amnesty.org.tr/>: <https://amnesty.org.tr/> adresinden alındı
- Mill, J. S. (1868). “Speech in Favour of Capital Punishment”. P. Singer, *Applied Ethics* içinde. New York: Oxford University Press.
- Plato. (2004). *Republic*. C. D. C. Reeve (çev.), Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Singer, P. (1986). *Applied Ethics*. New York: Oxford Universty Press.
- Soykan, Ö. N. (2013). “İnsan Hakları: Kavramsal Bir Çözümleme”. *Bilig* (66), 229-246.
- TDK. (2019). *TDK*. TDK: www.tdk.gov.tr adresinden alındı

