



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Felsefe
Yüksek Lisans Tezli

[Yüksek Lisans Tezi]

HANS JONAS'IN TIP VE BİYOETİĞİ

Muammer KÖROĞLU
ORCID: 0000-0002-7651-3078

Danışman
Doç. Dr. Sebile BAŞOK DİŞ
ORCID: 0000-0003-1960-697X

Konya - 2025



Öğrencinin	Adı Soyadı	Muammer KÖROĞLU		
	Numarası	22810101006		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe/Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Hans Jonas'ın Tıp ve Biyoetiği			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Muammer KÖROĞLU



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Muammer KÖROĞLU		
	Numarası	22810101006		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe/Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Sebile BAŞOK DİŞ		
Tezin Adı	Hans Jonas'ın Tıp ve Biyoetiği			

Bu çalışma, Hans Jonas'ın etik düşüncesini ve özellikle tıp etiği bağlamındaki katkılarını ele alarak modern biyoteknoloji ve tıbbi araştırmaların etik boyutlarını analiz etmektedir. Çalışmanın temel amacı, Jonas'ın etik sistemini ayrıntılı biçimde inceleyerek, çağdaş tıbbi uygulamalarda karşılaşılan etik problemlere yönelik çözüm önerileri sunmaktır. Tez, teorik bir yaklaşımla hazırlanmış olup giriş bölümünde araştırmanın amacı, kapsamı ve yöntemi açıklanmıştır.

Hans Jonas'ın tıp ve biyoetiğine ilişkin görüşlerinin merkezinde, insan yaşamının kutsallığı ve bireyin savunmasızlığı yer almaktadır. Tezde, "özdeşleşme ilkesi" ve "yaşam fenomeni" gibi kavramlar ele alınarak modern tıp etiğinin temel sorunlarına felsefi bir bakış açısı geliştirilmiştir. Jonas, genetik mühendislik, klonlama ve biyoteknolojik müdahalelere yönelik eleştirileriyle etik rehberlerin oluşturulmasının önemini vurgulamaktadır. Özellikle "sorumluluk ilkesi" çerçevesinde yalnızca mevcut nesillerin değil, gelecekteki kuşakların da dikkate alınması gerektiğini savunmaktadır.

Tıbbi teknolojilerin hızlı gelişimi, etik kavramların yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Genetik mühendislik, yapay zekâ, teletıp ve nanoteknoloji gibi alanların yalnızca teknik araçlar olmadığı, aynı zamanda etik ve toplumsal sonuçları olan dönüşüm unsurları olduğu belirtilmektedir. Teknoloji felsefesi ile tıp etiği arasındaki etkileşim, insan onuru, adalet ve mahremiyet gibi temel etik ilkeler çerçevesinde ele alınmaktadır.

Sonuç olarak, bu çalışma modern biyoteknolojinin etik sınırlarını tartışarak Jonas'ın etik çerçevesinin uygulanabilirliğini değerlendirmekte ve tıbbi etik ile biyoteknoloji alanındaki akademik tartışmalara katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hans Jonas, Tıp Etiği, Genetik Mühendislik, Biyoteknoloji, Teknoloji Felsefesi, İnsan Yaşamının Kutsallığı



ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Muammer KÖROĞLU		
	Student Number	22810101006		
	Department	Philosophy/Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Assoc. Prof. Dr. Sebile BAŞOK DİŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	Hans Jonas' Medical and Bioethics			

This study analyses the ethical dimensions of modern biotechnology and medical research by addressing the ethical thought of Hans Jonas and his contributions especially in the context of medical ethics. The main aim of the study is to analyse Jonas' ethical system in detail and to offer solutions to the ethical problems encountered in contemporary medical practices. The thesis is prepared with a theoretical approach, and the aim, scope and method of the research are defined in the introduction.

The sanctity of human life and the vulnerability of the individual are at the centre of Hans Jonas' views on medical and bioethics. In the thesis, a philosophical perspective on the fundamental problems of modern medical ethics is developed by addressing concepts such as "the principle of identification" and "the phenomenon of life". Jonas emphasises the importance of establishing ethical guidelines with his criticism of genetic engineering, cloning and biotechnological interventions. In particular, he argues that not only current generations, but also future generations should be taken into account within the framework of the "principle of responsibility".

The rapid development of medical technologies necessitates the re-evaluation of ethical concepts. It is stated that fields such as genetic engineering, artificial intelligence, telemedicine and nanotechnology are not only technical tools, but also elements of transformation with ethical and social consequences. The interaction between philosophy of technology and medical ethics is discussed within the framework of basic ethical principles such as human dignity, justice and privacy.

In conclusion, this study discusses the ethical boundaries of modern biotechnology, evaluates the applicability of Jonas' ethical framework and contributes to the academic debates in the field of medical ethics and biotechnology.

Keywords: Hans Jonas, Medical Ethics, Genetic Engineering, Biotechnology, Philosophy of Technology, The Sanctity of Human Life

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	i
ÖZET	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	vi
ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR.....	vii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	14
GENEL HATLARIYLA HANS JONAS'IN HAYATI VE FELSEFESİ	14
1.1. Hans Jonas'ın Hayatına Giriş ve Entelektüel Biyografisi.....	14
1.2. Savaş Yılları ve Göç: Hans Jonas'ın Akademik ve Kişisel Yolculuğu.....	21
1.3. ABD ve Hans Jonas'ın Akademik Kariyerinin Gelişmesi	29
1.4. Hans Jonas'ın Kişisel Yaşamı, Akademik Tanınırlığı ve Son Yılları.....	33
1.5. Hans Jonas'ın Felsefesi	36
İKİNCİ BÖLÜM.....	39
HANS JONAS'IN ÖNEMİ VE GÜNCELLİĞİ.....	39
2.1. Hans Jonas'ın Felsefi Mirası ve Doğa Felsefesine Etkisi	39
2.2. Hans Jonas'ın Doğa Etiği ve Çevre Problemlerine Yaklaşımı	43
2.3. Yaşam, Özgürlük ve Sorumluluk Bağlamında Hans Jonas'ın Etik Anlayışı.....	48
2.4. Gelecek Nesiller ve Etik Sorumluluk: Hans Jonas'ın Gelecek Etiği	54
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	59
HANS JONAS'IN TIP VE BİYOETİĞİ.....	59
3.1. Tıp Etiğinin Tarihsel Gelişimi ve Temel Kavramları	59
3.2. Tıp Etiğinde Problemler ve Hans Jonas'ın İnsan Anlayışı	64
3.3. Hans Jonas'ın Teknoloji Felsefesi	69

3.4. Hans Jonas'ın Tıp ve Biyoetik Üzerine Bazı Çalışmaları.....	76
3.5. Hans Jonas'ın Tıp ve Biyoetiğinde Temel Kavramlar ve Jonas'ın Perspektifi	105
3.6. Tıbbi Araştırmalar ve İnsan Yaşamının Kutsallığı	116
3.7. Yaşam Fenomeni ve Özdeşleşme İlkesi.....	119
3.8. Kamu Yararı, Bireysel Fedakârlık ve Gönüllülerin “Askere Alınması”.....	126
3.9. Hastaların Savunmasızlığı ve Özel Kategoriler: Komadaki Hastalar, Otomatik Deneyler	147
3.10. Genetik Mühendislik, Klonlama ve Biyoetiğin Sınırları	156
3.11. Bilmeme Hakkı	163
SONUÇ.....	167
KAYNAKÇA.....	174
ÖZ GEÇMİŞ.....	186

KISALTMALAR

ABD: Amerika Birleşik Devletleri

Bkz.: Bakınız

Cas9: CRISPR associated protein 9

CIOMS: The Council for International Organizations of Medical Sciences

CRISPR: Clustered regularly interspaced short palindromic repeats

Çev.: Çeviri

DNA: Deoksiriboz nükleik asit

Haz.: Hazırlayan

hES: human Embryonic Stem Cells

HIV: Human immunodeficiency viruses

HPV: Human papillomavirus infection

Örn.: Örneğin

SCNT: Somatic cell nuclear transfer

UNESCO: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

Vd.: Ve devamı

V.dğr.: Ve diğerleri

WHO: World Health Organization

ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

Bu tez, tıp etiğinin teorik esaslarını derinlemesine analiz eden bir düşünür olarak Hans Jonas'ın düşünce dünyasını, bilhassa onun tıp etiğine yaklaşımını ve bu alana sunduğu kavramsal çerçeveyi çözümlemeyi gaye edinmektedir. Çalışma süresince, gerek tıp etiğinin tarihsel ve felsefi yönleri gerek de güncel tıbbi araştırma ve uygulamalara dair etik problemler Jonas'ın bakış açısından işlenmiştir. Bu bağlamda, modern tıp pratiğinin ve biyoteknolojik gelişmelerin getirdiği etik problemler, insan yaşamının kutsallığı, gönüllülüğün sınırları, hasta savunmasızlığı, genetik mühendislik ve klonlama gibi problemler detaylı bir şekilde tartışılmaktadır. Jonas'ın özgün katkıları, bir yandan klasik etiğin sınırlarını zorlayarak insanın gelecekteki nesillere ve hatta bütün yaşam fenomenine karşı sorumluluğunu hatırlatırken, öte yandan da mevcut etik problemleri farklı bir perspektiften değerlendirme imkânı sunmaktadır.

Bu tez, Hans Jonas'ın tıp ve biyoetiği bağlamındaki fikirlerini sistematik bir biçimde ortaya koymaya çalışırken, aynı zamanda güncel biyoetik tartışmalarda onun temel tezlerinin ne denli yaşamsal olduğunu da göstermeyi gaye edinmiştir. Jonas'ın etik düşüncesi, sırf belirli bir döneme yahut soruna özgü kalmayıp, teknolojinin hızla ilerlediği, tıbbın ve biyolojinin sınırlarının sürekli genişlediği bir dünyada insan ve yaşam arasındaki ilişkiyi etik boyutuyla yeniden düşünmeye davet etmektedir. Bu doğrultuda, tezin, gerek felsefe sahasında uzmanlaşan araştırmacılar gerek tıp, hukuk ve sağlık politikaları sahalarında çalışan akademisyenler ve uzmanlar için yol gösterici bir kaynak oluşturması umulmaktadır.

Bu yüksek lisans tezinin tamamlanmasında katkıda bulunan kişi ve kurumlara teşekkür etmek, akademik çalışmaların bilimselliği ve bütünlüğü adına mühim bir gerekliliktir. Öncelikle, tezinin ortaya çıkmasında yol gösterici olan, akademik titizliği ve eleştirel bakışıyla çalışmanın yönünü tayin eden danışmanım Sayın Doç. Dr. Sebile Başok Diş'e en derin şükranlarımı sunarım. Kendisi çalışma boyunca sabırlı, yapıcı ve ufuk açıcı geri bildirimleriyle gerek felsefi gerek etik perspektifin zenginleşmesine yardımcı olmuştur. Buna ek olarak, tez savunma jürisindeki hocalarım Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN, Doç. Dr. Sebile BAŞOK DİŞ ve Doç.

Dr. Işıl ÇEŞMELİ, sundukları yapıcı tenkitler ve çözüm önerileri ile çalışmanın akademik niteliğini artırmıştır. Bu vesileyle, değerli katkıları ve yol gösterici eleştirileri için kendilerine en içten teşekkürlerimi sunarım.

Araştırmanın literatür taramasında ve yöntemsel çerçevesinin meydana getirilmesinde desteğini esirgemeyen, kütüphane ve arşivlere yardımcı olan üniversitemizin kütüphane personeline teşekkür ederim. Çalışma boyunca fikir ve tavsiyeleriyle beni yönlendiren, akademik paylaşımlarımızla konunun farklı boyutlarını görmeme olanak sağlayan değerli meslektaşlarıma ve arkadaşlarıma özellikle desteğini hiçbir zaman esirgemeyen Sayın Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN'a, Doç. Dr. Sebile Başok DİŞ'e, Dr. Öğr. Üyesi Yakup KALIN'a, Arş. Gör. Döndü ŞAHİN ERSÖZ'e ve Sayın Arş. Gör. Gürkan Kemal AKKOYUN'a minnettarım.

Buna ek olarak, tez sürecinde manevi desteğini her daim hissettiğim aileme ve bu zorlu süreçte sabırla yanımda olan tüm sevdiklerime teşekkür borçluyum. Destekleri, tez çalışmasının gerektirdiği yoğun emek ve zamanın yaratabileceği güçlükleri aşmamda büyük rol oynamıştır.

Son olarak, bu tezde ifade edilen düşünce ve yorumların bütün sorumluluğu şahsıma aittir. Tezin tıp ve biyoetik hakkında düşünce dünyasına ufak de olsa bir katkı sağlaması, en büyük temennimdir. Bu tez, bilginin daimi genişleyen ufkunda, etik sorumluluk anlayışına dair yeni fikirler sunmayı gaye edinen tüm okuyucular için bir başlangıç noktası olmayı ümit etmektedir.

Muammer KÖROĞLU

Mart 2025

GİRİŞ

Hans Jonas (1903-1993), 20. yüzyıl felsefesinin en önemli düşünürlerinden biri olarak, etik, biyoetik ve teknoloji felsefesi alanlarında derinlemesine analizler yapmış ve özellikle modern teknolojinin doğurduğu etik sorumlulukları ele alan *Das Prinzip Verantwortung* (Sorumluluk İlkesi) adlı eseriyle büyük yankı uyandırmıştır. Teknolojik gelişmelerin hızla ilerlediği ve insan yaşamı üzerindeki etkilerinin giderek daha karmaşık hâle geldiği çağımızda, etik ilkelerin yeniden değerlendirilmesi gerekliliği kaçınılmaz olmuştur. Jonas, geleneksel etik sistemlerin modern teknoloji karşısında yetersiz kaldığını savunarak, etik sorumluluğun yalnızca mevcut nesillerle sınırlı olmadığını, gelecek nesillerin haklarının da etik bir zorunluluk olarak ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu doğrultuda, etik ilkelerin genişletilmesi ve modern dünyanın dinamiklerine uyumlu hâle getirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Onun yaklaşımı, etik düşüncenin yalnızca bireyler arası ilişkilerle sınırlı kalmayıp, daha geniş bir sorumluluk çerçevesinde değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.¹

Hans Jonas'ın etik düşüncesini ve sorumluluk kavramını daha iyi anlamak için, onun felsefi kökenlerini ve düşünce sistemini şekillendiren tarihsel bağlamı incelemek gerekmektedir. Fenomenoloji, varoluşçuluk ve metafizik temelli bir düşünce yapısına sahip olan Jonas, Edmund Husserl ve Martin Heidegger'in fenomenolojik yaklaşımlarından etkilenecek, insanın dünyadaki varoluşunu ve sorumluluğunu etik bir çerçevede ele almıştır. Husserl'den bilinç temelli varoluş anlayışını devralan Jonas, Heidegger'in varoluşçu düşüncesi çerçevesinde insanın dünyadaki sorumluluğunu irdelemiştir. Ancak onun etik anlayışı, yalnızca bireyin varoluşsal sorumluluklarıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda insanın doğayla olan ilişkisini de etik bağlamda yeniden tanımlamıştır. Biyoloji ve metafizik temelinde bir etik sistemi inşa eden Jonas, canlı varlıkların doğasına yönelik felsefi bir çerçeve oluşturmuş ve etik sistemini, canlı varlıkların varoluşunu ve biyolojik süreçleri merkeze alarak şekillendirmiştir. Bu nedenle, onun etik anlayışı yalnızca bireyin mevcut sorumluluklarını değil, aynı

¹ Hans Jonas, "Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist", *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli (Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009), Cilt: I, Bölüm: II.II, 129.

zamanda gelecekteki nesillerin varlığını sürdürmesini ve ekolojik dengenin korumasını da içermektedir.²

Hans Jonas'ın sorumluluk etiği, geleneksel etik anlayışlarından farklı olarak, bireysel ve toplumsal sorumlulukların ötesine geçerek insanın doğaya ve geleceğe karşı etik yükümlülükleri kapsayan bütüncül bir perspektif sunmaktadır. Geleneksel etik sistemler genellikle mevcut neslin refahına odaklanırken, Jonas'ın etik anlayışı, gelecek nesillere karşı etik sorumluluğu da içeren genişletilmiş bir sorumluluk etiği ortaya koymaktadır. Bu bakış açısına göre, teknolojik ilerlemeler ve bilimsel gelişmeler yalnızca bugünün insanları için değil, aynı zamanda gelecek nesiller üzerinde de önemli etkiler yaratmaktadır. Bu durum, etik değerlendirmelerin kapsamını önemli ölçüde genişletmekte ve karar alma süreçlerinde uzun vadeli etkilerin göz önünde bulundurulmasını zorunlu kılmaktadır.³

Özellikle modern ekolojik etik ve sürdürülebilirlik kavramlarıyla derin bir ilişki kuran Hans Jonas, insanın doğaya ve çevreye karşı da bir sorumluluk taşıdığını savunmuştur. Teknolojik gelişmelerin ekosistem üzerindeki uzun vadeli etkilerini göz önünde bulundurmayı etik bir gereklilik olarak değerlendiren Jonas, insanın yalnızca kendi çağıyla sınırlı bir varlık olmadığını, doğaya ve geleceğe karşı da sorumluluk taşıdığını ifade etmiştir. Bu bağlamda, ekolojik krizler, genetik mühendislik, biyoteknoloji ve yapay zekâ gibi alanlarda etik sınırların belirlenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre, etik sorumluluk, yalnızca mevcut toplumun çıkarlarını değil, doğanın ve henüz var olmayan nesillerin haklarını da içermelidir.⁴

Hans Jonas'ın düşüncelerini tarihsel ve felsefi bağlamda şekillendiren unsurlardan biri de Gnostisizm üzerine yaptığı çalışmalardır. Gnostik gelenekleri ve düalist dünya görüşünü ele alan Jonas, insan-doğa ilişkisini tarihsel ve metafiziksel bir

² Felsefe (FSF), "Hans Jonas Kimdir?" (Erişim 16 Ocak 2025).; Öncül Analitik Felsefe (ÖAF), "Yapay Zekâ ve Çağdaş Felsefe: Heidegger, Jonas ve Cıvık Mantar - Masahiro Morioka" (Erişim 16 Ocak 2025).

³ William A. Silverman, "Interventions on an unprecedented scale", *Where's the Evidence? Debates in Modern Medicine*, haz. William A. Silverman & David L. Sackett (Oxford: Oxford University Press, 1999), 188-192.; Olivier. Steiner, "Social Work in the Digital Era: Theoretical, Ethical and Practical Considerations", *The British Journal of Social Work* 51/8 (2021), 3358-3374.

⁴ Arslan Topakkaya, "H. Jonas'ta İnsan ve Doğanın Değeri", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2013), 41-52.

çerçeve de yeniden yorumlamıştır. Gnostisizm, insanın doğa karşısındaki konumunu ele alırken, Jonas bu ilişkiyi etik bir bağlamda yeniden değerlendirerek, insanın doğa üzerindeki hâkimiyetinin getirdiği etik sorumlulukları ön plana çıkarmıştır. Bu düşünceler doğrultusunda geliştirdiği sorumluluk etiği, yalnızca bireyin özgürlüğünü ve özerkliğini değil, aynı zamanda insanlığın kolektif sorumluluklarını ve ekolojik dengenin korunmasını da içeren geniş kapsamlı bir etik anlayışı sunmaktadır.⁵

Sonuç olarak, Hans Jonas'ın etik felsefesi, yalnızca bireysel ve toplumsal etik sorumluluklarla sınırlı kalmayıp, insanın doğa ve gelecek nesiller karşısındaki yükümlülüklerini de içeren bütüncül bir etik anlayış geliştirmiştir. Geleneksel etik sistemlerin modern teknolojinin doğurduğu sorunları ele almakta yetersiz kaldığını öne süren Jonas, etik ilkelerin genişletilmesi gerektiğini ve etik karar alma süreçlerinde uzun vadeli etkilerin göz önünde bulundurulmasının zorunlu olduğunu savunmaktadır. Günümüzde genetik mühendislik, biyoteknoloji, ekolojik krizler ve yapay zekâ gibi alanlarda ortaya çıkan etik sorunlar göz önüne alındığında, Jonas'ın etik anlayışı, çağdaş etik tartışmaları için önemli bir referans noktası sunmaktadır. Onun geliştirdiği sorumluluk etiği, bireyin özgürlüğü ve özerkliğini korurken, aynı zamanda insanlığın geleceğini güvence altına almayı hedefleyen bir etik model olarak, modern dünyada giderek daha fazla önem kazanmaktadır.⁶

Bu çalışma, Hans Jonas'ın etik felsefesini ve onun biyoetik ile tıp etiği bağlamındaki etkilerini incelemektedir. Jonas'ın etik yaklaşımının, modern tıp etiği uygulamalarında nasıl bir yönlendirme sağladığı sorusu, bu tezin temel problematiğini oluşturmaktadır. Teknolojik gelişmelerin ve tıbbi yeniliklerin etik boyutları, bireyin karar alma mekanizmaları kadar toplumsal ve politik süreçleri de etkilemektedir. Bu nedenle, Jonas'ın sorumluluk etiği yalnızca bireysel ahlaki yükümlülükler çerçevesinde değil, aynı zamanda kurumsal ve toplumsal sorumluluklar bağlamında da değerlendirilmelidir. Ayrıca, etik sorumluluğun sınırları, bireylerin ve toplumların etik karar mekanizmaları üzerindeki etkileri gibi konular da bu bağlamda ele

⁵ Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934), 1-456.; Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity* (Boston: Beacon Press, 1963), 1-396.

⁶ Silverman, "Interventions on an unprecedented scale", *Where's the Evidence?*, 188-192.

alınacaktır. Tez kapsamında, Jonas'ın etik anlayışının tıbbi uygulamalarla nasıl ilişkilendiği, sorumluluk etiği çerçevesinde etik sorunların nasıl ele alındığı ve biyoetik alanındaki güncel tartışmalarla nasıl bir etkileşim içinde olduğu detaylı bir şekilde incelenecektir.⁷

Hans Jonas'ın felsefesi, yalnızca etik ve biyoetik tartışmaları açısından değil, aynı zamanda teknoloji ve bilim felsefesi açısından da büyük önem taşımaktadır. Günümüzde tıp etiği, biyoteknoloji ve genetik mühendisliği gibi alanlardaki etik tartışmalar, Jonas'ın düşüncelerini daha da güncel hâle getirmiştir. Tıbbi teknolojilerin etik boyutu, günümüz biyomedikal araştırmalarında ve klinik uygulamalarda önemli bir yer tutmaktadır. Yapay zekâ destekli teşhis sistemleri, genetik modifikasyon, kök hücre araştırmaları ve ötanazi gibi konular, etik açıdan çeşitli soru işaretlerini beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda, Jonas'ın geliştirdiği sorumluluk etiği çerçevesi, etik karar alma süreçlerinde dikkate alınması gereken temel bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.⁸

Özellikle tıbbi teknolojilerin hızlı gelişimi ve bu gelişmelerin insan hayatı üzerindeki etkileri, Hans Jonas'ın etik anlayışının yeniden değerlendirilmesini gerektirmektedir. Örneğin, genetik mühendislik ve insan genomu projeleri, gelecekte bireylerin biyolojik varoluşunu şekillendirme potansiyeline sahiptir. Bu tür biyoteknolojik yenilikler, bireyin özgürlüğü ve özerkliği bağlamında etik sorgulamalar doğurmakta, aynı zamanda insan doğasının gelecekte nasıl evrileceği konusunda da felsefi tartışmalara zemin hazırlamaktadır. Jonas'ın etik anlayışı, bu tür gelişmelere dair etik çerçeve sunarak, insan doğasının korunması ve etik sınırların belirlenmesi konusunda kritik bir perspektif sunmaktadır. Bu bağlamda, çalışma yalnızca Jonas'ın

⁷ Mehmet Yaşar Ciniviz, *Etik Sorunlar Açısından „Ekolojik Etik“: Hans Jonas Etiği Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 1-96.; Harun Tepe, “Günümüzde Etiğin Belli Başlı Teorik ve Pratik Sorunları”, *Etik*, haz. İonna Kuçuradi & Demet Taşdelen (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2005), 106-125.

⁸ Silverman, “Interventions on an unprecedented scale”, *Where's the Evidence?*, 188-192.; Emilie Kutash, “Hans Jonas: The Last German Philosopher and His Jewish Challenge to Modernity: Affirming Life”, *Modern Judaism* 44/2 (2024), 167-189.

etik felsefesinin genel çerçevesini değil, aynı zamanda bu felsefenin modern dünyada nasıl bir etkiye sahip olduğunu da incelemektedir.⁹

Hans Jonas'ın etik yaklaşımının çağdaş biyomedikal uygulamalar üzerindeki etkilerini anlamak için, etik ilkelerinin nasıl şekillendiğini ve modern tıbbın bu etik çerçeve içinde nasıl konumlandığını detaylı bir şekilde ele almak gerekmektedir. Tez kapsamında, Jonas'ın biyoetik anlayışının modern tıp etiği ilkeleriyle nasıl örtüştüğü, hangi açılardan ayrıştığı ve mevcut tıp etiği sorunlarına nasıl bir çözüm sunduğu analiz edilecektir. Ayrıca, Jonas'ın etik ilkelerinin, sağlık politikaları, tıbbi araştırmalar ve hasta hakları gibi konularla olan ilişkisi de ele alınarak, etik kavramlarının kurumsal düzeyde nasıl uygulanabileceği değerlendirilecektir.¹⁰

Sonuç olarak, Hans Jonas'ın etik felsefesi, günümüz etik tartışmaları ve biyoetik problemleri için önemli bir rehber niteliğindedir. Özellikle teknolojik gelişmelerin insan doğası ve yaşam süreçleri üzerindeki etkileri göz önüne alındığında, Jonas'ın sorumluluk etiği, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde etik kararların şekillenmesine katkıda bulunabilecek güçlü bir çerçeve sunmaktadır. Bu çalışmada, Jonas'ın etik felsefesinin temel ilkeleri ve bu ilkelerin biyoetik ile olan ilişkisi kapsamlı bir şekilde ele alınarak, modern dünyadaki etik problemler karşısında nasıl bir çözüm önerisi sunduğu değerlendirilecektir.¹¹

Hans Jonas'ın etik ve biyoetik alanındaki düşünceleri, Batı akademisinde geniş bir literatüre konu olmuş, ancak Türkiye'deki akademik çalışmalar bu konuda oldukça sınırlı kalmıştır. Yapılan tez çalışmalarının çoğunun tıp etiğinin belirli alanlarına odaklandığı görülmekte, ancak Jonas'ın etik anlayışının tıp felsefesi ve biyoetik bağlamında bütüncül bir şekilde ele alınmadığı dikkat çekmektedir. Bu çalışma,

⁹ Silverman, "Interventions on an unprecedented scale", *Where's the Evidence?*, 188-192.; Kutash, "Hans Jonas: The Last German Philosopher and His Jewish Challenge to Modernity: Affirming Life", 167-189.

¹⁰ Silverman, "Interventions on an unprecedented scale", *Where's the Evidence?*, 188-192.; Kutash, "Hans Jonas: The Last German Philosopher and His Jewish Challenge to Modernity: Affirming Life", 167-189.

¹¹ Ciniviz, *Etik Sorunlar Açısından „Ekolojik Etik“: Hans Jonas Etiği Üzerine Bir İnceleme*, 1-96.

Jonas'ın etik teorisini derinlemesine ele alarak, onu tıp etiği ve biyoetik bağlamında yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır.¹²

Hans Jonas, etik sorumluluk anlayışını, geleneksel etik çerçevelerden farklı bir şekilde ele alarak, bireysel ahlaki kararların yanı sıra kolektif ve uzun vadeli sonuçları da içerecek biçimde genişletmiştir. Bu bağlamda, yalnızca mevcut neslin değil, gelecek nesillerin de etik bağlamda korunmasını savunmaktadır. Bu anlayış, özellikle biyoetik alanında hızla ilerleyen tıbbi ve teknolojik gelişmeler karşısında büyük bir önem taşımaktadır. Modern tıp etiği, tıbbi yeniliklerin getirdiği ahlaki ikilemleri çözmek adına çeşitli etik yaklaşımları benimsemiş olsa da, Jonas'ın etik sorumluluk anlayışı, bu yaklaşımların sınırlarını aşarak etik ilkelerin genişletilmesini önermektedir.¹³

Biyoeetik, modern tıbbın karşı karşıya olduğu etik sorunları ele alan disiplinler arası bir alandır. Genetik mühendisliği, ötanazi, organ nakli, deneysel tıp uygulamaları ve yapay zekâ destekli tıbbi karar süreçleri gibi konular, etik bağlamda ciddi tartışmaları beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda biyoetik, yalnızca bilimsel gelişmelerin etik boyutunu ele almakla kalmayıp, aynı zamanda bu gelişmelerin sosyal, kültürel ve politik yansımalarını da inceleyen geniş kapsamlı bir alandır.¹⁴

Hans Jonas'ın sorumluluk etiği, özellikle bu tür teknolojik gelişmeler karşısında etik sınırların nasıl korunması gerektiği konusunda kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Geleneksel etik anlayışlar, genellikle bireysel özerklik, faydacılık veya deontolojik etik kurallarına dayanırken, Jonas'ın etik anlayışı, teknolojik gelişmelerin doğurabileceği uzun vadeli sonuçları dikkate alarak, insanlığın ortak geleceğini de içeren geniş bir sorumluluk alanı önerir. Bu yaklaşım, özellikle biyoetik

¹² Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*, 1-396.; Hans Jonas, *The Phenomenon of Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), 1-304.

¹³ Silverman, "Interventions on an unprecedented scale", *Where's the Evidence?*, 188-192.; Kutash, "Hans Jonas: The Last German Philosopher and His Jewish Challenge to Modernity: Affirming Life", 167-189.

¹⁴ Akademik Akıl (AA), "Biyoeetik ve Önemi Üzerine" (Erişim 16 Ocak 2025).

tartışmalarında gelecekte ortaya çıkabilecek olası zararları önleme amacı taşıyan ihtiyat ilkesi ile de örtüşmektedir.¹⁵

Geleneksel etik yaklaşımlar, genellikle kısa vadeli etik kararlarla ilgilenirken, Hans Jonas'ın sorumluluk etiği, uzun vadeli sonuçları göz önünde bulundurmaya zorunlu kılmaktadır. Özellikle genetik mühendisliği, biyoteknoloji ve insan doğasının değiştirilmesi gibi konular, yalnızca günümüz bireylerini değil, gelecek nesilleri de etkileme potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda, Jonas'ın etik anlayışı, tıbbi ve biyoteknolojik gelişmelerin yalnızca bilimsel olarak mümkün olup olmadığına değil, aynı zamanda bu gelişmelerin uzun vadeli etik sonuçlarına da odaklanmaktadır.¹⁶

Hans Jonas'ın etik anlayışının biyoetik ile olan ilişkisini ele alan mevcut kaynaklar genellikle Batı merkezli akademik düşünce çerçevesinde şekillenmiştir. Ancak etik sorunların evrensel bir niteliği olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu tartışmaların Türkiye'deki akademik çerçevede de ele alınması gerekmektedir. Türkiye'de biyoetik ve tıp etiği konularında yapılan çalışmalar, genellikle spesifik vakalar veya tıbbi etik kararları üzerinde yoğunlaşmakta ve genel olarak bireysel etik kararları ve hasta hakları gibi konulara odaklanmaktadır. Ancak Jonas'ın sorumluluk etiği, bireysel hakların ötesine geçerek, toplumun ve hatta gelecekteki nesillerin korunmasını temel alan bir etik model sunmaktadır.¹⁷

Bu tez, Hans Jonas'ın sorumluluk etiği ve biyoetik yaklaşımını, Türkiye'deki etik tartışmalar içinde yeniden konumlandırmayı hedeflemektedir. Tıp etiği ve biyoetik alanlarındaki mevcut literatüre eleştirel bir katkı sunarak, Jonas'ın düşüncelerinin günümüz tıp etiği pratiklerine nasıl şekil verebileceği konusunda yeni bir perspektif getirmektedir. Türkiye'de biyoetik alanında yapılan çalışmaların genellikle Batı'daki modelleri temel aldığı düşünüldüğünde, Jonas'ın etik

¹⁵ Silverman, "Interventions on an unprecedented scale", *Where's the Evidence?*, 188-192.; Kutash, "Hans Jonas: The Last German Philosopher and His Jewish Challenge to Modernity: Affirming Life", 167-189.

¹⁶ Silverman, "Interventions on an unprecedented scale", *Where's the Evidence?*, 188-192.; Kutash, "Hans Jonas: The Last German Philosopher and His Jewish Challenge to Modernity: Affirming Life", 167-189.

¹⁷ Ciniviz, *Etik Sorunlar Açısından "Ekolojik Etik": Hans Jonas Etiği Üzerine Bir İnceleme*, 1-96.

yaklaşımının farklı kültürel ve akademik bağlamlarda nasıl yeniden yorumlanabileceği de ayrı bir araştırma konusu olarak ele alınmalıdır.

Bu çalışma, Hans Jonas'ın etik anlayışını biyoetik ve tıp etiği çerçevesinde yeniden değerlendirerek üç temel katkı sunmaktadır. İlk olarak, Jonas'ın sorumluluk etiğini biyoetik ve tıp etiği bağlamında yeniden yorumlamak, etik kararların yalnızca bireyin özgürlüğü ve özerkliği çerçevesinde ele alınamayacağını, aynı zamanda kolektif sorumluluğun ve gelecek nesillerin haklarının da dikkate alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu perspektif, bireysel etik yaklaşımlar yerine, daha geniş kapsamlı ve sürdürülebilir etik modellerin geliştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

İkinci olarak, modern tıbbi uygulamalar karşısında etik ilkelerin genişletilmesi gerekliliğini vurgulamak, Hans Jonas'ın sorumluluk etiğinin geleneksel etik yaklaşımların yetersiz kaldığı durumlar için sunduğu çözüm önerilerine dayanarak değerlendirilmektedir. Jonas, ihtiyat ilkesine dayalı bir etik model öne sürerek, tıbbi gelişmelerin yalnızca mevcut nesiller üzerindeki etkilerini değil, uzun vadeli sonuçlarını da hesaba katmayı zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, etik ilkelerin sadece mevcut biyomedikal pratiklere değil, aynı zamanda gelecekte doğabilecek risklere karşı da duyarlı hâle getirilmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁸

Son olarak, Türkiye'de biyoetik ve tıp etiği alanındaki akademik çalışmalara katkıda bulunarak literatürdeki boşluğu doldurmak, çalışmanın önemli bir hedefi olarak öne çıkmaktadır. Türkiye'deki biyoetik tartışmalar, büyük ölçüde Batılı etik modeller çerçevesinde şekillenmiş olup, Hans Jonas'ın sorumluluk etiği bu alana farklı bir perspektif sunmaktadır. Bu model, etik kararların yalnızca bireyler arası ilişkiler çerçevesinde değil, aynı zamanda geniş çaplı sosyal ve çevresel etkileri de göz önünde bulundurularak ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Böylece çalışma, tıbbi etik alanında alternatif bir etik çerçeve sunarak, hem teorik hem de pratik düzeyde yeni tartışmaların önünü açmaktadır.

Sonuç olarak, Hans Jonas'ın etik anlayışı, modern tıp etiği ve biyoetik tartışmalarında yeni bir bakış açısı sunarak, etik sorumluluğun yalnızca bireysel değil,

¹⁸ Jonas, *The Phenomenon of Life*, 1-304.

toplumsal ve ekolojik bir perspektifle de ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu çalışma, Jonas'ın etik düşüncesinin biyoetik ve tıp etiği bağlamındaki katkılarını detaylı bir şekilde inceleyerek, günümüz etik tartışmalarına nasıl uygulanabileceğini ele almayı amaçlamaktadır.

Bu çalışmanın temel amacı, Hans Jonas'ın etik düşüncesini biyoetik ve tıp etiği bağlamında değerlendirerek, modern tıbbi uygulamalar ve biyoetik sorunlar karşısında Jonas'ın felsefi ilkelerinin uygulanabilirliğini tartışmaktır. Jonas'ın “geleceğe karşı sorumluluk” fikri, bu tezde temel bir kavram olarak incelenmekte ve etik karar alma mekanizmalarının nasıl biçimlenmesi gerektiği tartışılmaktadır. Jonas, modern teknolojik gelişmelerin getirdiği riskleri göz önünde bulundurarak, insanlığın ve doğanın korunması için etik bir çerçeve geliştirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Özellikle biyoetik ve tıp etiği bağlamında bu sorumluluğun nasıl uygulanabileceği, günümüz tıbbi uygulamaları açısından önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹

Biyoetik, bilimsel gelişmeler ve tıbbi uygulamalar karşısında etik kararların nasıl alınması gerektiği konusunda kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Hans Jonas'ın etik anlayışı, klasik etik yaklaşımlarının ötesine geçerek, tıbbi ve biyoteknolojik yeniliklerin doğurduğu uzun vadeli sonuçları dikkate almayı zorunlu kılan bir etik perspektif geliştirmektedir. Bu bağlamda, bu tez Jonas'ın etik sisteminin modern biyoetik tartışmalar içindeki yerini belirlemeyi ve onun etik ilkelerinin günümüz tıp etiği bağlamında nasıl uygulanabileceğini ele almayı amaçlamaktadır.²⁰

Bu tez kapsamında, Hans Jonas'ın etik anlayışının tıp etiği bağlamında nasıl bir çerçeve sunduğu, modern biyoetik tartışmalar açısından nasıl değerlendirilebileceği ve günümüz tıbbi uygulamalarına nasıl uygulanabileceği gibi temel sorulara yanıt aranacaktır. Öncelikle, Jonas'ın etik anlayışının tıp etiği bağlamında nasıl bir çerçeve sunduğu ele alınacak, etik sisteminin temel kavramları incelenerek tıbbi uygulamalarla olan ilişkisi değerlendirilecektir. Bu bağlamda,

¹⁹ Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 1-263.

²⁰ Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, 1-263.

modern tıbbın etik karar alma mekanizmaları üzerinde Jonas'ın düşüncelerinin nasıl bir etkiye sahip olabileceği tartışılacaktır.

İkinci olarak, Hans Jonas'ın sorumluluk etiğinin modern biyoetik tartışmalar açısından nasıl değerlendirilebileceği ele alınacaktır. Jonas'ın etik modeli, günümüz biyoetik problemleriyle ilişkilendirilerek genetik mühendislik, yapay zekâ destekli tıbbi karar süreçleri gibi alanlardaki uygulanabilirliği değerlendirilecektir. Özellikle tıp ve biyoteknoloji alanındaki gelişmelerin etik sınırları konusunda Jonas'ın yaklaşımının ne tür bir perspektif sunduğu analiz edilecektir.

Üçüncü olarak, genetik mühendislik, organ nakli ve ötanazi gibi tıbbi uygulamaların Hans Jonas'ın etik ilkeleri ışığında nasıl ele alınabileceği incelenecektir. Bu tür tıbbi müdahalelerin etik boyutları, Jonas'ın sorumluluk etiği çerçevesinde değerlendirilecek ve tıbbi etik karar süreçlerinde bu etik yaklaşımın ne tür bir rehberlik sağlayabileceği üzerinde durulacaktır.

Son olarak, Hans Jonas'ın etik modelinin bireysel ve toplumsal sorumluluk açısından sunduğu çıkarımlar tartışılacaktır. Bireyin etik sorumlulukları ile toplumsal sorumluluklar arasındaki ilişki Jonas'ın felsefi çerçevesinde ele alınarak, kamusal sağlık politikaları ve tıbbi etik düzenlemeler açısından nasıl bir perspektif sunduğu değerlendirilecektir. Böylece çalışma, Jonas'ın etik anlayışının çağdaş tıp etiği tartışmalarına nasıl katkıda bulunabileceğini kapsamlı bir şekilde analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Bu araştırma, Hans Jonas'ın etik teorisini kapsamlı bir şekilde ele almak ve tıp etiği bağlamında değerlendirmek amacıyla nitel bir metodolojik çerçeveye dayanmaktadır. Çalışmada, etik teoriler arasındaki farklılıkları ve Jonas'ın düşüncelerinin biyoetik ve tıp etiği içindeki yerini belirlemek için çeşitli analitik yöntemler kullanılacaktır.

Bu çalışmada, Hans Jonas'ın etik anlayışını tıp etiği bağlamında incelemek amacıyla çeşitli yöntemler kullanılacaktır. İlk olarak, betimsel analiz yöntemi çerçevesinde, Jonas'ın eserlerinden hareketle etik düşüncesinin sistematik bir analizi gerçekleştirilecektir. Bu bağlamda, Jonas'ın sorumluluk etiğinin temel bileşenleri ele

alınarak, bu bileşenlerin modern tıbbi uygulamalarla nasıl ilişkilendirilebileceği tartışılacaktır. Jonas'ın etik kavramlarını nasıl inşa ettiği ve teorik çerçevesini nasıl oluşturduğu ayrıntılı bir şekilde ele alınırken, düşünceleri etik bağlamda karşılaştırmalı olarak incelenecek ve çağdaş biyoetik tartışmalarıyla olan ilişkisi ortaya konulacaktır.

İkinci olarak, karşılaştırmalı yöntem kullanılarak, Hans Jonas'ın etik ilkeleri geleneksel etik yaklaşımlar, özellikle deontoloji, faydacılık ve diğer modern etik teorileriyle kıyaslanarak güçlü ve zayıf yönleri değerlendirilecektir. Jonas'ın etik modeli, Kantçı deontoloji, Bentham'ci faydacılık ve etik pragmatizm, feminist etik gibi çağdaş etik yaklaşımlarla ilişkilendirilerek, bu çerçevelerin tıp etiği açısından sunduğu avantajlar ve sınırlılıklar analiz edilecektir. Özellikle Jonas'ın geleceğe yönelik sorumluluk anlayışının, geleneksel etik kuramlarla nasıl bir farklılık ortaya koyduğu tartışılacak ve onun etik modelinin tıp etiğindeki özgün katkıları değerlendirilecektir.

Son olarak, eleştirel yaklaşım benimsenerek, Hans Jonas'ın etik teorisinin günümüz tıp etiği uygulamalarındaki pratik karşılıkları değerlendirilecektir. Jonas'ın etik ilkelerinin tıbbi uygulamalarda etik sınırların belirlenmesine ne tür katkılar sunduğu incelenecek ve modern biyoteknoloji, yapay zekâ destekli tıbbi karar süreçleri gibi alanlarda karşılaşılan etik sorunlarla nasıl ilişkilendirilebileceği tartışılacaktır. Böylece çalışma, Jonas'ın etik yaklaşımının hem teorik hem de pratik düzeyde sunduğu açılımları ele alarak, tıp etiğine dair kapsamlı bir değerlendirme sunmayı amaçlamaktadır.

Bu tez beş ana bölümden oluşmaktadır. İlk olarak, Hans Jonas'ın Hayatı, Felsefesi, Eserleri ve Önemi başlığı altında, Jonas'ın yaşamı, akademik geçmişi ve felsefi gelişimi ele alınarak, onun etik düşüncesinin temel unsurları incelenecektir. Jonas'ın entelektüel yolculuğu ve felsefi yaklaşımlarının oluşum süreci detaylandırılarak, etik anlayışının nasıl şekillendiği açıklanacaktır.

İkinci bölümde, Hans Jonas'ın Önemi ve Güncelliği başlığı altında, düşüncelerinin günümüz etik ve biyoetik tartışmalarındaki yeri değerlendirilecektir.

Bu çerçevede, Jonas'ın etik görüşlerinin çağdaş etik sorunlarıyla nasıl ilişkilendirilebileceği tartışılarak, özellikle genetik mühendislik, biyoteknoloji ve tıbbi etik bağlamındaki etkileri analiz edilecektir.

Üçüncü bölümde, Hans Jonas'ın Tıp ve Biyoetiğine Giriş kapsamında, Jonas'ın biyoetik alanında ortaya koyduğu temel kavramlar, sorumluluk etiği anlayışı ve etik çerçevesi ele alınacaktır. Bu doğrultuda, Jonas'ın insanlık ve doğa karşısındaki etik sorumluluk anlayışı incelenerek, tıp etiği ile bağlantıları ortaya konulacaktır.

Dördüncü bölümde, Hans Jonas'ın Tıp ve Biyoetik Görüşleri detaylı bir şekilde ele alınacak ve modern tıp etiği ile olan ilişkisi incelenecektir. Jonas'ın biyoetik ve tıbbi uygulamalara dair yaklaşımları analiz edilerek, çağdaş tıp etiği çerçevesinde sunduğu katkılar tartışılacaktır.

Son olarak, Sonuç bölümünde, Hans Jonas'ın etik anlayışının biyoetik çalışmalarına etkileri ve modern tıp etiği üzerindeki yansımaları değerlendirilerek genel bir çerçeve sunulacaktır. Bu kapsamda, Jonas'ın etik yaklaşımının çağdaş etik tartışmalarındaki konumu özetlenecek ve geleceğe yönelik çıkarımlara yer verilecektir.

Bu araştırma, Hans Jonas'ın etik düşüncelerini modern biyoetik bağlamında analiz ederek, etik ilkelerinin çağdaş tıbbi uygulamalara nasıl uygulanabileceğini detaylandırmayı amaçlamaktadır. Jonas'ın etik modeli, geleneksel etik yaklaşımlardan farklı olarak, etik karar alma süreçlerine uzun vadeli sonuçları dahil etmeyi zorunlu kılmaktadır.

Bu çalışma, Hans Jonas'ın etik modelinin modern tıp etiği bağlamında geleceğe yönelik sorumluluk anlayışını nasıl şekillendirdiğini incelemektedir. Bu doğrultuda, etik karar alma süreçlerinde yalnızca mevcut nesillerin değil, gelecek kuşakların ve ekolojik dengenin de göz önünde bulundurulması gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca, Jonas'ın etik ilkelerinin günümüz biyoetik tartışmalarında hangi konulara rehberlik edebileceği değerlendirilecek, özellikle genetik mühendislik, yapay zekâ destekli tıbbi karar mekanizmaları, biyoteknoloji ve ötanazi gibi alanlarda nasıl bir etik çerçeve sunduğu ele alınacaktır. Bununla birlikte, Jonas'ın yaklaşımının

etik karar alma süreçlerinde bireysel ve toplumsal sorumluluk arasındaki dengeyi nasıl belirlediği analiz edilerek, bireyin özgürlüğü ve özerkliği ile toplumsal yükümlülükler arasındaki ilişkinin tıp etiği açısından nasıl tanımlandığı ortaya konulacaktır.

Bu çalışma, Hans Jonas'ın etik düşüncesini sistematik bir şekilde ele alarak, modern tıp etiği bağlamında uygulanabilirliğini analiz etmektedir. Çalışmanın bulguları, yalnızca etik kuramlar açısından değil, aynı zamanda tıbbi uygulamalarda etik karar alma mekanizmaları için de önemli çıkarımlarda bulunacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL HATLARIYLA HANS JONAS'IN HAYATI VE FELSEFESİ

1.1. Hans Jonas'ın Hayatına Giriş ve Entelektüel Biyografisi

Hans Jonas, 20. yüzyılın en etkili filozoflarından biri olarak, etik, biyoetik ve teknoloji felsefesi alanlarında önemli katkılar sunmuştur. Yahudi kimliği, akademik yolculuğu ve felsefi düşüncelerinin şekillendiği tarihsel bağlam, onun etik anlayışını anlamak açısından kritik bir öneme sahiptir. Jonas'ın entelektüel gelişimi, çocukluk ve gençlik yıllarında aldığı eğitim, ailesinin toplumsal ve kültürel mirası ve Birinci Dünya Savaşı'nın yol açtığı sarsıcı dönüşümlerle şekillenmiştir. Onun erken dönem düşüncelerini belirleyen faktörler arasında, Avrupa'da artan Yahudi karşıtlığı, Siyonist hareketin yükselişi ve Yahudiliğin yalnızca bir inanç sistemi değil, kültürel ve ahlaki bir kimlik olarak korunmasına yönelik duyduğu güçlü bağlılık yer almaktadır. Akademik kariyerine fenomenoloji ve varoluşçuluk temelli bir düşünce yapısı içinde başlayan Jonas, zamanla etik ve sorumluluk kavramlarına odaklanmış, özellikle teknolojik gelişmelerin insanlık üzerindeki uzun vadeli etkilerine dair önemli eleştiriler geliştirmiştir. Bu bağlamda, Jonas'ın hayatı, düşünce dünyasını ve etik anlayışını şekillendiren tarihsel, felsefi ve toplumsal dinamikleri ele almak, onun entelektüel biyografisini anlamak açısından gereklidir.

Jonas'ın aile geçmişi 19. yüzyıla kadar uzanır ve genç Yahudi Benjamin Jonas'ın (1791-1884), toplumsal ve politik kargaşaların yaşandığı bir dönemde Vestfalya'daki Borken adlı küçük bir garnizon kasabasında bir tekstil atölyesi kurmasıyla başlar.²¹ Bu dönemde yerel koşullar oldukça elverişlidir; yaklaşık 75 kişiden oluşan küçük Ortodoks Yahudi cemaati, Borken'in Nonnenplatz bölgesinde yalnızca bir sinagog değil, aynı zamanda bir Yahudi okulu da inşa ederek bu durumu pekiştirmiştir.²²

²¹ Bkz. Jürgen Nielsen-Sikora, *Hans Jonas. Für Freiheit und Verantwortung* (Darmstadt: WBG Herder, 2017).

²² Jürgen Nielsen-Sikora, "Leben", *Hans Jonas Handbuch Leben-Werk-Wirkung*, haz. Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon, Jürgen Nielsen-Sikora (Berlin: J.B. Metzler, 2021), 3.

1812 yılında yayımlanan “Prusya Devleti’ndeki Yahudilerin Sivil Statüsüne İlişkin Buyruk”, Prusya’da yaşayan Yahudilere, soyadlarını resmileştirmeleri şartıyla vatandaşlık hakkı tanıdı. Bu düzenleme ile daha önce yalnızca hoşgörüyeye tabi olan Yahudiler, özellikle serbest mesleklerde kabul görerek toplumsal statülerini güçlendirdi. Bu süreçte Benjamin Jonas, babasının adını soyadı olarak benimsemiştir. Ancak, 19. yüzyıldaki endüstriyel dönüşüm ve ülkede artan Yahudi karşıtlığı, Benjamin Jonas’ın oğlu Herz Jonas’ı (1828-1907), atölyesini 17 Mart 1896’da Aşağı Ren bölgesine taşımaya zorladı.²³

Jonas ailesi, Münih-Gladbach’ın orta sınıf liberal kesimine mensuptur. Jonas’ın babası Gustav Jonas, 20. yüzyılda toplumsal bir figür olarak ve başarılı bir mekanik keten dokuma fabrikası işletmecisi olarak buradaki Yahudi toplumu içinde önemli bir konum elde etti. Gustav Jonas, 4 Aralık 1900’de, 1837’de Kraków’da doğup 1907’de Düsseldorf’da vefat eden dönemin tanınmış hahamlarından Jakob Horowitz’in kızı Rosa Horowitz (1875-1942) ile evlendi. Bu evlilikten üç çocuk dünyaya geldi: Ludwig (1901-1916), Hans (1903-1993) ve Georg Adalbert (1906-1994).²⁴

Jonas, 10 Mayıs 1903’te Münih-Gladbach’ta dünyaya geldi ve özellikle annesiyle derin bir bağ kurdu. Hatıralarında annesini “dolup taşan bir insanlık” olarak aktaran Jonas, onu şöyle tanımlar: “Sevgili annem, evrenin sırlarından değil, evrende bu kadar çok acı, yoksulluk ve talihsizlik olmasından dolayı yaşamdan eziyet duyardı. Bu sorunlara derin bir ilgi duyar ve elinden geldiğince bunları azaltmaya çalışırdı.” Bu ifadeler, annesinin insani duyarlılığını ve onun Jonas üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır.²⁵

Jonas, hayatı boyunca kendisini daha çok bir Horowitz olarak görmüş ve Yahudiliği yalnızca dinî bir pratik olarak görmemiştir.²⁶ Leo Baeck, Martin Buber ve

²³ Nielsen-Sikora, “Leben”, 3.

²⁴ Nielsen-Sikora, “Leben”, 3-4.

²⁵ Christian Wiese (ed.), *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander* (Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 2003), 31-40.

²⁶ Wiese, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, 43.

Franz Rosenzweig gibi, o da “asimilasyon sonrası” Yahudiler nesline aittir.²⁷ Yahudiliğin ve kültürünün korunmasına yönelik güçlü bir arzusu, yaşamında önemli bir yer tutmuştur. Jonas, Yahudiliğe olan bağlılığını Hannah Arendt’e şu sözlerle ifade etmiştir: “Zihinsel ve iradi olarak yaptığımız vakte bağlı, özel, ferdi izahların ötesinde hepimizi bağlayan bir gizem vardır.”²⁸ Yahudiliğin yok olduğu bir dünyayı hayal edemeyen Jonas, bu kimliğin hayatını şekillendiren temel unsurlardan biri olduğunu açıkça ortaya koymuştur.

Jonas ailesi, Eylül 1910’da Kaiser-Friedrich-Halle’nin karşısında yeni inşa edilen on bir odalı bir villaya taşındı.²⁹ Jonas, bu evden Stiftisch-Humanistisches Gymnasium’a dokuz yıl boyunca yürüyerek gidip geldi.³⁰

O dönemde Münih-Gladbach, ekonomik olarak hızla gelişen orta büyüklükte bir şehir konumundaydı. Ancak, Aşağı Ren’in bu huzurlu ortamı kısa sürede bozuldu. Birinci Dünya Savaşı’nın başlaması birçok şeyi köklü şekilde değiştirdi. Jonas, savaşın Münih-Gladbach’taki gençlik yıllarının en biçimlendirici olayı olarak tanımladı³¹ ve bu dönemin hayatında derin izler bıraktığını ifade etti. Jonas, dünya olaylarına karşı duyarlılığının, ülkesinin 1 Ağustos 1914’te Birinci Dünya Savaşı’na girmesiyle zorunlu olarak başladığını ifade eder. Çocukluk saflığıyla, o güne kadar huzur ve refah içinde süren hayatında bir şeylerin değiştiğini fark etti. Jonas, varlıklı ve ayrıcalıklı bir ailede büyümüştü; babası saygın bir fabrika sahibi ve Yahudi cemaatinin tanınmış bir üyesiydi. Ülkesi uzun yıllardır sadece barışla tanışmış, ekonomik olarak refah içindeydi ve insanlar düzenli olarak büyük tatillere çıkıyordu. Jonas, bu istikrarın sonsuza dek süreceğine inanılan bir ortamda yetiştiğini, ancak savaşın bu algıyı tamamen değiştirdiğini dile getirir.³² Ancak tüm beklentilerin aksine, olaylar tahmin edildiği gibi gelişmedi. 28 Haziran 1914 Pazar günü, Avusturya-Macaristan Veliahdı

²⁷ Christian Wiese, *Hans Jonas. “Zusammen Philosoph und Jude”* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag Jüdischer Verlag, 2003), 22.

²⁸ Wiese, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, 341.

²⁹ Holger Hintzen, *Paul Raphaelson und Hans Jonas. Ein jüdischer Kapo und ein bewaffneter Philosoph im Holocaust* (Köln.: Greven Verlag Köln, 2012), 35.; Hans Jonas-Nachlass im Philosophischen Archiv der Universität Konstanz (HJN), No. 17, Gömlek No. 1, 3.

³⁰ Stadtarchiv Mönchengladbach. Nachlass Hans Jonas (StAMg), No. 14, Gömlek No. 3490.

³¹ Bkz. Wiese, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, 25.

³² Wiese, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, 26 vd.

Arşidük Franz Ferdinand'ın bir Bosnalı-Sırp suikastçı tarafından öldürülmesi, Avrupa'da durumu dramatik bir şekilde değiştirdi. Bu olay, 20. yüzyılın “aşırılıklar çağı” olarak anılmasının ilk habercisi oldu.³³

Münih-Gladbach'ta, diğer birçok Alman şehrinde olduğu gibi, savaş öncesinde “bitmek bilmeyen can sıkıntısından kurtulma”³⁴ düşüncesi hakimdi. Jonas ailesinin evindeki savaş coşkusu, pek çok Alman tarafından da paylaşılıyordu.³⁵ 28 Temmuz'da Gladbach'taki ilkokul öğrencileri Kaiserplatz'ta toplanarak vatansever şarkılar söylediler, Kayzer'e³⁶ desteklerini dile getirdiler ve sokaklarda yürüyüş yaptılar. Ancak bu coşku kısa sürdü. Yerini, 1500 günden uzun süren kanlı çatışmalara bıraktı. 1914-1918 yılları arasında Avrupa'da her dakika dört kişi savaş nedeniyle hayatını kaybediyordu.³⁷

Jonas, Birinci Dünya Savaşı başladığında on bir yaşındaydı. Bu yaşta savaşın sonuçlarını tam anlamıyla değerlendirememesine rağmen, Avrupa'daki olayların önemini kavrayabiliyordu. Savaşın kendisini nasıl etkilediğini şu sözlerle ifade etmiştir: “Böylece dünya savaşı başladı ve elbette on bir yaşındaki bir çocuk olarak genel sevince katıldım; büyük zaferler kutlandı. (...) Ancak ilk şüpheler, Verdun Savaşı sırasında, bu korkunç karşılıklı katliam esnasında ortaya çıktı.” Bu sözler, savaşın Jonas üzerindeki etkisini ve şüphelerinin başlangıcını açıkça yansıtır.³⁸

Savaşın ilk yılında Jonas ailesinin kaygıları, daha çok kişisel sorunlar etrafında yoğunlaşmaya devam etti. 1912 yılında, Stiftisch-Humanistisches Gymnasium müdürü Prof. Wilhelm Schurz'un tavsiyesiyle, kemik hastalığı nedeniyle okula devam edemeyen Jonas'ın ağabeyi Ludwig için özel bir öğretmen tutuldu. Bu öğretmen,

³³ Nielsen-Sikora, “Leben”, 4.

³⁴ Karl Boland, “Mönchengladbach, Rheydt und der Erste Weltkrieg”, *Der Erste Weltkrieg und Mönchengladbach: Kriegserfahrung und Alltagsbewältigung*, haz. Karl Boland ve Hans Schürings (Essen: Klartext Verlag, 2014), 41.

³⁵ Bkz. Wiese, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, 31.

³⁶ Wolfgang Löhr, *Loca Desiderata. Mönchengladbacher Stadtgeschichte* (Köln: Rheinland-Verlag, 2003), C. III/I. 150.

³⁷ Nielsen-Sikora, “Leben”, 4.

³⁸ Ingo Hermann, “Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann”, *Zeugen des Jahrhunderts*, haz. Ingo Hermann (Göttingen: Lamuv, 1991), 35.

ailenin maddi desteği sayesinde daha sonra Katolik bir rahip olan ve Jonas'ın annesi Rosa'ya kendi çocuğu kadar yakınlık duyan Rudi Vitus'tu.³⁹

1901 doğumlu Ludwig, 1916'da kemik hastalığı nedeniyle düşerek hayatını kaybeder. Bu trajik kayıp, annesi Rosa'yı uzun süreli bir depresyona sürükler. Jonas'ın doğuştan fiziksel engelli küçük kardeşi Georg Adalbert de annesinin melankolik ruh halinden derinden etkilenir. Jonas ise kendi üzüntüsüyle başa çıkmanın yollarını arar. Bu süreçte, kardeşinin hayatını kaybettiği yıl Karl Cohnen'den aldığı resim dersleri ona destek olur. Görsel sanatlara olan ilgisini keşfeden Jonas, çizim yeteneğini geliştirme fırsatı bulur. Ayrıca, Mönchengladbachlı bir kazan üreticisi ve işçi sınıfından kendini yetiştirmiş bir şair olan Heinrich Lersch (1889-1936) ile tanışır.⁴⁰ Jonas, kendisinden yaşça büyük olan bu şairle güçlü bir dostluk kurar.⁴¹

Jonas, gençlik yıllarında Heinrich Lersch'i hem Birinci Dünya Savaşı sırasında hem de Weimar Cumhuriyeti döneminde okumuştur. Lersch'in yanı sıra Kant, Schiller, Zweig, Werfel, Heine ve Goll gibi düşünür ve yazarlardan ilham almıştır. Martin Buber'in *Drei Reden über das Judentum (Yahudilik Üzerine Üç Söylev)* adlı eseri ve Protestan teolojisi içinde yer alan Dinler Tarihi Okulu'nun⁴² (Religionsgeschichtliche Schule) peygamberlerin sözleri üzerine yaptığı yorumlar, Jonas üzerinde derin ve kalıcı bir etki bırakmıştır. Bu bağlamda, peygamberlerin sözlerini şöyle ifade eder: "Peygamberlerin dedikleri benim için Tanrı'nın sözleriydi, ama insan sözü olarak." Bu ifadeler, Jonas'ın dinî ve entelektüel gelişiminde peygamberlerin sözlerine verdiği önemi yansıtır.⁴³ Jonas, Tanrı'nın kelamının yalnızca insan aracılığıyla ifade edilebileceğine dair farkındalığını, hayatını değiştiren bir kavrayış olarak tanımlamıştır. Peygamberlerin geleneğine ait olmayı ve bu geleneğe bağlı kalmayı ise kişisel bir gurur kaynağı olarak görmüştür.⁴⁴

³⁹ Bkz. 22 Aralık 1953 tarihli mektup (HJN, No. 12, Gömlek No. 1, 143.).

⁴⁰ Bkz. Wiese, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, 50.; Hans Jonas'tan Heinrich Lersch'in oğlu Edgar'a 27 Ekim 1987 tarihli mektup (StAMg, No. 14, Gömlek No. 3490.).

⁴¹ Nielsen-Sikora, "Leben", 5.

⁴² Wellhausen, Gunkel, Gressman'lar da bu Okulda eğitim almıştır.

⁴³ Bkz. Wiese, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, 65-66.

⁴⁴ Wiese, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, 68.

Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinin ardından Jonas, doğduğu yerde bir Siyonist oldu. Bu dönemde özellikle Martin Buber'in Yahudilik Üzerine Üç Söylev adlı eserinden ilham aldı. Buber, 19. yüzyılın sonunda yerel bir Siyonist grup kurmuş ve Siyonist kongrelere delege olarak katılmıştı. O dönemde, Achad Ha'am'ın fikirlerine dayanan ve yenilenmiş bir İbrani kültürünü Yahudi toplumunun merkezi hâline getirmeyi amaçlayan kültürel Siyonizmin önemli bir temsilcisi olarak kabul ediliyordu. Bu yaklaşım, Theodor Herzl'in siyasi Siyonizminden farklı olarak, "Yahudileri kurtarmak yerine Yahudiliği kurtarmak" parolasını benimsemişti. Buber, ayrıca Yahudiliğin ruhani yenilenmesini hedefleyerek 1902'de Jüdischer Verlag (Yahudi Yayınevi) adlı yayınevini kurdu. Temmuz 1904'te tezlerini savunduktan sonra, başlangıçta yer aldığı Siyonist siyasi faaliyetlerden uzaklaştı. Ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki yıllarda Siyonizm'e olan ilgisi yeniden canlandı. 1909-1911 yılları arasında yaptığı üç konuşmada, Yahudi olmanın anlamını sorgulamış, Yahudiliğin geçmişi ve geleceği üzerine düşünmüş ve Yahudiliğin yenilenmesi için yalvarmıştır. Bu konuşmalar, Buber'in kültürel Siyonizm ideallerine olan bağlılığını açıkça ortaya koyar.⁴⁵

Jonas, doğduğu şehirdeki Siyonist çevrede aktif bir rol üstlenmiş, babasının Yahudi düşmanlığına karşı pasifist yaklaşımına rağmen farklı bir yol izlemiştir. Jonas, Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens'in (Yahudi İnancına Sahip Alman Vatandaşları Merkez Birliği) yerel grup başkanı olmuş ve daha sonra Münih-Gladbach'taki sinagog cemaatinin yönetim kurulunda görev almıştır.⁴⁶ Babası, Siyonist faaliyetler ile Centralverein'in Yahudilik ve Alman kimliğini uzlaştırma çabalarının birbiriyle bağdaşmadığını düşünse de, prensip olarak oğlunun tercihlerine müdahale etmemiş ve yoluna engel koymamıştır.⁴⁷

Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru, Siyonist hareket Balfour Deklarasyonu ile yeni bir umut kazandı. İngiltere Dışişleri Bakanı Arthur James Balfour, 2 Kasım 1917'de İngiliz Siyonist Federasyonu Başkanı Lord Lionel Walter

⁴⁵ Nielsen-Sikora, "Leben", 5.

⁴⁶ Bkz. 21 Ocak 1930 tarihli mektup (StAMg, No. 15, Gömlek No. 43, Cilt: II, 114.); Wiese, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, 70.

⁴⁷ Bkz. Gerald'dan Hans'a 6 Aralık 1935 tarihli mektup (HJN, No. 20, Gömlek No. 1, 69.).

Rothschild'e gönderdiği deklarasyonla, Filistin'de Yahudi halkı için milli bir yurt kurulmasını onayladı. Deklarasyon, Filistin'deki diğer halkların haklarının korunacağını vurgulasa da, Siyonist çevrelerde bu karar, Siyonist hedeflere yönelik önemli bir destek olarak kabul edildi. Bu destek, Milletler Cemiyeti'nin Filistin'i İngiliz mandasına dahil etmesiyle daha da pekişti. Ancak, Yahudi toplumu içinde Siyonist hedeflere dair görüş ayrılıkları dikkat çekiyordu. Örneğin, Reichsbund jüdischer Frontsoldaten (Ön Cephe'deki Yahudi Askerler Reich Derneği), Almanya'da kalmayı savunurken, bazı diğer gruplar Yahudilerin hızla Filistin'e göç etmesini destekliyordu.⁴⁸ İlginç bir şekilde, Siyonist hareket, başlangıçta Nasyonal Sosyalistlerden de destek gördü, çünkü Yahudilerin göç etme arzusu, Nazi ideolojisinin hedefleriyle örtüşüyordu. Bu nedenle, bir süreliğine hem İngilizlerin hem de Nasyonal Sosyalistlerin desteği Siyonizm için güvence oluşturdu. Her ne kadar sonraki yıllarda İngiltere'nin Filistin politikası nedeniyle hayal kırıklıkları yaşansa da, Jonas'a göre, Balfour Deklarasyonu olmasaydı, Mayıs 1948'de İsrail Devleti'nin Britanya Mandası topraklarında kurulması mümkün olmayacaktı. Jonas, bu bağlamda şunları söylemiştir: “Hepimiz doğal olarak İngiliz taraftarıydık, çünkü Britanya bize Filistin'in kapılarını açmıştı.”⁴⁹

Jonas, hatıralarında Doğu Yahudilerinin Batı ve Orta Avrupa'daki Siyonist hareket için önemine dikkat çekerken, Siyonist çevrelerde Arap halkının kaygılarının yeterince ciddiye alınmadığını da vurgular.⁵⁰ Ancak bu durum tamamen doğru değildir. Theodor Herzl, yaşamı boyunca Filistin'in Arap nüfusunun tam eşitlikten yararlanması ve politik hayata dahil olması gerektiğini savunan tek Siyonist lider olmuştur.⁵¹ Ayrıca, Yahudiler ve Araplar arasında çıkar çatışması ihtimalini öngören başka Siyonist isimler de vardı. Bunlardan biri, Jonas gibi Siyonist seyahat topluluğu Blau-Weiß'in bir üyesi olan Georg Landauer'dir.⁵² Jonas ve Landauer, 1920'lerde Köln'de bir araya geldi. Köln, özellikle Birinci Dünya Savaşı öncesi yıllarda

⁴⁸ Juliane Wetzel, “Auswanderung und jüdisches Selbstverständnis”, *Die Juden. Ein historisches Lesebuch*, haz. Günter Stemberger (München, C.H. Beck, 1990), 273.

⁴⁹ Wiese, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, 91.

⁵⁰ Bkz. Wiese, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, 76.

⁵¹ Shlomo Avineri, *Theodor Herzl und die Gründung des jüdischen Staates* (Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 2016), 11.

⁵² Bkz. Suska Döpp, *Jüdische Jugendbewegung in Köln* (Münster: Lit Verlag), 1997.

Siyonizm'in önemli merkezlerinden biri olarak öne çıkıyordu. Şehir, yalnızca Herzl'in Siyonist hareketindeki halefi olan tüccar David Wolffsohn'a⁵³ değil, aynı zamanda 1893'te Filistin'de Tarım ve El Sanatlarını Teşvik için Köln Derneği'ni kuran avukat Max Bodenheimer'e ev sahipliği yapmıştır. Bodenheimer'in bu girişimi, 19. yüzyılın sonunda Ren metropolünde Almanya Siyonist Derneği'nin kurulmasına da zemin hazırlamıştır.⁵⁴

Jonas'ın da desteklediği, 1912-1913 yıllarında kurulan Siyonist gençlik örgütü Blau-Weiß, üyelerini Yahudi kimliğini benimsemeye teşvik etmek için ünlü Meissner Formülü'nü kullandı. Bu formül, Özgür Alman Gençliği'nin yaşamlarını kendi sorumlulukları ve içsel doğrulukla şekillendirme hedefini ifade eden temel bir ilkeydi.⁵⁵ Blau-Weiß, 1913 yılında yayımladığı rehberinde, Yahudi sosyal hayatında devrim yaratmayı amaçladığını açıkladı.⁵⁶ Wandervogel hareketinden ilham alan bu örgüt, kusursuz bir Yahudi seyahat hareketi olma iddiasındaydı. Bunun yanı sıra, Georg Landauer'in, 1906 yılında kurulan Yahudi sosyalist işçi örgütü HaPoel HaZair'in (Genç İşçi) Almanya şubesinin kurucularından biri olması dikkat çekiciydi. HaPoel HaZair, Siyonist hareketin programına uygun olarak Yahudilerin Filistin'e çiftçi olarak yerleştirilmesini amaçlıyordu. Bu yaklaşım, tarım işçiliğinin Yahudileri hem ruhsal hem de ahlaki açıdan yenileyeceği inancına dayanıyordu. Ayrıca, HaPoel HaZair, Martin Buber gibi isimlerin etkisiyle Filistin'deki Arap toplumuyla anlaşmaya çalışmış ve Almanya'daki Yahudi Siyonistleri üzerinde güçlü bir etki bırakmıştır.⁵⁷

1.2. Savaş Yılları ve Göç: Hans Jonas'ın Akademik ve Kişisel Yolculuğu

Jonas düşünceleriyle modern felsefi tartışmalarda derin etkiler bırakmıştır. Akademik gelişimi ve entelektüel kimliği, gençlik yıllarında edindiği politik ve felsefi

⁵³ Bkz. Yvonne Meybohm, *David Wolffsohn. Aufsteiger. Grenzgänger, Mediator: Eine biografische Annäherung an die Geschichte der frühen Zionistischen Organisation (1897-1914)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013).

⁵⁴ Nielsen-Sikora, "Leben", 5-6.

⁵⁵ Bkz. Christopher Beckmann - Jürgen Nielsen-Sikora, "Bund Neudeutschland. Entstehung, Protagonisten, Netzwerke", *Die Jugendbewegung und ihre Wirkungen. Prägungen, Vernetzungen, Gesellschaftliche Einflussnahmen*. haz. Barbara Stambolis (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 281-302.

⁵⁶ Jehuda Reinharz, *Dokumente zur Geschichte des Deutschen Zionismus (1882-1933)* (Tübingen: Mohr Siebeck), 1981, 115.; Yehuda Eloni, *Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914*. (Gerlingen: Bleicher, 1987), 448 vd.

⁵⁷ Nielsen-Sikora, "Leben", 6.

ilgi alanlarıyla şekillenmiştir. Freiburg ve Berlin’de aldığı eğitim, Edmund Husserl ve Martin Heidegger gibi düşünürlerle olan etkileşimleri, Yahudi kimliğiyle olan ilişkisini ve düşünsel çerçevesini derinleştirmiştir. Bununla birlikte, Siyonist hareketle bağ kurması, Yahudiliği yalnızca bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda kültürel ve ahlaki bir kimlik olarak korunma konusundaki hassasiyetini yansıtmaktadır. II. Dünya Savaşı sürecinde yaşadığı deneyimler ve savaş sonrası akademik yolculuğu, onun etik ve sorumluluk kavramlarına yönelmesine zemin hazırlamıştır. Jonas, etik düşüncesini bireysel ve toplumsal sorumluluk perspektifinden ele alarak, özellikle teknolojik gelişmelerin ve bilimsel ilerlemenin insanlık üzerindeki uzun vadeli etkilerini irdeleyen bir felsefi çerçeve oluşturmuştur. Onun hayatı ve akademik gelişimi, yalnızca bireysel bir entelektüel serüven değil, aynı zamanda 20. yüzyılın siyasi ve toplumsal çalkantıları içinde felsefenin nasıl bir yön kazandığını anlamak açısından da önemli bir inceleme alanı sunmaktadır.

Jonas, gençlik yıllarında politik ilgilerinin yanı sıra teoloji, felsefe ve sanat tarihi gibi konularla da ilgilendi. Bu dönemde babası, birçok girişimci gibi uzun süreli işçi grevleriyle mücadele etmek zorunda kaldı.⁵⁸ Jonas, 1921 yılında eğitim için Freiburg’a gitti ve burada Edmund Husserl ve Martin Heidegger’in seminerlerine katıldı. Aynı zamanda Freiburg’daki Siyonist öğrenci kulübü IVRIA’ya üye oldu. Yahudi kimliği ile olan güçlü bağlarına rağmen, kendisini çevresine yabancı hissettiğini ifade eden Jonas, bu durumu şöyle dile getirmiştir: “Ben bir azınlığa üyeyim ve Yahudiler olarak hiçbir şeye razı olmamalıyız; tam anlamıyla hiçbir ortama ait değiliz. Bu güçlü savunma onuru, yaşamım boyunca benimle kaldı.” Bu sözler, Yahudi kimliğiyle olan ilişkisini ve yaşamı boyunca hissettiği aidiyet duygusundaki zorlukları açıkça yansıtmaktadır.⁵⁹

Jonas’ın edebiyat ve felsefe klasiklerine olan tutkusu, eğitim yolculuğunda ona rehberlik etti. Eğitim hayatının ilk dönemlerinde, Kant’ın felsefesini yalnızca yeniden yapılandırıcı bir yaklaşımla değil, aynı zamanda eleştirel bir bakış açısıyla analiz etti. İlk kış sömestirinde Berlin’e giderek liberal bir hahamlık okulu olan Hochschule für

⁵⁸ Nielsen-Sikora, “Leben”, 6-7.

⁵⁹ Wiese, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, 59.

die Wissenschaft des Judentums ve Friedrich Wilhelm Üniversitesi'nde eğitim aldı. Berlin'de, Freiburg'da başlayan dostluğunu pekiştirdiği Günther Anders ile yeniden karşılaştı. Ayrıca, kısa bir süre sonra, hayatı boyunca sürececek bir dostluk kuracağı Hannah Arendt ile tanıştı.⁶⁰

Jonas, 1924-1925 kış sömestirinde hocası Martin Heidegger'i takip ederek Marburg'a gitti. Heidegger'i, yetenekli bir eğitimci ve tamamen yeni bir felsefi sistem tasarlamış büyük bir düşünür olarak görüyordu. Ancak, daha sonraki yıllarda Jonas, Heidegger'i eleştirmiş ve onu "kehanette bulunmakla" suçlamıştır. Heidegger hakkında şu ifadeyi kullanmıştır: "Heidegger bir taşralıydı. Esasen yalnızca Kara Orman'daki kulübesinde, ağaçların ve dağların arasında, oradaki çiftçilerle kendini rahat hissediyordu." Bu sözler, Jonas'ın Heidegger'e dair eleştirel bakışını ve onun kişisel yaşam tarzına yönelik gözlemini yansıtır.⁶¹

Martin Heidegger, Marburg'da profesör ünvanını aldıktan sonra, Jonas'ın düşüncesinde önemli bir rol oynayacak olan Protestan ilahiyatçı Rudolf Bultmann ile yakın bir dostluk kurdu. Jonas, Bultmann'ın seminerlerine katılarak Hristiyan ilahiyatının tarihini ve temel düşüncelerini öğrenme fırsatı buldu. Jonas ve Hannah Arendt, bu seminerlerdeki tek Yahudi katılımcılardı, bu da aralarındaki bağı daha da güçlendirdi. İkisi, Hessen'in yaklaşık 500 Yahudinin yaşadığı küçük kasabasında birlikte çok zaman geçirdi. Ayrıca Jonas, bu dönemde Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Leo Strauss ve Walter Bröcker gibi isimlerle tanıştı ve onların entelektüel çevresine dahil oldu.⁶²

Jonas, yaşamı boyunca sık sık Mönchengladbach'a geri döndü, ancak II. Dünya Savaşı'nın vahşeti ve annesinin Auschwitz'de hayatını kaybetmesinden sonra Almanya'ya kalıcı olarak yerleşmeyi hiçbir zaman düşünmedi. Jonas, girişimci ebeveynlerinden derin bir şekilde etkilenmişti. Küçük yaşlardan itibaren yüksek bir başarıya motivasyonu, günlük yaşamına dâhil edilen bir değer olarak kendisine aktarılmıştı. Jonas ailesi, yalnızca iş bilgisi ve idari yetkinlik değil, aynı zamanda

⁶⁰ Nielsen-Sikora, "Leben", 7.

⁶¹ Hermann, "Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann", 54.

⁶² Bkz. Wiese, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, 110.

stratejik planlama becerisi ve liberal-muhafazakâr politik tutumlara da sahipti. Ancak Jonas'ta dikkat çeken en önemli özellik, hayatının en zor koşullarında bile cesaretini kaybetmemesi ve sürekli geleceğe bakabilmesiydi. Fark yaratma arzusu, yaşamı boyunca hiç sönmedi. Sadece esnek bir düşünce yapısına sahip olmakla kalmıyor, aynı zamanda fikirlerini yaşam tarzıyla bütünleştiriyor ve her zaman mevcut fırsatları ve riskleri değerlendirmekten çekinmiyordu.⁶³

Jonas, 30 Ocak 1933'te memleketine kısa bir süreliğine geri döndüğünde, Adolf Hitler'in Reich Şansölyesi olarak atandığını öğrenir.⁶⁴ Bu duruma verdiği tepkiyi şu sözlerle ifade eder: "İtiraf etmeliyim ki ben de Nazilerin hükümete gelmesinden yana olanlardandım. Düşüncem, bu ateşin, bu hastalığın terletilerek atılması yönündeydi. Bu kadar büyüyen, bu kadar iddialı olan ve Alman toplumu üzerinde bu denli baştan çıkarıcı bir etkiye sahip bir partiye, kendi kendini bertaraf etme fırsatı verilmelidir." Jonas'ın bu sözleri, dönemin toplumsal ve siyasi atmosferine karşı duyduğu karmaşık duyguları ve Nazilerin iktidarına yönelik başlangıçtaki umut dolu ancak yanlış çıkan değerlendirmesini yansıtır.⁶⁵

Jonas'ın Nazilerin hükümete gelmesine dair başlangıçtaki umutları kısa sürede boşa çıktı. Eylül 1933'te Almanya'dan ayrılarak Londra üzerinden Filistin'e gitti. Naziler iktidarda kaldığı sürece Almanya'ya dönmeye söz vermesine rağmen, Kasım 1934 tarihli bir mektup, 1935'te Filistin'e gitmeden önce kısa bir süreliğine memleketine döndüğünü göstermektedir.⁶⁶ İlerleyen yıllarda, İngiliz ordusundaki Yahudi birliğinde asker olarak görev yapan Jonas, savaşın acımasız gerçekleriyle yüzleşti. Ölüm ve yaşamın anlamı gibi derin felsefi sorunlarla daha kapsamlı bir şekilde boğuştu. II. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru, Jonas yeniden Alman topraklarına adım attı ve ilk olarak Garmisch-Partenkirchen yakınlarında bulundu. Bu süreç, hem kişisel hem de entelektüel hayatında önemli izler bıraktı.⁶⁷

⁶³ Nielsen-Sikora, "Leben", 7-8.

⁶⁴ Wiese, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, 129

⁶⁵ Hermann, "Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann", 56

⁶⁶ Bkz. 15 Kasım 1934 tarihli mektup (HJN, No. 20, Gömlek No. 1, 89.).

⁶⁷ Bkz. 9 Temmuz 1947 tarihli mektup (HJN, No. 20, Gömlek No. 1, 103.).

Jonas, Gladbach'a döndüğünde birçok eski tanıdığıyla buluştu ve Nasyonal Sosyalist dönemde Gladbachlıların nasıl davrandığını öğrenmek istedi.⁶⁸ Bu süreçte, annesinin ölüm haberini aldı.⁶⁹ Bu acıyı şu sözlerle ifade etti: “Bu karanlık bir hikâye, yaşamımın en büyük kederi. Annemin kaderi, kapanmayan bir yara. Bunu hiçbir zaman atlatamadım.”⁷⁰ Yıllar sonra Rudi Vitus'a yazdığı bir mektupta, bu duygularını şu şekilde dile getirdi: “Dehşeti hiçbir zaman atlatamıyorsun ve tekrar aklına geldiğinde soğukkanlılığımı kaybediyorsun. Ancak adaletsizliğin karanlığında parlayan dostluk ve sevginin tesellisi de en az acı kadar kalıcıdır.”⁷¹ Tüm bu acı, keder ve ızdıraba rağmen, Jonas'ın hayata olan bağlılığı, yaşama arzusu ve üretkenliği dikkat çekicidir. Yaşadığı travmalara rağmen, hayatını anlamlı kılmaya yönelik çabaları ve ortaya koyduğu eserler, onun kararlılığını ve yaşam karşısındaki tutumunu net bir şekilde yansıtır.

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Jonas, 1946-1947 yıllarında Kudüs'te misafir öğretim görevlisi olarak görev yaptı. British Council Yüksek Araştırmalar Okulu'nda Eskiçağ Tarihi ve İbrani Üniversitesi'nde felsefe dersleri verdi. Bu süreçte, “ontoloji kapsamında yaşam sorunu” üzerine dersler verdi ve bu derslerde, organizmanın varlık sistemi içindeki konumuyla ilgili yeni düşünce akımları geliştirdi.⁷² Bu çalışmalar, Jonas'ı bir kez daha Kant'ın epistemolojik düalizm⁷³ problemine yöneltti. 1947-1948 kış döneminde, Prof. Hugo Bergman'ın üst düzey

⁶⁸ Gerald'dan Hans'a 27 Ekim 1946 tarihli mektup (HJN, No. 20, Gömlek No. 1, 74.).

⁶⁹ 6 Eylül 1958 tarihli mektup (StAMg, No. 15, Gömlek No. 43, Cilt: I, 114.)

⁷⁰ Wiese, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, 139.

⁷¹ 8 Kasım 1963 tarihli mektup (HJN, No. 10, Gömlek No. 1, 27.)

⁷² Bkz. Jaspers'e yazdığı 18 Temmuz 1947 tarihli mektup (HJN, No. 20, Gömlek No. 1, 92.); bkz. Dietrich Böhler, Michael Bongardt, Holger Buckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli (ed.), *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas* (Freiburg i. Br., Berlin, Wien, Darmstadt: Rombach Verlag KG, 2009), Cilt II, 3.

⁷³ Kant'ın epistemolojik düalizmi, eleştirel epistemolojisinin bir sonucu olarak dolaylı şekilde devam ettiği savunulmaktadır. Bu yaklaşım, bir yandan zihinsel olan ile fiziksel olan arasındaki açıklayıcı boşluğu vurgular. Kant, Transandantal Dedüksiyon'da ortaya koyduğu öznellik teorisi çerçevesinde, bu boşluğun neden ampirik olarak kapatılamayacağını, fizikalistlerin öne sürdüğü çözümlerin neden yetersiz kaldığını açıklar. Diğer yandan, Kant'ın Paralojizmler bölümünde Descartes'in düalizmine yönelik eleştirisi, fizikalizmin bilinci açıklamakta başarısız olduğunu kabul etmekle birlikte, bu epistemolojik boşluk temelinde ontolojik bir düalizme varmanın gerekçesiz olduğunu ileri sürer. Sonuç olarak, Kant'ın epistemolojik düalizmi, fizikalist indirgemecilik ile ontolojik düalizm arasında özgün bir üçüncü yol sunar. Bu yaklaşım, ne indirgemeci bir fizikalizmi tamamen benimser ne de Descartes'in ontolojik düalizmine varır; bunun yerine, her iki yaklaşımın da ötesinde bir denge arayışı olarak değerlendirilebilir. Tobias Schlicht, “Erkenntnistheoretischer Dualismus. Kant und das Geist-Gehirn-Problem”, *Philosophy of Mind* 10/1 (Ocak 2017), 113.

seminerlerini vekâleten devraldı ve Martin Buber'in 70. doğum günü vesilesiyle Kudüs'te bir konferans verdi. Bu konferans, Yahudi göçmenlere destek amacıyla kurulan Irgun Olej Merkas Europa tarafından düzenlenmişti. Jonas, burada Karl Jaspers'e hitaben "çok dilli bir varoluşa mecbur edildiğini" yazdı.⁷⁴ Bu çok dilli varoluş, onun Nasyonal Sosyalizm nedeniyle farklı ülkelerde yaşamak, eğitim almak ve ders vermek zorunda kalmasına atıfta bulunuyordu. Bu yaşam koşulları, Jonas'ın felsefi perspektifini şekillendiren temel unsurlardan biri hâline geldi.

Jonas, 1947 sonbaharında, 1944 yılında savaş sırasında karısına yazdığı mektupları, dostu Dolf Sternberger'in editörlüğünü yaptığı Die Wandlung (Dönüşüm) dergisinde yayımlamayı planladı.⁷⁵ Ancak, politik nedenlerle bu girişim gerçekleşmedi. Bu durum, Jonas'ın uzun bir süre için Almanca yazdığı son metinlerden biri olacağını açıkça gösteriyordu.⁷⁶ Jonas, yalnızca Biyoloji Felsefesi ile değil, aynı zamanda felsefenin farklı alanları ve sorunlarıyla da ilgilendi. Bu dönemde, felsefi biyolojisinin temel ilkelerini geliştirmekteydi. Bu yaklaşım, yaşamın en basit organizmalardan insan zihnine kadar uzanan bir aşamalar dizisi olarak görülmesini temel alır. Jonas, bu çerçevede Darwin'in evrim teorisini⁷⁷ ve Descartes'ın res cogitans (düşünen varlık) ile res extensa (uzamlı varlık) arasındaki düalizmini⁷⁸ eleştirmiştir.

⁷⁴ Jaspers'e 18 Temmuz 1947 tarihli mektup (HJN, No. 20, Gömlek No. 1, 92.).

⁷⁵ Bkz. HJN, No. 20, Gömlek No. 1, 247-249.

⁷⁶ Nielsen-Sikora, "Leben", 9.

⁷⁷ Ernst Mayr'a göre Darwin'in Evrim Teorisi beş ana ilke üzerinden değerlendirilebilir. Bunlardan ilki, bir organizmanın soy hattı boyunca zaman içinde geçirdiği değişimleri ifade eden evrim kavramıdır. Darwin, evrimi türlerin birbirinden bağımsız olarak değil, birbirleriyle bağlantılı biçimde evrimleştiği bir süreç olarak tanımlar. İkinci ilke olan ortak ata düşüncesi, Darwin'in türlerin ortak atalardan türediğini savunduğu fikriyle ilgilidir; ona göre tüm yaşam formları, tek bir büyük Evrim Ağacı'nın dalları olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım, Lamarck gibi düşünürlerin öne sürdüğü bağımsız soy hatlarına dayanan evrim görüşünden ayrılmaktadır. Üçüncü ilke kademeli evrimdir; Darwin, canlıların özelliklerinin ani ve büyük sıçramalarla değil, küçük ve basit değişikliklerle, yani aşamalı bir şekilde evrimleştiğini vurgular. Dördüncü olarak, popülasyon içi karakter dağılımı ilkesine göre, evrim süreci, popülasyon içindeki özelliklerin - örneğin boy uzunluğu veya renk farklılıkları gibi - kuşaklar boyunca gösterdiği değişimle gözlemlenebilir. Son olarak, Darwin'e göre evrimin temel mekanizması olan doğal seçim, her nesilde bireylerin ebeveynlerinden farklı özelliklerle doğduğu, bu özelliklerin bazı bireylere avantaj sağladığı ve bu avantajlı bireylerin hayatta kalma ile üreme şansının artması sonucunda bu özelliklerin sonraki kuşaklara aktarılma oranının arttığı bir süreci tanımlar. Bu süreç, adaptasyon olarak adlandırılan özelliklerin evrimleşmesine yol açar. Söz konusu beş temel ilke, Darwin'in evrim anlayışının temel yapı taşlarını oluşturur. Evrim Ağacı (EVAGC), "Darwin'in Evrim Teorisi Nedir, Neler Söyler?" (Erişim 1 Temmuz 2024).

⁷⁸ Descartes, evrende res extensa ve res cogitans olmak üzere iki tür "töz" (substance) olduğunu öne sürmüştür. Res extensa, kabaca fiziksel dünyayı ifade ederken, res cogitans zihin ve bilinçle ilişkilidir. Bu iki tür töz anlayışı, "düalizm" olarak adlandırılır. National Public Radio (NPR), "The Philosophy of Mind" (Erişim 1 Temmuz 2024).

Onun felsefesi, yaşamın bütüncül bir anlayışını sunmaya çalışırken, modern biyoloji ve felsefi geleneği bir araya getiren özgün bir perspektif sunar.⁷⁹

Jonas, başlangıçta Gnosis üzerine çalışmalarını bir kenara bırakmak istese de, giderek Whitehead ve Bergson'un yaşam felsefesine yönelmiştir. Bu felsefe, yaşamı organik ve ruhani formlarıyla bir bütün olarak ele alan bir yaratıcı ilke, yani élan vital⁸⁰ kavramını temel alır. Jonas, özgürlük kavramıyla da derinlemesine ilgilenmiştir. 1930'da yayımladığı, özgürlük ve Pavlusçu düşünce üzerine odaklanan kitabında, Augustinus'un özgürlük anlayışının Pavlus'un tanımını nasıl dönüştürdüğünü açıklamıştır. Bu konu, Jonas'ın 1950'ler ve 1960'lardaki çalışmalarında yeniden ele aldığı önemli bir meseledir. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, Jonas, Kudüs'te bir üniversite pozisyonu elde etmeyi ummuştur. Ancak, İngilizlerin Filistin'den kısmen çekilmesi ve bu durumun yarattığı güvenlik sorunları nedeniyle kendisine kalıcı bir pozisyon teklif edilmemiştir. Bu olay, Jonas'ın hayatında bir kez daha belirsizlik ve değişimle karşılaşmasına neden olmuştur.⁸¹

Jonas, başta bilimsel araştırmalarına dönmek istese de bu kez İsrail ordusunda asker olarak savaşa katıldı. O dönemde Filistin, günümüzdeki kadar olmasa da politik ve askeri olarak oldukça kaotik bir durumdaydı. İlk kızı Ayalah, 25 Ekim 1948'de, Yahudilerin Simchat Torah (Tevrat Sevinci) bayramında doğdu. Ancak bu mutluluk, Kudüs'ün bombalanmasıyla bir ölçüde gölgelendi. Martin Buber, 9 Ekim 1948'de Rudolf Bultmann'a yazdığı bir mektupta İsrail'in içinde bulunduğu durumu "kıyamet" olarak tanımladı. Bu dönemde Jonas, hem kişisel sevinçleri hem de siyasi ve askeri zorluklarla şekillenen karmaşık bir yaşam sürdürdü.⁸²

Jonas, o dönemde Tel Aviv'de Topçu Subay Okulu'nda öğretmen olarak görev yapıyordu.⁸³ Kudüs ve çevresinde çatışmalar devam ederken, Eylül ayında, Kanadalı

⁷⁹ Nielsen-Sikora, "Leben", 9.

⁸⁰ Bkz. Henri Bergson, *Schöpferische Entwicklung*. (Jena: Eugen Diederichs), 1921.

⁸¹ Nielsen-Sikora, "Leben", 9.

⁸² Martin Buber, *Briefwechsel aus Sieben Jahrzehnten*. (Heidelberg: Lambert Schneider), 1975, Cilt: III, 182.

⁸³ 25 Ağustos 1948 tarihli mektup (HJN, No. 20, Gömlek No. 1, 76); 4 Ekim 1948 tarihli mektup (HJN, No. 20, Gömlek No. 1, 120).

Lady Davis Vakfı'nın kendisine Montreal'de bir yıl süreyle burs sağladığını öğrendi.⁸⁴ Bu cömert burs desteği olmasaydı, Jonas'ın 20. yüzyılın en önemli filozoflarından biri hâline gelmesi güç olurdu.⁸⁵ Bu bağlamda Martha C. Nussbaum'un görüşlerine değinmek yerinde olacaktır. Nussbaum, ekonomik büyümeyi önceleyen eğitim modellerinin, sanat ve edebiyat gibi alanların önemini azaltarak bireylerin bu disiplinlere ilgisiz hâle gelmesine neden olduğunu savunmaktadır. Böyle bir yaklaşım, yalnızca bu alanların değerini düşürmekle kalmaz, aynı zamanda onları tehlikeli olarak görme eğilimini de artırır. Nussbaum'a göre, "İncelmiş ve gelişmiş bir duygudaşlık, duygusuzluğun tehlikeli bir düşmanıdır" ve ekonomik eşitsizliği görmezden gelen kalkınma modelleri, ahlaki duygusuzluğu gerektirir. Eğitim sürecinde farklı perspektifler geliştirme yetisi kazandırılmadığında, bireyler başkalarını yalnızca "kullanılacak nesnelere" olarak görme eğilimine girer. Jonas'ın burs desteğiyle bilimsel ve entelektüel çalışmalarına devam edebilmesi, sanat ve felsefenin önemine duyulan bu tarz kayıtsızlıkların aksine, derin düşünceye ve insanlık sorunlarına yönelik duyarlılığı destekleyen bir imkân sunmuştur.⁸⁶

Jonas, British Council Yüksek Araştırmalar Okulu'ndaki amiri Hellman ile birlikte, bursun onaylanmasında Bergman'ı referans olarak göstermiştir. Ancak zaman kısıtlaması nedeniyle Bergman ile daha sonra iletişim kurabilmiştir.⁸⁷ Elisabeth Staudinger ise Jonas'a, Kanada'daki araştırmaları için kendi bilimsel kurumunu bulması gerektiğini bildirmiştir.⁸⁸ Bunun üzerine Jonas, Dawson Koleji'nde çalışmaya başlamış ve doğa bilimcileri felsefeyle tanıştırmayı amaçlayan bir görev üstlenmiştir. 1949 yazında Kanada'ya taşınan Jonas, Dawson Koleji'nin 1950'de ekonomik sebeplerle kapanması nedeniyle McGill Üniversitesi'ne geçiş yapma girişiminde bulunmuş, ancak bu transfer gerçekleşmemiştir. Buna rağmen, Mayıs 1950'den itibaren Ottawa'daki Carleton College'da bir yıl süreyle misafir profesör olarak ders

⁸⁴ 28 Eylül 1984 tarihli mektup (HJN, No. 12, Gömlek No. 3, 7.); 1 Aralık 1948 tarihli mektup (HJN, No. 12, Gömlek No. 3, 1.).

⁸⁵ Nielsen-Sikora, "Leben", 10.

⁸⁶ Şeyma Kömürcüoğlu, "Martha C. Nussbaum, Her Şey Çıkar İçin mi? Demokrasi İnsanlığa Neden İhtiyaç Duyuyor? İrem Sağlamer (Çev.) Sander Yayınları, 2022, 184s.", *İnsan & Toplum* 13/3 (2023), 230-231.

⁸⁷ Bkz. 14 Eylül 1948 tarihli taslak mektup (HJN, No. 20, Gömlek No. 1, 6.).

⁸⁸ 28 Eylül 1948 tarihli mektup (HJN, No. 21, Gömlek No. 1, 6.).

vermeyi başarmıştır. Bu dönemdeki akademik çabaları, onun kariyerindeki önemli bir geçiş sürecini temsil eder.⁸⁹

1.3. ABD ve Hans Jonas'ın Akademik Kariyerinin Gelişmesi

Jonas'ın felsefesi, özellikle 1944 ve 1951 yılları arasında önemli bir dönüşüm geçirmiş, bu süreçte etik, antropoloji ve biyoloji felsefesine olan ilgisi derinleşmiştir. Başlangıçta Gnostisizm üzerine yoğunlaşan çalışmaları, ilerleyen yıllarda teknoloji ve etik ilişkisini merkeze alan bir perspektife evrilmiştir. Jonas, modern bilimin ve teknolojik ilerlemelerin insan doğası ve ahlaki sorumluluk üzerindeki etkilerini sorgulayarak, felsefi biyoloji ile etik arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirmiştir. Akademik kariyerinde Kudüs Üniversitesi'nden New School for Social Research'e uzanan yolculuğu, entelektüel gelişiminin yanı sıra, içinde bulunduğu tarihsel ve politik koşulların etkilerini de yansıtmaktadır. Özellikle 1960'lardan itibaren tıptaki teknolojik gelişmeler ve insan denekler üzerinde yapılan deneyler üzerine yoğunlaşarak, etik ve felsefi sorumluluk kavramlarını derinleştirmiştir. Organ nakli, beyin ölümü ve tıbbi müdahalelerin etik boyutları üzerine yaptığı çalışmalar, onun biyoloji felsefesinden etik alanına uzanan düşünsel çerçevesini şekillendirmiştir.

1944 ile 1951 yılları arasında Jonas'ın felsefesi önemli bir dönüşüm geçirdi. Bu dönemde antropolojik ve biyolojik araştırmalara daha fazla önem vermeye başladı. Ancak, Gnostisizm⁹⁰ ve Gnostik düşünceye yönelttiği eleştiriler, yalnızca yaşam felsefesini değil, aynı zamanda etik düşüncesini ve Tanrı anlayışını da derinden etkiledi. Jonas, bu konulardaki ilk akademik makalelerini tamamladığında, Kudüs Üniversitesi 1952 sonbaharından itibaren kendisine profesörlük teklifinde bulundu. Ancak, aynı dönemde, 1951 başında New School'dan da Yaz Dönemi Misafir

⁸⁹ Nielsen-Sikora, "Leben", 10.

⁹⁰ Gnostisizm, Tanrı, evren, insan ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini, ruhani ve ezoterik bir bilgi öğretisine dayalı olarak açıklamayı amaçlayan bir dinî-felsefi gelenektir. Yunanca gnosis (özel, derin veya mükemmel bilgi, hikmet) kelimesinden türeyen bu akım, Milattan önceki yüzyıllardan itibaren farklı Ortadoğu toplumlarında yaygın bir biçimde temsil edilmiştir. Gnostisizmin bir din mi, felsefi bir akım mı, yoksa her ikisinin birleşimi mi olduğu ve hatta bağımsız bir din olarak kabul edilip edilemeyeceği uzun süredir tartışma konusu olmuştur. Ancak Gnostisizm'in, bağımsız bir din veya mezhep olmaktan çok, birçok Ortadoğu dinî geleneğine hâkim olan bir meta-söylem olarak değerlendirildiği genel kabul görmektedir. TÜBİTAK ANSİKLOPEDİ (TA), "Gnostisizm" (Erişim 1 Temmuz 2024).

Profesörlük daveti aldı.⁹¹ Jonas, bu fırsatı öncelikli olarak New York'ta değerlendirdi. Verdiği dersin başlığı “Descartes'tan İtibaren Varlık Teorisinde Organizma” idi. Bu konu, onun felsefi biyolojisinin temel problemleriyle doğrudan ilişkilidir ve yaşamın anlamına yönelik özgün yaklaşımını yansıtmaktadır.⁹²

Jonas, New York'ta Hannah Arendt ile dostluğunu yeniden canlandırma fırsatı buldu. Haziran ayında Bergman'ın atamasının senato tarafından onaylandığını ve yalnızca üniversite yönetiminin kararını beklediğini öğrendi. Bunun üzerine, Ekim 1951'de İbrani Üniversitesi'nden gelen profesörlük teklifini reddetti. Bu kararın alınması tesadüf değildir.⁹³ Bu kararında, İbranicesinin yetersiz olması, çocuklarını İsrail'de yetiştirmek istememesi ve yeni ülkeye adaptasyonla ilgili zorluklar önemli bir rol oynadı. Ayrıca, Kudüs'teki kötü ekonomik koşulları da ret gerekçeleri arasında saydı. Ancak, Jonas, bu kararının Scholem ile dostluğunu olumsuz etkileyeceğinden endişeliydi. Gerçekten de Scholem, Buber ve Bergman, Jonas'ın bu kararına “çok acı bir şekilde” şaşırды⁹⁴ ve bunu, Jonas'ın uzun yıllar boyunca büyük bir gayretle savunduğu Siyonizm ideallerine bir ihanet olarak değerlendirdi.⁹⁵

Jonas'ın akademik kariyeri, 1950'lerin başlarında hızla gelişen olaylara sahne oldu. 1953'ün başında, yaz sömestirini geçirdiği New School for Social Research (Yeni Sosyal Araştırmalar Okulu) ile ilk görüşmelerini yaptı ve Ocak 1954'te okuldan bir teklif aldı.⁹⁶ Bu teklif, Jonas'ın akademik kariyerindeki son büyük durağı belirlemiş oldu. Jonas ve ailesi New York'a taşındıklarında, şehir ekonomik açıdan oldukça güçlü bir durumda bulunuyordu. Ancak, ekonomik sorunlar 1960'ların ortalarına kadar fark edilmeyecek, 1970'lerden itibaren belirginleşecek ve 1971'de Bretton Woods sisteminin çökmesiyle daha da ciddi bir hâl alacaktı. Bu ekonomik gerileme, başlarda daha özgür bir yapıya sahip olan New School'u da etkiledi ve bürokrasinin artan etkisi

⁹¹ E. F. Sheffield'in duyurusu (HJN, No. 13, Gömlek No. 40, 4.).

⁹² Nielsen-Sikora, “Leben”, 11.

⁹³ Bkz. Bergman'ın 7 Haziran 1951 tarihli mektubu (HJN, No. 10, Gömlek No. 11, 520.; HJN, No. 11, Gömlek No. 4, 51.

⁹⁴ Scholem'den 19 Ekim 1951 tarihli mektup (HJN, No. 23, Gömlek No. 7, 1.).

⁹⁵ Nielsen-Sikora, “Leben”, 11.

⁹⁶ Bkz. 26 Ocak 1954 tarihli mektup (HJN, No. 12, Gömlek No. 1, 13.).

okulun yapısında hissedilmeye başlandı. Jonas, bu değişimlerin hem akademik ortamı hem de çalıştığı kurumun dinamiklerini nasıl etkilediğine tanıklık etti.⁹⁷

Jonas, Ocak 1954'te New School for Social Research'ten gelen profesörlük teklifini kabul etti. Bu teklif, felsefe bölümünün yeniden düzenlenmesi ve Jonas'a bir öğretim görevlisi atanmasıyla birlikte Löwith'ten görevi devralacağı bilgisini de içeriyordu. 15 Şubat 1954'te New School ile sözleşme imzalayan Jonas ve ailesi⁹⁸, 1 Ekim 1955'te New York'a taşındı. Jonas, Amerika'daki resmi akademik öğretilerin eksikliğinden ve düşünce özgürlüğünün varlığından özellikle memnundu. Ona göre Amerika, yeni düşünceler geliştirmek için ideal bir ortam sunuyordu. ABD'nin, entelektüel öğretilerin, bakış açılarının ve yöntemlerin bir araya geldiği bir yer olduğunu şu sözlerle ifade etti: "Orada her şey yerini bulur."⁹⁹ Ancak, hem kendisinin hem de ailesinin bu büyük şehirde kendilerini tamamen "evlerinde" hissetmeyeceklerini de kabul etti. Bu, Jonas'ın Amerika'daki entelektüel imkânlardan duyduğu memnuniyet ile kişisel aidiyet eksikliği arasındaki ikilemi yansıtıyordu.¹⁰⁰

Jonas, New York'ta akademisyenlik yapmaya başladığında üçüncü kez baba oldu. Ancak ailesi kendini sürüklenmiş hissetmekteydi. Jonas'ın eşi Lore, daha sonra bu durumu şöyle ifade eder: "Üç çocuğunun farklı ülkelerde doğduğunu düşündüğünde, onların bir nehir kenarındaki, Gotik bir kilisesi, köprüsü ve geçmişi yansıtan evleri olan bir kasabada büyümeleri gerektiğini hayal ettiğini belirtir. Böyle bir ortamın, her şeyin nasıl olması gerektiğiyle ilgili sabit bir referans noktası sağlayacağını, manzara, sanat ve tarihin bir bütün oluşturacağını dile getirir. Bu düşünce keyif verici olsa da kaybedilmiş bir şeyin hüznünü de beraberinde getirir."¹⁰¹

Jonas, Dekan Yardımcısı olarak derslerini fakültede vermekte ve yoğun programına rağmen 1958 yılında New School'un 25. yıl dönümü için "Teorinin Pratik Kullanımları" başlıklı önemli bir felsefi ders verme fırsatı bulmuştur. Bu dersinde,

⁹⁷ Nielsen-Sikora, "Leben", 11.

⁹⁸ Nielsen-Sikora, "Leben", 11.

⁹⁹ Hermann, "Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann", 77.

¹⁰⁰ Hans Blumenberg'e yazdığı 10 Ağustos 1955 tarihli mektup (HJN, No. 6 Gömlek No. 24, 1.).

¹⁰¹ Lore Jonas, "Mein Vater Siegfried Weiner (1886-1963). Erinnerungen an einen jüdischen Rechtsanwalt aus Regensburg", *Regensburger Almanach*. haz. Ernst Emmerig (Regensburg: Buchverlag der Mittelbayerischen Zeitung Regensburg, 1988), 42.

Thomas Aquinas ve Francis Bacon'ın bilgi anlayışlarını karşılaştırmıştır. Ancak Mart 1963'te, Jonas ile Hannah Arendt arasında geçici bir kopuş yaşanmıştır. Bu dönemde Arendt, Adolf Eichmann'ın yargılanması üzerine New Yorker'da beş makalelik bir seri yayımlamış ve üçüncü makale bu süreçte çıkmıştır. Jonas, bu makalelerin içeriğinden çok, biçimsel hatalarına odaklanmıştır. Ancak bu tutumu, asıl meselelerle yüzleşmekten kaçınma izlenimi yaratmıştır. Ayrıca Arendt'in, Auschwitz hakkında sessizlik yemini etmiş olan Leo Baeck'i eleştirmesi Jonas'ı rahatsız etmiştir. En hassas nokta ise, Arendt'in konunun dolaylı olarak Jonas'ın annesinin ölümüne de değinmesiyle ilişkilidir.¹⁰²

Jonas, 1964 yılında Adorno'nun *Jargon der Eigentlichkeit* (Asıllığın Jargonu) adlı eserini okuyarak etkilenmiştir. Adorno'nun metafiziği kurtarmaya yönelik Negatif Diyalektik projesinin bir parçası olan bu eser, büyüklüğü nedeniyle bağımsız bir yayın olarak sunulmuştur. Aynı dönemde tıptaki teknolojik gelişmeler Jonas'ın dikkatini etik sorunlara yönlendirmiştir. 1967'de, *The Phenomenon of Life* adlı eserinin yayımlanmasının ardından, Boston'daki Amerikan Sanat ve Bilim Akademisi'nde, "İnsan Deneklerle Yapılan Deneyler Üzerine Felsefi Düşünceler" konulu bir konferans vermiştir. Bu konferansta, organ nakilleri çağında ölümün tanımına ve bireyin bir başkasının bedenine sahip olma hakkına odaklanmıştır.¹⁰³

Jonas, beyin ölümü kriterinin etik açıdan yeterliliğini sorgulamış ve solunum - dolaşım devam ettiği sürece ölümden bahsedilemeyeceğini savunarak Harvard Tıp Fakültesi'nin beyin ölümünü yeni ölüm kriteri olarak belirleyen yaklaşımına karşı çıkmıştır. Jonas, bu kriterin organ teminini kolaylaştırmaya yönelik olduğu eleştirisini de dile getirmiştir. Harvard Komisyonu ise bu tanımın, komadaki bir hastada yaşam desteğinin ne zaman sonlandırılabilceğine dair bilimsel bir çerçeve sunduğunu ve üçüncü şahısların hayatını kurtarmak için gerekli tıbbi müdahalelerin korunmasını hedeflediğini savunmuştur.¹⁰⁴

¹⁰² Nielsen-Sikora, "Leben", 12-13.

¹⁰³ Nielsen-Sikora, "Leben", 13.

¹⁰⁴ Nielsen-Sikora, "Leben", 13.

Jonas, bu tartışmalar bağlamında felsefenin, etik ve toplumsal sorunlar karşısında rehberlik etmesi gerektiği görüşünü geliştirmiştir. Ona göre varlık, yalnızca ne olduğumuzla değil, aynı zamanda neye ve kime karşı sorumlu olduğumuzla ilgili bilgi sunar. Bu düşünce, Jonas'ın felsefi biyolojisinin etiğe uzanan sonuçlarının ilk işaretidir.¹⁰⁵

Mart 1968'de Yahudilik Enstitüsü'nde misafir olarak bulunan Jonas, önceki araştırmalarını giderek daha fazla etik sorunlarla birleştirmeye başladı. "Bilim, Teknoloji ve Etik: Yahudi Perspektifinden Modern İkilem Üzerine Düşünceler" başlıklı konferansı, Milwaukee, Wisconsin'de verdiği bir konuşmanın konusuydu.¹⁰⁶ Aynı yılın Mayıs ayında, Chicago'da Haham Jack Bemporad ile sürekli diyalog halinde bir ay geçirdi.¹⁰⁷ Jonas'ın 1970'lerdeki düşünsel yönelimi, Heinrich Popitz'in güç ve teknoloji üzerine fikirleri ile Whitehead'in Platoncu ontolojisi¹⁰⁸ ve temel kavramları (algı, doğa, beden, deneyim, Tanrı) üzerine analizlerinden etkilenmiştir. Bu çalışmalar, biyoloji felsefesi alanında derinleşmesine zemin hazırladı. 1973 yazında, etik konusundaki çalışmalarını sistematik bir yapıya kavuşturmak için bir plan oluşturmuş ve bu projeye yoğun bir şekilde odaklanmıştır.¹⁰⁹

1.4. Hans Jonas'ın Kişisel Yaşamı, Akademik Tanınırlığı ve Son Yılları

Jonas, felsefi mirasıyla modern etik düşüncenin şekillenmesine önemli katkılar sunmuş, özellikle teknoloji, doğa ve insanlık arasındaki ilişkinin etik boyutunu derinlemesine irdelenmiştir. Ömrünün son yıllarında, akademik etkinlikler ve aldığı onursal ödüller aracılığıyla bu düşüncelerini daha geniş kitlelere aktarmış, modern bilimin etik sorumluluklarını vurgulamıştır. Teknolojik ilerlemenin doğaya ve insanlığa yönelik potansiyel tehditlerini ele alan Jonas, felsefenin artık yalnızca bireysel ahlak ve iyi yaşam üzerine düşünmekle yetinemeyeceğini, insanlığın doğaya karşı kolektif sorumluluk üstlenmesi gerektiğini savunmuştur. Son konuşmalarında,

¹⁰⁵ Nielsen-Sikora, "Leben", 13.

¹⁰⁶ Bkz. HJN, No. 4, Gömlek No. 1, 7.

¹⁰⁷ Jonas, teknolojik ve bilimsel gelişmeleri ile bu alanlardaki görüşleri değerlendirirken Yahudilik geleneğinden beslenmiş ve buna atıfta bulunmuştur.

¹⁰⁸ Bkz. HJN, No. 1, Gömlek No. 17, 18.

¹⁰⁹ Nielsen-Sikora, "Leben", 13-14.

etik bilinç ve sorumluluk anlayışının kaderciliğin önüne geçmesi gerektiğini vurgulamış, bu perspektifi felsefenin yeni temel görevlerinden biri olarak tanımlamıştır.

Ömrünün son yıllarında Jonas, Almanya’da çeşitli faaliyetlerde bulunarak etkisini artırmıştır. Özel hayatında da Almanya’da daha fazla vakit geçirmiş, ancak bu kişisel ziyaretleri genellikle profesyonel randevular ve röportajlarla iç içe olmuştur.¹¹⁰ Alman Kitap Ticareti Barış Ödülü ve Mönchengladbach şehrinin fahri vatandaşlığıyla onurlandırılmıştır. Ayrıca, 10 Temmuz 1990’da Bamberg¹¹¹ Üniversitesi’nden ve 2 Temmuz 1991’de Konstanz Üniversitesi’nden fahri doktora ünvanları almıştır.¹¹²

Bamberg’de düzenlenen “Teknoloji Devri ve Etik” panelinde¹¹³ Jonas, insanların genellikle ahlaksızlık, öfke ya da etik esasları ihlal etme niyetiyle değil, alışkanlıkları doğrultusunda hareket ettiklerini vurgulamıştır. Ona göre, bu alışkanlık, ellerindeki imkânları kullanmakla özdeşleşmiştir. Ancak günümüzde bu tutum, insanın araçları yoluyla yeryüzünü harap etme tehlikesini doğurmaktadır. Jonas, modern bilimi doğaya karşı bir tür saldırı olarak görmektedir. Bununla birlikte, bu teşhisle birlikte insanların ahlaki varlıklar olduğu gerçeğinin de dikkate alınması gerektiğini belirtir. Bu nedenle, analizden etik odaklı bir düşünme biçimine geçmenin zorunlu olduğunu savunmaktadır. Ancak Jonas, sorunun çözümü için net bir yol haritası sunmamıştır. Bu eksiklik, eleştirilerinde haklı olsa da, kendisine yöneltilen en önemli eleştirilerden biri olarak öne çıkmıştır.¹¹⁴

Yaklaşık bir yıl sonra Jonas, Konstanz Üniversitesi’nden fahri doktora ünvanı aldı. Bu ünvan, “felsefe alanındaki üstün başarıları” nedeniyle kendisine verilmiştir. Konstanz’da, “madde ve ruh arasındaki düalizmi aşmayı” ve “insanın doğayla ilişkilerini sorumluluk ilkesine yönlendirmeyi” amaçlayan bir antropoloji çerçevesinde, varoluşsal felsefi yaklaşımlarını sürdürmüştür.¹¹⁵

¹¹⁰ Bkz. HJN, No. 6, Gömlek No. 20.

¹¹¹ HJN, No. 5, Gömlek No. 23.; HJN, No. 8, Gömlek No. 23.

¹¹² Nielsen-Sikora, “Leben”, 14.

¹¹³ HJN, No. 5, Gömlek No. 23, 10.

¹¹⁴ Nielsen-Sikora, “Leben”, 14-15.

¹¹⁵ HJN, No. 23, Gömlek No. 7, 3.

Bu dönemde Lore Jonas'ın rolü özellikle vurgulanmalıdır. Sadece Jonas'ın eşi değil, aynı zamanda danışmanı, yoldaşı, savunucusu ve en büyük destekçisi olmuştur. Yıllar boyunca eşinin çalışmalarını kolaylaştırmış, geleneksel görev dağılımını üstlenerek çocuklar ve evle ilgilenmiş, sosyal bağlantılarını geliştirmiş ve imkân buldukça geniş bir literatür yelpazesini derinlemesine incelemiştir.¹¹⁶ 1990'ların başında Lore Jonas, tüm gücüyle eşine destek olmuştur. Bu nedenle, Jonas 1992'de yayımlanan *Philosophical Investigations and Metaphysical Conjectures* (Felsefi Araştırmalar ve Metafizik Varsayımlar) adlı deneme derlemesini, "her gün tekrarlanan yarım asırlık mutluluğa şükran olarak" Lore Jonas'a ithaf etmiştir.¹¹⁷

25 Mayıs 1992'de Hans ve Lore Jonas son kez Münih'te bulundu. Jonas burada, "Yüzyılın Sonunda Geriye ve İleriye Bakmak" başlıklı etkileyici bir konuşma yaptı.¹¹⁸ Jonas, felsefenin 20. yüzyıla görece sessiz bir şekilde girdiğini belirtti. Neo-Kantçılık, Husserl'in bilgi felsefesi, Nietzsche ve Bergson'un düşünceleri, Einstein'ın görelilik teorisi gibi fiziksel başarılarla kıyaslandığında daha az etkiliydi. Ona göre, felsefede asıl sarsıntı Heidegger ile yaşandı. Ancak Heidegger'in varlığa ve dünyaya ilişkin derin varoluşçu yorumu bile etik açıdan başarısızlığını önleyemedi. Jonas için II. Dünya Savaşı ve Hiroşima'ya atom bombasının atılması, felsefi düşüncede bir dönüm noktasıydı. Modern teknoloji, insanlık ve toplumlar için merkezî bir konu hâline gelmişti. Jonas, Anders'in teknolojik ilerlemeye yönelik eleştirel tutumunu, felsefenin değişen rolüne paradigmatik bir örnek olarak sundu. Konuşmasını, felaketler çağında insanlığın, doğanın ve Dünya'nın geleceğine dair düşünceleriyle bitirdi. Ona göre, felsefe artık sadece bireyin iyi yaşamı, iyi toplum ve iyi devlet üzerine düşünmekle yetinemez. İnsanlığın doğadaki bir güç olarak etkilerini ve eylemlerinin bütün üzerindeki tehdidini dikkate alarak, bütünü koruma sorumluluğunu kabul etmesi gerektiğini vurguladı. Bu farkındalığın geliştirilmesi, felsefenin yeni görevlerinden biri olmalıdır.¹¹⁹

¹¹⁶ Nielsen-Sikora, "Leben", 15.

¹¹⁷ Bkz. Hans Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1992).

¹¹⁸ Bkz. HJN, No. 8, Gömlek No. 26.

¹¹⁹ Bkz. Hans Jonas, *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*. (Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Suhrkamp Verlag, 1993), 572 vd.

Jonas, felsefenin yeni görevine ve *vita activa*'nın (*Teorik Yaşam Biçimi*) önemine dair düşüncelerini Haziran 1992'de Berlin'de yeniden vurguladı. Bu vesileyle, Dietrich Böhler'in girişimiyle Berlin Özgür Üniversitesi tarafından kendisine onursal doktora ünvanı takdim edildi. Ancak aynı dönemde, Ocak 1992'de Kudüs İbrani Üniversitesi'nde düzenlenen ilk Jonas Konferansı nedeniyle bir anlaşmazlık yaşandı. Jonas, konferansı üniversitenin kendi felsefesiyle uzlaşma veya telafi girişimi olarak görse de etkinlik beklentilerini karşılamadı. Kolokyumun duyurusu yapılmamış ve ücra bir seminer odasında gerçekleştirilmişti, bu nedenle yurtdışından gelen konuşmacılar büyük ölçüde yalnızca kendi aralarında tartışma fırsatı buldu. Bu durum Jonas'ı öfkелendirdi ve etkinliği King David Oteli'ne taşınmasına neden oldu.¹²⁰

Jonas, son konuşmasını Hitler'in iktidara gelişinin 60. yıldönümü olan 30 Ocak 1993'te, Udine'de yaptı. Premio Nonino ödülünü alması vesilesiyle verdiği bu etkileyici konuşma, "İnsanlığa Yönelik Tehdit Işığında Irkçılık"¹²¹ başlığını taşıyordu. Konuşmasının kapanış sözleri, adeta bir vasiyet niteliği taşıyordu: "Ölümcül olmaya devam eden bütün tehlikeler düşünüldüğünde, kaderci olmak ölümcül bir günah olacaktır. Bunun yerine, uyanık olmaya ve yaşam için sorumluluk almaya devam etmeliyiz." Bu konuşmadan sadece birkaç gün sonra, New York'a dönüşünün ardından Jonas, 5 Şubat 1993'te hayatını kaybetti.¹²²

1.5. Hans Jonas'ın Felsefesi

Jonas, varlık ve yaşamla ilgili temel soruları ele almak için varoluşçu fikirleri fenomenolojik bir yaklaşımla bütünleştirmektedir. Zihin ve bedenin birbirine bağlılığını vurgulayarak ruh-beden düalizmine meydan okur ve felsefesini monistik bir ontolojiye dayandırır.¹²³ Jonas, yaşamın ve canlı organizmaların ontolojik yapıları

¹²⁰ Nielsen-Sikora, "Leben", 16.

¹²¹ Hans Jonas, "Fatalismus wäre Todsende... Ansprache zu Berliner Ehrenpromotion (1992)", *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli (Freiburg i. Br., Berlin, Wien & Darmstadt: Rombach Verlag, 2009), 141-152.

¹²² Nielsen-Sikora, "Leben", 16.

¹²³ Gereon Wolters, "Hans Jonas' Philosophical Biology.", *Graduate Faculty Philosophy Journal* 23/1 (2001), 85-91.

hakkında içgörü sağladığını öne sürerek, biyolojiden beslenen bir felsefeyi savunmaktadır.¹²⁴ Canlı sistemlerin mekanistik açıklamalarını reddederek, yaşamın doğası gereği amaç ve yönlülük içerdiğini ileri sürmektedir. Hayatta kalmak ve kendi kendini idame ettirmek için çabalayan organizmaların içsel amaçlılığını vurgular.¹²⁵ En basit organizmalardan insan varlığına kadar biyolojik yaşamda ortaya çıkan özgürlük kavramını araştırır.¹²⁶

Jonas için bir diğer önemli kavram sorumluluk ilkesi'dir. Bu ilke, özellikle insanlığın doğa üzerindeki etkisi bağlamında, etik düşüncenin merkezî bir unsuru olarak ele alınmaktadır. Jonas, gelecek nesillerin yaşamını korumayı ve gezegenin sürdürülebilirliğini sağlamayı önceleyen etik bir yaklaşımı savunmaktadır.¹²⁷ Ayrıca, etik denetim olmaksızın gerçekleşen teknolojik ilerlemenin yol açabileceği ahlaki ve varoluşsal risklere dikkat çekmektedir.¹²⁸

İnsan varlığını daha geniş ekolojik sistemlere bağlayarak, insanlığın biyosferin koruyucusu olarak rolünü vurgulamaktadır. Etik yükümlülüklerin insan dışı yaşamı ve ekosistemleri de kapsadığını ileri sürmekte ve çevre politikasında uzun vadeli bir bakış açısını savunmaktadır.¹²⁹ Potansiyel felaket sonuçlarından duyulan korkunun teknoloji ve çevre ile ilgili etik kararlara rehberlik etmesi gerektiğini öne sürmektedir.¹³⁰

Teolojik temaları seküler felsefe ile bütünleştirerek yaratılış, amaç ve yaşamın kutsallığı ile ilgili soruları araştırır. İnsan merkezli ve teistik dünya görüşlerinden uzaklaşarak, yaşamın kendi içinde içkin bir anlam taşıdığını vurgulamaktadır.¹³¹ Kötülük ve acı çekme sorununu biyolojik ve varoluşsal gerçekliklerin merceğinden

¹²⁴ Conye, "Phenomenology and Teleology: Hans Jonas's Philosophy of Life", 1-27.

¹²⁵ Conye, "Phenomenology and Teleology: Hans Jonas's Philosophy of Life", 1-27.

¹²⁶ Eric Pommier, "Hans Jonas's Biological Philosophy - Metaphysics or Phenomenology?", *International Philosophical Quarterly* 57/4 (2017), 453-469.

¹²⁷ Yolanda Ziaka, "The 'Imperative of Responsibility' According to Hans Jonas?", *Graduate Faculty Philosophy Journal* 23/1 (2001), 85-98.

¹²⁸ Cyprian Turčan, "Hans Jonas' Ethics of Technology: Risks of Technological Society", *Communications - Scientific Letters of the University of Zilina* 19/1 (2017), 39-43.

¹²⁹ Ziaka, "The 'Imperative of Responsibility' According to Hans Jonas?", 85-98.

¹³⁰ Damien Bazin, "A Reading of the Conception of Man in Hans Jonas' Works: Between Nature and Responsibility", *Environmental Values* 8/3 (2013), 85-98.

¹³¹ Kutash, "Hans Jonas: The Last German Philosopher and His Jewish Challenge to Modernity: Affirming Life", 167-198.

yeniden değerlendirir.¹³² Jonas, biyoetik alanında bir öncü olarak kabul edilmekte ve tıp etiği, genetik mühendisliği ile sürdürülebilirlik tartışmalarını etkilemektedir. Çalışmaları felsefe, teoloji, biyoloji ve çevre bilimi arasında köprü kurarak, birçok akademik disiplini ilgilendirmektedir. Ekolojik etik, sürdürülebilirlik ve teknolojinin ahlaki sonuçları üzerine modern tartışmaları hâlâ etkilemektedir.¹³³



¹³² Mirko Prokop, “Hans Jonas and the phenomenological continuity of life and mind”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 23/1 (2022), 349-374.

¹³³ David Rodriguez - Arias Vailhen, “Hans Jonas’ Contribution to Bioethics: 40 Years after his Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, *Appraisal* 7/2 (2008), 4-12.

İKİNCİ BÖLÜM

HANS JONAS'IN ÖNEMİ VE GÜNCELİĞİ

Hans Jonas, 20. yüzyılın en önemli etik filozoflarından biri olarak, özellikle sorumluluk etiği, biyoteknoloji etiği ve çevre felsefesi alanlarındaki katkılarıyla tanınmaktadır. Teknolojik gelişmelerin insanlık ve doğa üzerindeki uzun vadeli etkilerini merkeze alan Jonas, modern bilimin etik sorumluluğunu tartışmaya açmış ve bu bağlamda “ihtiyat ilkesi” gibi kavramları geliştirmiştir.

Günümüzde, tıp etiği, biyoteknoloji ve çevre sorunları gibi alanlarda yaşanan hızlı değişimler, Jonas'ın fikirlerinin güncelliğini koruduğunu göstermektedir. Genetik mühendislik, yapay zekâ destekli tıbbi kararlar ve klonlama gibi konular, Jonas'ın teknolojiye yönelik etik kaygılarını doğrular niteliktedir. Özellikle insan doğasının ve biyolojik müdahalelerin sınırlarını tartışan felsefi yaklaşımları, çağdaş etik tartışmalar açısından önemli bir referans noktası olmaya devam etmektedir.

2.1. Hans Jonas'ın Felsefi Mirası ve Doğa Felsefesine Etkisi

Jonas'ın felsefesi, modern etik, çevre felsefesi ve biyoetik alanlarında derin etkiler yaratmış ve teknolojik gelişmelerin doğurduğu etik sorunlara yönelik kapsamlı bir çerçeve sunmuştur. Özellikle sorumluluk etiği, geleceğe yönelik etik yükümlülüklerin göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulayarak, bilim ve teknolojinin kontrolsüz ilerlemesinin doğaya ve insanlığa zarar verme riskine karşı bir bilinç geliştirmeyi amaçlamaktadır. Jonas, insanın yalnızca bireysel ve toplumsal sorumluluklarını değil, aynı zamanda ekosistemin sürdürülebilirliği bağlamında taşıdığı etik yükümlülükleri de ele alarak bütüncül bir etik anlayışı geliştirmiştir. Çalışmaları, ekolojik bozulma, genetik mühendisliği ve yapay zekâ gibi çağdaş biyoetik tartışmalarında yön gösterici olmaya devam etmektedir. Bu bağlamda, Jonas'ın felsefi yaklaşımları, yalnızca teorik bir tartışma alanı yaratmakla kalmayıp, disiplinlerarası araştırmalara da katkı sağlayarak sürdürülebilir bir gelecek için etik sorumluluğun gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Jonas'ın felsefesi, özellikle etik, çevre felsefesi ve bilim ile beşeri bilimlerin kesiştiği alanlarda akademik araştırmalar için büyük önem taşımaktadır. Jonas'ın sorumluluk ilkesi, modern teknolojinin ortaya çıkardığı etik zorlukları ele almakta ve insanlığın yeniliklerin sonuçlarından sorumlu olduğunu vurgulamaktadır. Çalışmaları etik odağı uzun vadeli sonuçlara kaydırarak iklim değişikliği, genetik mühendisliği ve yapay zekâ gibi konularla başa çıkmak için bir çerçeve sunar. Jonas, potansiyel felaket sonuçlarına karşı ihtiyat ve korkunun, benzeri görülmemiş teknolojik etki çağında son derece geçerli bir kavram olan etik kararlara rehberlik etmesi gerektiğini savunmaktadır.¹³⁴

Jonas, kontrolsüz teknolojik ilerlemeye ve bilimsel rasyonaliteye aşırı güvene karşı uyarıda bulunarak teknolojik gelişmede etik müzakereyi savunmaktadır. Jonas'ın biyoteknoloji ve genetik mühendisliğinin etik sonuçlarına ilişkin kaygıları günümüz biyoetik tartışmalarında geçerliliğini korumaktadır.¹³⁵ Jonas, insan dışı yaşamın ve ekosistemlerin refahını içeren ahlaki bir bakış açısını savunmakta ve çağdaş çevre etiği için bir temel sağlamaktadır. Felsefesi, biyosferi gelecek nesiller için korumaya yönelik ahlaki yükümlülüğü vurgulayarak, sürdürülebilir uygulamalara yönelik modern çağrılarla uyum içindedir.¹³⁶ Jonas, metafizik ve etik anlayışlarını yaşamın incelenmesinde temellendirerek felsefe ve doğa bilimleri arasındaki boşluğu doldurmaktadır. Biyolojik yaşamda amaçlılık ve özgürlüğü vurgulayan Jonas, indirgemeci yorumlara meydan okuyarak felsefe ve bilimde bütüncül yaklaşımlara ilham verir.¹³⁷

Jonas'ın çalışmaları, felsefi antropolojiye katkıda bulunarak daha geniş ekolojik ve kozmolojik sistemler bağlamında insan olmanın ne anlama geldiğini araştırmaktadır. İnsanlığın öngörü ve ahlaki sorumluluk kapasitesini benzersiz özellikler olarak tanımlamakta ve insanları Dünya'daki yaşamın koruyucuları olarak

¹³⁴ Hans Jonas, "Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics", *Ethics and Emerging Technologies*. haz. Ronald L. Sandler (London: Palgrave Macmillan, 2013), 37-47.

¹³⁵ Tumanggor, "Hans Jonas on the Ethics of Responsibility", 412-416.

¹³⁶ Paulo Fraga da Silva ve Roger Fernandes Campato, "Jonas Ethics of Responsibility A Necessary Reflection in Time of Pandemic", *Global Journal of Human-Social Science* 23/H6 (2023), 1-5.

¹³⁷ Jonathan Cahana, "A Gnostic Critic of Modernity: Hans Jonas from Existentialism to Science", *Journal of the American Academy of Religion* 86/1 (2018), 158-180.

konumlandırmaktadır.¹³⁸ Jonas'ın felsefi antropolojisi, insanı yalnızca biyolojik ve bireysel bir varlık olarak değil, daha geniş ekolojik ve kozmolojik sistemlerin bir parçası olarak ele alır. Bu yaklaşım, insanın ontolojik statüsünü, “ötekilerle” olan ilişkisi üzerinden yeniden değerlendirme imkânı sunar. Jonas'ın çalışmaları, insanın sorumluluk kapasitesini ön plana çıkararak, hem insan ile diğer canlılar arasındaki ilişkiyi hem de insanın kozmik bağlamdaki yerini tartışır.¹³⁹

Jonas, insanın öngörü kapasitesi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan ahlaki sorumluluğu, insanlığı diğer canlılardan ayıran temel unsurlar olarak görür. İnsan, geleceği öngörebilen ve bu öngörü doğrultusunda etik bir yükümlülük hissedebilen bir varlık olarak tanımlanır. Bu durum, diğer varlıkların yaşamını etkileyen kararlar alırken insanın etik bir rehberliğe sahip olması gerektiği anlamına gelir. Jonas'ın bu görüşü, insanın antropolojik merkezliliği ile çevresindeki diğer canlıların haklarını dikkate alan bir denge kurma ihtiyacını öne çıkarır. Ötekiler (örneğin hayvanlar ve bitkiler), Jonas'ın sisteminde doğrudan bir etik özne olarak ele alınmasa da, insanın sorumluluk alanında yer alır. Bu yaklaşım, insanın bir “koruyucu” veya “emanetçi” olarak konumlanmasını sağlar. Bu da insanın, doğaya hâkim bir efendi değil, ekosistemin kırılğan dengelerini sürdüren bir hizmetkâr olduğu fikrini destekler.¹⁴⁰

Jonas, acı ve kötülük sorununu biyoloji ve varoluşçuluk merceğinden ele alarak geleneksel teolojik sorulara yeni bir yaklaşım sunar. Felsefesi, hem seküler hem de dinî etik çerçevelerde yankı uyandırarak hayata içkin bir değer ve amaç aşılacaktır.¹⁴¹ Jonas'ın çalışmaları çevre bilimi, biyoetik, teoloji ve felsefe gibi alanları etkileyerek fikirlerini disiplinler arası diyalog için zengin bir kaynak hâline getirmektedir. Jonas'ın etik ilkeleri çevresel sürdürülebilirlik, teknolojik yönetim ve halk sağlığı ile ilgili politikaların oluşturulmasında sağlam bir çerçeve sunmaktadır.¹⁴²

¹³⁸ Roberto Franzini Tibaldeo, “The Philosophical-Anthropological and Ethical Meaning of Jonas' Image Theory”, *Revue Philosophique de Louvain* 117/2 (2019), 273-289.

¹³⁹ Jelson Roberto de Oliveira, “The Image in Hans Jonas's Philosophical Anthropology”, *Humanas* 47/6 (2024), 1-18.

¹⁴⁰ Kubilay Aysevener, “İnsan ve Doğa İlişkisi Üzerine”, *Felsefe Dünyası* 37/1 (2003), 134-143.

¹⁴¹ Bar Guzi, “Jewish Process Theology and the Problem of Evil: The Cases of Hans Jonas and Bradley Shavit Artson”, *Zeramim: An Online Journal of Applied Jewish Thought* 3/1 (2018), 39-68.

¹⁴² Silva ve Campato, Jonas Ethics of Responsibility A Necessary Reflection in Time of Pandemic, 1-5.; Alan Rubenstein, “Hans Jonas, A Study in Biology and Ethics”, *Society* 46/1 (2009), 160-167.

Jonas, kritik küresel sorunları ele almaya devam eden bir alan olan biyoetiğin öncülerinden biri olarak kabul edilmektedir. Uzun vadeli sorumluluk ve ekolojik sürdürülebilirliğe yaptığı vurgu, iklim değişikliği ve ekolojik bozulmayı ele almanın mevcut aciliyeti ile uyumludur.¹⁴³

Jonas'ın felsefesi, zamanımızın en acil etik, çevresel ve varoluşsal sorularından bazılarını ele almak için derin ve kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Jonas'ın sorumluluk, sürdürülebilirlik ve felsefe ile bilim arasındaki etkileşime yaptığı vurgu, çalışmalarını 21. yüzyılda akademik araştırmalar için vazgeçilmez kılmaktadır. Jonas'ın fikirleri üzerine yapılacak bir tez, etik, çevre felsefesi ve disiplinlerarası araştırma alanlarındaki çağdaş tartışmalara önemli katkılar sağlayabilir.¹⁴⁴

Hartung, Köchy ve Schmidt gibi Jonas araştırmacılarına göre; özellikle somut çevresel senaryolarda, ilk olarak tüm bireysel pratik ve ahlaki kararların, ikinci olarak bu tür kararların nedenlerine ilişkin tüm soruların ve üçüncü olarak kişinin kendi çevresel etik konumunu metaetik olarak meşrulaştırmaya yönelik tüm girişimlerin, daha üst düzey doğa kavramlarına başvurmadan veya insanların doğa içindeki konumu ve rolü hakkında fikirler olmadan anlamsız olduğu hızla ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁵ Doğa hakkında düşünmenin her zaman aynı zamanda pratik odaklı olduğu ve insanın doğa hakkındaki düşüncesinin esasen bir katılımcının (sadece bir gözlemcinin değil) bakış açısını içerdiği göz önünde bulundurulduğunda, Jonas'ın katı şüphesinin yerinde olduğu görülür. Bununla birlikte, çevreyi anlama ve şekillendirme sorularının tümünde tarafsız bir bakış açısından yoksun olduğumuzun farkına varmalıyız. Bu tarafsızlığın olmaması, katılım ve gerekli bir bağlılık anlamına gelir. Jonas, bu bağlantıyı tüm açıklığıyla fark eden nadir düşünürlerden biridir.¹⁴⁶

¹⁴³ Sally Wheeler, "Climate Change, Hans Jonas and Indirect Investors", *Journal of Human Rights and the Environment* 3/1 (2012), 92-115.

¹⁴⁴ Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*. (New York: Harper & Row), 1966.; Jan Cornelius Schmidt, "Defending Hans Jonas' Environmental Ethics: On the Relation Between Philosophy of Nature and Ethics", *Environ Ethics* 35/4 (2013), 461-479.

¹⁴⁵ Kıyaslamak için bkz. Kristian Köchy, "Einleitung", *Umwelt-Handeln. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Umweltethik*, haz. Kristian Köchy ve Martin Norwig (Freiburg ve München: Verlag Karl Alber, 2006), 11-26.

¹⁴⁶ Gerald Hartung, Kristian Köchy ve Jan Cornelius Schmidt "Einleitung: Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas", *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*, haz. Gerald Hartung, Kristian Köchy, Jan Cornelius Schmidt ve Gabriele Hofmeister (Freiburg ve München: Verlag Karl Alber, 2014), 13-14.

2.2. Hans Jonas'ın Doğa Etiği ve Çevre Problemlerine Yaklaşımı

Jonas'ın felsefesi, doğa, teknoloji ve etik arasındaki ilişkiyi sorgulayan ve bu alanları bütüncül bir çerçevede ele alan kapsamlı bir düşünce sistemi sunmaktadır. Özellikle doğa felsefesi, çevre etiği ve insanın doğayla olan ilişkisinin yeniden değerlendirilmesi bağlamında, Jonas'ın görüşleri çağdaş etik tartışmalarında önemli bir referans noktası oluşturmaktadır. Sorumluluk etiği, modern bilimin ve teknolojinin yol açtığı dönüşümler karşısında, insanın yalnızca kendisine ve çağdaş topluma değil, gelecek nesillere ve doğal çevreye karşı da etik yükümlülük taşıdığını savunmaktadır. Jonas, doğanın yalnızca bilimsel bir inceleme nesnesi olmadığını, aynı zamanda insanın etik ve ontolojik bağlamda ilişki kurması gereken bir varlık alanı olduğunu ileri sürmektedir.

Köchy'ye göre, Jonas, çağdaş bir doğa felsefesine giden yolu işaret etmektedir. Bu felsefe, yalnızca epistemoloji ve bilimsel teori bağlamında değil, aynı zamanda kültürel antropoloji ve etik açısından doğa kavramının belirsizliğini ve değişebilirliğini tartışmalıdır.¹⁴⁷ Sadece doğa bilimlerinin bir referans kavramı olarak doğa üzerine değil, aynı zamanda yaşam dünyasında bir yönelim kavramı olarak doğa üzerine de derinlemesine düşünülmelidir.¹⁴⁸ Bu yaklaşım, bilim tarihi perspektifinden bakıldığında temel bir dayanak ve bağlayıcı bir yönelim çerçevesi olarak “biricik doğanın” kaybını ciddiye alırken aynı zamanda yeni perspektiflerin¹⁴⁹ - doğa olarak insan ve insanın çevresi olarak doğa - kazanımını da içermektedir. Jonas'a göre bu şekilde, doğa kavramına hem bilimsel hem de etik bir derinlik kazandırılabilir.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Kristian Köchy, “Der Naturbegriff und seine Wandlungen”, *Nova Acta Leopoldina* 109/376 (2010), 59-73.

¹⁴⁸ Örneğin Gregor Schiemann'ın bilim felsefesi perspektifinden için bkz. Gregor Schiemann, *Natur, Technik, Geist. Kontexte der Natur nach Aristoteles und Descartes in lebensweltlicher und subjektiver Erfahrung* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2005) ve T. Kirchhoff ve L. Trepl'in kültür felsefesi perspektifinden yaptığı analizleri için bkz. Thomas Kirchhoff ve Ludwig Trepl (ed.), *Vieldeutige Natur. Landschaft, Wildnis und Ökosystem als kulturgeschichtliche Phänomene* (Bielefeld: Transcript Verlag, 2009).

¹⁴⁹ Bu durum bilimsel perspektifte de geçerlidir, bkz. örneğin Jan Cornelius Schmidt, *Instabilität in Natur und Wissenschaft. Eine Wissenschaftsphilosophie der nachmodernen Physik* (Berlin, New York: De Gruyter, 2008).

¹⁵⁰ Hartung, Köchy ve Schmidt, “Einleitung: Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas”, 14.

Doğa felsefesi, antropoloji ve etik bir arada ele alındığında, etik, alan etiğinin genellikle eleştirel olmayan bir şekilde kabul ettiği sözde verili olanın sorunlu baskısına karşı, doğanın keşfedilmesi ve tanınması yönüne kayar. Eğer doğa üzerine düşünmek, çevresel eylem için belirleyici bir unsur ise o zaman doğa felsefesi, antropoloji ve çevre etiği pratik bir doğa felsefesi bağlamında birleştirilmelidir. Doğa felsefesi ve antropolojiyi yansıtan bir çevre etiği, her zaman Jonas'ın yaklaşımı ve arzusunun bir parçası olmuştur. Jonas, 1980'lerde çevre krizinin arka planında, insan ve doğa arasındaki ilişkiye dair soruları ele almış ve bu soruları hem felsefeye hem de topluma bir meydan okuma olarak görmüştür. Jonas'a göre çevre krizi gibi temel sorunlar, köklü bir düşünmeyi gerektirmektedir ve çağdaş toplumların derin yapılarıyla doğrudan bağlantılıdır. Jonas'a göre bu tür temel krizler, bizi "yukarıda bahsedilen yeniden düşünmeyi, eylem doktrininin, yani etiğin çok ötesine, varlık doktrinine, yani metafiziğe doğru genişletmeye" zorlamaktadır.¹⁵¹

Jonas'ın metafizik olarak adlandırdığı şey, bizim açımızdan pratik bir doğa felsefesi olarak görülmelidir. Genel olarak Jonas, değişmez ve eleştiriden muaf bir dogmalar sistemini değil, felsefi arka plan varsayımları, doğa fikirleri, benlik kavramları ve bilimin yol gösterici ilkelerinden oluşan bir ağı ifade etmektedir. Bu örtük doğa felsefeleri, hem bilimsel çalışmalarımızı hem de içinde yaşadığımız dünyada aldığımız eylemleri şekillendirir. Dolayısıyla, Jürgen Habermas'ın öne sürdüğü post-metafizik çağın, hâlâ "metafizik" öncüllerle belirlendiğini görmek şaşırtıcı değildir. Ancak bu metafizik, klasik anlamda tek tip, dogmatik ve hiyerarşik bir sistem olarak değil, daha ziyade çoğul, açık ve ağ benzeri bir yapıda kendini gösterir. Bu bağlamda doğa felsefelerinin arzularının tüm çevre etiği içinde izlenebilir olması şaşırtıcı değildir. Jonas, birçok örtük doğa felsefesini açığa çıkarmayı hedefler çünkü yalnızca üzerine düşünülebilen şey aynı zamanda eleştirilebilir ve gözden geçirilebilir. Bu nedenle doğa felsefesinin bir görevi, bu ön kabulleri ve arka plandaki kanaatleri gün ışığına çıkarmaktır. Bu süreç, doğa felsefesi ve çevre etiğinin geniş yönelim alanını temel özellikleriyle yeniden değerlendirebilmenin ön koşuludur.¹⁵²

¹⁵¹ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974), 30.

¹⁵² Hartung, Köchy ve Schmidt, "Einleitung: Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas", 15-16.

Jonas'ın felsefesi, doğa, teknoloji ve etik arasındaki ilişkinin derinlemesine incelenmesini gerektiren, çağdaş etik tartışmalar için kritik bir referans noktasıdır. Ancak, Jonas'ın doğa etiğinin teorik temelleri ve uygulanabilirliği üzerine yapılan değerlendirmeler, yalnızca onun bir etik sistem inşa etme çabalarını değil, aynı zamanda bu sistemin eleştirel sınırlamalarını da tartışmaya açmalıdır.

Kristian Köchy'nin vurguladığı gibi, Jonas modern doğa felsefesini farklı yaklaşımları entegre ederek yeniden biçimlendirmeye çalışmıştır. Ancak bu entegrasyon, ne ölçüde tutarlı ve sistematik bir teorik çerçeve sunmaktadır? Jonas'ın doğa etiğinin normatif yapısı, klasik etik teorileriyle nasıl bir gerilim içindedir? Köchy'nin çalışması, Jonas'ın felsefesini yeniden inşa etme çabası açısından değerli olsa da, doğa etiğini tam anlamıyla “uygun bir normatif ifade”ye kavuşturduğunu iddia etmek, belirli metafizik varsayımların kabulüne dayanır. Jonas'ın doğa anlayışı ve etik sorumluluk kavramı, ontolojik temellere dayalı bir normatif sistem oluşturma girişimi olarak güçlüdür, ancak bu sistemin eleştirel bir değerlendirmesi, etik yükümlülüklerin meşruiyetini ve bu yükümlülüklerin kapsamını tartışmayı gerektirir.¹⁵³

Ralf Becker'in analizinde, Jonas'ın Darwinci soy teorisini kendine özgü bir şekilde benimseyerek, insanın doğaya tanıklığını ve bu tanıklık üzerinden etik bir bağ kurmasını vurguladığı görülmektedir. Ancak bu bağın etik açıdan zorunlu olup olmadığı ve Jonas'ın yaşamın etik statüsünü belirlemede nasıl bir yöntem benimsediği sorgulanmalıdır. Jonas'ın etik anlayışı, organik yaşamın belirli bir normatif içeriğe sahip olduğu varsayımına dayanır; bu, etik teoriler açısından ne derece rasyonel bir temel oluşturur? Becker'in çalışması, Jonas'ın betimleyici ve normatif yaklaşımlarını ayrılmaz kıldığını gösterse de, bu ayrılmazlık etik gerekçelendirme açısından bir problem teşkil edebilir. Etik normların bilimsel veya metafiziksel bir önermeye dayandırılması, özellikle çağdaş analitik etik içinde eleştirilen bir yöntemdir.¹⁵⁴

Christoph Hubig'in değerlendirmesi, Jonas'ın teknoloji etiğine ilişkin belirli sınırları vurgulaması açısından önemlidir. Jonas'ın teknolojik ilerlemeye karşı

¹⁵³ Hartung, Köchy ve Schmidt, “Einleitung: Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas”, 16-17.

¹⁵⁴ Hartung, Köchy ve Schmidt, “Einleitung: Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas”, 18.

geliştirdiği ihtiyatlılık ilkesi, etik bağlamda nasıl bir meşruiyet taşır? Hubig'in eleştirisi, Jonas'ın sorumluluk kavramının yeterince karmaşık olmaması üzerinedir ve bu noktada ciddi bir tartışma alanı açılmaktadır: Teknoloji etiğinde sorumluluk ilkesi, karar alma süreçlerinde nasıl işlevselleştirilebilir? Hubig'in işaret ettiği gibi, Jonas'ın sorumluluk anlayışı, hak ve ödevleri doğrudan gerekçelendiren bir ilke olmaktan çok, bir öngörü mekanizması olarak geriye dönük kalmaktadır. Bu eleştiri, Jonas'ın etiğinin gelecek nesillere yönelik sorumluluk iddiasını ne ölçüde taşıyabildiğini tartışmayı gerektirir. Teknolojik komplekslerin çok katmanlı doğası göz önünde bulundurulduğunda, sorumluluk ilkesinin bir karar mekanizması olarak ne kadar uygulanabilir olduğu ele alınmalıdır.¹⁵⁵

Jan C. Schmidt'in Jonas'ın doğa etiğini alarmcılık suçlamasından kurtarma çabası, bu etiğin felsefi olarak ne ölçüde sürdürülebilir olduğu sorusunu da beraberinde getirir. Jonas'ın geleceğe yönelik etik argümanı, yalnızca etik bir zorunluluk olarak değil, aynı zamanda politik ve stratejik bir gereklilik olarak da sunulmaktadır. Ancak bu gerekliliğin hangi normatif temeller üzerine inşa edildiği ve bu temellerin evrensel etik çerçevede ne kadar kabul edilebilir olduğu açık bir şekilde tartışılmalıdır. Schmidt'in savunduğu gibi, Jonas'ın doğa etiği, sistematik-stratejik avantajlar sunsa da, bu etiğin evrensel olarak bağlayıcı olup olmadığı sorusu, doğa etiği tartışmaları açısından kritik bir meseledir.¹⁵⁶

Micha H. Werner'in çalışması, Jonas'ın etiğini deontolojik ve ontolojik değer felsefeleri ile karşılaştırarak farklı etik gelenekler arasında bir tartışma alanı açmaktadır. Ancak Jonas'ın etik bakış açısının göreceliliği ile "ilksel bir kararın gerekliliği" iddiası arasındaki gerilim nasıl çözümlenebilir? Jonas, etik kararların metafizik bir arka plana dayandığını kabul ederken, bu metafizik temelin çağdaş etik içinde nasıl bir meşruiyet taşıdığı tartışılmalıdır. Werner'in ortaya koyduğu gibi,

¹⁵⁵ Hartung, Köchy ve Schmidt, "Einleitung: Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas", 19.

¹⁵⁶ Hartung, Köchy ve Schmidt, "Einleitung: Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas", 19-20.

Jonas'ın yaklaşımı, ahlaki gerekçelendirmeye dair bir belirsizlik yaratmaktadır; bu belirsizlik, etik sisteminin genel geçerliliğini nasıl etkiler?¹⁵⁷

Peter Kunzmann'ın Jonas'ın doğa etiğini organizmanın onuru kavramıyla ilişkilendirmesi, Jonas'ın etik düşüncesinin genişletilmesine yönelik önemli bir katkıdır. Ancak organizmanın içsel veya özsel değeri üzerine yapılan bu yorum, biyoloji temelli etik kuramlar açısından ne ölçüde savunulabilir? Jonas'ın doğa etiği, yalnızca sorumluluk kavramı ile mi temellendirilmelidir, yoksa daha geniş bir etik çerçeveye mi ihtiyaç duymaktadır? Kunzmann'ın değerlendirmesi, Jonas'ın doğa etiğini saygı ve onur kavramları ile ilişkilendirerek genişletmeyi amaçlasa da, bu kavramsal genişlemenin teorik bir bütünlük içinde ele alınması gereklidir.¹⁵⁸

Stefan Gammel'in, Jonas'ın etiğini biyo-muhafazakârlık ve transhümanizm tartışmaları bağlamında değerlendirmesi, etik ve biyoteknoloji arasındaki gerilimi açığa çıkaran önemli bir perspektif sunar. Ancak Jonas'ın ihtiyatlılık ilkesinin, yalnızca etik bir ilke olarak değil, aynı zamanda politik ve toplumsal bir düzenleyici mekanizma olarak işlevselleştirilmesi ne derece mümkündür? Gammel'in çalışması, Jonas'ın etik çerçevesinin transhümanist geliştirme projelerine yönelik eleştirel bir temel sunduğunu gösterse de, bu eleştirinin nasıl bir etik tutarlılığa sahip olduğu da ayrıca değerlendirilmelidir.¹⁵⁹

Son olarak, Hans Seidel'in Jonas'ın entelektüel biyografisi üzerine yaptığı çalışma, Jonas'ın felsefi düşüncesinin yalnızca bir çağın tanıklığı değil, aynı zamanda evrensel sorunlara yönelik bir çözüm arayışı olarak değerlendirilebileceğini ortaya koymaktadır. Ancak bu çözüm arayışının, felsefi bir sistem olarak ne kadar bütünlüklü olduğu ve etik meşruiyet açısından nasıl ele alınması gerektiği tartışılmalıdır.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Hartung, Köchy ve Schmidt, "Einleitung: Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas", 20.

¹⁵⁸ Hartung, Köchy ve Schmidt, "Einleitung: Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas", 20-21.

¹⁵⁹ Hartung, Köchy ve Schmidt, "Einleitung: Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas", 21.

¹⁶⁰ Hartung, Köchy ve Schmidt, "Einleitung: Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas", 21.

Genel olarak bakıldığında, Jonas'ın felsefesi etik, doğa felsefesi ve antropoloji arasında kurduğu bağlar açısından son derece zengin bir düşünsel çerçeve sunmaktadır. Ancak bu çerçevenin kavramsal tutarlılığı, etik gerekçelendirme kapasitesi ve uygulama olanakları eleştirel bir değerlendirmeyi gerektirmektedir. Jonas'ın mirası, çağdaş etik ve doğa felsefesi için değerli bir referans oluştursa da, bu mirasın hangi açılardan revize edilmesi veya yeniden yorumlanması gerektiği açık bir tartışma alanı olarak kalmaktadır.

Jonas, başka yerlerde dağılmakta olan unsurları bir araya getirerek birlikte düşünmeyi başarmıştır. Onun kalıcı başarısı, kültür tarihinde yerleşik ayrımları eleştirel bir gözle incelemesi ve genel kabul görmüş bu ayrımları sorgulamasında yatmaktadır. Farklılıklar üzerine analitik düşünme elbette hâlâ gereklidir ancak bu düşünce, farklılıkları eleştirel bir niyetle ortadan kaldırma cesaretini göstermek için de bir adım olmalıdır. Doğa felsefesi, antropoloji ve etik, ortak kökenlere ve kaynaklara sahiptir; bir alt ve arka planı paylaşırlar. Bu birlik, Jonas'ın zamanımız için mirasıdır. Çağdaş etik, doğa felsefesi olmadan var olamayacağı gibi çağdaş doğa felsefesi de etik olmadan geliştirilemez. Antropoloji ise merkezîdir çünkü bu bağı kuran ve çevresi olarak doğaya atıfta bulunarak bağlantıyı yaratan insandır. İnsan, kapsamlı ve bütünsel bir doğanın parçası olarak Jonas'ın düşünce hareketinin hem ufuk noktası hem de hedefidir. İnsanlığın doğadaki (ve doğa olarak) kökeni ve geleceği mesele hâline geldiğinde doğa felsefesi, antropoloji ve etik birbirinden ayrılmamalı, aksine bunlar birlikte düşünülmelidir. Doğadaki ve kültürdeki insanlığın düşünülmesi ve gözden geçirilmesi el ele ilerler. Başka bir deyişle, pratik için felsefe, pratiğin kendisi olamayacağı yerde devreye girer.¹⁶¹

2.3. Yaşam, Özgürlük ve Sorumluluk Bağlamında Hans Jonas'ın Etik Anlayışı

Jonas'ın etik anlayışı, modern teknolojinin insanlık ve doğa üzerindeki etkilerini sorgulayan bütüncül bir çerçeve sunmaktadır. Yaşam, özgürlük ve sorumluluk kavramları etrafında şekillenen bu yaklaşım, bireysel ve toplumsal etik sorumlulukları yalnızca mevcut nesillerle sınırlamaz, aynı zamanda gelecekteki

¹⁶¹ Hartung, Köchy ve Schmidt, "Einleitung: Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas", 22.

kuşaklar ve tüm ekosistem için de ahlaki yükümlülükler öngörür. Jonas, insanın teknoloji karşısındaki özgürlüğünü etik sorumlulukla dengelemesi gerektiğini vurgulayarak, özellikle biyoteknoloji, genetik mühendisliği ve çevresel sürdürülebilirlik konularında etik sınırların belirlenmesinin önemine dikkat çeker. İhtiyat ilkesi temelinde şekillenen sorumluluk etiği, insan eylemlerinin uzun vadeli etkilerini öngörmeyi ve geri dönülemez zararları önlemeyi amaçlamaktadır.

Jonas'ın yaşam fenomenine dayanan etik yaklaşımı, modern teknolojik dünyanın ve biyoteknolojinin insan ve doğa üzerindeki etkilerine ilişkin derin bir kaygıyı yansıtır. Jonas'ın etik anlayışı, sadece bireyler arasındaki ilişkilere odaklanmakla kalmaz, aynı zamanda insan ve doğa arasındaki ilişkileri ve insanlığın geleceğini de kapsar. Jonas, teknolojik gelişmelerin kontrolsüz bir şekilde ilerlemesinin yaşam üzerinde oluşturduğu tehditlere karşı ahlaki sorumluluğun kritik önemini vurgular. Ona göre etik, sadece mevcut bireyler için değil, gelecekteki kuşaklar ve doğanın kendisi için de bir sorumluluk içerir. Jonas'ın etik anlayışının ontolojik temellerini ve bu anlayışın modern teknolojinin getirdiği sorunlarla nasıl ilişkili olduğunu detaylı bir şekilde incelemeyi amaçlamaktadır. Jonas'ın yaklaşımı, teknolojinin etik sınırlarını belirlemede ve insanlığın sürdürülebilir bir geleceğe yönelmesinde yol gösterici bir çerçeve sunar.¹⁶²

Jonas, yaşam fenomeninin yalnızca biyolojik bir olgu olmadığını, aynı zamanda etik bir değer taşıdığını savunmaktadır. Ona göre yaşamın değeri, insanın varoluşuna indirgenemez; tüm canlıların varoluşsal bir değeri vardır. Jonas, bu bakış açısıyla insan-merkezli yaklaşımları eleştirir ve tüm yaşam formlarının korunmasının ahlaki bir zorunluluk olduğunu vurgular. Jonas'ın fenomenolojik yaklaşımı, doğanın yalnızca araçsal bir değer taşıdığı varsayımını sorgular. Yaşamın bir bütün olarak ele alınması gerektiğini ve bunun etik karar alma süreçlerinde temel bir rol oynadığını belirtir. Doğanın ve yaşamın değerini etik bir çerçeveye oturtan Jonas, bireylerin yalnızca insanlığın değil, tüm ekosistemin geleceği için de sorumluluk üstlenmesi

¹⁶² Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1979), 50-52.

gerektiğini ifade eder. Bu anlayış, modern etik tartışmalarda insan dışındaki yaşamın korunmasına yönelik güçlü bir temel sunar.¹⁶³

Jonas'ın etik anlayışının merkezinde yaşamın ontolojik temelleri bulunur. Jonas'a göre yaşam, doğadan gelen içkin bir değer taşır ve bu değerın korunması, ahlaki bir zorunluluktur. Bu ontolojik temeller, insanın doğaya olan bağımlılığını ve doğanın da insana karşı hakkını vurgular. Jonas'ın "sorumluluk etiği", insanın eylemlerinin yalnızca mevcut nesiller üzerindeki etkilerini değil, gelecekteki nesiller üzerindeki etkilerini de dikkate almasını gerektirir. Klasik etik sistemlerin bireyler arası ilişkilere odaklanmasının aksine, Jonas, geniş bir bakış açısı sunarak doğayı ve gelecek kuşakları etik tartışmaların merkezine yerleştirir. Bu bağlamda, Jonas'ın etiği, insan-merkezli ahlak anlayışlarını aşarak yaşamın evrensel değerlerini ve tüm ekosistemin korunmasını ön plana çıkarır. Bu yaklaşım, yalnızca insana değil, tüm canlılara karşı duyulan ahlaki sorumluluğun altını çizer ve modern etik tartışmalara kapsamlı bir çerçeve sunar.¹⁶⁴

Jonas, modern teknolojilerin doğa ve insan üzerindeki etkilerini derinlemesine eleştirir. Teknolojinin doğanın dengesi üzerinde geri dönüşü olmayan değişiklikler yapma potansiyeli, insana etik bir sorumluluk yüklemektedir. Jonas, teknolojinin sınırlarının belirlenmesi ve etkilerinin uzun vadeli bir perspektifle değerlendirilmesinin hayati önem taşıdığını savunmaktadır. Ona göre teknoloji, yalnızca bilimsel bir ilerleme değil, aynı zamanda etik bir meydan okuma teşkil eder. Teknolojinin doğa üzerindeki potansiyel etkileri, özellikle genetik mühendislik ve biyoteknoloji alanlarında, ciddi etik sorunlara yol açmaktadır. Jonas, bu bağlamda "ihtiyat ilkesi"ni (precautionary principle) savunarak, teknolojinin sınırlarının dikkatlice tanımlanması gerektiğini öne sürer. Bu ilke, teknolojinin olası zararlarını önceden öngörüp engellemeyi ve kararların sorumluluk bilinciyle alınmasını gerektirir. Jonas ayrıca, teknolojinin insan üzerindeki sosyal ve psikolojik etkilerine de dikkat çeker. Özellikle bireyin teknoloji karşısındaki özgürlüğünü ve sorumluluğunu yeniden tanımlama ihtiyacına vurgu yapar. Bu yaklaşımıyla,

¹⁶³ Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (Evanston: Northwestern University Press, 1966), 3-15.

¹⁶⁴ Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, 25-35.

teknolojik ilerlemenin kontrolsüz bir şekilde sürdürülmesi yerine, insan ve doğanın bütünlüğünü koruyacak etik bir çerçeve geliştirilmesini önerir.¹⁶⁵

Jonas'ın etik anlayışında, gelecek nesillerin haklarını koruma merkezî bir yer tutar. Jonas, “gelecek nesillere karşı sorumluluk” fikrini geliştirerek etik düşünceyi yeni bir boyuta taşımaktadır. Bu sorumluluk, insan eylemlerinin uzun vadeli sonuçlarının öngörülmesini ve bu sonuçların yaratabileceği risklere karşı önlem alınmasını gerektirir. Jonas'a göre, modern teknolojinin insana sağladığı güç, onun ahlaki yükümlülüklerini de artırmaktadır. Gelecek nesillere yönelik sorumluluk, yalnızca doğanın korunmasını değil, aynı zamanda insanlık onurunun ve biyosferin sürekliliğinin sağlanmasını kapsar. Jonas, etik bir gereklilik olarak, “en kötü senaryo” prensibini benimseyerek, teknolojik müdahalelerin geri dönüşsüz etkilerine karşı ihtiyatlı bir yaklaşımı savunmaktadır. Bu yaklaşım, özellikle çevresel bozulma, iklim değişikliği ve biyoteknolojik müdahaleler gibi çağdaş sorunlarla güçlü bir uyum içindedir. Jonas, etik sorumluluğun kapsamını genişleterek, insan eylemlerinin sadece mevcut kuşaklar üzerindeki etkilerini değil, gelecekteki tüm yaşam formları üzerindeki potansiyel etkilerini de göz önünde bulundurmayı önerir. Bu anlayış, insanlığın sürdürülebilir bir geleceğe yönelik etik bir rehber oluşturmasında önemli bir çerçeve sunar.¹⁶⁶

Jonas, insan ve doğa arasındaki ilişkinin köklü bir şekilde yeniden tanımlanmasını savunmaktadır. Geleneksel insan-merkezli yaklaşımları eleştirerek doğanın da etik bir özne olarak kabul edilmesi gerektiğini öne sürer. Jonas'a göre insan, doğanın efendisi değil; onun bir parçası ve koruyucusu olarak sorumluluk üstlenmelidir. Bu sorumluluk, doğanın korunmasını, ekosistemin dengede tutulmasını ve tüm yaşam formlarının devamlılığını kapsar. Jonas'ın çevre etiği bağlamındaki bu görüşleri, modern ekolojik krizler karşısında etkili bir çözüm önerisi sunar. Doğanın bir “etik aktör” olarak tanımlanması, insanın çevreyle olan ilişkisini daha derin bir perspektifle ele almayı ve bu ilişkiye daha büyük bir saygı ve dikkatle yaklaşmayı gerektirir. Jonas, doğaya karşı olan sorumluluğu yalnızca ahlaki bir gereklilik olarak

¹⁶⁵ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 84-96.

¹⁶⁶ Michael S. Roth, “Hans Jonas and the Future of Responsibility”, *History and Theory* 43/4 (2004), 71-75.

değil, aynı zamanda insanlığın varoluşsal bir zorunluluğu olarak görür. Bu yaklaşım, insanın doğaya verdiği zararları durdurmayı ve ekosistemin sürdürülebilirliğini sağlamayı amaçlayan bir etik çerçeve sunar. Jonas'ın önerisi, çevreye ilişkin etik tartışmaları genişleterek, doğayı insanın karşısında bir nesne olarak değil, onunla birlikte var olan bir bütünün parçası olarak ele almayı teşvik eder.¹⁶⁷

Jonas, teknolojinin insan yaşamı üzerindeki etkisini ele alırken, özgürlük ve sorumluluk kavramlarını yeniden tanımlar. Ona göre insan, teknolojik araçları yalnızca kendi çıkarı için kullanma anlayışını terk etmeli ve bu araçların doğa üzerindeki etkilerini dikkatle değerlendirmelidir. Jonas, etik kararların kapsamının yalnızca mevcut bireylerin çıkarlarını değil, tüm insanlığın ve doğanın geleceğini içermesi gerektiğini vurgular. Özellikle tıp, biyoteknoloji ve yapay zekâ gibi alanlardaki gelişmelerin, etik sınırlarının yeniden belirlenmesini zorunlu kıldığına dikkat çeker. Jonas, bu teknolojilerin yalnızca faydalarını değil, uzun vadeli etkilerini ve olası zararlarını da göz önünde bulundurarak hareket edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Jonas'ın çözüm önerilerinin merkezinde, teknolojinin etkilerini denetlemek ve sınırlamak için “etik çerçeveler”in oluşturulması yer alır. Bu etik çerçeveler, bilimsel ilerlemenin hızını dengelemeli ve insanın doğayla uyumlu bir şekilde yaşamasını sağlamalıdır. Jonas'ın yaklaşımı, teknolojiyle insanlık arasında daha sorumlu bir ilişki kurmayı ve hem bireylerin hem de gelecek nesillerin yaşamını koruyacak bir etik anlayış geliştirmeyi hedefler.¹⁶⁸

Jonas'ın yaşam fenomenine dayanan etik anlayışı, modern teknolojik dünyanın koşulları altında insanın doğa ve geleceğe karşı sorumluluğunu merkezine alır. Ontolojik temellerden hareket eden Jonas, yaşamın korunmasını insanın temel etik görevi olarak değerlendirir ve bu sorumluluk etiği yaklaşımını çeşitli alanlara uyarlayarak geniş bir uygulama alanı sunar. Jonas'ın etik sistemi, teknolojik ve biyoteknolojik gelişmelerin tartışıldığı çağımızda evrensel bir rehberlik sağlar. Bu sistem, yalnızca bireylerin değil, tüm insanlığın ve doğanın geleceğini kapsayan

¹⁶⁷ Robin Attfield, *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-First Century* (Cambridge: Polity Press, 2015), 45-50.

¹⁶⁸ Hans Jonas, “Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics”, *Social Research* 40/1 (1973), 31-54.

kapsamlı bir perspektif sunar. Jonas, insan eylemlerinin uzun vadeli etkilerini dikkate alarak etik kararların tüm ekosistemi ve gelecek kuşakları içermesi gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşım, iklim değişikliği, genetik mühendislik, yapay zekâ ve diğer modern sorunlar için pratik bir etik çerçeve sunar. Jonas'ın "sorumluluk etiği" anlayışı, bu sorunlara çözüm arayışında güçlü bir temel oluşturur. Çağdaş dünyanın etik gereksinimlerine yanıt verebilecek esneklik ve derinliğe sahip bu sistem, teknolojinin kontrolsüz gelişiminin doğa ve insanlık üzerindeki olumsuz etkilerini önlemeye yönelik bir yol haritası çizer.¹⁶⁹

Jonas, tüm canlı varlıkların ontolojik ortaklıklarını ve insanın doğayla bütünlüşmesini türetmek için yaşamın antropomorfik yorumlama kalıplarına dayalı yaklaşımdan bilinçli olarak yararlanır. Jonas, "özgürlük" kavramını yalnızca insani yeteneklerin belirlenmesiyle sınırlı bir anlamda kullanmanın ötesine geçer ve bu kavramı tüm yaşamın ontolojik bir sabiti olarak daha geniş bir bağlamda ele almayı hedefler. Bu yaklaşım, özgürlüğün yalnızca insana özgü bir nitelik olmadığını, tüm yaşam formlarında temel bir eksiklik ve tamamlama dinamiği içerdiğini ifade eder. Jonas, bu özgürlük anlayışıyla yaşamın teleolojik bir doğası olduğunu savunmaktadır ve bu teleolojiyi eksikliklerin tamamlanması üzerine kurulu bir diyalektik bağlamında açıklar. Böylece, bu bakış açısı yaşamın yönelimli bir yapıya sahip olduğunu öne sürerken, klasik teleolojik kavramlara yönelik itirazlardan kaçınmayı başarır. Jonas'ın özgürlük ve teleoloji kavrayışı, yaşamın ontolojik temellerine ilişkin daha bütünsel bir anlayış sunar; insanın doğayla olan ontolojik ortaklığını vurgulayarak etik ve felsefi düşüncelere derinlik kazandırır.¹⁷⁰ Jonas için özgürlük her zaman bir risktir. Biyolojik bir risk olarak, evrimsel gelişimi sürekli yok olma tehdidi altında olan yaşam deneyimini temsil eder. Antropolojik bir risk olarak, dünyayı özgürce keşfetme

¹⁶⁹ Daha fazla bilgi için bkz. Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*.; Jonas, *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*.; The Hastings Center (THC), *Towards a Philosophy of Technology - The Hastings Center Report* (New York: The Hastings Center, 1979), 34-43.; Erazim Kohak, *The Embers and the Stars: A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).; Marcus Düwell, *Bioethics: Methods, Theories, Domains* (London ve New York: Routledge, 2014).; Hans Jonas (ed.), *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996).

¹⁷⁰ Hartung, Köchy ve Schmidt, "Einleitung: Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas", 17.

fırsatlarının yanı sıra doğaya karşı sorumsuz bir yaklaşımın tehlikelerini de içerir. Son olarak, ilahi bir girişim olarak, yaratma eylemi gücün elden çıkarılmasını gerektirir.¹⁷¹

Jonas'a göre melioristik amaç, yani insan yaşamını iyileştirme hedefi, hiçbir alanda tıpta olduğu kadar doğal ve belirgin değildir. Ancak bu amaç, hekim açısından karşılıksız bir çaba değildir. Hekim, yalnızca başkalarını tedavi etmek için değil, aynı zamanda kendi mesleğini geliştirmek ve tıp bilgisini ilerletmek için de çalışır. Bu çabanın, felaket koşulları dışında toplumsal anlamda karşılıksız olduğu söylenebilir ancak aynı zamanda asil bir görev olduğu da unutulmamalıdır. Jonas'a göre, bu asalet ve karşılıksızlık, hekimin hem özverisini hem de onun sunduğu hizmetin nasıl kabul edilmesi gerektiğini belirleyen temel unsurlardır. Ancak burada dikkate alınması gereken en temel ilke özgürlüktür. Bir bireyin kendi bedenini tıbbi deneylere sunması, toplumsal bir zorunluluk hâline getirilemez ve herhangi bir biçimde “toplumsal sözleşme” kapsamında değerlendirilemez. Bu tür bir fedakârlık ancak bireyin özgür iradesine dayanarak gerçekleşmelidir. Jonas, tıp etiğinin temel taşlarından birinin, bireyin bedeni üzerinde mutlak tasarruf hakkına sahip olması gerektiği ilkesi olduğunu vurgular. Bilimsel ilerleme ne kadar önemli olursa olsun, bu ilerleme, bireylerin özgürlüğü ve bedensel bütünlüğü pahasına zorunlu kılınamaz.¹⁷²

2.4. Gelecek Nesiller ve Etik Sorumluluk: Hans Jonas'ın Gelecek Etiği

Tıp etiği ve bilimsel araştırmalar bağlamında etik ilkelerin belirlenmesi, tarih boyunca süregelen tartışmalı bir konu olmuştur. Jonas'ın etik anlayışı, özellikle insan denekler üzerinde yapılan araştırmaların ahlaki sınırlarını belirleme çabası açısından kritik bir perspektif sunmaktadır. Geleneksel faydacı yaklaşımların bireysel haysiyet ve dağıtıcı adalet ilkelerini ihlal edebileceğine dikkat çeken Jonas, insan onurunun korunmasını bilimsel ilerlemeden daha öncelikli bir etik ilke olarak değerlendirir. Tarihsel süreçte anatomi çalışmalarının dinî ve toplumsal normlarla çatıştığı göz önünde bulundurulduğunda, Jonas'ın vurguladığı etik sınırlar, günümüzde de insan

¹⁷¹ Hartung, Köchy ve Schmidt, “Einleitung: Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas”, 18.

¹⁷² Hans Jonas, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, *Daedalus* 98/2 (1969), 231.

hakları ile bilimsel özgürlük arasındaki dengeyi sağlama konusunda önemli bir referans noktası oluşturmaktadır.

Schafer, Jonas'ın argümanlarının izini sürmek ve tutarsızlıklar ile muğlaklık alanlarındaki zorluklara işaret etmek için biraz zaman harcadıktan sonra, argümanının zayıf yönleri ne olursa olsun, ondan öğrenilecek çok şey olduğunu ısrarla belirtmeden değerlendirmeyi sonlandırmak istemez. Ona göre Jonas, özellikle genel toplumsal faydayı maksimize etmeye yönelik faydacı ilkenin, bireysel haysiyet ve dağıtıcı adalet ilkeleri gibi diğer önemli ahlaki değerleri ihlal eden deneylere izin vermemize yol açabileceği tehlikesine dikkat çekmektedir. Jonas, bize tıp etiğinin yalnızca faydaların maksimize edilmesi ve zararların minimize edilmesi etiği olmadığını güçlü bir şekilde hatırlatır. Dağıtıcı adalet ve bireysel haysiyet idealleri, bazı bireyleri külfetli ve dolayısıyla sosyal olarak "harcanabilir" oldukları için belirli sosyal amaçlar doğrultusunda zorla askere alınmaya uygun olarak sınıflandıracak kaba faydacı etik türüne karşı bir "fren" veya kontrol görevi görmelidir.¹⁷³

Geniş çaplı bir araştırma çabasını desteklemeye devam etmenin faydaları o kadar büyük olabilir ki toplum, hastaları denek olarak kullanma yönündeki artan eğilimi kabul etmekten başka "seçeneği olmadığını" düşünebilir. Ancak insan onuru, hem ciddi hastalıklar hem de bu hastalıkları ortadan kaldırmak için tasarlanan insan deneyleri nedeniyle ciddi şekilde zedelenebilir. Bu tür araştırmaları yapmanın olduğu kadar yapmamanın da etik bir maliyeti vardır. İnsan deneylerine tamamen yasak getirerek kişisel onuru korumak ya da bu tür deneylerin yapılmasına izin vererek araştırmanın potansiyel faydalanıcılarının (şimdiki ve gelecek nesiller) onurunu korumak arasında bir seçimle karşı karşıya kalındığında, etkilenen insanların sayısı ve her birinin yarar ve zarar derecesi göz önünde bulundurulabilir. Lasagna'nın yorumladığı gibi "Bireye yönelik bir kaygının, çok sayıda kişiye yardım etme

¹⁷³ Arthur Schafer, "Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas", *Journal of Medical Ethics* 9/2 (1983), 78.

arzusundan daha asil bir yanı yoktur; aslında, demokratik sürecin veya genel olarak toplumsal sözleşmenin temelinde bunun tam tersinin yattığı iddia edilebilir.”¹⁷⁴

Orta Çağ’da anatomi çalışmaları, ölü bedenlerin dinî ve toplumsal yasaklara tabi olması nedeniyle büyük zorluklarla karşılaşmıştır. Bu dönemde anatomi eğitimi almak isteyen bilim insanları ve cerrahlar, kadavra temin edebilmek için çeşitli gizli yöntemlere başvurmak zorunda kalmışlardır.¹⁷⁵ Özellikle İtalya’daki Salerno ve Bologna okulları, anatomi çalışmalarında ceset kullanımı konusunda öncü kurumlardan biri olmuştur. Ancak bu okullarda incelenen bedenlerin çoğunlukla infaz edilen suçlular arasından seçildiği, hatta bazı durumlarda mezarlardan gizlice çıkarıldığı bilinmektedir. Bu durum, dönemin toplumsal ve dinî kuralları ile bilimsel ilerleme arasındaki çelişkiyi gözler önüne sermektedir.¹⁷⁶

Öğrenciler ve tıp bilginleri, özellikle 14 ve 15. yüzyıllarda anatomi çalışmalarını ilerletebilmek adına mezarlıkları gizlice soyarak taze cesetleri elde etmeye çalışmışlardır. Mezarlık soygunları, Avrupa genelinde sıkça rastlanan bir uygulama hâline gelmiş ve tıp eğitimi gören genç bilim insanlarının etik açıdan tartışmalı yöntemlere başvurmalarına neden olmuştur.¹⁷⁷ Kilise, uzun yıllar boyunca kadavra kullanımına karşı çıkmış ve bu tür faaliyetleri yasaklamıştır. Ancak Rönesans’a yaklaşan dönemde bazı istisnalar tanımaya başlamış, ancak yine de anatomi çalışmaları büyük ölçüde gizli bir şekilde veya kilisenin sıkı denetimi altında gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla, bilimsel araştırmaların kilise ile sürekli bir gerilim içinde olduğu söylenebilir.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Louis Lasagna, “Special subjects in human experimentation”, *Experimentation with human subjects*, haz. Paul A. Freund (New York: George Bazilles, 1969), 274.; Schafer, “Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas”, 79.

¹⁷⁵ Abdullah Ortadeveci - Semih Öz, “Kadavra Tarihi, Kadavra’nın Türkiye ve Dünya’da Anatomi Eğitiminde Kullanılması ve Fiksasyon”, *Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Klinik Anatomi Dergisi* 1/2 (2016), 1-17.

¹⁷⁶ Özlem Gül, “Orta Çağ Sonunda Anatominin Yeniden Keşfi: Mondino De Liuzzi’nin Etkisi”, *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 14/1 (2024), 11-22.

¹⁷⁷ Ozan Turamanlar, “Türkiye’de İlk Kadavra Temini ve Disseksiyon Çalışmaları ile Günümüze Yansımaları”, *Black Sea Journal of Health Science* 7/1 (2024), 50-54.

¹⁷⁸ Murat Sultan Özkan, “Orta Çağ’da Batı Dünyasında Otoritenin Sorunsallığı: Tarihi ve Felsefi Bir Çözümleme”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 94-134.

Bu süreçte, Bologna Üniversitesi'nde anatomi dersleri veren Mondino de Liuzzi, 1315 yılında üniversitede bilinen ilk halka açık diseksiyonu gerçekleştirmiştir. Ancak bundan önce, gizlice ceset incelediğine dair güçlü şüpheler bulunmaktadır.¹⁷⁹Orta Çağ'ın sonlarında ve Rönesans'ın başlarında ise Leonardo da Vinci, insan anatomisi üzerine yaptığı detaylı çalışmalarla öne çıkmış ve daha gerçekçi anatomi çizimleri yapabilmek için büyük ihtimalle gizlice kadavra incelemeleri yapmıştır. Da Vinci'nin anatomiye olan ilgisi, dönemin bilim insanlarının anatomi bilgisini iletmek adına yasaklara rağmen nasıl çeşitli yöntemler geliştirdiğini göstermesi açısından önemlidir.¹⁸⁰

Bu tarihsel örnekler, Orta Çağ'da kadavra kullanımının çoğunlukla yasadışı ve gizli yollarla sürdürüldüğünü, aynı zamanda dönemin etik ve dinî normları ile bilimsel ilerleme arasındaki gerilimin belirgin bir örneğini oluşturduğunu göstermektedir. Bu süreç, anatominin ve tıp eğitiminin ilerleyebilmesi adına bilim insanlarının karşılaştıkları engelleri aşmak için etik ve yasal sınırları zorlamak zorunda kaldıkları bir dönemi yansıtmaktadır. Jonas, bu tür etik ikilemlerde faydacı yaklaşımdan kaçındıktan sonra nihayet kendisi de bu yaklaşımı benimsemiş görünmektedir. Ancak bunu büyük bir isteksizlikle, temkinli bir şekilde ve birçok nitelik ve çekinceyle yapar. Schafer, Jonas'ın yaklaşımdan önemli dersler çıkarılabileceğini savunmaktadır.¹⁸¹

Jonas'ın argümanının mutlakiyetçi ya/ya da eğilimi, Schafer'e göre toplumun insan deneyleri için politika belirlerken benimsemesi gereken gerçekçi ya da etik olarak arzu edilen bir yaklaşım değildir. Daha umut verici olan genel bir ilkeye göre, deneklerin deneyden zarar görme riski ne kadar büyükse ve bu riskin doğurabileceği zararın ciddiyeti ne kadar fazlaysa, geçerli bir rıza için deneklerin sahip olması gereken yeterlilik düzeyi de o kadar yüksek olmalıdır. Bu öneriye göre, potansiyel denegin durumundan (ağrı, sıkıntı, akut depresyon, vb.) veya içinde bulunduğu koşullardan (hastanede yatan, bağımlı, vb.) kaynaklanan gönüllü rıza önündeki engeller ne kadar büyükse, deneyin getirdiği etik açıdan izin verilebilir risk düzeyi de o kadar düşük

¹⁷⁹ Pedro Gargantilla - Emilio Pintor, "Pintor E. Mondino De Luzzi's Anathomia", *Anat Physiol* 6/2 (2016), 1000206.

¹⁸⁰ Açık bilim (AÇBL), "Ressamlıkta Gizlenen Bilim: Leonardo da Vinci" (Erişim 6 Şubat 2025).

¹⁸¹ Schafer, "Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas", 79.

olmalıdır. Özellikle tehlikeli deneyler, deneklerini toplumun en özgür ve en iyi bilgilendirilmiş üyelerinden seçmelidir. Denekleri için çok az tehdit oluşturan veya hiç tehdit oluşturmeyan deneyler ise, denek tarafından verilen rızanın kalitesi idealin altında olsa bile devam ettirilebilir.¹⁸²

Durumları veya koşulları, özerklikleri konusunda şüphe uyandıran muhtemel araştırma denekleriyle uğraşırken yapabileceğimiz en iyi şey, yalnızca büyük bir dikkatle ve önerilen araştırmanın bu denek havuzunu kullanması için kanıtlanabilir bir zorlayıcı ihtiyaç olduğunda devam etmektir. Potansiyel deneğin rızasının niteliğinden şüphe duymak için ciddi nedenler varsa, ciddi zarar riski taşıyan hiçbir deneye izin verilmemeli ve alternatif (ve etik açıdan daha az şüpheli) bir denek havuzu mevcutsa, denekler bu havuzdan seçilmelidir. Jonas'ın "azalan izin verilebilirlik sırası" önerisi bize faydalı bir kılavuz sunmaktadır.¹⁸³ Gönüllü ve bilgilendirilmiş onam verme yetisi en az olanlar tehlikeli araştırmalar için denek olarak en son seçilmelidir.¹⁸⁴

¹⁸² Schafer, "Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas", 79.

¹⁸³ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 236-237.

¹⁸⁴ Schafer, "Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas", 79.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HANS JONAS'IN TIP VE BİYOETİĞİ

3.1. Tıp Etiğinin Tarihsel Gelişimi ve Temel Kavramları

Tıp etiği, sağlık hizmetlerinin ve bilimsel araştırmaların etik çerçevede yürütülmesini sağlamak amacıyla geliştirilen temel ilkeleri ve değerleri içeren disiplinler arası bir alandır. Modern tıp etiğinin doğuşu, II. Dünya Savaşı sonrası Nürnberg Yasası ile şekillenmiş ve bireyin özerkliği, rızası ve insan onurunun korunması gibi kavramlar ön plana çıkmıştır. Tıp etiğinin gelişimi, Helsinki Bildirgesi, CIOMS rehberleri ve İyi Klinik Uygulamalar gibi uluslararası düzenlemelerle devam etmiş, etik standartların küresel ölçekte benimsenmesine katkı sağlamıştır. Günümüzde klinik uygulamalar, hasta hakları, araştırma etiği ve tıbbi malpraktis gibi alanlarda etik sorunlar, biyoetik ve biyomedikal etik perspektifleriyle ele alınmaktadır.

Tıp Etiği değil ama modern tıp etiği çağı, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Nazi doktorlarının insanlar üzerinde rızaları olmadan tıbbi deneyler yapmakla suçlandığı Almanya'daki Nürnberg duruşmalarını takiben başladığı kabul edilir.¹⁸⁵ Uluslararası Tıp Etiği Kuralları olarak da bilinen 1947 Nürnberg Kuralları, klinik araştırmaların faydalarının her zaman risklerinden daha ağır basması ve araştırma katılımcılarının zarar görmemesi için her türlü çabanın gösterilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymuştur.¹⁸⁶

Ayrıca kurallar, insanların klinik araştırmada yer almak isteyip istemediklerini seçmekte özgür olmaları ve bu kararı verebilmeleri için gereken tüm bilgilerin kendilerine verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca katılımcılar istedikleri zaman ve herhangi bir nedenle araştırmadan çekilme özgürlüğüne de sahip olmalıydılar. Nürnberg Yasası araştırma etiği için bir zemin hazırlamış olsa da 20. yüzyılın ilk yarısında etik dışı uygulamalar devam etmiştir. En kötü örneklerden biri 1932'den 1972'ye kadar Tuskegee, Alabama'da yürütülen ABD deneyidir. Bu araştırmada Afro-

¹⁸⁵ Radial (RDA), "The History of Medical Ethics" (Erişim 8 Ocak 2025).

¹⁸⁶ Nejm (NJM), "Fifty Years Later: The Significance of the Nuremberg Code - Evelyne Schuster" (Erişim 8 Ocak 2025).

Amerikan erkeklerden oluşan katılımcılar bilim adına yanlış yönlendirilmiş, yanlış bilgilendirilmiş ve kötü muamele görmüşlerdir.¹⁸⁷

1964 yılında Dünya Tabipler Birliği, insanlığın bilimin üstünde tutulması gerektiğini açıkça ifade eden Helsinki Bildirgesi adlı uluslararası bir belge hazırladı. O tarihten bu yana pek çok kez güncellenen Helsinki Bildirgesi, dünyanın dört bir yanındaki ülkelerde tıbbi araştırmaları düzenleyen yasaların temelini oluşturmuştur.¹⁸⁸ 1982 yılında, Dünya Sağlık Örgütü (WHO) ve Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (UNESCO) tarafından kurulan uluslararası bir sivil toplum kuruluşu olan Uluslararası Tıp Bilimleri Örgütleri Konseyi (CIOMS), o tarihten bu yana düzenli olarak güncellenen İnsan Deneklerini İçeren Biyomedikal Araştırmalar için Uluslararası Etik Kılavuzlarının ilk versiyonunu hazırlamıştır.¹⁸⁹ 1996 yılında Uluslararası Uyum Konferansı, klinik araştırmaların etik bir şekilde yürütülmesi için evrensel bir standart hâline gelen “İyi Klinik Uygulamaları” yayınlamıştır.¹⁹⁰

20 Ağustos 1947’de 16 Alman doktor insanlığa karşı işledikleri iğrenç suçlardan dolayı suçlu bulundu çünkü onlar modern tarihin en büyük etnik temizlik örneklerinden birine gönüllü olarak katılmışlardı. İkinci Dünya Savaşı sırasında bu Nazi doktorları toplama kamplarındaki mahkûmlar üzerinde sözde bilimsel tıbbi deneyler gerçekleştirmişlerdi ve Doktorlar Davası olarak adlandırılan yargılamaları sırasında ortaya çıkan hikâyeler işkence, kasıtlı sakatlama ve cinayet tanımlamalarıyla doluydu.¹⁹¹ İşledikleri suçların niteliği inkar edilemez bir şekilde kabul edilemez olsa da doktorların savunmasında, yaptıkları deneylerin savaştan önce yapılan diğer deneylerden çok da farklı olmadığını ileri sürdü. Neyin etik insan deneyi olarak kabul edilip neyin edilemeyeceğini düzenleyen uluslararası bir yasa olmadığını iddia ettiler. Sonuç olarak, bu mahkemeye başkanlık eden yargıçlar, insan araştırma deneklerini

¹⁸⁷ RDA, “The History of Medical Ethics” (Erişim 8 Ocak 2025).

¹⁸⁸ World Medical Association (WMA), “WMA Declaration of Helsinki - Ethical Principles for Medical Research Involving Human Participants” (Erişim 8 Ocak 2025).

¹⁸⁹ The Council for International Organizations of Medical Sciences (CIOMS), “International Ethical Guidelines for Health-Related Research Involving Humans” (Erişim 8 Ocak 2025).

¹⁹⁰ European Medicines Agency (EMA), “ICH Guideline E6 on Good Clinical Practice” (Erişim 8 Ocak 2025).

¹⁹¹ Oxford University Press’s Academic Insights for the Thinking World (OUP), “The History of Medical Ethics” (Erişim 8 Ocak 2025).

korumak için kapsamlı ve sofistike bir yola ihtiyaç olduğunu kabul ettiler ve bu nedenle Nürnberg Yasası'nı hazırladılar: hekimin değil hastanın rızasını ve özerkliğini merkeze alan on ilkedен oluşаn bir set.¹⁹²

Tıp Etiği terimi ilk olarak 1803 yılında İngiliz yazar ve doktor Thomas Percival'in tıbbi tesislerdeki tıp uzmanlarının gereksinim ve beklentilerini açıklayan bir belge yayınlamasıyla ortaya çıkmıştı. Bu tarihe kadar tıp etiği şeklinde bir kavram olmasa da tıp etiğini oluşturacak içerikler Hipokrat'tan beri tıp etiği tarihinde tartışıla gelmiştir. 1930'lara kadar tıp paternalist bir meslekti. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra dünya, Alman doktorların toplama kamplarında çalıştığını ve deneklerin hiçbir söz hakkının olmadığı ölümcül bilimsel deneyler yaptığını öğrendi. Nürnberg Yasası'nda yer alan bu yanlışları düzeltme çabaları, modern tıp etiğinin başlangıcına işaret ediyordu.¹⁹³

Tıp etiği, sağlık profesyonellerinin tıbbi ilişkilerde sergilemesi gereken etik davranışları ve kaçınmaları gereken hususları ele alan bir disiplindir. Bu alan, hem soyut düşünme ve mantıksal akıl yürütme süreçlerini hem de belirlenmiş etik kurallara riayet etme zorunluluğunu kapsayarak, tıbbi eylemleri düzenleyen değerler ve ilkeler üzerine odaklanır.¹⁹⁴ Tıp etiği, “iyi” ve “kötü” kavramlarını tartışarak etik sorunların çözümüne ve önlenmesine katkı sağlamakta, sağlık hizmetlerinin etik çerçevede yürütülmesini amaçlamaktadır.¹⁹⁵ Klinik uygulamalarda, kurallara uyum veya ihlal eksenli bir yaklaşım benimsenirken, akademik çevrelerde etik ilkeler ve karşılaşılan ikilemler eleştirel bir bakış açısıyla incelenmektedir.¹⁹⁶ Klinik ve akademik yaklaşımlar arasındaki bu yöntemsel farklılık, yeterli bağlantı kurulmadığında etik ihlallerin veya yanlış uygulamaların ortaya çıkmasına neden olabileceğinden, bu iki

¹⁹² OUP, “The History of Medical Ethics” (Erişim 8 Ocak 2025).

¹⁹³ Hakan Ertin - M. Kemal Temel, “İnsan Üzerindeki Deneyler ve İlgili Etik - Yasal Metinler”, *Anadolu Kliniği* 21/3 (2016), 223-234.

¹⁹⁴ Nuri Selim Kadioğlu, “Etik Etik Dedikleri”, *III. Koloproktoloji - Stomaterapi Sempozyum Özet Kitabı*, (Adana: Adana Ostomi Derneği - Türk Tabipler Birliği - Çukurova Üniversitesi - Cleveland Clinic, 2007), 86-88.

¹⁹⁵ Berna Arda, “Etiğe Kavramsal Giriş ve Temel Yaklaşımlar”, *Bilim Etiği ve Bilim Tarihi*. haz. Berna Arda, Esin Kahya ve Tamay Gü Başağaç (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2004), 21-36.

¹⁹⁶ Funda Gülay Kadioğlu - Nuri Selim Kadioğlu, “Klinik Uygulamalarda Etik Karar Verme Süreci”, *Klinik Etik*. haz. B. A. Erdemir Demirhan, Y. Oğuz, Ö. Elçiöğlü ve H. Doğan (İstanbul: Nobel Kitabevleri, 2001), 44-63.

alanın birbirini tamamlayacak şekilde bütüncül bir yaklaşımla ele alınması büyük önem taşımaktadır.¹⁹⁷

Tıp etiğinde, yarar sağlama, özerklik ve özerkliğe saygı, zarar vermeme ve adil olma ilkeleri temel etik prensipler olarak yaygın biçimde benimsenmektedir. Bunların yanı sıra, yaşama saygı, aydınlatılmış onam, gizliliğin korunması, dürüstlük, fedakârlık, eşitlikçi tutum, uzmanlığa saygı ve iş birliği gibi değerler de tıbbi uygulamalarda etik standartların belirlenmesinde önemli bir yer tutmaktadır.¹⁹⁸ Temel etik ilkeler, hem genel kuralları oluşturmakta hem de kurullarla doğrudan düzenlenmeyen durumlarda karar alma süreçlerine rehberlik etmektedir.¹⁹⁹ Çağdaş tıp etiği, katı kurallara dayalı bir yapıdan ziyade, spesifik olaylara uygun çözümler üretmeyi hedeflemekte ve esnek bir etik çerçeve sunmaktadır. Etik ikilemlerle karşılaşıldığında, belirli ilkeler öncelik kazanabilse de aralarında sabit bir hiyerarşi bulunmamaktadır. Hangi ilkenin ön plana çıkacağı, içinde bulunulan durumun özelliklerine bağlı olarak değişmekte olup, her bir etik karar, bağlamsal değerlendirmeler ışığında şekillenmektedir.²⁰⁰

Tıbbi eylemleri yönlendiren etik kodlar, ilgili topluluk tarafından benimsenmeleri ve belirli bir gereksinimi karşılamalarıyla geçerlilik kazanmaktadır. Ulusal düzeyde kabul edilen resmi etik kodların yaptırımlarla desteklenmesi, onların bağlayıcılığını ve uygulanabilirliğini güçlendirmektedir.²⁰¹ Uluslararası düzeyde, Dünya Tıp Birliği gibi kuruluşlar tarafından yayımlanan bildireler, hekimlik ahlakı, hasta hakları ve araştırma etiği gibi alanlarda küresel tıp etiği standartlarını belirlemekte ve rehberlik etmektedir. Türkiye’de ise Sağlık Bakanlığı tarafından hazırlanan ilaç araştırmaları ve hasta haklarına ilişkin düzenlemeler, ulusal ve resmi

¹⁹⁷ Kadioğlu, “Etik Etik Dedikleri”, 86-88.

¹⁹⁸ Kadioğlu, “Etik Etik Dedikleri”, 86-88.

¹⁹⁹ Kadioğlu ve Kadioğlu, “Klinik Uygulamalarda Etik Karar Verme Süreci”, 44-63.; Erdem Aydın - Nermin Ersoy, “Tıp Etiği İlkeleri”, *Türkiye Klinikleri Tıbbi Etik Dergisi* 2/3 (1995), 48-52.

²⁰⁰ Gülay Yıldırım - Selim Kadioğlu, “Etik ve Tıp Etiği Temel Kavramları”, *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 29/2 (2007), 79.

²⁰¹ Kadioğlu, “Etik Etik Dedikleri”, 86-88.

tıp etiği kodlarını oluşturmakta ve tıbbi uygulamalarda etik uyumu sağlamaya yönelik çerçeve sunmaktadır.²⁰²

Tıbbi malpraktis, tıbbi bir eylemin kabul edilmiş mesleki standartlara uygun şekilde gerçekleştirilmemesi durumunu ifade eder ve medikal, teknik, hukuki, etik veya ekonomik boyutlarda ortaya çıkabilir. Sağlık profesyonelinin gerçekleştirdiği hatalı uygulamalar nedeniyle hesap vermesi, mesleki sorumluluğun bir gereği olarak kabul edilmektedir. Bu sorumluluğun tespiti ve olası yaptırımların belirlenmesi için ceza yargılaması, tazminat yargılaması, idari soruşturmalar ve meslek örgütlerinin disiplin kurulu değerlendirmeleri olmak üzere dört temel mekanizma işletilmektedir. Bu süreçler, tıbbi uygulamalarda hasta güvenliğini sağlamak, etik ve mesleki standartları korumak ve sağlık hizmetlerinde kaliteyi artırmak amacıyla yürütülmektedir.²⁰³

Biyoetik, yalnızca tıbbi eylemleri değil, insanın diğer canlılarla, doğayla ve çevreyle olan etik ilişkilerini de inceleyen disiplinler arası bir alandır. Tıp etiğine kıyasla daha geniş bir kapsam taşıyan bu alan, yalnızca sağlık meslekleriyle sınırlı kalmayıp felsefe, hukuk, ilahiyat, insan ve doğa bilimleri gibi çeşitli disiplinlerden beslenmektedir. Biyoetiğin temel amacı, yalnızca tıbbi ilişkilere rehberlik etmek değil, etik sorunları daha genel ve toplumsal boyutlarıyla ele alarak kapsamlı bir değerlendirme sunmaktır.²⁰⁴ Bu bağlamda, tıbbi araştırmalarda etik bütünlüğün korunması, koruyucu sağlık hizmetleri, sağlık politikalarının oluşturulması ve sağlık ekonomisinin etik çerçevede değerlendirilmesi gibi konular biyoetiğin temel odak alanları arasında yer almaktadır.²⁰⁵

Biyomedikal etik, etik anlayışın insan merkezli yaklaşımdan canlı merkezli bir perspektife evrildiği sürecin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bu dönüşüm,

²⁰² Yıldırım ve Kadioğlu, “Etik ve Tıp Etiği Temel Kavramları”, 79.

²⁰³ Kadioğlu, “Etik Etik Dedikleri”, 86-88.

²⁰⁴ Kadioğlu, “Etik Etik Dedikleri”, 86-88.

²⁰⁵ Özlem Uğurlu - Nesrin Çobanoğlu, “Biyoetik Açısından Çevresel Güvenlik Kavramı”, 3. *Ulusal Tıp Etiği Kongresi Kitabı*, ed. Ayşegül Demirhan Erdemir, İlter Uzel, Özdemir Öncel, Yonca Oğuz, Şahika Aksoy ve Süheyla Şahinoğlu (Bursa: Türkiye Biyoetik Derneği Yayınları, 2003), 1/597-598.; Şahika Aksoy, “Tıp Etiğinin Ülkemizdeki ve Dünyadaki Tarihi”, *Çağdaş Tıp Etiği*. haz. Ayşegül Demirhan Erdemir, Öztan Öncel ve Şahin Aksoy (Adana: Nobel Kitabevi, 2003), 12-14.

yalnızca insan üzerindeki tıbbi eylemleri değil, aynı zamanda hayvanlar üzerinde gerçekleştirilen tıbbi araştırmaları da biyoetiğin kapsamına dahil etmiştir. Böylece, biyomedikal etik, insan sağlığına yönelik müdahalelerin yanı sıra, bilimsel çalışmaların etik boyutlarını daha geniş bir çerçevede ele alarak, tüm canlıların etik değerler doğrutusunda korunmasını hedefleyen bir disiplin hâline gelmiştir.²⁰⁶

3.2. Tıp Etiğinde Problemler ve Hans Jonas'ın İnsan Anlayışı

Tıp etiği, sağlık hizmetleri ve biyoteknolojik gelişmeler çerçevesinde ortaya çıkan etik sorunlara çözüm üretmeyi amaçlayan disiplinler arası bir alandır. Günümüzde sağlık profesyonelleri, hasta hakları, tıbbi hata yönetimi, kaynak dağılımı ve araştırma etiği gibi konularda karmaşık etik ikilemlerle karşı karşıya kalmaktadır. Jonas, etik anlayışını yalnızca mevcut bireylerle sınırlamayıp, insanın doğa ve gelecek nesillere karşı sorumluluğunu da içerecek şekilde genişletmiştir. Teknolojik ilerlemenin etik sınırlarını belirleme ve insan doğasının korunmasına yönelik vurgusu, modern tıp etiği tartışmalarında önemli bir referans noktası oluşturmaktadır. Jonas'ın sorumluluk etiği, bireyin yalnızca bugünün değil, geleceğin dünyası için de etik kararlar alması gerektiğini savunarak, günümüz biyoetik ve çevre etiği tartışmalarına önemli katkılar sunmaktadır.

Tıp etiği, sağlık hizmetlerinde karşılaşılan karmaşık sorunların çözümlenmesinde yol gösterici bir çerçeve sunar. Ancak sağlık profesyonelleri, günlük pratiklerinde bireysel ve toplumsal düzeyde zorlu etik sorunlarla karşılaşmaktadır. Hekimler ve diğer sağlık çalışanları, günlük kararlarında hem etik hem de profesyonel ilkeler arasında denge kurmaya çalışır. Ancak zaman zaman etik açıdan çelişkili durumlarla karşılaşabilirler. Bu tür etik ikilemler, hasta yararını gözetme gerekliliği ile toplumsal ve kurumsal yükümlülükler arasındaki dengeyi sağlama çabasından kaynaklanmaktadır. Hızlı karar alma gerekliliği, kaynakların

²⁰⁶ Kadioğlu, "Etik Etik Dedikleri", 86-88.

sınırlılığı ve farklı paydaşların beklentileri bu zorlukları daha karmaşık hâle getirebilir.²⁰⁷

Bir sağlık profesyonelinin, ilaç veya tıbbi cihaz üreticilerinden maddi destek alması, etik açıdan ciddi riskler taşıyabilir. Bu tür durumlar, bağımsızlık ve hasta yararı prensiplerini zedeleyebilir. Sağlık çalışanlarının, bu tür desteklerin tedavi kararlarını veya reçete yazma süreçlerini etkileyip etkilemediğini sorgulaması ve şeffaf bir tutum sergilemesi gerekmektedir.²⁰⁸ Sağlık profesyoneli ile hasta veya hasta yakını arasındaki romantik ilişkiler, profesyonel sınırların ihlali olarak değerlendirilir. Bu tür ilişkiler, taraflar arasında güç dengesizliği yaratabilir ve tıbbi kararların nesnelliğini tehlikeye atabilir. Sağlık çalışanları, böyle bir durumdan kaçınılmalı ve ilişkilerini mesleki sınırlar içinde tutmalıdır.²⁰⁹

Tıbbi hatalar her sağlık sisteminde kaçınılmaz olarak meydana gelebilir. Ancak bir hatayı örtbas etmek, yalnızca hasta güvenliğini riske atmakla kalmaz, aynı zamanda sağlık çalışanının etik ve profesyonel sorumluluklarını da ihlal eder. Sağlık çalışanlarının hataları kabul etmesi, gerekli düzeltmeleri yapması ve öğrenim sürecini desteklemesi beklenir.²¹⁰ Mesleki performansı bozulmuş, bağımlılık sorunu yaşayan veya etik olmayan davranışlarda bulunan bir meslektaşını rapor etmek, sağlık profesyonelleri için zorlayıcı bir etik sorundur. Ancak bu tür durumlarda hasta

²⁰⁷ Ayşegül Dönmez v.dğr., “Sağlık Hizmet Uygulamalarında Etik Karar Verme Süreci”, *İZTÜ Tıp ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 1/2 (2022), 65-74.; Gülay Tamer v.dğr. “Sağlık Çalışanları Etik Kodlar Ölçeği: Bir Ölçek Geliştirme Çabası”, *IGUSABDER* 1/23 (2024), 468-488.; Funda Karadağlı, “Profesyonel Hemşirelikte Etik”, *Düzce Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 6/3 (2016), 197-200.; Ayşegül Demirhan Erdemir, “Etik, Tıp Etiği, Tıp Etiği İlkeleri ve Hasta Hekim İlişkilerinde Etiğin Yeri”, *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 15/44 (2005), 27-72.; Elçin Esenlik - Esra Bolat, “Klinik ve Bilimsel Araştırmalarda Etik Kurallar”, *S.D.Ü. Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2010), 125-133.

²⁰⁸ İstanbul Medipol Üniversitesi (İMP), “İlaç Sanayi ve Etik: İlaç Firmalarından Doktorlara Kongrelere Katılım Desteği” (Erişim 13 Ocak 2025); Akademik Akıl (AA), “Akademisyenlere Sağlanan Firma Sponsorlukları Etik mi, Değil mi? -2” (Erişim 13 Ocak 2025).

²⁰⁹ Emel Başol, “Hasta ile Sağlık Çalışanları (Doktor ve Hemşire) Arasındaki İletişim Sorunları ve Çözüm Önerileri”, *International Anatolia Academic Online Journal* 4/1 (2018), 76-93.

²¹⁰ Ulaş Can Değdaş, “Hatalı Tıbbi Uygulamadan (Malpraktis) Doğan Hukuki ve Cezai Sorumluluk”, *Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/6 (2017), 41-65.; Mustafa Levent Özgönül, *Tıbbi Hata ve Hasta Güvenliği Kavramlarının Tıp Etiği Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Türkiye Klinikleri), 2012, 30-35.

güvenliği ve toplum yararı öncelikli olmalıdır. Bu sürecin gizlilik içinde ve adil bir şekilde yürütülmesi önemlidir.²¹¹

Kaynakların sınırlı olduğu durumlarda, kimin tedavi edileceğini seçmek sağlık profesyonelleri için oldukça zor bir karardır. Bu tür durumlar, adalet, hasta yararı ve tıbbi gereklilikler gibi etik ilkeler arasında bir denge kurulmasını gerektirir. Seçim süreçlerinde tarafsızlık ve şeffaflık esas alınmalıdır. Sakinleştirici ilaçlar, hem hasta yararını sağlamak hem de istismar riskini önlemek açısından hassas bir konudur. Bu tür ilaçların yazılması, tıbbi gereklilik temelinde olmalı ve etik sorumluluklar çerçevesinde değerlendirilmelidir. Sağlık profesyonelleri, hastanın bağımlılık riski veya başka olumsuz etkiler açısından dikkatli olmalıdır.

Hasta mahremiyeti, tıp etiğinin temel ilkelerinden biridir. Ancak bir hastanın sağlık durumunun başkaları için ciddi bir risk oluşturduğu durumlarda gizliliğin ihlali etik açıdan tartışmalı hâle gelir. Bu tür durumlarda, hasta gizliliği ile toplumsal yarar arasında dikkatli bir denge kurulmalıdır. Sağlık çalışanlarının yasal düzenlemeleri ve etik rehberleri dikkate alarak hareket etmesi gerekir. Tıp etiğinde karşılaşılan bu sorunlar, sağlık profesyonellerinin etik karar alma süreçlerinde dikkatli, şeffaf ve hasta yararını önceleyen bir tutum sergilemesini zorunlu kılar. Her durum, bağlama özgü değerlendirilmelidir ve etik rehberlerin uygulanması, süreci kolaylaştırabilir.²¹²

Jonas, 20. yüzyılda etik, teknoloji ve insan-doğa ilişkisi üzerine geliştirdiği düşüncelerle özellikle biyoteknolojik çağın etkileri bağlamında önemli bir filozof olarak öne çıkar. Jonas'ın temel yaklaşımı, teknolojinin insan üzerindeki etkilerini eleştirel bir şekilde incelemek ve bunun insanlık için oluşturduğu etik sorumlulukları belirlemektir.²¹³ Jonas, geleneksel etik anlayışların, atom enerjisi, ekolojik krizler ve genetik manipülasyon gibi gelişmeler karşısında yetersiz kaldığını savunmaktadır. Bu doğrultuda, Kant'ın kategorik imperatifini dönüştürerek "sorumluluk imperatif"ini

²¹¹ Şeyda Seren İntepeler - Meltem Dursun, "Tıbbi Hatalar ve Tıbbi Hata Bildirim Sistemleri", *Journal of Anatolia Nursing and Health Sciences* 15/2 (2015), 129-135.; Selma Altındış, "Sağlık Hizmetlerinde Olay Raporlama ve Hasta Güvenliğine Etkileri", *Sağlıkta Performans ve Kalite Dergisi* 1/1 (2010), 17-32.

²¹² Dönmez v.dğr., "Sağlık Hizmet Uygulamalarında Etik Karar Verme Süreci", 65-74.

²¹³ Mustafa Koç, "İnsan Kendinden Küçüktür", Artırılmalıdır. Biyokonservatif Aklın Eleştirisine Doğru Transhümanist Tezler", *Arkhe-Logos* 11/1 (2021), 23.

oluşturur. Buna göre: Pozitif ifade: “Eylemlerinizin sonuçları insan yaşamının devamlılığı ile uyumlu olmalıdır.” Negatif ifade: “Eylemlerinizin sonuçları insan yaşamını tehdit etmemelidir.”²¹⁴ Jonas, etik sorumluluğun yalnızca mevcut durumla sınırlı olmadığını, gelecek nesillerin varlığı ve refahını da kapsamaması gerektiğini vurgular. Bu bağlamda, “koruma etiği” ve “acil durum etiği” kavramlarını geliştirir.²¹⁵

Jonas, teknolojik ilerlemenin insan doğasına yönelik dönüşüm yaratma potansiyelini eleştirir. Teknolojinin insanın doğa üzerindeki etkisini artırması, insanı yalnızca bir “biyoetik özne” değil, aynı zamanda “biyopolitik bir aktör” hâline getirir. Ancak Jonas’a göre bu süreçte insanın doğaya hâkimiyet kurma çabası, doğanın etik bir değer taşıdığı gerçeğini göz ardı etmemelidir. Jonas, teknolojiyi yalnızca faydalarıyla değil, getirebileceği risklerle de değerlendirir. “Korkunun buluşsal yöntemi” (Heuristik der Furcht) adını verdiği yaklaşımla, teknolojinin potansiyel zararlarını öngörerek, insan+ uygulamalardan kaçınmayı önerir.²¹⁶

Jonas, insanın doğayı yalnızca bir kaynak olarak görmesinin etik bir yanlılığı olduğunu savunmaktadır. Geleneksel etik anlayışlarının “burada ve şimdi” bağlamına odaklanması nedeniyle, doğanın korunması ve gelecek nesillerin haklarının göz ardı edildiğini belirtir. Jonas’ın doğa etiği, doğanın kendi başına bir değeri olduğunu ve bu değerlerin korunması gerektiğini savunmaktadır.²¹⁷ Onun bu duruşu hocası Heidegger’i çağrıştırmaktadır. Jonas’ın, insanın doğayı yalnızca bir kaynak olarak görmesini etik bir yanlılığı olarak nitelendirmesi, Heidegger’in teknolojinin özüne ilişkin eleştirileriyle paralellik taşır. Heidegger, teknolojiyi bir araçlar bütünü olarak değil, bir “açıklama tarzı” (Gestell) olarak tanımlar ve modern insanın, doğayı salt bir kullanılabilirlik rezervi (Bestand) olarak algıladığını vurgular.²¹⁸ Jonas’ın, geleneksel etik anlayışlarının “burada ve şimdi” bağlamına odaklanmasını eleştirmesi, Heidegger’in

²¹⁴ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003), 36.

²¹⁵ Wiese, *Hans Jonas. “Zusammen Philosoph und Jude”*, 16-17.

²¹⁶ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 63 vd.

²¹⁷ Koç, ““İnsan Kendinden Küçüktür”, Artırılmalıdır. Biyokonservatif Aklın Eleştirisine Doğru Transhümanist Tezler”, 23.

²¹⁸ Heidegger, teknolojinin insan ve dünya arasındaki ilişkiyi “araçsallaştırıcı bir çerçeve” ile sınırlandırdığını ifade eder. Bkz. Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çev. William Lovitt (New York & London: Harper & Row, 1977).

“varoluşun zamansallığı” hakkındaki analizleriyle ilişkilendirilebilir. Heidegger, insanın (Dasein) gelecekle ilişkili bir varlık olduğunu ve varoluşunun anlamını geleceği üzerinden şekillendirdiğini belirtir.²¹⁹ Jonas’ın, doğanın kendi başına bir değeri olduğunu savunması, Heidegger’in “varlığın unutulması” (Seinsvergessenheit) kavramıyla bağlantılıdır. Heidegger’e göre modern insan, varlığın kendisini unutmuş ve sadece varlıkları araçsal fayda üzerinden değerlendirmiştir.²²⁰ Jonas’ın ekolojik yaklaşımı, Heidegger’in insanın dünya ile uyumlu bir varoluş biçimi arayışıyla benzerlik taşır. Heidegger, insanın doğaya müdahale eden değil, doğanın kendisini açmasına izin veren bir varlık biçimi geliştirmesi gerektiğini savunmaktadır. Jonas ise bu yaklaşımı daha ileriye taşıyarak, doğanın yalnızca ontolojik bir düzlemde değil, ahlaki bir bağlamda da değer taşıdığını belirtir. Bu, Heidegger’in ontolojik zemini ile Jonas’ın etik perspektifi arasında bir köprü oluşturur.²²¹

Jonas, transhümanizmin insan doğasına yönelik müdahalelerini eleştirir. Yaşamın uzatılması, genetik manipülasyon ve davranış kontrolü gibi insanüstü uygulamalarını etik açıdan sorunlu bulur. Transhümanist ideallerin, insan doğasını yalnızca işlevsel bir dönüşüm alanı olarak görmesi, Jonas için kabul edilemezdir. Ona göre insan doğası etik bir değeri içinde barındırır ve bu değer, insanlığın geleceğini koruma sorumluluğunun temelidir.²²² Jonas, etik yaklaşımlarının temelinde ontoloji ve metafiziği birleştirir. Geleneksel ahlaki değerlerin, teknolojik çağın yeni gerçeklikleri karşısında yetersiz kaldığını savunarak, metafiziği etğin temel bir dayanağı olarak görür. Bu bağlamda, insan anlayışını yalnızca bilimsel veya analitik bir çerçeveye sınırlı tutmaz; teoloji, antropoloji ve kozmoloji gibi disiplinlerden de faydalanır.²²³

²¹⁹ Heidegger, insanın “zamansal” bir varlık olarak geleceği düşündüğünü ve anlamını bu bağlamda oluşturduğunu belirtir. Bkz. Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. J. Macquarrie ve E. Robinson (New York: Harper & Row, 1962).

²²⁰ Heidegger, modern düşüncenin varlığı unutulmasının, insanın dünyayı yalnızca işlevsellik açısından değerlendirmesine yol açtığını savunmaktadır. Bkz. Martin Heidegger, *Basic Writings*, çev. David Farrell Krell (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993).

²²¹ Heidegger, insanın dünya ile uyumlu bir ilişki geliştirmesi gerektiğini ifade eder. Bkz. Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought.*, çev. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1971).

²²² Michael Löwy, “Ernst Blochs’ Prinzip Hoffnung’ versus Hans Jonas’ ‘Prinzip Verantwortung’”, *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*. haz. Christian Wiese ve Eric Jacobson (Berlin & Wien: Philo, 2003), 296. Jan-Christoph Heilinger, *Anthropologie und Ethik des Enhancements* (Berlin & New York: De Gruyter), 2010, 123.

²²³ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 8.

Jonas'ın insan anlayışı, teknolojik çağın insanlık üzerindeki etkilerine yönelik derin bir etik sorgulamayı içerir. İnsan doğası ve teknolojinin dönüşüm gücü arasındaki ilişkiyi etik, ontolojik ve metafizik boyutlarda ele alarak gelecek nesillere yönelik sorumluluk bilincini vurgular. Jonas, insanın etik bilincini güçlendiren bu yaklaşımıyla modern düşünce dünyasında önemli bir yere sahiptir.²²⁴

3.3. Hans Jonas'ın Teknoloji Felsefesi

Jonas'ın teknoloji felsefesi, teknolojinin yalnızca bir araç olmadığını, insanın varoluş biçimini, doğayla ilişkisini ve etik sorumluluklarını köklü bir şekilde dönüştüren bir güç olduğunu öne sürmektedir. Modern teknolojik gelişmelerin yalnızca fayda odaklı değerlendirilmesini eleştiren Jonas, teknolojinin etik, ontolojik ve epistemolojik boyutlarını dikkate alan bütüncül bir yaklaşım benimser. Sorumluluk etiği ve ihtiyat ilkesi çerçevesinde, insanın yalnızca mevcut kuşaklara değil, gelecek nesillere ve doğaya karşı da etik bir yükümlülüğü bulunduğunu savunmaktadır. Jonas'ın bu eleştirel-kötümser yaklaşımı, bilimsel ilerlemenin ve teknolojik yeniliklerin etik denetim mekanizmalarıyla yönlendirilmesi gerektiğini vurgular, modern teknoloji etiği ve felsefi tartışmalar için önemli bir çerçeve sunar.

Jonas'ın teknoloji felsefesi, teknolojinin insan yaşamı, doğa ve toplumsal yapılar üzerindeki etkilerini ahlaki ve ontolojik bir bağlamda ele alan kapsamlı bir yaklaşımı temsil eder. Jonas, teknolojiyi yalnızca pratik bir araçsallık veya faydacı bir çerçeveye sınırlandırmaz; aksine, teknolojiyi insanın dünyayı ve kendini anlama biçimini kökten dönüştüren bir fenomen olarak değerlendirir. Ona göre, teknoloji yalıtılabilir bir olgu olmadığı için, teknoloji felsefesi de bağımsız bir disiplin olamaz. Jonas, teknoloji felsefesinin felsefenin tüm alt disiplinlerinde rol oynayan bir kesit olduğunu vurgular. Teknoloji, modern dünyada insan yaşamını ilgilendiren hemen her alana nüfuz ettiğinden, bu bağlamda felsefi düşüncenin hem temel bir gerekliliği hem de ufku hâline gelmiştir. Teknoloji etiği, Jonas'ın yaklaşımında merkezî bir öneme sahiptir, ancak bu, onun sistematik veya tutarlı bir teknoloji felsefesi inşa etme kaygısı taşıdığı anlamına gelmez. Aksine, Jonas, teknolojiyi insanın varoluşsal ve etik

²²⁴ Koç, “İnsan Kendinden Küçüktür”, Artırılmalıdır. Biyokonservatif Aklın Eleştirisine Doğru Transhümanist Tezler”, 23.

sorumluluğuyla ilişkilendirerek, bu alandaki tartışmaları bütüncül bir perspektife taşır. Jonas'ın teknolojiye yaklaşımı, teknolojinin sadece insan yaşamını değil, aynı zamanda doğa ve toplumsal yapıları nasıl şekillendirdiğini sorgular. Bu sorgulama, teknolojinin ontolojik ve ahlaki boyutlarını derinlemesine anlamayı ve onun potansiyel risklerini ve sınırlarını etik bir çerçevede değerlendirmeyi gerektirir. Teknolojinin her şeye ulaşabilen ve her şeyi dönüştürebilen yapısı, onun yalnızca bir araçtan ibaret olmadığını, aynı zamanda insanlık için ontolojik bir meydan okuma olduğunu ortaya koyar.²²⁵ Jonas'ın teknoloji felsefesi, teknolojinin yalnızca bir araç olarak değil, insan varlığını ve dünyayı anlamanın temel bir boyutu olarak ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşım, teknolojinin felsefi analizini, insanın varoluşsal ve etik sorumluluklarını merkeze alarak geniş bir bağlama oturtur ve modern dünyada felsefi düşüncenin kapsamını yeniden tanımlar.²²⁶

Jonas'ın teknoloji felsefesi, insanlığın kolektif eylemleriyle doğa, toplum ve kültür üzerinde derin etkiler yaratan teknolojinin ontolojik ve metafizik boyutlarına odaklanır. Jonas, teknolojiyi yalnızca bir araç olarak değil, insanlığın “kaderi” ve hatta “kıyamet tehdidi”²²⁷ olarak görerek, onun içsel bir dinamiğe²²⁸ sahip olduğunu savunmaktadır. Bu dinamik, teknolojinin yalnızca insan yaşamını değil, aynı zamanda doğayı ve toplumsal yapıları da radikal bir şekilde dönüştürebilecek güce sahip olduğunu ortaya koyar. Jonas'a göre, teknoloji insanlığın biyolojik varlığını ve toplumsal-kültürel yaşamını tehdit edebilecek bir potansiyel taşır. Geleneksel doğa-yaşam ve teknoloji ikileminin aşındığı bir dünyada, kültürel yönelim belirteçlerinin kaybı da bu tehdidin bir parçasıdır. Bu bağlamda, Jonas kültürel olarak kötümser bir yaklaşım benimser ve ilerleme konusunda iyimser (Francis Bacon) veya ütopyik (Ernst Bloch) olan her türlü “umut ilkesine” karşı çıkar. Teknolojik ilerlemenin tehlikelerini vurgulayan bu tutum, biyo-muhafazakâr bir perspektifin temelini oluşturur. Jonas,

²²⁵ Jonas, “Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist.”, Cilt: I, Bölüm: II.II, 129.

²²⁶ Saskia Wendel v.dğr., “Kontexte”, *Hans Jonas Handbuch Leben-Werk-Wirkung*, haz. Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon ve Jürgen Nielsen-Sikora (Berlin: J.B. Metzler, 2021), 69.

²²⁷ Hans Jonas, “Vorwort zu Technik, Medizin und Ethik”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli (Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009), Cilt: I, Bölüm: I, 596.; Jonas, “Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist”, Cilt: I, Bölüm: II.II, 137.

²²⁸ Jonas, “Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist.”, Cilt: I, Bölüm: II.II, 130.

teknolojiyi anlamak için “maddî” ve fenomenolojik olarak yönlendirilmiş vaka analizlerini kullanır.²²⁹

Jonas’ın teknolojiye bakış açısı, onun insan yaşamına ve kültüre yönelik geniş kapsamlı etkilerini vurgular. Jonas, teknolojiyi yalnızca bir araç, sistem, prosedür ya da mühendislik eylemi olarak ele almak yerine, “insan gücünün kullanılması”²³⁰ anlamında daha derin bir bağlamda değerlendirir. Bu güç, insanların biyolojik yaşamda kalmalarının ötesine geçerek, toplumsal ve kültürel hayat üzerinde hem maddi hem de manevi etkiler yaratır. Teknoloji, Jonas için, bir kültürel yaşam biçimini ifade eder. Bu yaşam biçimi, yalnızca fiziksel araçlar veya yöntemlerle sınırlı kalmaz; insanın kendini ve dünyayı anlama biçimini de şekillendirir. Teknolojinin kültürel-antropolojik yönü, insan düşüncesinde ve doğaya yaklaşımında derin değişimlere yol açar. Jonas, teknolojiyi, insanın kendini kavramsallaştırma ve anlama biçimlerini etkileyen, hatta dönüştüren bir fenomen olarak ele alır.²³¹

Bu bağlamda, “teknomorfik düşünce”, insanın ve doğanın mekanik, materyalist ve yabancılaşmış bir bakış açısıyla algılanmasına neden olur. Jonas’a göre bu durum, “varoluşsal bir boşluğa” ve nihayetinde “nihilizme” yol açarak, doğanın ve insanın değerinin “nötralizasyonuna” sebebiyet verir. Jonas, teknolojiyi yalnızca teknik bir mesele olarak görmez; aksine, çağdaş felsefenin temel varlık koşullarını belirleyen bir çerçeve olarak değerlendirir. Teknoloji, etik, ontoloji ve epistemoloji gibi felsefi alt disiplinlere yayılır ve insanın doğa, kendisi ve gelecekle olan ilişkilerini yeniden tanımlar. Bu bağlamda Jonas, teknoloji felsefesini, insanlığın ahlaki sorumluluklarını ve geleceğe dair kaygılarını anlamada merkezî bir alan olarak konumlandırır. Jonas’ın teknolojiye dair yaklaşımı, teknolojinin yalnızca bir araç değil, insanlık ve doğa üzerindeki etkileriyle varoluşsal ve ahlaki boyutları olan

²²⁹ Jonas, “Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist.”, Cilt: I, Bölüm: II.II, 130.

²³⁰ Hans Jonas, “Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli (Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009), Cilt: I, Bölüm: II.II, 365.

²³¹ Hans Jonas, “Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli (Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009), Cilt: I, Bölüm: II.I, 35 vd.

kapsamlı bir güç olduğunu ortaya koyar. Bu yaklaşım, insanın teknolojiyle olan ilişkisini daha geniş bir perspektiften değerlendirerek, teknolojinin birey ve toplum üzerindeki derin etkilerini anlamak için güçlü bir felsefi çerçeve sunar.²³²

Jonas'ın etik değerlendirmelerinin başlangıç noktası, modern teknolojilerin onları geleneksel teknolojiden ayıran belirli niteliklere sahip olduğunun farkına varmasıdır. Modern teknolojilerin en mühim niteliklerinden biri, harekete geçen bir kolektif tarafından yönlendirilen, daha evvel bilinmeyen muazzam dinamikleridir. Jonas bu teknolojilerin kararsızlığını, uygulamalarının içsel kaçınılmazlığını ve neticelerinin küresel ve uzun vadeli boyutunu modern teknolojilerin öteki mühim nitelikleri olarak görmektedir. Teknolojiler ve bilim karşılıklı olarak birbirlerini besler: yeni teknolojiler yeni bilginin elde edilebileceği vasıtalar, bu da yeni teknolojiler meydana getirir. Netice olarak, “her iki taraf için de ‘teori’ ve ‘pratik’ arasındaki geleneksel ayırım ortadan kalkmıştır.”²³³ İnsanların çevreleri ve kendi türleri üzerindeki gücünün artmasıyla beraber, etik düşüncenin merkezine yeni bir kategori yerleşmiştir: sorumluluk. Bu artık geleneksel manada yapılan için değil, yapılacaklar için de geçerlidir. Bilhassa günümüzde insanlık, onurlu bir yaşamın gelecekte de mümkün olmasını temin etme sorumluluğunu taşımaktadır.²³⁴

Makaleler derlemesinde Jonas, başka bir yerde izah edilen bu yükümlülüğün açıklamasını sadece ima edebilmiştir. Doğanın olası ontolojik değeri sorusu burada özel bir önem taşımaktadır. Modern doğa anlayışı doğayı amaçsız ve değerden yoksun olarak görür; buradan da ona karşı “günah” işlenemeyeceği neticesi çıkar.²³⁵ “Değerden bağımsız doğa dogması” ile ilişkili olarak “varlık ve olması gereken arasındaki uçurum”²³⁶ sorunu doğar, yani varlıkta nesnel değerler yoktur; bunlar sırf insan özneliği tarafından tayin edilebilir. Jonas bu fikre, *Organism and Freedom*

²³² Wendel v.dğr., “Kontexte”, 69-70.

²³³ Jonas, “Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist.”, Cilt: I, Bölüm: II.II, 146.

²³⁴ Lenzig v.dğr., “Texte”, 145.

²³⁵ Hans Jonas, “Wertfreie Wissenschaft und Verantwortung: Selbstzensur der Forschung”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli (Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009), Cilt: I, Bölüm: II.II, 172.

²³⁶ Jonas, “Wertfreie Wissenschaft und Verantwortung: Selbstzensur der Forschung”, Cilt: I, Bölüm: II.II, 175.

(Organizma ve Özgürlük) ve *The Principle of Responsibility*'de (Sorumluluk İlkesi) detaylı olarak geliştirdiği bir doğa anlayışıyla karşı çıkar. Ona göre insan soyunun sürekliliği doğada bir amaçlılık ve bütününel yönelimsel bir eğilimi ile neticelenir ve bu da sonuçta insanı var olma yükümlülüğünün altına sokar. Bu da insanın gerek insani varoluşa gerek de insani olmayan dünyaya karşı sorumluluğuyla neticelenir. Jonas elbette ki amaçlı ve değer yönelimli bir varlık varsayımının gerek biyoloji gerek de felsefedeki modern doğa kavramına aykırı olduğunu bilincindedir.²³⁷

Bu analizlerde, “nükleer soykırım”²³⁸ veya genetik mühendislik sayesinde mümkün hâle gelen “insan klonlama”²³⁹ gibi spesifik teknik tehditlere odaklanır. Bu tür tehditler, teknolojinin yalnızca bilimsel bir ilerleme aracı olmadığını, aynı zamanda insanlık ve doğa üzerinde geri dönüşü olmayan etkiler yaratabileceğini ortaya koyar. Jonas’ın teknoloji felsefesi, insanlığın varoluşsal ve etik sınırlarını yeniden düşünmeyi gerektiren bir çerçeve sunar. Teknolojinin doğası ve etkileri üzerine yaptığı analizler, günümüzdeki teknolojik ilerlemeler ve bunların doğurduğu etik sorunlara dair önemli bir rehberlik sağlamaktadır. Jonas’ın eleştirileri, teknoloji karşısında ihtiyatlı ve sorumlu bir yaklaşımı savunurken, insanlığın geleceğini tehdit edebilecek risklere dikkat çekmeyi amaçlar.²⁴⁰

İnsanlığın gelecekteki varlığını güvence altına almak, teknolojik uygarlığın kolektif eylemlerimizin uzun vadeli neticeleri üzerinde azami bilgi edinilmesini zorunlu kılar. Modern teknolojilerin tesirlerinin büyüklüğü göz önünde bulundurulduğunda, eylemlerimizin uzun vadeli tesirleri, umut edilen kısa vadeli hedeflerle karşılaştırılmalıdır. Jonas, etiğinin merkezî bir esası olarak eylemlerimizin neden olduğu olası zararın boyutu ve uzak tahminlerin belirsizliği göz önüne alındığında, şüphe durumunda kötü tahminin iyi tahmine göre öncelikli olması

²³⁷ Lenzig v.dğr., “Texte”, 145-146.

²³⁸ Jonas, “Vorwort zu Technik, Medizin und Ethik”, Cilt: I, Bölüm: I, 595.

²³⁹ Hans Jonas, “Laßt uns einen Mensch klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli (Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009), Cilt: I, Bölüm: I, 455 vd.

²⁴⁰ Wendel v.dğr., “Kontexte”, 69.

gerektiği “korku sezgiselliğini”, *Das Prinzip Verantwortung*’da (Sorumluluk İlkesi) zaten geliştirmişti.²⁴¹

“Korku sezgiselliği” Jonas’ın en tesirli düşüncelerinden biri olarak görülebilir. Mesela, söylem etikçisi Böhler bu düşünceyi işlemiş ve transandantal pragmatik yönden ispat yükünün tersine çevrilmesi talebi olarak değerlendirmiştir.²⁴² Buna göre bir eleştirmen artık yeni bir teknolojinin tehlikelerini kanıtlamak mecburiyetinde kalmayacak, bunun yerine, mesela bir genetik mühendisliği tesisinin işletmecisi “projenin neticelerinin ve yan tesirlerinin zararsızlığını yahut haklı çıkarılabilirliğini kanıtlamak” zorunda kalacaktır.²⁴³ Uluslararası mevzuat da benzer şekilde “Hans Jonas’a kadar uzanan ihtiyatlık ilkesini”²⁴⁴ içermektedir. Bu ilke, uzak tahminlere ilişkin belirsizlik karşısında olası zararın büyüklüğü göz önünde bulundurularak önleyici eylem çağrısında bulunmaktadır.²⁴⁵

Jonas, hayatın temellerini müdafaa etmek için modern toplumda özgürlüğün önemini, aşırı tüketimden vazgeçilmesi gerekliliğiyle bağlantılı olarak işler. Jonas bu gerekliliği iyidir şeklinde savunmaktadır. “Kurtarıcı bir sığınak olarak kendimiz onu kabul etmek mecburiyetinde kalacağız çünkü bu yine de yok olmaktan iyidir”²⁴⁶ cümlesi tek başına ekodiktatörlük savunusu olarak değerlendirilebilir. Fakat kendimize öz disiplin dayatarak özgürlüğü korumak istediği için ekodiktatörlük de dahil olmak üzere uzaktır. Özgürlüğe büyük değer veren Jonas’a göre evrensel tarihsel gereklilikler yoktur; bunun yerine insanlar aktif müdahale yoluyla tarihin seyrini etkileyebilirler. Bu düşünce Jonas’ın sözlerine yansımıştır. “Kadercilik ölümcül bir

²⁴¹ Lenzig v.dğr., “Texte”, 146.

²⁴² Jean-Claude Wolf, “Hans Jonas. Eine naturphilosophische Begründung der Ethik”, *Philosophie im 20. Jahrhundert* haz. Anton Hügli ve Poul Lübcke (Hamburg: Rowohlt Tb., 1992), Cilt I. 214.; Dietrich Böhler, “In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten”, *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler (München: C.H. Beck, 1994), 244-276.

²⁴³ Böhler, “In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten”, 269.

²⁴⁴ Ulrich Tröhler, “Asilomar-Konferenz zur Sicherheit in der Molekularbiologie von 1975”, *Schweizerische Ärztezeitung* 81/28 (2000), 1586.

²⁴⁵ Lenzig v.dğr., “Texte”, 146.

²⁴⁶ Hans Jonas, “Auf der Schwelle der Zukunft: Werte von gestern und Werte von morgen”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli (Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009), Cilt: I, Bölüm: II.II., 60.

günah olacaktır.”²⁴⁷ Jonas, bir insanlık savunucusu, determinizm ve zorunlu tarih anlayışlarına karşıt biri olarak görünmektedir.

Özgürlük, yüksel bir ideal olarak kabul edildiği bilimde özel bir öneme sahiptir. Lakin modern bilimin imajı, doğa bilimlerine bilgi yoluyla doğa üzerinde güç elde etme ve böylece insanlığın maddi durumunu yükseltme görevinin verildiği 17. asırda Bacon ile beraber dramatik bir şekilde değişmiştir. Teori ve pratiğin birleşmesi sebebiyle, modern bilim artık kendisini değerden bağımsız olarak göremez ve etik değerlendirmeyi teknolojik uygulamanın akışına bırakamaz. Bilhassa bilimsel ve teknolojik gelişmelerin neticelerinin boyutu ve görünüşte kaçınılmaz uygulamaları göz önüne alındığında, bilimsel deney zaten etik yargıya tabidir. Birkaç sene sonra atom bombasının geliştirilmesine ve kullanılmasına yol açan nükleer fisyonun keşfi bunun paradigmatik bir misalidir. Teori ve pratiğin kaynaşması, bu makale koleksiyonun odak noktası olan biyomedikal araştırmalar konusunda da vurgulanmaktadır.²⁴⁸

Dolayısıyla saf temel araştırmayla uygulamalı bilim arasındaki çizgi bulanık olsa ve bilgi edinimi de etik yargıya tabi olsa dahi Jonas, bilimin en iyi özerklik içinde gelişmesi sebebiyle müdahalenin asgari seviyede tutulması gerektiğini savunmaktadır. Jonas buna ek olarak bilim insanlarının sorumluluklarının giderek daha fazla farkına vardıklarını da kabul eder. Bunun bir misali, 1975’te Asilomar’da düzenlenen Asilomar-Konferenz zur Sicherheit in der Biologie’deki (*Moleküler Biyolojide Güvenlik Konferansı*) moratoryumdur.²⁴⁹ Önde gelen moleküler biyologlar, DNA rekombinasyon teknolojilerinin keşfinden sonra kendilerini kısıtlama kararı almışlardır. O dönemde kabul edilen çok sayıda biyolojik ve fiziksel güvenlik önlemi hâlâ geçerlidir ve yasal düzenlemelere dahil edilmiştir. Araştırmacılar yakın geçmişte de mesela insan klonlama yahut germ hattına yapılan müdahalelerle bağlantılı olarak kendilerini kısıtlama çağrısında bulunmuşlardır. Bu en azından onlara eylemlerinin neticeleri üzerinde düşünmeleri, teknolojileri optimize etmeleri ve daha güvenli hâle

²⁴⁷ Jonas, “Fatalismus wäre Todünde... - Ansprache zu Berliner Ehrenpromotion (1992)”, Cilt: I, Bölüm: II.II, 463-465.

²⁴⁸ Lenzig v.d.ğr., “Texte”, 146.

²⁴⁹ Tröhler, “Asilomar-Konferenz zur Sicherheit in der Molekularbiologie von 1975”.

getirmeleri için zaman kazandırmalıdır.²⁵⁰ Jonas'ın teknolojiye yönelik eleştirel-kötümser yaklaşımı, 1980'lerde Batı Almanya'da teknoloji tartışmalarına yön veren önemli bir düşünce akımı hâline gelmiştir. Jonas, kültürel kötümserlik bağlamında Ortega y Gasset, Horkheimer, Ellul, Heidegger, Anders, Mumford, Illich ve Schelsky gibi diğer teknoloji felsefesiyle uğraşan filozoflarla ortak bir zeminde buluşur. Bu bağlamda Jonas, teknoloji felsefesi alanında etkili bir düşünür olarak değerlendirilebilir.²⁵¹

Jonas'ın teknoloji felsefesi, modern teknolojinin etik ve ontolojik etkilerini derinlemesine ele alır. Teknolojiyi yalnızca bir araç olarak görmeyen Jonas, bunun insanlık ve doğa üzerinde köklü dönüşümler yaratan bir güç olduğunu vurgular. Ona göre, teknolojik ilerlemenin potansiyel riskleri, insanlığın bu güç karşısında sorumluluk bilinciyle hareket etmesini zorunlu kılmaktadır. Jonas'ın eleştirel-kötümser yaklaşımı, teknolojinin sınırsız ilerlemesinin yol açabileceği tehditlere dikkat çekerken, daha sürdürülebilir ve etik bir geleceğin inşası için kapsamlı bir çerçeve sunar. Jonas'ın düşünceleri, yalnızca teknolojik ilerlemenin sınırları ve riskleri hakkında farkındalık yaratmakla kalmaz, aynı zamanda insanlık ve teknoloji arasındaki ilişkinin yeniden tanımlanmasına da katkı sağlar. Onun eleştirileri, modern teknolojinin ahlaki ve varoluşsal etkileri üzerine düşünmek isteyenler için değerli bir referans noktası sunar. Bu kapsamda, Jonas'ın teknolojiye dair eleştirel bakışı, güncel tartışmalara da önemli bir katkı sağlar ve insanlığın teknolojik gücünü etik bir çerçevede değerlendirmesi gerektiğini vurgular.²⁵²

3.4. Hans Jonas'ın Tıp ve Biyoetik Üzerine Bazı Çalışmaları

Jonas'ın tıp etiği ve biyoetik üzerine çalışmaları, modern tıp ve biyoteknolojinin insan doğası, etik sorumluluk ve toplumsal yapı üzerindeki etkilerini kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Sorumluluk etiği çerçevesinde Jonas, genetik mühendislik, klonlama, ötanazi ve organ nakli gibi alanlarda, insanlığın etik sınırları belirlemesi gerektiğini savunur. Teknolojinin yalnızca bir ilerleme aracı olarak

²⁵⁰ Lenzig v.dğr., "Texte", 146-147.

²⁵¹ Bkz. mesela Thomas Zoglauer (ed.), *Technikphilosophie* (Freiburg: Alber, 2010).

²⁵² Bkz. mesela Christoph Hubig, *Die Kunst des Möglichen I-III*. (Bielefeld: Transcript Verlag, 2006 ve 2015).

görülmesini eleştirir ve geri döndürülemezlik ile ihtiyat ilkesi gibi kavramlar çerçevesinde, tıbbi ve biyoteknolojik müdahalelerin uzun vadeli etkilerini sorgular. İnsan onuru, özerklik ve etik sorumluluk kavramları ekseninde şekillenen bu çalışmalar, modern tıbbın yalnızca teknik bir disiplin olmanın ötesinde, derin felsefi ve etik boyutlar taşıdığını ortaya koyar.

Jonas 1985 yılında *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips der Verantwortung* (Teknik, Tıp ve Etik. Sorumluluk İlkesinin Uygulanması Üzerine) adlı bir derleme yayımlamıştır. Birkaç sene evvel, teknolojik uygarlık adına bir etik geliştirdiği en popüler yapıtı *Das Prinzip Verantwortung* (Sorumluluk İlkesi) ortaya çıkmıştı. Temel yapıtına, bilhassa insan biyolojisi ve tıp sahalarından çeşitli pratik mevzuları ele aldığı uygulamalı bir bölüm ekledi.²⁵³

Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (Sorumluluk İlkesi) ile 1970'lerin sonlarında meydana gelen çevre hareketi ve artan teknoloji tenkidi ile nitelenen *Zeitgeist*'tan²⁵⁴ faydalandı. Jonas, teknolojik-ekolojik krizi işleyen ve sürdürülebilir siyaset için felsefi bir temel geliştiren ilk filozoflardandı. Jonas, hatıralarında önde gelen Alman siyasetçilerin olumlu tepkileri karşısında yaşadığı şaşkınlıktan bahseder.²⁵⁵ *Technik, Medizin und Ethik* (Teknoloji, Tıp ve Etik) yapıtında özetlenen makalelerin çoğu 1980'lerin başında verdiği derslere dayanmaktadır. Eser, ontoloji, bilim, teknoloji ve etiğe dair genel problemleri işleyen beş makale ile başlamaktadır. Öteki makaleler daha sonra insan biyolojisi ve tıbbi ile ilişkili spesifik problemleri işlemektedir. Yapıt, kaydedilmiş iki halka açık konuşmayla biter.²⁵⁶

Göç ve ABD'ye yerleşme Jonas'ı Almanca konuşulan dünyadan uzaklaştıran ve onu Almanca tıp etiği terminolojisini geliştirmesini duraksattı. İnsan biyolojisi ve tıbbi ile ilişkili olarak kullandığı terminoloji genellikle alışılmadık ve biraz muğlaktır,

²⁵³ Udo Lenzig v.dğr., "Texte", *Hans Jonas Handbuch Leben-Werk-Wirkung*, haz. Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon, Jürgen Nielsen-Sikora (Berlin: J.B. Metzler, 2021), 145.

²⁵⁴ *Zeitgeist* doğrudan Almanca kökenli bir kelimedir. *Zeit* "zaman", *Geist* ise "ruh" anlamına gelir. Bu terim, "zamanın ruhu" olarak çevirebilir ve belirli bir dönemde kültürel, dinî veya entelektüel düzlemde nelerin olup bittiğini ifade eder. Vocabulary (VB), "Zeitgeist" (Erişim 2 Temmuz 2024).

²⁵⁵ Wiese, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, 337.

²⁵⁶ Lenzig v.dğr., "Texte", 145.

ancak bu durum, yazılarının içeriğinin değerini azaltmaz.²⁵⁷ Biyolojik bilimlerin yeni imkânları vaka çalışmalarının odak noktalarından birini oluşturmaktadır. Moleküler biyoloji, genetik materyalin bir organizmadan ötekine yapay olarak aktarıldığı 1973 yayınlanmış deneyle kurulmuş ve Jonas bu mevzuya ilişkin etik değerlendirmesini kısa bir süre sonra yayınlamıştır. Moleküler biyoloji araştırmaları, iş parçasını ölü maddeden yaratmak yerine mevcut bir organizmaya müdahale etmesi ve onun bir parçasını değiştirmesi bakımından geleneksel mühendislikten farklıdır. Genetiği değiştirilmiş organizma, biyolojik ilkelere uygun olarak çok uzun müddetler zarfında çevreyle etkileşim içinde gelişmeye devam eder. Bu nedenle, tam bir öngörü sağlanamaz ve geri döndürülemezlik temel bir unsur hâline gelir: serbest bırakılan genetiği değiştirilmiş bir organizma doğada yayılabilir ve artık süreç geri döndürülemez. Buna göre Jonas, kapalı fermentörlerde rekombinant bakteriler tarafından insülin gibi hayati hormonların üretilmesini zararsız olarak yorumlamakta, lakin geri döndürülemezliğe atıfta bulunarak genetiği değiştirilmiş organizmaların serbest bırakılması hususunda sorumlu bir yaklaşım benimsenmesi çağrısında bulunmaktadır.²⁵⁸

Jonas, genetik müdahaleleri koruma, geliştirme ve yaratma olmak üzere üç ana kategoriye ayırarak, bu müdahalelerin etik, pratik ve toplumsal boyutlarını kapsamlı bir şekilde ele alır. Bu ayırım, insan genetiği üzerindeki müdahalelerin amaçlarını, potansiyel etkilerini ve olası risklerini değerlendirmek için bir çerçeve sunar.²⁵⁹ Koruma'nın amacı insan sağlığını korumak ve genetik hastalıkların nesiller arası aktarımını önlemektir. Örneğin, genetik hastalıkların tedavisi ve önlenmesi (örn. gen terapisi, preimplantasyon genetik tanı) ve genetik danışmanlık hizmetleri. İnsan sağlığını artırmayı hedeflediği için genellikle kabul edilebilir bir yaklaşım olarak görülür. Ancak, "hastalık" ve "genetik varyasyon" ayrımı konusunda etik belirsizlikler ortaya çıkabilir. Genetik farklılıkların hangi ölçütlere göre "bozukluk" olarak tanımlanacağı, tartışmalı bir konudur.²⁶⁰

²⁵⁷ Lenzig v.dğr., "Texte", 145.

²⁵⁸ Lenzig v.dğr., "Texte", 148.

²⁵⁹ Jonas, "Laßt uns einen Mensch klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie", 467.

²⁶⁰ Jonas, "Laßt uns einen Mensch klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie", 467-468.

Geliştirme'nin amacı insanların mevcut genetik kapasitelerini artırmak veya yeni yetenekler kazandırmaktır. Örneğin, zekâ seviyesini artırma, fiziksel güç veya dayanıklılık geliştirme, estetik genetik müdahaleler (örn. göz rengini değiştirme). Hangi özelliklerin geliştirilmesi gerektiğine dair bir standart bulunmaması etik tartışmaları artırır. Bu tür müdahaleler, yalnızca belirli sosyal veya ekonomik grupların erişebileceği avantajlar yaratarak toplumsal eşitsizlikleri derinleştirebilir. Gelecek nesillerin genetik özelliklerinin belirlenmesi, onların kendi seçimlerini yapma hakkını sınırlayabilir ve bireysel özerkliklerini zedeleyebilir.²⁶¹

Yaratma'nın amacı doğada bulunmayan yeni genetik özelliklerin veya türlerin yaratılmasıdır. Örneğin, insan genomuna yeni genlerin eklenmesi, insan-hayvan melezleri (kimerizm), doğüstü yeteneklerin geliştirilmesi (örn. karanlıkta görme). Bu tür müdahaleler, insan doğasının varoluşsal anlamını tehdit edebilir. Uzun vadeli etkiler belirsizdir ve potansiyel olarak ciddi riskler barındırır. Genetik olarak "tasarlanan" bireylerin özerkliği ve doğal hakları ihlal edilebilir, bu da insan onuruna aykırıdır.²⁶² Genetik müdahalelerin uzun vadeli etkilerinin öngörülememesi, etik kararları zorlaştırır. Geliştirme ve yaratma odaklı müdahaleler, ekonomik ve sosyal ayrımları derinleştirebilir. Genetik manipülasyonlar, bireylerin özerkliğini ve gelecek nesillerin haklarını tehdit edebilir.²⁶³

Jonas, genetik müdahalelere yönelik yaklaşımında etik ilkeler, bilimsel temellilik ve toplumsal sorumluluk arasında bir denge kurulması gerektiğini vurgular. Koruma, genelde kabul edilebilir bir yaklaşım olarak öne çıkarken, geliştirme ve özellikle yaratma, insan doğasını, toplumsal dengeyi ve etik değerleri tehdit ettiği için daha karmaşık sorular ortaya çıkarır. Jonas'ın bu sınıflandırması, modern biyoteknolojinin sınırlarını belirlemek ve genetik müdahalelerin güvenli, etik ve insanlık yararına uygulanmasını sağlamak adına önemli bir rehber sunar.²⁶⁴

Jonas'ın öjeniye dair etik yaklaşımları, genetik müdahalelerin bireyler ve toplum üzerindeki etkilerini analiz ederek, bu uygulamaların sınırlarını belirleme

²⁶¹ Jonas, "Laßt uns einen Mensch klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie", 467-468.

²⁶² Jonas, "Laßt uns einen Mensch klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie", 467-468.

²⁶³ Jonas, "Laßt uns einen Mensch klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie", 467-468.

²⁶⁴ Jonas, "Laßt uns einen Mensch klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie", 468.

çabası sunar. Öjeni, insan genetik yapısını iyileştirme veya istenmeyen özellikleri azaltma amacı taşıyan bir uygulama olarak iki ana kategoride ele alınır: negatif öjeni ve pozitif öjeni.²⁶⁵ Negatif Öjeni'nin amacı genetik hastalıkların ve istenmeyen özelliklerin gelecek nesillere aktarılmasını önlemektir. Yöntemleri üreme kısıtlamaları, genetik danışmanlık ve sterilizasyon gibi uygulamalardan oluşur. Jonas, negatif öjeni kapsamında genetik hastalıkların bireyler üzerindeki olumsuz etkilerini azaltmanın ve gelecekteki acıları önlemenin etik olarak savunulabilir olduğunu belirtir. Ayrıca, gen havuzunun korunmasının, toplumun genetik yapısının bozulmasını engelleyeceğini savunmaktadır. Negatif öjeni, genetik çeşitliliği azaltarak evrimsel adaptasyonu ve popülasyonun sağlıklı gelişim kapasitesini tehdit edebilir. Üreme haklarına müdahale, insan hakları ihlallerine yol açabilir.²⁶⁶

Pozitif Öjeni'nin amacı zekâ, güzellik veya fiziksel güç gibi “arzu edilen” genetik özelliklerin teşvik edilmesidir. Genetik mirasın karmaşıklığı nedeniyle pozitif öjeninin hedeflediği sonuçlara ulaşım ulaşamayacağı kesin değildir. Genetik ve kültürel çeşitliliğin azalması, biyolojik adaptasyon yeteneğini ve toplumsal dinamizmi zayıflatır. Hangi özelliklerin “arzu edilir” olduğuna karar verme süreci, ayrımcılığa ve eşitsizliklere yol açabilir. Üreme haklarına müdahale, bireylerin özerkliğini zedeler ve insan hakları ihlallerine neden olabilir. “İstenmeyen” özelliklere sahip bireyler öjenik uygulamalar nedeniyle dışlanabilir ve damgalanabilir. Genetik müdahalelerin uzun vadeli sonuçlarının tam olarak öngörülememesi, bu uygulamaların risklerini artırır.²⁶⁷

Jonas, bireylerin acılarını azaltma ve genetik hastalıkların etkilerini önleme amacıyla negatif öjeniyi etik olarak savunulabilir bulur. Ancak genetik çeşitlilik üzerindeki potansiyel olumsuz etkileri nedeniyle bu yöntemin dikkatli bir şekilde ele alınması gerektiğini vurgular. Jonas, pozitif öjeninin insan haklarını ihlal etmesi, genetik ve kültürel çeşitliliği tehdit etmesi ve öngörülemez sonuçlar doğurması nedeniyle kesin bir şekilde karşı çıkar.²⁶⁸ Jonas, öjeni uygulamalarının etik boyutlarını değerlendirirken, negatif öjeniyi bireylerin acılarını azaltma açısından destekler ancak

²⁶⁵ Lenzig v.dğr., “Texte”, 148.

²⁶⁶ Lenzig v.dğr., “Texte”, 148.

²⁶⁷ Lenzig v.dğr., “Texte”, 148.

²⁶⁸ Lenzig v.dğr., “Texte”, 148.

genetik çeşitlilik ve bireysel özgürlüklerin korunması gerektiğini vurgular. Pozitif öjeniye ise insan haklarını tehdit ettiği, çeşitliliği azalttığı ve toplumsal eşitsizlikleri derinleştirdiği için kesin olarak karşıdır. Onun görüşleri, modern biyoteknolojinin etik sorumluluklarla uyumlu bir şekilde uygulanması gerektiğine dair önemli bir rehber sunar. Öjeni, insan hakları ve genetik bilimin sınırları bağlamında dikkatle değerlendirilmesi gereken karmaşık bir alan olarak öne çıkar.²⁶⁹

Jonas, dönemin bakış açısıyla “fütüristik” olarak karakterize ettiği iki yöntemi tartışmaya devam eder²⁷⁰: “Klonlama ve İnsanların Genetik Modifikasyonu”. Biraz kesin olmayan klonlama terimini kullandığı ilk durumda amaç, hücre nükleer transferi yoluyla bir bireyin genetik olarak özdeş olan torununu üretmektir. 1970’lerde böyle bir prosedür teknik olarak imkân dahilinde görünmüyordu lakin şimdi prensipte insanlara uygulanabilmektedir. Ancak, hücre donörlerinin hangi kriterlere göre seçilmesi gerektiği tartışmalıdır. Mesela, dâhileri tekrar üretme amacı düşünülebilir lakin onları özel kılan şeyin benzersizlikleri olup olmadığı tartışmalıdır. Günümüzde klonlama lehindeki en yaygın argüman, kısır çiftlerin çocuk sahibi olma olanağıdır.²⁷¹

Jonas üreme klonlamasına yönelik varoluşsal bir tenkit geliştirir. Tek yumurtalı ikizler de genetik olarak özdeş olsalar dahi, klon ve hücre donörü farklı vakitte yaşadıkları için özel bir durumdadırlar. Klon, selefinin yaşam yolunu bilir ve bu sebeple kendiliğindenliği ve kendini geliştirmesi engellenir. Jonas buradan hareketle yola çıkarak felsefi açıdan yeni bir argüman olarak “bilmeme hakkı” kavramını geliştirir ve bunu bir zorunluk olarak formüle eder: “Her insanın hayatta kendi yolunu bulma ve bunu kendisi için bir sürpriz olma hakkına saygı gösterin.”²⁷²

Jonas “bilmeme hakkı” formülasyonu ile çok kalıcı bir tesir oluşturmuştur. İnsan klonlanması konusunda daha sonra geliştirilen genetik eğilimlerin teşhisine ilişkin etik tartışmada Jonas’a tekrar tekrar atıfta bulunmak vazgeçilmez bir hâle

²⁶⁹ Lenzig v.dğr., “Texte”, 148.

²⁷⁰ Jonas, “Laßt uns einen Mensch klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie”, 478.

²⁷¹ Lenzig v.dğr., “Texte”, 148-149.

²⁷² Jonas, “Laßt uns einen Mensch klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie”, 500.

gelmiştir.²⁷³ Genetik bir eğilimi “bilmeme hakkı”, risk değerlendirmesi gayesiyle başvuru sahiplerinin yatkınlıklarını bilmek isteyen işverenlerin ve sigortacıların menfaatleriyle karşı karşıya gelmiştir. Biyoetik endişeler çoğu vakit gelişmelerin önüne geçmiş olsa da Jonas’ın argümanın galip geldiği ve böylelikle “bilmeme hakkının” çok sayıda ülkenin mevzuatına dahil edilmesi önemli bir başarıdır.²⁷⁴ İşverenler tarafından genetik olarak belli hastalıkların iş başvurusu adaylarındaki olasılığı bilme, iş başvurusunda bulunan adayların iş bulmamasını güçleştirir.

Jonas’ın “DNA mühendisliği” yahut “gen cerrahisi”²⁷⁵ olarak da adlandırdığı, insan genomunun hedefe yönelik olarak değiştirilmesi, yeni geliştirilen teknolojilerle birlikte artık olasılık alanına girmiştir. Daha önce tartışılan klonlama bile muhafazakârken, yani önceden belirlenmiş genotipler arasından seçim yapılırken, modern moleküler biyoloji genetik materyali planlı bir şekilde değiştirebilir. Jonas, böyle bir müdahaleyi “insanın normatif “öz”ünden metafiziksel bir kopuş”²⁷⁶ olarak eleştirmekte ve teknolojinin insanın optimizasyonu için kötüye kullanılabileceğinden endişe etmektedir ki bunu “çocukça bir saçmalık”²⁷⁷ olarak nitelemektedir. Bu, aynı zamanda insanlık kavramıyla ilgili sorunları da gündeme getirebilir; örneğin genetik olarak manipüle edilmiş varlıkların hâlâ insan olarak kabul edilip edilmediği ve onları kendi amaçları için yaratanların kontrolü altında olup olmadıkları gibi sorular.²⁷⁸

Jonas, makalelerinde yalnızca germline terapisine atıfta bulunurken, tedavi edilen bireyle sınırlı kalan ve günümüzde genel kabul görmüş bir prosedür hâline gelen somatik gen terapisi üzerinde bir değerlendirme yapmamıştır. Jonas’ın eleştirel argümanları da yalnızca insanı geliştirmeye yönelik genetik modifikasyonlarla ilişkilidir. Dolayısıyla, makalelerden germline terapi yoluyla “genetik kusurların önlenmesi”²⁷⁹ lehine argümanlar çıkarılabilir. Ancak, özellikle geri döndürülemezlik

²⁷³ Jens Kurreck, “Die Pflicht zu wissen und das Recht auf Nichtwissen”, *Philosophieren aus den Diskursen - Beiträge zur Diskurspragmatik*, haz. Horst Gronke und Holger Burkhardt (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002), 379-405.

²⁷⁴ Lenzig v.d.ğr., “Texte”, 149.

²⁷⁵ Jonas, “Laßt uns einen Mensch klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie”, 500 vd.

²⁷⁶ Jonas, “Laßt uns einen Mensch klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie”, 504.

²⁷⁷ Jonas, “Laßt uns einen Mensch klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie”, 507.

²⁷⁸ Lenzig v.d.ğr., “Texte”, 149.

²⁷⁹ Jonas, “Laßt uns einen Mensch klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie”, 509.

ve geniş kapsamlı zamansal sonuçlar gibi karşı argümanlar bu tür görüşlere ağır basmaktadır.

Esasen, günümüzde hâlâ germ hattına müdahalelerin ve insan klonlamanın sorumsuz bir girişim olduğu konusunda geniş bir mutabakat vardır. Bu durum, örneğin klonlanmış koyun Dolly'nin yaratıcısı Ian Wilmut'un meşhur ünleminde açıkça görülmektedir: “İnsanları Klonlamayın.”²⁸⁰ Genetiği değiştirildiği öne sürülen ikizlerin doğumu da 2018 yılında oybirliğiyle kınanmıştır. Bununla birlikte, teknik sorunlar genellikle ilk ve öncelikli olarak tartışılmakta ve bu nedenle teknolojiler hakkında sadece geçici bir yasak çağrısı yapılmaktadır. Öte yandan, Jonas'ın etik ilkeleri, insan genomunun manipülasyonlarının gen havuzuna yayıldığı ve olası olumsuz sonuçların yalnızca nesiller sonra ortaya çıkabileceği gerekçesiyle, germline terapi ve üreme klonlamanın kategorik olarak reddedilmesine yol açmaktadır. Genetik etkileşimlerin sonuçları öngörülemez ve olası hataların geri dönüşü mümkün olmayabilir. Dolayısıyla, Jonas tarafından formüle edilen temel etik kural olan “başkalarına yapılan ve kişinin sorumlu olmadığı eylemler (...) yanlıştır”²⁸¹ kuralı geçerliliğini korumaktadır.²⁸²

Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes (Beyin Ölümü ve İnsan Organ Bankası: Ölümün Pragmatik Yeniden Tanımlanması Üzerine) başlıklı makale, Jonas'ın en iyi bilinen ahlaki-felsefi vaka analizlerinden biridir. 1967 yılında ilk başarılı kalp nakli gerçekleştirilmiş ve hemen bir yıl sonra, Harvard Tıp Fakültesi'nden bir komisyon beyin ölümünün tanımına ilişkin raporunu yayımlamıştır. Bu rapor, geri dönüşü olmayan komayı bir bireyin ölümü olarak tanımlamaktaydı. Bu tanımın sonuçları, Jonas'ı 1969 yılında, daha önce insan denekler üzerinde yapılan deneylerle ilgili tartışmaları ele alan bir makalenin bölümü olarak bir bildiri yayımlamaya sevk etmiştir. Bu durum, tartışmaları alevlendirmiş ve Jonas'ı konuyu daha derinlemesine incelemeye yöneltmiştir. 1970 yılında, metin *Philosophical Essays* (Felsefi Makaleler) adlı eserde “Against the

²⁸⁰ Rudolf Jaenisch - Ian Wilmut, “Don't Clone Humans.”, *Science* 291/1 (2001), 2552.

²⁸¹ Jonas, “Laßt uns einen Mensch klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie”, 508.

²⁸² Lenzig v.d.ğr., “Texte”, 149.

Stream” (Akışa Karşı) başlığıyla yayımlanmıştır. Son olarak, metin 1976 ve 1985 yıllarında yazılan iki ek yazıyla daha ileri gelişmeler ışığında genişletilmiştir.²⁸³

Harvard Üniversitesinin beyin ölümü tanımının iki önemli sonucu vardır: İlki, beyin ölümü tespit edildikten sonra tıbbi tedavinin durdurulmasını mümkün kılmaktadır. Jonas, ölmekte olan bireyin ve acı çeken yakınlarının menfaati doğrultusunda bu durumu desteklemektedir. Tıbbi müdahalelerin sonlandırılması, aynı zamanda sınırlı tıbbi kaynakların mantıklı ve adil bir şekilde dağıtılması açısından da savunulmalıdır.²⁸⁴ Lakin, ikinci bir sonuç olarak, Harvard Üniversitesinin betimlemesi, organların korunması ve ideal koşullarda çıkarılması amacıyla geri dönüşü olmayan koma halindeki hastaların tedavisine devam edilmesini de mümkün kılmaktadır. Jonas buna karşı çıkmaktadır. Onun temel karşı argümanı, “yaşam ve ölüm arasındaki sınırı tam olarak bilemediğimizdir.”²⁸⁵ Doğa kendi akışına bırakıldığında, bu sınırın ölüme izin vermekle bir ilgisi yoktur. Bununla birlikte, eğer bir bedene bir müdahale yapılmak, örneğin organları çıkarılmak isteniyorsa, Jonas’a göre ölümün belirtilerinin en üst düzeyde tanımlanması gereklidir. Jonas bu tanımlamayı beyin ölümü artı kalp ölümü ve diğer ilgili göstergeler olarak anlamaktadır.²⁸⁶ Geri dönüşü olmayan komanın hâlâ bir yaşam kalıntısı barındırıp barındırmadığına dair tek bir şüphe bile, bir müdahalenin insan bedeninin canlı kesilmesine dönüşme riskinden kaçınmak için ölüm zamanının öne çekilmemesi gerektiğini ortaya koyar.²⁸⁷

Jonas, makalenin ilk hâllerinde, Harvard betimlemesinin nakil amacıyla bir donörden mümkün olduğunca çok organ alınması girişimlerini destekleyeceğinden zaten endişe duyuyordu. Bu senaryo gerçeğe dönüştü ve artık genel olarak arzu edilen bir uygulama olarak kabul ediliyor. İkinci sonsözde Jonas, “prensipte (...) savaşın

²⁸³ Lenzig v.dğr., “Texte”, 149-150.

²⁸⁴ Lenzig v.dğr., “Texte”, 150.

²⁸⁵ Hans Jonas, “Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli (Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009), Cilt: I, Bölüm: I, 515.

²⁸⁶ Jonas, “Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes”, Cilt: I, Bölüm: I, 515.

²⁸⁷ Lenzig v.dğr., “Texte”, 150.

kaybedildiğini” teslimiyetle kabul etmektedir.²⁸⁸ Hastalara yardım etme hedefi her ne kadar arzu edilir bir amaç olsa da, ölümün teorik tanımının saflığının, transplantasyona olan ilgi nedeniyle gözden düştüğünü düşünmektedir.²⁸⁹

Günümüzde beyin ölümü tanımının yaygın olarak kabul görmesi, nakil tıbbının başarılarıyla yakından ilişkilidir. İlk nakledilen kalbin alıcısı, ameliyattan yalnızca birkaç hafta sonra hayatta kalabilmişken, günümüzde nakil alıcıları çok daha uzun yaşam sürelerine ve genelde oldukça iyi bir yaşam kalitesine sahiptir. Bu nedenle, beyin ölümünün, çalışan organların çıkarılması için vazgeçilmez bir ön koşul olarak kabul edilmesi pek fazla sorgulanmamaktadır. Ancak, bu konuda çelişkili görüşler de bulunmaktadır. Örneğin, Alman Etik Konseyi’ndeki azınlık bir grup, beyin ölümünü kişinin ölümü olarak kabul etmeksizin, yalnızca gerekli bir çıkarma kriteri olarak görmektedir. Bu yaklaşım, tam da Jonas’ın eleştirdiği araçsallaştırmayı desteklemekte ve etik açıdan sorunlu bir viviseksiyona (canlı dokular üzerinde işlem yapma) yol açmaktadır. Buna karşılık, Etik Konseyi’nin çoğunluğu, beyin ölümünü kişinin ölümü olarak kabul etmesi ve dolayısıyla yalnızca ölü bir donörden organ alınmasını onaylaması açısından daha tutarlı bir duruş sergilemektedir (“ölü donör kuralı”).²⁹⁰

Jonas, başka bir makalesinde, günümüzde hâlâ tartışmalı bir konu olan ötanazi meselesini ele almaktadır. Modern tıbbi tekniklerin, yalnızca yaşamı uzatmaya odaklanması, bir bireyin ölme isteğinin yerine getirilip getirilmeyeceği ve bunun hangi şartlar altında yapılabileceği sorusunu gündeme getirmiştir. Jonas, ölümcül derecede hasta olan, ancak bilinci yerinde olan bir hastanın durumunu ayrıntılı bir şekilde tartışmaktadır. Eğer hasta artık yaşamak istemediğine karar verirse, bu kararı uygulamak için yardıma ihtiyaç duyduğu bir sorun ortaya çıkar. Jonas, burada, bugün hâlâ ötanaziye karşı temel gerekçe olarak kabul edilen bir argüman sunmaktadır: Ona göre, doktor hastaya zarar vermekle değil, onun sağlığını ve hayatını korumakla yükümlüdür; dolayısıyla “ölüm getirici”²⁹¹ bir rol üstlenmek tıp mesleği ve onun

²⁸⁸ Jonas, “Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes”, Cilt: I, Bölüm: I, 536.

²⁸⁹ Lenzig v.dğr., “Texte”, 150.

²⁹⁰ Lenzig v.dğr., “Texte”, 150.

²⁹¹ Hans Jonas, “Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese

bütünlüğü ile bağdaşmaz. Jonas'a göre, ölümcül araçların doğrudan uygulanması ile bunların temin edilmesi arasında ahlaki bir fark yoktur. Bununla birlikte, hastanın rızasıyla, yaşamını kısaltmak amacıyla ağrı kesici verilmesi doktorun meslek etiğiyle uyumludur. Çünkü bu, “telafi edilemez bir yaşamın geri kalanını katlanabilir kılmak ve böylece hâlâ ‘yaşamaya değer’ bir hâle getirmek” amacına hizmet etmektedir.”²⁹²

Makalenin yayımlanmasından bu yana terminoloji keskinleştirilmiş ve söylem daha sistematik bir hâle getirilmiştir. Jonas, yazısında günümüzde yaygın olarak kullanılan aktif ve pasif ötanazi ya da destekli intihar terimlerini kullanmamaktadır; hatta “ötanazi” kavramını bile açıkça dile getirmemektedir. Bu durum, makaledeki argümanları kategorize etmeyi zorlaştırmaktadır. Jonas, talep üzerine öldürmeyi, yani bir tür aktif ötanaziyi, ve yardımcı intiharı (burada, olumsuz çağrışımlı “intihar” kavramını özellikle kullanmaktadır) sorumsuzluk olarak değerlendirirken; yaşamı devam ettiren bir tedbirin (örneğin, suni solunum) sonlandırılmasını, yani pasif ötanaziyi, hâlâ hareket etme kabiliyetine sahip bir hastanın tedaviyi reddetmesiyle eşdeğer görerek savunmaktadır. Bunun yanı sıra, dolaylı (aktif) ötanaziyi, yani hayatı kısaltma pahasına çok yüksek dozda ağrı kesici verilmesini de desteklemektedir. Uygulamada, hayatı kısaltabilecek yan etkiler karşısında semptomların giderilmesine öncelik verilmesi, tıp alanında rutin olarak kabul gören bir yöntemdir.²⁹³

Jonas başka bir makalesinde tıp biliminin ve tıp mesleğinin niteliklerine değinmektedir. Bir mühendisten farklı olarak doktor, bir amaç verdiği yabancı bir şey üretmez. Tersine, sağlık durumunu tekrar tesis etmeye gayret eder ve faaliyetinin nesnesi “kendi içinde bir gaye olarak yaşayan insan organizmasıdır.”²⁹⁴ Bunu yaparken doktor sırf bedenin işlevsel bütünlüğüyle ilgilenmeli ve tedavi edilen bireyin “değerini” yargılamamalıdır. İnsan hayatının değerinin ırkçı kriterle göre değerlendirildiği ve doktorların engelli insanlara karşı yaşamaya layık olmadıkları gerekçesiyle sayısız zulüm uyguladığı bir dönemde bir Yahudi olarak Almanya'dan kaçmak mecburiyetinde kaldığı (ve birçok akrabası öldürüldüğü) için Jonas'ın

und Walter Ch. Zimmerli (Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009), Cilt: I, Bölüm: I, 552.

²⁹² Jonas, “Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben”, Cilt: I, Bölüm: I, 555.

²⁹³ Lenzig v.d.ğr., “Texte”, 150-151.

²⁹⁴ Jonas, “Ärztliche Kunst und menschliche Verantwortung”, 441.

biyografisinde bu hususun vurgulanması şüphesiz mühimdi.²⁹⁵ Hipokrat Yemini'nin bir kısmını burada alıntılama doğru gözükmektedir: 'Kudretimce bütün hayatımda hastaların iyiliği için gayret edeceğim. Onlara zarar veren ve kendilerine kötülük yapmalarına yol açabilecek durumlardan kaçınmalarını öğütleyeceğim. Benden ölümcül bir ilaç talep edildiğinde ne bunu temin edeceğim ne de benzeri bir şeyi tavsiye önereceğim. Aynı şekilde, gebe kadınlara cenini düşürmeleri için herhangi bir ilaç vermeyeceğim.'²⁹⁶

Modern tıp uzun zamandır geleneksel hasta tedavi etme görevinin ötesine geçmiştir. Kozmetik cerrahinin yanı sıra, yeni görevler arasında kürtaj, doğum kontrolü ve Jonas'ın tıp yeminiyle bağdaştırılamayacak "organ sakatlama" olarak betimlediği gönüllü kısırlaştırma da yer almaktadır.²⁹⁷ Jonas, hayatı daha da uzatmak amacıyla yapılan bilimsel araştırmalara temelde eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Bu da varoluşsal soruları gündeme getirir. Ölmek doğmanın bedelidir ve her ikisi de aynı madalyonun iki yüzüdür. Hayatın sonunu ertelemeyi başarırız, doğum oranını büyük seviyede azaltmamız gerekecektir. Neticede yaşlanan bir toplum ve yenilenme eksikliği ortaya çıkacaktır. Bu manada Jonas, tıbbın "erken ölümü önlemek" adına gayret göstermesi, lakin maksimum hayat süresini uzatacak teknikler geliştirmemesi gerektiğini savunmaktadır.²⁹⁸

Yapıt, halka açık iki konuşmayla son bulmaktadır. Jonas, bu büyük popülerlik döneminde, etik ilkelerini topluma açıklamayı bir görev olarak görmüştür. Yalnızca alçakgönüllülük felsefesini savunmakla kalmamış, aynı zamanda kendisini de alçakgönüllü bir filozof olarak takdim etmiştir. Mükemmel bir etik sisteme sahip olduğunu iddia etmemekte ancak böyle bir sistemi geliştirme çabalarından ve bu doğrultuda çalıştığından bahsetmektedir.²⁹⁹ Ayrıca felsefe yapmanın artık metafiziğe başvurmak olarak görülmediği bir dönemde, etik teorisi için kurduğu temeli bir

²⁹⁵ Lenzig v.dğr., "Texte", 147-148.

²⁹⁶ İlyas Altuner, "Hipokrat Yemini", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (Nisan 2015), 4.

²⁹⁷ Jonas, "Ärztliche Kunst und menschliche Verantwortung", 445.

²⁹⁸ Jonas, "Ärztliche Kunst und menschliche Verantwortung", 445.

²⁹⁹ Hans Jonas, "Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur. Podiumsgespräch Hoechst (1981)", *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli (Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009), Cilt: I, Bölüm: II.II, 228.

“girişim”³⁰⁰ olarak tanımlamaktadır. Sonuç olarak, Charles Percy Snow tarafından betimlenen, doğa bilimleri ve beşerî bilimlerden oluşan iki kültür üzerinde durmak yerine, modern felsefenin kendi loncasını eleştirmekte ve bilimsel bilgiye tabi olma anlayışını sorgulamaktadır. Jonas, toplumun bazı kesimlerinde bilime karşı artan düşmanlığa kararlılıkla karşı çıkmakta ve bilimsel bilgi üzerindeki kontrolü yeniden kazanmayı amaçlamaktadır. Bunun yanı sıra, belirli alanlarda bilimsel içgörü dışında güç kullanma ihtimalinden bilinçli olarak vazgeçilmesini savunmaktadır.³⁰¹

Teknolojik uygarlık etiği ve burada tartışılan pratik uygulamalarıyla Jonas, tartışmalar ve politik kararlar üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Bu etkiler arasında onun “korku sezgiselliğine” dayanan “ihtiyatlılık ilkesi”, genetik teşhis alanında yaygın kabul gören “bilmeme hakkı” ve üreme klonlamasına karşı bir tez olarak “eş zamanlı olmama” yer almaktadır. Ancak pek çok alanda tıp ve biyoetik, teknolojik gelişmelerin hızlı dinamikleri tarafından şekillendirilmektedir. Buna, genetiği değiştirilmiş bitkilerin dünya çapında yaygın olarak serbest bırakılması ya da organ nakli için beyin ölümü tanımının uygulanması örnek gösterilebilir. Jonas uyarılarının başarılı olamayacağını öngörmüştü. Çalışmasını, “teknolojik sorumluluğun keşfedilmemiş topraklarında”³⁰², bir başlangıç olarak nitelendirmiş ve bunu yaşı nedeniyle sistematik olarak detaylandırmaya vakit bulamadığı bir “vaka biliminin” ilk adımı olarak görmüştür. Bu tabloya Jonas’ın modern teknolojilerin karakteristik bir özelliği olarak tanımladığı ve özellikle biyolojik bilimlerde geçerli olan muazzam gelişim hızı eklenmelidir. Vaka çalışmalarının yayımlanmasından bu yana, hayal dahi edilemeyen ilerlemeler yaşanmıştır. Jonas’ın fütüristik olarak tanımladığı yöntemler, artık birer gerçekliğe dönüşmüştür: İnsan genomunun dizilenmesi rutin bir işlem hâline gelmiş, ilk sentetik bakteriler oluşturulmuş ve insan klonlama ile insan germline müdahaleleri teknik olarak mümkün hâle gelmiştir ve kısmen de gerçekleşmiştir.

SCNT, yetişkin bir hücreden elde edilen genetik materyalin çekirdeği alınmış bir yumurta hücresine aktarılmasıyla gerçekleştirilen bir biyoteknoloji yöntemidir.

³⁰⁰ Jonas, “Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur. Podiumsgespräch Hoechst (1981)”, Cilt: I, Bölüm: II.II, 223.

³⁰¹ Lenzig v.dğr., “Texte”, 151.

³⁰² Jonas, “Vorwort zu Technik, Medizin und Ethik”, Cilt: I, Bölüm: I, 595.

Dolly adlı koyunun 1997’de bu teknikle klonlanması, kök hücre araştırmalarında ve klonlama çalışmalarında çığır açmıştır. Bu yöntemle embriyonik kök hücreler elde edilerek, genetik uyumlu hücreler üretilir ve bağışıklık reddi gibi sorunlar azaltılabilir. Ancak, düşük başarı oranı, genetik saflık sorunları ve etik çekinceler yöntemin geniş çaplı uygulamalarını sınırlandırmaktadır.³⁰³

CRISPR-Cas9, genetik düzenleme alanında devrim yaratan bir teknolojidir. 2018’de Çinli bilim insanı He Jiankui, HIV’e dirençli bebekler üretmek için bu yöntemi kullanmıştır. CRISPR ile yapılan düzenlemelerde beklenmeyen genetik değişiklikler görülebilmekte ve bu değişikliklerin etkileri tam olarak öngörülememektedir.³⁰⁴ Terapötik klonlama, kök hücrelerin hastalıkların tedavisinde kullanılacak genetik uyumlu hücrelere dönüştürülmesini amaçlar. Bu teknoloji, kalp krizi sonrası hasarlı kalp kaslarının yenilenmesi, omurilik onarımları ve görme kaybı tedavisi gibi alanlarda umut vadetmektedir. Ancak embriyo kullanımıyla ilgili etik çekinceler devam etmektedir.³⁰⁵

Klonlama, genetik kopyalama yoluyla bir organizmanın birebir üretimini sağlayan bir tekniktir. İlk başarılı memeli klonlama, 1997’de Dolly adlı koyunun yetişkin bir hücreden klonlanmasıyla gerçekleştirilmiş ve bu başarı, insan klonlamasının bilim kurgu konseptinden bilimsel bir olasılığa dönüşmesine olanak tanımıştır. Klonlama çalışmalarının temelleri, 1952 yılında kurbağa embriyoları üzerinde yapılan deneylere dayanmaktadır. Klonlama süreci, yetişkin bir hücreden alınan DNA’nın genetik materyali çıkarılmış bir yumurta hücresine aktarılması ve elektriksel uyarılarla birleştirilmesiyle başlar. Ortaya çıkan embriyo, taşıyıcı bir anneye yerleştirilerek gelişimi sağlanır. Ancak bu süreç düşük başarı oranına sahiptir ve çok sayıda embriyo ile taşıyıcı anne gerektirir. Ayrıca genetik hatalar ve sağlık sorunları sürecin temel zorluklarını oluşturur.

³⁰³ BBC, “Embryonic Stem Cells: Advance in Medical Human Cloning” (Erişim 16 Ocak 2025).; BBC, “Human “cloning” makes Embryonic stem Cells” (Erişim 16 Ocak 2025).

³⁰⁴ British Broadcasting Corporation (BBC), “China jails “gene-edited babies” scientist for three Years” (Erişim 16 Ocak 2025).; Fatıma Elmusa, “Klonlama Uygulama Alanları ve Biyoetik”, *Türkiye Biyoetik Dergisi* 11/1 (2024), 28-38.

³⁰⁵ The Guardian (TGD), “Is it time to worry about human cloning again?” (Erişim 16 Ocak 2025).

Dolly'nin klonlanmasının ardından, insan klonlaması konusundaki girişimler hız kazanmıştır. Örneğin: 1998: Dr. Richard Seed, insan klonlama deneylerine başlama niyetini açıklamıştır. 2001: İtalyan doktor Severino Antinori, kısırlık tedavisi amacıyla bebek klonlama çalışmaları yapmayı planladığını duyurmuştur. Güney Kore'de bir şirketin, klonlanmış bir insan embriyosunu bir kadına yerleştirdiği iddia edilmiştir. Ancak, insan embriyoları üzerindeki çalışmalar genellikle başarısızlıkla sonuçlanmış ve embriyolar erken gelişim aşamalarını geçememiştir. Klonlama teknolojisi, biyolojik sınırlamaların yanı sıra etik tartışmalarla da sınırlanmaktadır.³⁰⁶

1950'lerde kurbağa embriyoları üzerinde yapılan deneylerle temelleri atılan klonlama çalışmaları, 1996 yılında Dolly adlı koyunun yetişkin bir hücreden klonlanmasıyla önemli bir dönüm noktasına ulaşmıştır. Dolly'nin klonlanması, insan klonlamasının teknik olarak mümkün olabileceği fikrini gündeme taşımış ancak bugüne kadar başarılı bir insan klonlama çalışması gerçekleştirilmemiştir. Dolly'nin klonlanmasından sonra, insan klonlaması alanında çeşitli girişimler olmuştur: Richard Seed, Dolly'nin başarısının ardından bir klonlama kliniği açmayı ve eşini klonlamayı planladığını duyurmuştur. Severino Antinori, kısırlık tedavisinde kullanmak amacıyla klonlanmış embriyoları taşıyıcı anneye yerleştirme hedefini açıklamıştır. Raelian Tarikatı, insan klonlaması konusunda öncü olma niyetini ifade etmiştir.

Bu girişimler, teknik ve etik sorunlar nedeniyle somut sonuçlar üretememiştir. İnsan klonlama çalışmaları, gerek biyolojik sınırlamalar gerekse etik tartışmalar nedeniyle hâlâ büyük ölçüde teorik düzeyde kalmaktadır.³⁰⁷ Evcil hayvan klonlama gibi ticari uygulamalar, klonlamanın duygusal kayıpları giderme aracı olarak görüldüğünü ortaya koymuştur. Nesli tükenmiş türlerin klonlanması gibi girişimler, türler arası gebelik süreleri ve rahim ortamındaki farklılıklar nedeniyle ciddi zorluklarla karşılaşmaktadır.³⁰⁸ Bu durum, sorumluluk etiğinin uygulanmasına ilişkin kitabının yayımlanmasından otuz yıldan fazla bir süre sonra modern yaşam bilimlerindeki

³⁰⁶ The Guardian (TGD), "How Dolly the sheep turned fiction to reality?" (Erişim 16 Ocak 2025).

³⁰⁷ The Guardian (TGD), "Human cloning" (Erişim 16 Ocak 2025).

³⁰⁸ Scientific American (STFAMRC), "Cloning of a Human" (Erişim 16 Ocak 2025).

gelişmelerin ortaya çıkardığı yeni etik sorunların ele alınması gerektiğini ve vaka çalışmalarının güncellenmesinin zorunlu olduğunu göstermektedir.³⁰⁹

Jonas, ötanazi konusundaki düşüncelerine tüm hakların en temel ve önemlisi olan “yaşama hakkı”³¹⁰ korunurken, “ölme hakkı”ndan söz etmenin mantıklı olup olmadığını sorgulayarak başlar. Ona göre yaşama hakkı, “tüm yasal düzenin tohumu”dur³¹¹ ve bu nedenle ölüm hakkı oldukça özel ve tartışmalı bir haktır.³¹² Genelde karşılık gelen bir ödevi olmayan bir hak yoktur; dolayısıyla bir kişinin yasal olarak başka birini öldürmeye zorlanamayacağı (kendi isteği üzerine bile) gerçeği nedeniyle, gerçek anlamda bir “ölme hakkı”ndan söz etmek mümkün değildir.³¹³

Jonas’ın intiharı³¹⁴ ahlaki olarak kınanacak bir eylem olarak görmekten uzak olduğu anlaşılrsa da bu onun için belirleyici bir faktör değildir. Daha çok modern biyoetik tartışmalardaki “ölme hakkı” kavramının tamamen farklı bir anlam kazandığını vurgular. Bu hak, modern tıp sayesinde yaşam süresi uzatılabilen ancak durumlarının dayanılmaz bir şekilde kötüleşmesi nedeniyle ölmelerine yardım edilmesini isteyen ölümcül hastalarla ilgilidir. Bu bağlamda, hastanın ölme kararı, intihardan farklı olarak nesnel bir nedene (hastalık) dayanır: “Günümüzde insanları harekete geçiren ‘ölme hakkı’, aktif bir öznenin eylemi olan intiharla değil, modern tıbbın ölüm geciktirici tekniklerine pasif bir şekilde maruz kalan ölümcül hastanın durumuyla ilgilidir.”³¹⁵ Jonas, antik Stoacıların bile “dayanılmaz acı, şiddetli sakatlanma veya tedavi edilemez ıstırap” durumlarında kişinin kendi yaşamına son vermesini akıllıca bulduklarını hatırlatır.³¹⁶ Jonas, Modern Tıp’ın ölümü geciktirmesine de, zorla yaşattırılmaya da karşıdır.

Ancak modern tıbbın olanaklarının, özellikle resüsitasyon (canlandırma) teknolojisindeki gelişmelerden sonra antik Hipokrat tıbbının olanaklarıyla

³⁰⁹ Lenzig v.dğr., “Texte”, 151.

³¹⁰ Jonas, “Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben”, Cilt: I, Bölüm: I, 537.

³¹¹ Jonas, “Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben”, Cilt: I, Bölüm: I, 538.

³¹² Lenzig v.dğr., “Texte”, 183.

³¹³ Bkz. Leon R. Kass, “Is There a Right to Die?”, *Hastings Center Report* XXIII/1 (1993), 34-43.

³¹⁴ Bkz. Thomas Macho, *Das Leben nehmen - Suizid in der Moderne* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2017).

³¹⁵ Jonas, “Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben”, Cilt: I, Bölüm: I, 539.

³¹⁶ Joannes von Arnim (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Leipzig: Fragman, 1902), Cilt: III, 187, 757.

kıyaslanamayacak kadar ilerlediği açıktır. Jonas, günümüzdeki ötanazi tartışmalarının, antik filozofların “iyi ölüm” kavramından ziyade, ölümcül derecede hasta olan bir kişinin isteği üzerine, aktif tıbbi müdahaleyle yaşamına son verilmesine izin verilip verilemeyeceği sorusuna odaklandığının altını çizer.³¹⁷ Jonas, iyi ölüm kavramının anlamında antik dönemlerine kıyasla nasıl bir farklılaşmanın olduğuna dikkat çeker.

Jonas, bu yeni durumu, özellikle öldürme ve ölüme terk etme arasındaki farkı ele alarak yorumlar.³¹⁸ Ancak o, bu soruyu doğrudan yanıtlamaya başlamadan önce, ontolojik bir soruyu deontolojik bir bağlama yerleştirdiği daha genel nitelikte bazı düşünceler sunar. Jonas’a göre ölümcül durumda fakat bilinci yerinde olan bir hastanın sahip olduğu ilk ve en temel “hak”, ölmeden önce bile kendi ölümünü kendi ellerine alma hakkıdır. Bu bağlamda sözde “tıbbi paternalizmin” tersine, hasta her şeyden önce sağlık durumu hakkında eksiksiz bir şekilde bilgilendirilme hakkına sahiptir. Jonas bu noktada şu vurguyu yapar: “O halde mesele, pratik alanda tartışılan “ölme hakkı” değil, kişinin kendi ölümü üzerine düşünme hakkıdır; bu, yapma değil, olma alanına aittir.”³¹⁹

Jonas’a göre insan her şeyden önce, “kendi iyiliği için kutsal bir hak olan”³²⁰ ölümü bilinçli bir şekilde tecrübe etme hakkına sahiptir. Bu hak, insan ölümlülüğünün “yaşamın ayrılmaz bir niteliği” olması gerçeğine dayanır.³²¹ Ontolojik bir argümana dayanan bu “tefekkür hakkı,” bireyin kendi ölümüne dair düşüncelerini şekillendirme ve bunu bir varlık sorunu olarak ele alma özgürlüğüne işaret eder. Jonas, bu derin düşünce hakkının yalnızca bireysel anlamda değil, aynı zamanda tıp etiği üzerinde de doğrudan etkileri olduğunu ifade eder. Çünkü bireyin ölümüne dair bilinçli bir şekilde karar verme süreci, tıbbi müdahalelerin kapsamını ve sınırlarını yeniden düşünmeyi gerektirir.³²²

³¹⁷ Lenzig v.dğr., “Texte”, 183.

³¹⁸ Bkz. James Rachels, *The End of Life. Euthanasia and Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

³¹⁹ Jonas, “Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben”, Cilt: I, Bölüm: I, 549.

³²⁰ Jonas, “Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben”, Cilt: I, Bölüm: I, 550.

³²¹ Jonas, “Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben”, Cilt: I, Bölüm: I, 551.

³²² Lenzig v.dğr., “Texte”, 183.

Bugün bir hastanın sahip olduğu ilk hak, ölümle sonuçlansa bile tıbbi tedaviyi reddetme hakkıdır. Jonas bu hakkı iki temel dayanağa oturtmaktadır: hukuki ve etik. Hukuki açıdan hastalık bireysel bir meseledir (başkaları için bir tehlike oluşturmadığı sürece), bu nedenle tedavinin nasıl yapılacağı ve türü tamamen bireysel özgürlük kapsamında yer alır. Kişinin kendi kaderini tayin etme alanı, tedaviyi reddetme hakkını da içerir. Zorla tedavi ise bu hakkın açık bir ihlali olarak görülmektedir. Bu bakış açısına göre kişinin bedeni üzerindeki söz hakkı, başka hiçbir müdahaleyle çelişmeyecek şekilde bireyin mutlak özgürlüğü ile güvence altına alınmıştır.³²³

Etik açıdan ise konu daha karmaşıktır çünkü bireyin diğerlerine karşı olan sorumlulukları, tedaviyi reddetme özgürlüğünü etik olarak sınırlayabilir. Örneğin, bir birey aile fertlerine veya toplumuna karşı sorumluluklarını göz önünde bulundurarak tedavi olmayı tercih edebilir. Ancak bunun tersi de mümkündür: Bireyin, başkalarına karşı sorumlulukları gereği, maliyetli ve iyileştirici olmayan tedavilerden kaçınması gerektiği öne sürülebilir.³²⁴ Bu örnekler, yaşamak ya da ölmek adına mutlak bir görev olmadığını ve hiçbir şeyin, bireyin tedaviyi reddetme hakkını geçersiz kılamayacağını göstermektedir. Jonas'ın yaklaşımında bireyin kendi kaderini tayin etme özgürlüğü, yalnızca hukuki olarak değil, aynı zamanda etik bağlamda da merkezî bir ilke olarak kabul edilir.

Jonas'a göre tedaviyi reddetme hakkının üçüncü şahısların müdahalesi olmaksızın gerçekleştiğini varsaydığını unutmamak gerekir. Örneğin, bir diyaliz hastasının istediği zaman diyaliz makinesinden ayrılma kararı alabilmesi bu duruma örnek teşkil eder. Ancak tedaviyi reddetmenin yalnızca üçüncü şahısların müdahalesiyle mümkün olabileceği durumlar da mevcuttur. Örneğin, bilinci yerinde olan bir hastanın, fiziksel olarak solunum cihazını kapatamaması nedeniyle yardım gereksinimi duyduğu vakalar gibi. Bu tür durumlar, daha karmaşık etik ve pratik soruları gündeme getirir. Jonas, bu tarz vakaları, hastalıkları nedeniyle tamamen özerk olamayan ve ölüm isteklerini yerine getirmek için başkalarının yardımına bağımlı olan ölümcül durumda olan bilinçli hastaların genel durumu bağlamında ele alır. Jonas'ın

³²³ Lenzig v.dğr., "Texte", 183-184.

³²⁴ Lenzig v.dğr., "Texte", 184.

yaklaşımı, burada üçüncü şahısların rolüne ilişkin dikkatli bir değerlendirmeyi içerir. Ölüm isteklerini yerine getirmek için gerekli yardımı sağlamak, sadece hastanın kendi kaderini tayin hakkını değil, aynı zamanda yardım sağlayan bireylerin etik ve hukuki sorumluluklarını da dikkate almayı gerektirir. Bu nedenle bu gibi durumlar, sadece bireysel özgürlük ve özerklikle değil, aynı zamanda başkalarının etik yükümlülükleri ve müdahalenin sınırları ile de ilişkilidir.³²⁵

Şu ana kadar tartışılan haklar, gerçek ölme hakkının öncülleridir. Hasta öleceğini bilir bilmez ölümünü beklemeye karar verebilir ve bunun için doktordan yardım isteyebilir. Bu ötanazinin en mühim misalidir ve Jonas bizi burada hal olmamış bir ikileme baş başa bırakır: ona göre bir yandan hastanın ölmeye hakkı vardır; öte yandan bu isteği yerine getirme imkânı en yüksek olan -doktor- bu kadar ileri gitmemelidir: “Bunu sırf yasalar yasaklamaz (ki bu değiştirilebilir), bununla birlikte tıp mesleğinin içsel manası da yasaklar ki bu da doktora, hastanın isteği üzerine dahi olsa, hiçbir vakit ölüm getirici rolünü vermemelidir.”³²⁶ Jonas’a göre hekimin hastayı zehir enjekte ederek öldürmesinin yanı sıra intihara yardımcı olması da yasaklanmalıdır; bilhassa da “hastaya öldürücü ilacı vermek, onun isteği üzerine doğrudan verilmesinden sırf biraz daha aşağı bir durumdur.”³²⁷

Lakin öldürmek (yardımlı intihar dahil) ile birinin ölmesine izin vermek arasında fark vardır. Jonas burada, isteklerini yerine getirmek adına üçüncü kişilerin yardımına gereksinim olan hastalarla ilgili olarak tedaviyi reddetme hakkına geri dönmektedir. Jonathan Glover’in *Causing Death and Saving Lives* adlı eserinde yaşam ve ölümle ilgili ahlaki ikilemler ele alınarak, bireysel özerklik, etik sorumluluk ve eylemlerin ahlaki statüsü derinlemesine incelenir. Bu fikirler, Jonas’ın tıbbi etik bağlamındaki görüşleriyle önemli bir paralellik taşır.

Glover, aktif öldürme ile ölmesine izin verme arasındaki ayrımı tartışır ve bu ayrımın her zaman kesin olmadığını vurgular. Pasif eylemlerin (örn. tedaviyi kesme), aktif eylemlere (örn. yardımlı intihar) kıyasla daha az ahlaki yük taşıdığını belirtir.

³²⁵ Lenzig v.dğr., “Texte”, 184.

³²⁶ Jonas, “Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben”, Cilt: I, Bölüm: I, 552.

³²⁷ Jonas, “Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben”, Cilt: I, Bölüm: I, 553.

Jonas da doktorun aktif öldürme eyleminden kaçınması gerektiğini savunurken, tedaviyi durdurma gibi pasif müdahaleleri kabul eder. Her iki düşünür de bu ayrımın bağlama bağlı olarak bulanıklaşabileceğini kabul eder. Glover, bireyin yaşamı ve ölümü üzerinde karar verme hakkını savunmaktadır. Jonas da bu özerklik hakkını, hastanın tedaviyi reddetme özgürlüğüyle ilişkilendirir. Her iki düşünür, doktorların bireysel özerkliğe saygı göstermesi gerektiği konusunda hemfikirdir. Özellikle, bilinci açık bir hastanın açık talebi doğrultusunda tedavinin durdurulabileceğini ifade ederler.

Glover, bir doktorun aktif öldürme ile ölmesine izin verme eylemleri arasında ahlaki bir fark bulunduğunu, ancak bu farkın bağlama göre değişebileceğini söyler. Jonas, doktorun aktif öldürmeyi reddetmesi gerektiğini, ancak hastanın talebi doğrultusunda tedaviyi durdurabileceğini savunmaktadır. Her iki yaklaşım, doktorun rolünü hastanın özerkliğine saygı çerçevesinde yeniden tanımlar. Sonuç olarak, Glover ve Jonas'ın fikirleri arasında önemli bir uyum vardır. Glover'in çalışması, öldürmek ve ölmesine izin vermek arasındaki ayrım, bireysel özerklik ve doktorun ahlaki rolü gibi temel kavramlar üzerinden Jonas'ın etik görüşlerine güçlü bir teorik çerçeve sunar.

Bilinci açık hastanın ölme isteği doktor tarafından ifa edilemiyorsa, doktor yine de hastanın açıkça istemesi halinde tedaviyi durdurabilir:

“Acı çeken bilinçli hasta mevzubahis olduğunda, izin verme, hastanın kararlı isteğine (umutsuz bir anın ricası değil) boyun eğerek, mesela, bu durumun devam etmesinden hariç hiçbir beklentisi olmadan onu yaşamda tutan solunum cihazından ayırırsa, yasal (cezai ve medeni) ve mesleki misilleme endişesinden kurtulmalıdır.”³²⁸

Yani “Yeter!” diyen hastaya itaat etmeli ve ölmesine izin vermelisiniz. Jonas böylelikle kuvvetli ağrı kesiciler uygulayarak hastanın yaşamını kısaltmanın onaylanabilir olduğu neticesine varır. Jonas bu neticeye bir farklı geleneksel esası

³²⁸ Jonas, “Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben”, Cilt: I, Bölüm: I, 553.

benimseyerek varır: çifte etki ilkesi. Bu ilkeye göre gerek kötü gerek de iyi neticeleri olan bir eyleme, şayet kötü neticeler sırf kasıtsız yan etkiler ise izin verilebilir.³²⁹

“Sonu bu şekilde hızlandırmak, yani telafi edilemez bir yaşamın geri kalanını katlanabilir ve dolayısıyla hâlâ ‘yaşamaya değer’ kılmak gibi oldukça farklı bir gayenin yan etkisi olarak, ahlaki açıdan doğrudur ve gerek hukuk gerek de meslek etiği tarafından kınanmamalıdır - her ne kadar söz konusu ölümcül duruma bir başka ölümcül bileşen eklese de.”³³⁰

Jonas’ın fikirleri bıçak sırtındadır: Doktor bir “ölüm getirici” olmamalıdır lakin bir “ölüm yardımcısı” da olabilir.³³¹ Jonas’a göre “Doktor niye bu son adımı atmasın?” Bu makalede Jonas her şeyden evvel, kendisini bir ölüm meleğine dönüştürmesini yasaklaması gereken tıp meslek etiğine başvurmaktadır. Jonas, güncel tıbbın görevlerin büyük oranda genişlediğinin bilincindedir lakin doktorun hastasını öldürmesinin mesleğinin yozlaşmasıyla eşdeğer olacağına inanmaktadır. Jonas 1989 senesinde bu fikrini şu şekilde teyit etmiştir:

“Öldürme görevi hiçbir vakit doktora düşmemelidir, en azından yasa bunu hiçbir vakit ona tanımamalıdır, zira; bu doktorun toplumdaki rolünü tehlikeye atacaktır, belki de yok edecektir. Aktif öldürme, doktorun mesleki görevlerinin bir bölümü olmamalıdır; bu, doktorun daha evvelki iyileştirici ve acıları dindirici rolünün bir uzantısı olmamalıdır. Bir hasta hiçbir vakit doktorunun celladı olacağından şüphelenmemelidir.”³³²

Görüldüğü üzere Jonas, profesyonel tıp etiği sahasının ötesine geçerek doktorun içtimai rolüne değinmekte ve aktif bir öldürme hakkının doktor-hasta münasebeti açısından doğuracağı son derece tehlikeli neticelere işaret etmektedir. Böylelikle kendimizi Jonas’ta çözülmemiş gibi görünen bir ikileme karşı karşıya

³²⁹ Bu konuda eleştirel bir fikir için bkz. Warren S. Quinn, “Actions, Intentions and Consequences. The Doctrine of Double Effect”, *Philosophy & Public Affairs* 18/1 (1989), 334-351.

³³⁰ Jonas, “Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben”, Cilt: I, Bölüm: I, 555.

³³¹ Lenzig v.d.gr., “Texte”, 184.

³³² Hans Jonas, “Mitleid allein begründet keine Ethik. Über Euthanasie und Ethik. Gespräch mit Marion Dönhoff und Reinhard Merkel (1989)”, *Hans Jonas. Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, haz. Wolfgang Schneider (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989), 357.

buluruz: bir yanda hastanın belirli şartlarda ölme hakkı vardır; öte yanda ise doktorun bu isteği sonuna kadar yerine getirme görevi bulunmamaktadır. Burada Jonas'ın kendisinin sorduğu bir soruya izin verilir: “Doktor öldürmeyebilir; başkası öldürebilir mi?”. O da cevap verir:

“Benim cevabım, bunun hiçbir yasal kuralın belirlenemeyeceği bir alan olduğudur. Eşinin çektiği ıstırabın farkında olan sevgi dolu eş, muhtemelen hapis tehdidine rağmen acıyı kısaltmayı göze alabilir. Lakin bu konuda kural koyamazsınız. Ben sırf bunun, bu insanların sevgisine, karar verme yetisine ve istekliliğine açık bir olasılık olduğunu söylüyorum. Lakin bunu genel bir kurala bağlayamazsınız.”³³³

Jonas'ın bütün söyleminin, tıbbi teknolojinin gelişmesiyle hastaların maruz kaldığı “edilgenlik” ile yakından ilişkili olduğu gerçeği, ele aldığı son vaka olan, sırf solunum cihazı sayesinde yaşamda kalan, geri dönüşü olmayan komadaki hasta vakası ile gösterilmektedir. Bu vaka Jonas'ın esas olarak neyle ilgilendiğine tanıklık etmektedir: hayatı uzatan önlemleri durdurmak mümkün olmalıdır lakin -dikkatli olun-hasta bu durumda zaten ölmüş olacağı için değil, onurlu bir şekilde ölmesine izin vermek için. Jonas, ölümün, komanın belli bir noktadan sonra ölümle eşdeğer tutulabileceği şekilde yeniden betimlenmesiyle problemin hal olacağına bilincindedir. Lakin yukarıda zikredilen sebeplerle bu neticeye karşı çıkar. Geri dönüşü olmayan bir komadaki hasta hâlâ yaşamdadır lakin “sırf bu tarz bir yaşam, o da bütünüyle sanatımızın lütfuyla.”³³⁴ Jonas burada Papa XII. Pius'un³³⁵ tıp mesleğine atfen meşhur bir hitabından bir pasajı nispeten özgürce tekrar üretmektedir:

“Bu tarz sınırdaki durumlarda ölmenin kolayca serbest bırakılması, ölümün ve ölümün gerçekleştiği anın tekrar betimlenmesini gerektirmez. Bir adım daha

³³³ Jonas, “Mitleid allein begründet keine Ethik. Über Euthanasie und Ethik. Gespräch mit Marion Dönhoff und Reinhard Merkel (1989)”, 357.; Bkz. Paolo Becchi, *Questioni vitali* (Neapel: Loffredo, 2001), 15-77.; Paolo Becchi, *Cos'è la bioetica. Temi e problemi* (Turin: MultiVersum, 2019), 63-68.

³³⁴ Jonas, “Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben”, Cilt: I, Bölüm: I, 562.; Karşılaştırma için bkz.: Paolo Becchi, “Die Wiederbelebung der Hirntoddebatte und das Problem der Organtransplantation”, *Ethik und Recht in der Bioethik*, haz. Benedict Wininger, Paolo Becchi und Mike Bacher (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013), 119-138.

³³⁵ Papa Pius XII., “Risposte ad alcuni importanti quesiti sulla "rianimazione"”, *Discorsi ai medici*, haz. Papa Pius XII. (Rom: Orizzonte Medico, 1959), 612.

ileri giderek şunu ifade ediyorum: bu olağanüstü vasıtalar sırf durdurulmakla kalmamalı, ölmesine izin verilmesi gereken hastanın iyiliği için durdurulmalıdır; yapay korumanın durdurulmasına izin verilemez, bu zorunludur.”³³⁶

Lakin bu noktada vurgu, hastanın ölme hakkından bizim ona karşı olan vazifemize kayar. Bu kişinin ne olduğunu “ölümünden sonra hatırlama hakkı”, onları artık aşağılayıcı bir durumda hayatta tutmamamızı emretmektedir.³³⁷ Jonas, tıp etiğinin sınırlarının nerede olması gerektiğini bir defa daha vurgulayarak şu neticeye varıyor:

“Artık tıbbın vekilliğinin hayatın bütünlüğüyle yahut buna mümkün olan en yakın şekilde, hâlâ arzu edilebilirliğiyle ilgili olduğu hususunda hemfikir olunabileceğine inanıyorum. Küllerinin için için yanması değil, alevinin yanmaya devam etmesi onun gerçek vazifesidir, her ne kadar için için yanmayı korumak mecburiyetinde olsa dahi. Acı çektirmek ve aşağılamak hiç de hoş bir şey değildir; bunlar sırf yok olmanın istenmeyen çekiciliğine hizmet eder.”³³⁸

Bu düşündürücü bir neticedir, lakin: ciddi bir güçlüğü üstesinden gelmemektedir. Jonas, tıbbi ötanazi mevzubahis olduğunda ölme hakkından yana değildir lakin önerdiği alternatif (ölüme terk edilme hakkı) kimi durumlarda - aşırı dahi olsa - doktorun Jonas’ın izin vereceğinden daha kapsamlı müdahalesini gerektirebilir.³³⁹ Jonas’ın etik yaklaşımı, teknolojinin yalnızca yaşamı sürdürme aracı olarak görülmesini eleştirirken, yaşamın onuruna ve anlamına yönelik bir sorumluluğu vurgular. Ancak, bu yaklaşımın pratik uygulamalarında ciddi bir güçlük ortaya çıkar. Jonas’ın, ötanaziye kesin bir şekilde karşı durması ve yalnızca “ölüme terk edilme hakkını” savunması, bazı durumlarda yetersiz veya eksik kalabilir. Bu güçlük, özellikle hastanın acı çekmeden ve onurunu koruyarak ölmesini sağlamak için daha kapsamlı bir tıbbi müdahale gerektiğinde belirginleşir.

³³⁶ Jonas, “Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben”, Cilt: I, Bölüm: I, 562 vd.

³³⁷ Jonas, “Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben”, Cilt: I, Bölüm: I, 563.

³³⁸ Jonas, “Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben”, Cilt: I, Bölüm: I, 567 vd.

³³⁹ Lenzig v.dğr., “Texte”, 186.

Jonas, teknolojinin yaşamı yapay olarak uzatmasına karşıdır ve bu bağlamda, ölüm sürecine müdahaleyi sınırlamayı savunmaktadır. Ancak bazı durumlarda, yaşam destek cihazlarının durdurulması, hastanın ciddi fiziksel acılar çekmesine veya ölümün daha zor bir süreç hâline gelmesine neden olabilir. Bu durum, doktorun yalnızca pasif bir gözlemci olarak kalmaması gerektiğini gösterir. Güçlüğün aşılması, onurlu ölümün sağlanabilmesi için doktorun rolünü yeniden tanımlamayı gerektirir. Pasif bekleme, bazı durumlarda hastanın acısını ve aşağılanmasını önlemede yetersiz kalabilir.³⁴⁰

Mayıs 1992’de 88 yaşındaki Jonas “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts” (*Felsefe. Yüzyılın Sonunda İnceleme ve Önizleme*) isimli bir konferans verdi. Bu şekilde, ölümünden yaklaşık bir yıl önce Jonas bir defa daha felsefi- ve daha geniş manada siyasi - düşüncesini Alman halkına karşı bir kez daha ortaya koyabildi.³⁴¹ Jonas’a göre “tek felsefe” diye bir şey yoktur. Felsefe sınırlı bir nesneyi amaçlamaz ve doğa bilimleri gibi herkesçe onaylanan bir yöntem takip etmez. “Hiç bitmeyen bir diyalogdur”³⁴² ve Jonas bunu burada kendi bakış açısından sürdürmektedir. Jonas konuşmasının başında Nietzsche’nin artan tesirine, Kierkegaard ve Bergson’un alınılanmasına ve mantıksal pozitivistimin uyanışına atıfta bulunur. Genel olarak “bilişsel bilinç teorileri”³⁴³ asrın başında sahaya egemen olmuştur. Jonas daha sonra hocaları Husserl ve bilhassa Heidegger’in görüşlerini açıklamalarının merkezine koyar. Öğrencilik senelerinin başında Husserl’in düşünceleriyle karşılaşmıştır. Husserl’in fenomenolojisi, akla gelebilecek bütün şeylerin ortaya çıkış sahnesi olarak saf bilincin keşfine adanmıştır. O, ön bilgileri ve psikolojik izahları kabul etmez ve böylece bilincin muhtevasının tarafsız bir gözlemine ve betimlemesine ulaşır. Jonas bu sezgisel fenomen düşüncesini felsefi “zanaatkarlığın harikulade

³⁴⁰ Fatma A. Namal, “Ölmekte Olan Hastaya Bakanların Etik Yükümlülükleri Üzerine”, *Türkiye Klinikleri J Med Ethics Law Hist Special Topics* 2/3 (2016), 42-50.

³⁴¹ Lenzig v.dğr., “Texte”, 201.

³⁴² Hans Jonas, “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli (Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009), Cilt: I, Bölüm: II.I, 562.

³⁴³ Jonas, “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 562.

okulu” olarak isimlendirir. Lakin bu, Husserl’in umduğu gibi onu “titiz bir bilim”³⁴⁴ yapmaz.³⁴⁵

Jonas’a göre Heidegger daha sonra hocası Husserl’in “öncelikle tanıyan bilinç” modelini çökertmiştir. Onun yerine “istekli, emekçi, muhtaç ve ölümlü ego”yu koymuştur.³⁴⁶ Dolayısıyla, niyetlilik artık “nesnel” değil, “ilgili”, amaçlı bir şeydir. Artık kaydedilen nesnel bir şey değil, takip edilen bir olaydır. Dünyasız özneler yerine, dünyaya eklenen ve zaman içinde yer alan varoluştan söz ediyoruz. İrade artık algıdan daha ağır basar. Varlık kendini varoluştan ifade eder. Dünya için “oradadır”. Lakin bu varoluş kendi geçiciliğine, dahası “hiçliğine” maruz kalır. Bu, insan varoluşunun hesaplanamaz kırılmağını ortaya çıkarır. Ölüm her daim mümkündür ve bu zamansallığımızda var olma yeteneği endişesi içinde şekillenir. “Dünyada-olmak” varoluş için “elzemdir”.³⁴⁷ Endişe, “varoluşun varlığının temel kipidir.”³⁴⁸ Bu, Heidegger’in varoluşçuluğu olarak isimlendirilen şeyin özüdür, Heidegger’in kendisi bu kavramı kullanmamış olsa dahi. Dasein’ı endişe olarak geliştirmesiyle Heidegger doğaya olan kaçınılmaz bağlılığımıza Husserl’in “saf bilinç”inden çok daha fazla yaklaşır. Lakin Heidegger, insan varoluşunun maddi temeli, beden gereksinimleri ve tehlikeleri hususuna hiçbir erişim bulamaz. “Açım” ifadesi onun tarafından duyulmamıştır. Ölümlülüğümüzün varoluşsal olarak mühim bulgusu maddi bir temelden yoksundur. Husserl’in fenomenolojik varlık düşüncesi ve Heidegger’in temel ontolojisi bu hususta sınırlarına erişir. “Fakat bunun arkasında Heidegger’in tüm kendine has niteliklerinin ötesinde felsefenin mustarip olduğu eski bir tek taraflılık vardı: Kendini ondan üstün gören aklın doğayı hor görmesi.”³⁴⁹ Ve böylelikle her ikisi de insanın yaşamda kalması için yeterli yiyecek, dahası çevre olup olmayacağı

³⁴⁴ Jonas, “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 563.

³⁴⁵ Lenzig v.dğr., “Texte”, 201.

³⁴⁶ Jonas, “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 564.

³⁴⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit (1927)* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1949), 193.; Frank Niggemeier, *Pflicht zur Behutsamkeit? Hans Jonas’ naturphilosophische Ethik für die technologische Zivilisation* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002), 151.

³⁴⁸ Jonas, “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 565.

³⁴⁹ Jonas, “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 567.

problemini görme imkânından mahrumdur. Oysaki bu, Jonas'ın çok yakından ilgilendiği bir problemdir.³⁵⁰

Heidegger'de olduğu gibi “endişe” terimi Jonas için de belirleyici bir rol oynar. Lakin Jonas, kendi içinde ve kendisi için kaygıdan ziyade “başka bir varlık için tanınmış bir kaygı olarak kaygılanma göreviyle”³⁵¹ ve dolayısıyla “dünyanın varlığını sürdürmesi” kaygısıyla ilgilenir. Jonas “aldatıcı varoluşun”³⁵² temeline inmek ve insanı, onu ortaya çıkaran doğanın yaşayan bir parçası olarak keşfetmek ister. Batı felsefesi son zamanlarda doğayı gözden kaçırmış ve sırf zihnin ve bilincin keşfine yoğunlaşmıştı. Kazanç ruhun keşfi, “aslında ruhun kendisinin derinleşmesiydi”, bedeli ise metafizik düalizmden kaynaklanan “ruh ve beden, ruh ve madde, iç yaşam ve dış dünya” ayrılığıydı.³⁵³ Felsefe böylelikle aslında kendi meselesi olan “bütün”den uzaklaşmıştır.³⁵⁴

Tamamen cansız maddeden, güvencesiz özgürlüğü içindeki organizmaya doğru evrimsel gelişimde kendimize ulaşırız. Ve sonuçta varoluşun ufku içinde kendini sorgulama ve bu sorgulamaya bir cevap arama gibi sonuçsuz bir çabaya muktedir olan bir tek insandır. Jonas burada, *Organismus und Freiheit* (Organizma ve Özgürlük) isimli yapıtında geliştirdiği biyoloji felsefesinden faydalanır. Modern doğa bilimi bize fiziksel haliyle insanın açıklayıcı bir görünümünü sunar. Onları motive eden hedef ve amaçların ne olduğu problemini ele almaz. Jonas farklı bir yerde şöyle yazıyor:

“Şayet doğa bilimlerinin doğaya dair yarattığı imge, dünyanın doğasına dair son söz olsaydı, o vakit değerden bağımsız mekanik bir aktarım olurdu (...) (Burada) gelecek bin sene için endişelenmemiz için hiçbir sebep yoktur.”³⁵⁵

³⁵⁰ Lenzig v.dğr., “Texte”, 201.

³⁵¹ Jonas, “Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 418.

³⁵² Jonas, “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 568.

³⁵³ Jonas, “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 567.

³⁵⁴ Lenzig v.dğr., “Texte”, 201-202.

³⁵⁵ Hans Jonas, “Die Welt ist weder wertfrei noch beliebig verfügbar. Verantwortung als Überlebenspflicht. Gespräch mit Christian Schütze (1992)”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli (Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009), Cilt: I, Bölüm: II.I, 604.

Soruyu sormak ve insanların nasıl davranması gerektiğine ilişkin acil sorunun peşine düşmek felsefenin görevidir.³⁵⁶ Soru, felsefenin temel görevi olarak tanımlanan ve insanların var olmaları, dünya görüşlerindeki yerleri ve etik sorumlulukları üzerine odaklanan sorgulamayı temsil eder. Jonas'da soru, insan türünün doğa, başka türler ve gelecekle nasıl ilişkide bulunacağıdır. Özellikle, insanın yaşamını sürdürebilmek amacıyla nasıl bir sorumluluk taşıması gerektiği ve bu sorumluluğun insanlık tarihindeki rolü vurgulanmaktadır. Jonas, felsefenin insan varoluşunu yalnızca anlamakla kalmayıp ayrıca insanlığa yol göstermesi gereken pratik bir alandır denir. Bu, bir yandan derinleşen bir insansal fenomen, diğer yandan ona ilişkin belirgin ipuçlarıdır. Ancak bu durumda, soru, felsefenin insanın olmakla birlikte insan olduğunu ve sadece olmayı gerçekleştirilmeyi³⁵⁷ düşünmesi gerektiğinde sorulur. Jonas buna “evrensel soru” der ve buna yanıt vermenin, sadece bu kavramın değil, insanlığın geleceği için de hayati bir sorumluluk olduğunu savunmaktadır.

Jonas, Heidegger'in bu görevde acı bir tarzda başarısız olduğundan yakınır. Bunun sebebi Heidegger'in “varoluş ontolojisinden davranış etiğine” geçmesinin teorik olarak imkânsız olması değildir.³⁵⁸ Şok edici olan pratikti, Heidegger'in davranıştıydı: Nasyonal Sosyalizmin yanında yer almıştı. Hocasının öğrencisine karşı ferdi bir ihaneti. “Zamanın en derin düşünürünün kahverengi taburların gürleyen yürüyüşüne katılması sırf acı bir ferdi hayal kırıklığı değil, aynı zamanda benim gözümde felsefe için bir fiyaskoydu: sırf bir insan değil, felsefe de başarısız olmuştu.”³⁵⁹ Savaştan sonra Ebbinghaus'u tekrar görmek Jonas'a yardımcı oldu. Yirmi yaşındaki Jonas, Kant'ın hassas lakin zaman zaman çıkmaza giren bir yorumcusu olan Ebbinghaus ile Kant'ın analitik yargılara bakışı hususunda bir kez çatışmıştı.³⁶⁰ Bununla beraber ikisi temas halinde kaldı. Ebbinghaus Nazi devri süresince duruşunu korumuştur. Jonas, Heidegger'in bilhassa ferdi konuşmalarındaki davranışlarından

³⁵⁶ Lenzig v.dğr., “Texte”, 202.

³⁵⁷ Topakkaya, “H. Jonas'ta İnsan ve Doğanın Değeri”, 41-52.; Pommier, “Hans Jonas's Biological Philosophy - Metaphysics or Phenomenology?”, 453-469.

³⁵⁸ Jonas, “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 566.

³⁵⁹ Jonas, “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 568.; Ayrıca bkz. Nielsen-Sikora, *Hans Jonas. Für Freiheit und Verantwortung*, 47.

³⁶⁰ Wiese, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, 240.

çok farklı olan bu açık direnişten her daim derinden etkilenmiştir. Hatıratında şöyle yazar:

“Birdenbire felsefenin ne kadar canlı bir şey olduğu kafama dank etti. Buna karşılık, çok daha mühim ve özgün bir düşünür ve filozof olan Heidegger ortadan kayboldu. Varoluşçu filozof değil, lakin Kantçı bir filozof, felsefenin aynı zamanda bizi kamusal olarak kanıtlanmış belli bir hayat ve davranış biçimine de bağladığını anlamıştı.”³⁶¹

1945 senesinde meydana gelen dehşetin şoku, felsefe için de bir sezura’ya işaret ediyordu: “Günün olaylarına olan soylu mesafe sona ermişti.”³⁶² “Hiroşima” ve ardından gelen nükleer silahlanma yarışı, doğasında var olan kolektif kendini imha etme tehlikesiyle beraber dünyayı dehşete düşürdü. Politik ve içtimai soruları böylelikle felsefenin sahasına itildi. Mesela Jonas’la beraber çalışan düşünürler Ebbinghaus ve Jaspers, yaşananların beklenen neticelerini kararlılıkla ele aldılar.³⁶³ Marksizm sonuçta felsefi olarak tanındı ve Frankfurt Okulu Eleştirel Teori ile kısa sürede sesini duyurdu. Apel ve Habermas bu okuldan çıkmıştır. Her ikisi de dikkatlerini politik ve etik problemlere çevirdi. Politik olaylara kendini adanmış olan bu konumlanmanın kısmen tersine, bütünüyle teoriye dayanan analitik felsefede giderek ehemmiyet kazanmıştır. Jonas bunun en mühim temsilcisi olarak Wittgenstein’ı gösterir.³⁶⁴

Bu arka plan karşısında Jonas, felsefenin teknoloji ve doğa, insan ve çevre arasındaki münasebeti tekrar düşünmeye çağrıldığını düşünür. “Doğal çevre üzerindeki tesiri (...)”³⁶⁵ ile modern teknolojinin vaatleri uzun vakitten beri bir uyarı hâline gelmiştir. İnsanoğlunun ilerleme adına doğayı kullanmasını temin eden muazzam teknolojik olanak, şimdi tehditkâr yüzünü göstermektedir. Ve “tehdit

³⁶¹ Wiese, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, 241.

³⁶² Jonas, “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 569.

³⁶³ Julius Ebbinghaus, *Zu Deutschlands Schicksalswende* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1946).; Karl Jaspers, *Die Schuldfrage. Von der politischen Haltung Deutschlands* (Heidelberg.: Vittorio Klostermann, 1946).

³⁶⁴ Lenzig v.dğr., “Texte”, 202.

³⁶⁵ Jonas, “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 570.; karşılaştırma için bkz. Jonas, “Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 15.

ettiğimiz gezegen ekolojisi (...) giderek daha fazla gün ışığına çıktıkça ve sonuçta felsefenin de dikkatini çektikçe, (...) insan ve doğa arasındaki, aslında ruh ve madde arasındaki münasebete dair (...) (soru) - düalizmin ilkel sorusu - yeniden ortaya atıldı.”³⁶⁶ Teknolojik gelişmenin insana katlanarak artan yaratıcı potansiyeli ve artan müdahale derinliği ile getirdiği başarı, doğal temelinin yok edilmesi yoluyla bir vebaya dönüşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Dolayısıyla, yeni asrın eşliğinde gözden kaçırdığımız bütünle kendimizi uzlaştırmak gibi acil bir görev bizi beklemektedir. Felsefe bunu sadece doğa bilimleriyle birlikte başarabilir. “Her iki dili de duymalıdır, dışarının ve içerinin dilini” - “kesin bilginin Kartezyen kesinliğini ve metafizik varsayımın belirsizliğini.”³⁶⁷ Dolayısıyla her daim oluş sürecinde olan canlı varlığın gerçekliğini, sadece bu ikisinin birleşimi kavrayabilir.³⁶⁸ Kendini korumaya bağlı olan ve kendi kaderini tayin etme niteliğiyle karakterize edilen insanın zorunlu diyalektik özgürlüğü burada devreye girer. “Ruh ve doğa arasında bir barış düşüncesi üzerinde çalışmakla”³⁶⁹ görevlidir ve bu da insanın şimdiye kadar alışkın olduğu kimi zevklerden vazgeçmesini gerektirir. Gezegenimizde yaşamın devam etmesinin sorumluluğunu taşımaktadır. Bu sorumluluğun temelinde yaşamın gelişimi ve çürümesi yatmaktadır. Lakin sırf doğa ve insan bilimleri arasında kurulacak bir diyalog, “insan ve doğa arasında dengeli bir bütçe” yaratabilecek önerilere yol açabilir. “Sorumluluk fikrini yeniden düşünerek ve bunun tüm türün tüm doğaya karşı davranışını kapsayacak şekilde eşi görüşmemiş bir tarzda genişletilmesiyle felsefe bu yolda ilk adımı atmaktadır.”³⁷⁰ Lakin “geleceğe henüz karar verilmemiştir.”³⁷¹

Jonas’ın metni, düşünce serüveninin derli toplu bir özeti gibi okunuyor. Etkileyici ve canlı dil çoğu vakit analitik düşünce akışını maskeliyor. İhtimai-siyasi bağlamlardan konuşulmamalıdır. “Terapi” teşhisten daha mühimdir, zira Jonas semptomların kozmetik tedavisini kesinlikle kabul etmez. Jonas’ın çizdiği kuvvetli

³⁶⁶ Jonas, “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 570.

³⁶⁷ Jonas, “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 571.

³⁶⁸ Jonas, “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 571.; Ayrıca bkz. Vittorio Hösle, “Hans Jonas’ Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie”, *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, haz. Christian Wiese ve Eric Jacobson (Berlin, Wien: Philo, 2003), 109, 114.

³⁶⁹ Jonas, “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 573.

³⁷⁰ Jonas, “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 574.

³⁷¹ Jonas, “Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 573.

imgeler bu gayeye hizmet eder. Bu imgeler insanlığın çoğunluğunun yaşamın ve doğanın yüzleştiği tehlikeler karşısındaki kayıtsızlığı sarsmayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla, Jonas her daim inkâr edilmiş olsa da bu konuşma aynı zamanda onun son derece siyasi mirası olarak okunmalıdır.³⁷²

3.5. Hans Jonas'ın Tıp ve Biyoetiğinde Temel Kavramlar ve Jonas'ın Perspektifi

Jonas'ın tıp ve biyoetiğe ilişkin düşünceleri, modern tıbbın teknolojik ilerlemeleri karşısında insan doğası, etik sorumluluk ve toplumsal yapı arasındaki dengeyi sorgulayan kapsamlı bir perspektif sunmaktadır. Tıbbi müdahalelerin yalnızca teknik değil, aynı zamanda etik ve varoluşsal bir çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini savunan Jonas, sorumluluk etiği temelinde tıp pratiğinin sınırlarını ve etkilerini tartışır. Beyin ölümü, insan deneyleri, genetik müdahaleler, ötanazi ve organ nakli gibi konulara yönelik analizleri, modern biyoetik tartışmalarında yol gösterici niteliktedir. Tıbbın yalnızca bir bilim değil, aynı zamanda insan sağlığını koruma ve iyileştirme amacı taşıyan bir sanat olduğunu savunan Jonas, teknolojik ilerlemelerle birlikte artan etik risklere karşı insan onurunu ve özerkliğini önceleyen bir sorumluluk anlayışının geliştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Jonas, 1969 yılında filozof Callahan ve psikiyatrist Gaylin tarafından New York'taki Hastings-on-Hudson'da kurulan disiplinler arası bir araştırma merkezi olan Hastings Center'a üye olduktan sonra tıp pratiğine ve bunun etik boyutuna büyük önem vermeye başlamıştır.³⁷³ Jonas, 1960'ların sonu ile 1980'lerin ilk yarısı arasında problemle ilişkili farklı makaleler yazmış ve bunları çeşitli konferanslarda sunmuştur.³⁷⁴ İlk makaleleri beyin ölümü kriteri³⁷⁵ ve insan deneklerle yapılan deneyler³⁷⁶ ile ilişkilidi ve bunu birçok başka ek çalışma izledi. Jonas bu metinlerden

³⁷² Lenzig v.dğr., "Texte", 203.

³⁷³ Daniel Callahan, *The roots of bioethics: Health, Progress, Technology, Death* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

³⁷⁴ Roberta Barcaro v.dğr., "Begriffe", *Hans Jonas Handbuch Leben-Werk-Wirkung*, haz. Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon, Jürgen Nielsen-Sikora (Berlin: J.B. Metzler, 2021), 293.

³⁷⁵ Jonas, "Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes", Cilt: I, Bölüm: I.

³⁷⁶ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 219-247.

kimilerini *Technik, Medizin und Ethik (1985)* (Teknoloji, Tıp ve Etik) isimli eserde toplamıştır.³⁷⁷

Denemeler Jonas'ın başyapıtı *Das Prinzip der Verantwortung (1979)*'un (Sorumluluk İlkesi) pratiğine yoğunlaşmakta ve insan deneyleri, organ nakli ve ötanazi gibi problemleri tartışmaktadır. Bilhassa bir deneme, tıbbi uygulama ile insan sorumluluğu arasındaki münasebeti analiz eder. *Ärztliche Kunst und menschliche Verantwortung* (Tıp Sanatı ve İnsani Sorumluluk), Jonas'ın çağdaş cemiyetlerde bilim ve teknoloji ile bunlara ilişkili biyoetik problemler üzerinde daha evvelki fikirlerini özetlemekle yetinmeyip bunları genişlettiğinden mühim bir ilavedir. Jonas burada modern tıbbın teknolojik ilerlemeyle insan doğası arasında hareket ettiği çerçeveyi netleştirir. Bilim ve teknoloji arasındaki ilişkiye, teknolojik gelişmelerin farklı pratik sonuçlarına, risklerine ve teorik bilgi ile pratik uygulama arasındaki silikleşen sınırlara dikkat çeker. Ayrıca, eylem imkânlarının genişlemesiyle birlikte artan sorumluluğun önemini vurgular.³⁷⁸

Jonas yapıtına şöyle başlar: “Tıp bir bilimdir; tıp mesleği ise ona dayalı bir sanatın uygulamasıdır.”³⁷⁹ Bir bilim olarak tıp, insan bilgisini geliştirmeyi amaçlar; bu onun içsel gayesidir. Tıp mesleği ise pratik bir faaliyettir (techne). Bu sebeple, öteki sanat formlarında da olduğu gibi hedef kaynağı haricidir, yani çalışma nesnesidir. Bununla beraber, tıp sanatı yeni bir şey yaratmadığı için techne'nin özel bir biçimidir: iyileştirme, yani insanlarda sıhhatin tekrar oluşturulması, insan organizmasının doğal durumu tarafından tayin edilen bir gayedir. Bu amaç, tıbbi uygulamanın temel aldığı özel bilginin hem öznesi hem de nesnesi olan canlı bir varlığa işaret etmektedir.³⁸⁰

Bir bilim ve faaliyet olarak modern tıbbın fitratını daha iyi idrak etmek adına Jonas, tıbbın 19. asırdan bu yana geçirdiği derin dönüşümü hatırlatır: Tıp alanında sınırlı bilgi ve pratik deneyim şartlarında ve tedavilerin etkinliği ve etkililiğinin düşük

³⁷⁷ Barcaro v.dğr., “Begriffe”, 293.

³⁷⁸ Barcaro v.dğr., “Begriffe”, 293.

³⁷⁹ Hans Jonas, “Ärztliche Kunst und menschliche Verantwortung”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli (Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009), Cilt: I, Bölüm: I, 441.

³⁸⁰ Barcaro v.dğr., “Begriffe”, 293.

olduğu klasik bir “iyileşme sanatı”ndan başlayarak ileriye dönük büyük bir sıçrama yapıldı. Bu mühim değişim, disiplinin kimya, fizik ve biyoloji gibi doğa bilimlerinden yöntemler, deneyler ve araçlar benimsemesi ve bunların kendi sahası olan insan bedenine uygulamasıyla gerçekleşmiştir. Organizmanın, fizyolojisinin ve patolojik olaylarının şimdiye kadar rakipsiz bir anlayışı ortaya çıktı. Bu yeni bilgi, tıbbın hastalık ve ağrıları teşhis ve tedavi etme kabiliyetini mühim seviyede etkiledi. Bütün bunlar birkaç faktör tarafından olanaklı kılındı. Bunların ilki, tıbbi teoriler ile teknolojik ilerleme ve onun temel yöntemi olan deney arasındaki sürekli bağlantıydı. Bu, yeni bir hipotez oluşturmayı, onu gerçeklerle yüzleştirmeyi ve ondan oluşturulan teoriyi bu gerçekler için bir izah olarak takdim etmeyi olanaklı kıldı. Teori ve deney arasındaki bu münasebet, doktorların bilgi ve yetilerini değiştirmede belirleyici bir faktör olsa da farklı neticeleri de oldu: Tıp Tarihi boyunca tıbbi eylemler her daim insan yaşamının etik, içtimai, yasal ve mesleki yönleriyle ilişkili olmuştur. Modern tıpta bu karmaşıklık son derece kafa karıştırıcı bir vaziyet almıştır. Yeni teknolojiler ve yenilikçi araçlarla karşı karşıya kalan tıp, canlının içinde yeni deneysel faaliyetler yapma imkânı bulmuştur.³⁸¹

Bir ilacın, cerrahi bir prosedürün yahut tıbbi bir cihazın denenmesi, belirli durumlarda insan deneklerle denemeler yapılmasını zorunlu kılar. Bu durum, yalnızca tıbbi teknoloji açısından değil, aynı zamanda tıp etiği bakımından da büyük bir zorluk teşkil etmektedir. Jonas dikkatini bu gerçeğe verir. Tıbbın genel yaşam şartlarını ve toplumun ortalama hayat süresini daha evvel hiç olmadığı kadar iyileştirdiğini onaylıyor. Buna ek olarak tıptaki teknolojik uygulamalarla ilişkili birçok beklenmedik etkinin de farkındadır.³⁸² Bununla beraber, kimi etkiler hayal edilebilir ve öngörülebilir: Bir yandan, giderek daha fazla insan daha uzun ve daha sıhhatli bir hayat sürmektedir. Öte yandan, insan hayatı sınırlı kaynaklara sahip sınırlı bir gezegende gerçekleştiğinden, aşırı nüfus tehlikesi ve dolayısıyla insan hayatının sürekliliğine doğru bir tehdit söz konusudur. Jonas, tıbbın çok geç olmadan nüfus artışını kontrol altına almak adına müdahale etmesi gerekip gerekmediğini sorar. Bu durumda bu bir mecburiyet, bir manada bir felaket olacaktır. Tıbbi uygulamaların öteki etkileri ve

³⁸¹ Barcaro v.dğr., “Begriffe”, 293-294.

³⁸² Barcaro v.dğr., “Begriffe”, 294.

neticeleri ne zamanla sınırlandırılabilir ne de çoğu durumda öngörülebilir. Jonas'ın burada bilhassa “biyogenetik sanat” (genetik mühendisliği) denilen şey vardır.³⁸³

Bu aynı zamanda bize mesleki uygulamalardaki değişimi ve doktor-hasta münasebetinin tekrar düzenlenmesini de hatırlatmaktadır. Eğer bir doktor aynı zamanda bir araştırmacıysa ve hastaları deney nesnelere hâline gelirse, bu durumda iyileştirmenin doğal amaçları göz ardı edilerek bilimsel ilerlemeyi hedefleyen farklı amaçlar öne çıkarılabilir. “Teknolojik sendrom”³⁸⁴ olarak isimlendirilen bu durum, ferdi dikkate almaksızın mevcut her fırsatın ve olanağın ardından gitme dürtüsüdür. Bu dinamik de tıpta sürekli olarak yeni arzular uyandırmaktadır. Jonas bunların arasında plastik cerrahi, yardımcı üreme teknolojisi ve iyileştirici müdahalelerden söz etmektedir.³⁸⁵

Tıp mesleğinin elde ettiği yeni teknolojik güç, beraberinde yeni ve daha evvel bilinmeyen sorumluluklar getirmektedir. Bunlar, insanlığın artık bütün canlıları yok etme yahut insan olma terimini temelinden değiştirme kuvvetine sahip olduğu oranda, canlıları manipüle etme teknik becerisiyle doğrudan ilişkilidir.³⁸⁶ Bu sebeple Jonas, ferdi haysiyet ve bütünlük ruhuyla, savunmasız insanların başkalarının gayeleri için bir araca, salt bir şeye dönüştürülmekten korunması çağrısında bulunur. Bu riskten kaçınmak adına, ilerleme vaatleri olumlu ve arzu edilir görünse dahi teknolojik ilerlemenin her gün açtığı yeni fırsatlara yönelik kontrolsüz yarışa kesin bir hayır diyerek ile teknolojik ilerlemenin kontrol altına alınması çağrısında bulunuyor.³⁸⁷

Jonas bununla kalmayarak düşüncesi daha da ileri giderek insanlığın ve dünyadaki hayatın gelecekteki varlığını korumak adına bir “korku sezgiselliği” önermektedir. Bu, insanların davranışlarının gelecek nesiller üzerindeki uzun vadeli neticelerini ve tesirlerini göz önünde bulundurmaları ve hayatı tehdit eden kimi eylemlerden uzak durmaları manasına gelmektedir. Jonas'a göre ölümlülüğün yükü ve nimeti insan varlığının bir parçası olarak anlaşılmaktadır.³⁸⁸ “Ölümden, ölüm

³⁸³ Barcaro v.dğr., “Begriffe”, 294.

³⁸⁴ Jonas, “Ärztliche Kunst und menschliche Verantwortung”, 449.

³⁸⁵ Barcaro v.dğr., “Begriffe”, 294.

³⁸⁶ Barcaro v.dğr., “Begriffe”, 294.

³⁸⁷ Barcaro v.dğr., “Begriffe”, 294.

³⁸⁸ Barcaro v.dğr., “Begriffe”, 294.

orkusundan tüm biliş yükselir.”³⁸⁹ “Ölüm varoluşun en içsel olasılığıdır.”³⁹⁰ 20. asrın başlarında ölüm yalnızca felsefede değil, edebiyatta, görsel sanatlarda ve en mühimi teolojide de merkezî bir temaydı. Geleneksel içtimai yapıların kökten altüst oluşu, I. Dünya Harbi’nin eşi benzeri görülmemiş dehşeti, II. Dünya Harbi ve Shoah’da bir defa daha aşılın dehşet göz önüne alındığında, insanların yaşamı “ölümden” yorumlamaya ve yaşamaya çalışması şaşırtıcı değildir.³⁹¹

Jonas’ın felsefesinin başlangıç noktası çarpıcı bir tarzda çelişkilidir. Bunu, onu temel ifadeye götüren yaşam fenomenolojisinde elde eder: Yaşam kendini onaylamadır. Bu kendini doğrulamayı canlı olmakla eş kılan metabolizma sürecinde gerçekleştirir. Cansız maddenin tersine, yaşam için şu geçerlidir: “Varlık, verili bir durum yerine bir görev, her daim yeniden gerçekleştirilmesi gereken bir olasılık, her daim var olan karşıtıyla, sonunda kaçınılmaz olarak onu yutacak olan varlık-olmayanla çatışma hâline gelmiştir.”³⁹² Bu karar sırf insanlar için özgürlük ve zorunluluk diyalektiğinin farkında olan bilinçli bir seçim hâline gelir. Sırf insanda yaşam, varoluşundaki “ilgisine”³⁹³ tanıklık etmekle kalmaz, ayrıca bunu bilinçli olarak bir değer olarak belirler ve tanır.³⁹⁴

Jonas, yaşamın temel takdirinden hareketle “yaşamla beraber ölüm de gelmiştir”³⁹⁵ ifadesini öne sürmekte ve bu bağlamda dört farklı bakış açısını ayırt etmektedir. İlk olarak, ölümün kaçınılmaz galibiyetinin, yaşamın değeri için ödenmesi gereken aşırı yüksek bir bedel olup olmadığını sorgulamaktadır. İkinci olarak, anlamlı bir ölümsüzlük kavramının arayışına girmektedir. Üçüncü olarak, yaşamın değerine uygun insancıl bir ölüm olasılığını ele almakta, son olarak ise ölümlülüğün kutsanmasının mümkün olup olmadığını tartışmaktadır.³⁹⁶

³⁸⁹ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988), 3.

³⁹⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, 263.

³⁹¹ Barcaro v.dğr., “Begriffe”, 335.

³⁹² Hans Jonas, “Last und Segen der Sterblichkeit.”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli (Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009), Cilt: III, Bölüm: I, 328.

³⁹³ Jonas, “Last und Segen der Sterblichkeit.”, Cilt: III, Bölüm: I, 328.

³⁹⁴ Barcaro v.dğr., “Begriffe”, 335.

³⁹⁵ Hans Jonas, “Unsterblichkeit und heutige Existenz.”, *Das Prinzip Leben - Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, haz. Hans Jonas (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994), 332.

³⁹⁶ Barcaro v.dğr., “Begriffe”, 335.

Bedeli, yani hayat mevzubahis olduğunda ölüm olan ve sonunda onu yok eden bir değer nedir? Jonas, ölümün bu her şeyi sorgulama gücüne birkaç girişimle cevap verir. Daha ilk yaklaşımında bunun delil ve kesin bilgiyle ilgili olamayacağını, sırf olası anlamla ilgili olduğunu vurgular.³⁹⁷ Jonas, hissetme yeteneğinde yaşam yoluyla dünyaya gelen ilk önemli kazanımı görür. Bununla beraber, başlangıçta henüz ampirik olarak tanımlanabilen sebepler ve sonuçlar zincirinde kategorize edilmek durumundadır ki bu da zayıflatılmış bir anlamda nedenlerin “amacı” olarak görülebilir. Duygu ve gereksinim, öznel içselliği sırf gayelerin peşinden gitme değil, aynı zamanda onları kendileri belirleme yetisine sahip olarak kabul edilen insanlarda daha büyük bir ehemmiyet kazanır. Jonas’a göre Kant’ı izleyerek, böyle bir yetenek insanı kendi içinde bir amaç hâline getirir.³⁹⁸ Lakin bu aynı zamanda, bu amacın bedeli olan ölüme değip değmeyeceği problemini de gündeme getirir. Jonas’a göre mutluluk ve acıyı, kişinin kendi hayatının kazancı ve kaybını tartmak bu soruyu cevaplamaya yardımcı olmaz. Zira acı çekmenin daha fazla ağırlık taşıdığını gösteren çok fazla şey vardır. Jonas bu sebeple, her şeye rağmen hayata tutunan ve yaşamlarını ve duygularını korumak isteyen pek çok acı çeken insanın tanıklığına atıfta bulunur. Ona göre bu, - yine sırf insanlar için mümkün olan - “bu türden bir varoluşun dünyadaki tek anlam merkezi olduğu”, “hepimizin üzerinde yatan ölümlülük yükünün gerek ağır gerek de anlamlı olduğu” idrakine dayanmaktadır.³⁹⁹

Ölümün hayatın bütün değerini yok edip etmediği sorusu, basitçe ölümün “güçsüzleştirilmesi” ile çözülemez mi? Böyle bir çözüm sırf bu dünyevi yaşamdan sonra bir yaşamdan bahseden bütün dinler tarafından tercih edilmemektedir. Bazı filozoflarda kadim “ölümsüz ruh” düşüncesinden Kant’ın buna karşılık gelen pratik akıl postulatına ve Nietzsche’nin aynının ebedi dönüşü fikrine kadar ölümün üstesinden gelmeyi düşünmeye çalışmıştır.⁴⁰⁰ Jonas bütün bu ölümsüzlük ve yeniden diriliş umudunu “modern insan ölümsüzlük fikrine meyilli değildir”⁴⁰¹ şeklindeki veciz

³⁹⁷ Jonas, “Last und Segen der Sterblichkeit.”, Cilt: III, Bölüm: I, 331.

³⁹⁸ Jonas, “Last und Segen der Sterblichkeit.”, Cilt: III, Bölüm: I, 332.

³⁹⁹ Jonas, “Last und Segen der Sterblichkeit.”, Cilt: III, Bölüm: I, 333.

⁴⁰⁰ Thomas Nagel, *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie* (Stuttgart: Reclam, 1990), 74-79.; Stefan Gosepath ve Matthias Remenyi (ed.), ... *dass es ein Ende mit mir haben muss. Vom guten Leben angesichts des Todes* (Münster: Brill/Mentis, 2016).

⁴⁰¹ Jonas, “Unsterblichkeit und heutige Existenz.”, 317.

cümlesiyle bir kenara iter. Ancak o buna ek olarak bir fikir geliştirmek ister - yine: kanıt yok! - “modern insan”ın kendini ve dünyayı kavrayışıyla çelişmeyen bir ölümsüzlük fikri.⁴⁰²

Jonas, “hayatta kalma”ya ilişkin tarih-içi bakışları - torunların hatırasında, başarılı bir hayatın kalıcı şöhretinde, ferdin neden olduğu bir tesirin kalıcı varlığında - aradığımız fikrin olası adayları olarak reddetmektedir: “Kendisi ölümlü olan bir şey, ölümsüzlüğün aracı olarak hizmet edemez.”⁴⁰³ Lakin öte dünyaya dair, aşkın bir hayatta kalışa dair klasik inançlar dahi bugün için insanlara inandırıcı gelmemektedir. Jonas’a göre antik dönemlerde zaten fark edilebilen öteki dünyaya ait bir adalet gereksinimi, adaletin bu dünyada tesis edildiği yahut adaletin hiçbir şekilde tesis edilmeyeceği yönündeki günümüz inancıyla uyuşmamaktadır. Dünyevi yaşamın ideal bir gerçekliğin sırf kusurlu bir tezahürü olduğu düşüncesi de benzer şekilde günümüz dünyasına hitap etmemektedir: “Buchenwald’ın görüntülerine dehşetle baktığımızda (...) teselliye reddederiz.”⁴⁰⁴

Burada Eski Yunan mitolojisindeki ölüm bahsini zikretmek isabetli gözükmemektedir. Eski Yunan mitolojisinde ölüm, yalnızca bir son değil, aynı zamanda varoluşun ve hayatın anlamını derinleştiren bir olgu olarak ele alınır. Ölüm, tanrılar, insanlar ve kahramanlar arasında köprüler kuran bir gerçekliktir. Eski Yunan mitolojisinde, ölüm ve ölümsüzlük arasındaki ikilem temel bir felsefi ve ontolojik mesele olarak ele alınmaktadır. Tanrılar ölümsüz, insanlar ise fanidir ve bu ayrım, Prometheus’un hikâyesiyle daha da belirginleşir. Prometheus’un insanlara ateşi armağan etmesi, onlara bilgi ve güç kazandırırken, aynı zamanda kendi ölümlülüklerinin farkına varmalarına neden olur. Bu bağlamda, ölüm insanı tanrılardan ayıran bir sınır olduğu kadar, varoluşuna anlam kazandıran bir unsur olarak da değerlendirilir.⁴⁰⁵ Yunan mitolojisinde yer alan Hades’in yönetimindeki yeraltı dünyası, ölüm sonrası yaşamın kaçınılmazlığını ve belirsizliğini simgelemektedir. Yunan düşüncesinde yeraltı dünyası, bir ödül ya da ceza mekanizması olarak değil,

⁴⁰² Barcaro v.dğr., “Begriffe”, 335-336.

⁴⁰³ Jonas, “Unsterblichkeit und heutige Existenz.”, 320.

⁴⁰⁴ Jonas, “Unsterblichkeit und heutige Existenz.”, 322.

⁴⁰⁵ Luc Ferry, *Gençler İçin Yunan Mitolojisi*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 35-40.

hayatın döngüsünün devam ettiği farklı bir varoluş düzeyi olarak görülmektedir. Bu anlayış, Yunanların ölümü mutlak bir son olarak değil, bir dönüşüm olarak değerlendirdiğini göstermektedir.⁴⁰⁶ Öte yandan, mitolojide kahraman figürleri ölümün sınırlarını zorlayarak bu kaçınılmaz gerçeklik karşısında insanın direnişini temsil eder. Herakles, tanrılar arasına katılarak ölümsüzlük elde ederken, Odysseus yeraltı dünyasına yaptığı yolculukla ölümün ve bilinmezliğin sınırlarını keşfetmiştir. Bu anlatılar, kahramanlık kavramının yalnızca fiziksel güç ve cesareten ibaret olmadığını, aynı zamanda ölüm korkusunu aşma ve anlamlı bir yaşam sürme arayışını içerdiğini ortaya koymaktadır.⁴⁰⁷ Mitolojide ölüm teması, Yunan tragedya geleneğinde de derinlemesine işlenmiş ve insanın ahlaki duruşu, trajik olaylar karşısındaki tepkileriyle şekillendirilmiştir. Sophokles ve Aiskhylos'un eserlerinde ölüm, bireyin etik değerleri ve onuru için verdiği mücadeleyle ilişkilendirilmiş, Luc Ferry gibi düşünürler ise mitlerin insanın ölüm karşısındaki varoluşsal duruşunu sorgulama işlevi gördüğünü öne sürmüştür. Özellikle "Antigone" gibi karakterler, ölüm karşısında erdem ve onurun ön plana çıkmasını sağlayarak insanın ahlaki bütünlüğünü koruma çabasını simgeler. Böylece Yunan mitolojisi ve tragedya geleneği, ölüm kavramını yalnızca bir son olarak değil, bireyin varoluşunu ve etik duruşunu şekillendiren temel bir unsur olarak ele almaktadır.⁴⁰⁸

Eski Yunan düşüncesinde ölüm, kaçınılması gereken bir olgu olarak değil, hayatın doğal ve kaçınılmaz bir parçası olarak kabul edilmiştir. Yaşamın sonlu olduğunun bilincinde olmak, onu daha anlamlı ve dolu dolu yaşamak için bir motivasyon kaynağı olabilir. Bu bakış açısı, bireyin kendi değerlerini belirleyerek her gününü bilinçli ve anlamlı kılmasını teşvik etmektedir.⁴⁰⁹ Ölümle yüzleşme süreci, mitolojide Hades'in yönettiği yeraltı dünyasının sembolizmiyle de ilişkilendirilmiştir. Yeraltı dünyası, bireyin kendisiyle yüzleştiği, korkularını ve zaafalarını keşfederek büyüme fırsatları yakaladığı bir alan olarak yorumlanabilir. Bu perspektiften bakıldığında, insanın kendi iç dünyasına yönelmesi, kişisel gelişim ve kendini tanıma

⁴⁰⁶ Ferry, *Gençler İçin Yunan Mitolojisi*, 60-65.

⁴⁰⁷ Ferry, *Gençler İçin Yunan Mitolojisi*, 75-80.

⁴⁰⁸ Ferry, *Gençler İçin Yunan Mitolojisi*, 85-90.

⁴⁰⁹ Ferry, *Gençler İçin Yunan Mitolojisi*, 95-97.

açısından önemli bir süreçtir.⁴¹⁰ Öte yandan, Yunan mitolojisindeki kahramanlar, ölüm karşısındaki duruşlarıyla bireye cesaret, bilgelik ve erdem konusunda rehberlik etmektedir. Herakles'in cesareti, Odysseus'un zekâsı ve Antigone'nin ahlaki duruşu, bireyin yaşam yolculuğunda karşılaştığı zorluklar karşısında onurlu ve kararlı bir tutum sergilemesi gerektiğini göstermektedir. Bu kahraman figürleri, bireyin kendi hayatının kahramanı olabileceğini ve zorluklarla mücadele ederken değerlerinden ödün vermemesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁴¹¹ Yunan mitolojisi aynı zamanda hayatın geçiciliğine dikkat çekerek, bireyin anı yaşamasını ve içinde bulunduğu zamanın kıymetini bilmesini teşvik etmektedir. Ölüm korkusunun insanı kısıtlamasına izin vermek yerine, bugünü bilinçli bir şekilde yaşamak ve güzelliklere odaklanmak, insanın hayatı daha tatmin edici bir şekilde deneyimlemesini sağlamaktadır. Bu anlayış, bireyin geçmişin pişmanlıklarından veya geleceğin belirsizliklerinden çok, içinde bulunduğu ânı değerlendirerek yaşamını daha anlamlı kılmasına olanak tanımaktadır.⁴¹² Ferry, eski Yunan mitolojisi, ölümden kaçmaya çalışmanın anlamsız olduğunu tekrar tekrar vurgular. Modern dünyada ölüm genellikle bastırılan bir kavramdır. Ancak Yunanlılar, onunla yüzleşmenin insanın kendini tanıması için bir fırsat olduğunu öğretir.

Jonas bu olumsuz dengeden “ebediyetin yanlış bir kavram olduğu, (...) sonsuzluğun başka anlamları olabileceği” neticesini çıkarmaktadır.⁴¹³ An ile sonsuzluğun çakıştığı imkânları arar ve bunları “tüm varlığımızın devreye girdiği karar anlarında” bulur.⁴¹⁴ Jonas'a göre bu tür anlar “sürenin kısalığına yahut uzunluğuna kayıtsız bir anlam aşkınlığı” barındırırlar.⁴¹⁵ Burada söz konusu olan “sonsuzluk uzayan bir varoluş duygusu”⁴¹⁶ değil, bir eylemin kalıcı geçerliliği olduğundan Jonas “eylemlerin ölümsüzlüğünden” söz eder.⁴¹⁷ Jonas başlangıçta felsefi olarak geliştirdiği bu düşüncüyü, Gnosis'te ve ayrıca İncil'de de bulunan “yaşam kitabı” ve “imge” gibi mitik imgelerle giydirmiştir. Burada, daha sonra “Auschwitz'den sonra Tanrı

⁴¹⁰ Ferry, *Gençler İçin Yunan Mitolojisi*, 60-65.

⁴¹¹ Ferry, *Gençler İçin Yunan Mitolojisi*, 75-80, 85-90.

⁴¹² Ferry, *Gençler İçin Yunan Mitolojisi*, 95-100.

⁴¹³ Jonas, “Unsterblichkeit und heutige Existenz.”, 323.

⁴¹⁴ Jonas, “Unsterblichkeit und heutige Existenz.”, 324.

⁴¹⁵ Jonas, “Unsterblichkeit und heutige Existenz.”, 326.

⁴¹⁶ Jonas, “Unsterblichkeit und heutige Existenz.”, 327.

⁴¹⁷ Jonas, “Unsterblichkeit und heutige Existenz.”, 327.

kavramı”na dahil edilecek olan Tanrı olma mitini geliştirir. Jonas yaratılışı, Tanrı’nın artık müdahale etmediği lakin kendisinin etkilendiği ve nitelendiği bağımsız bir dünyaya yol açan bir geri çekilme eylemi olarak tanımlar.⁴¹⁸ Bu imgeye “eylemlerin ölümsüzlüğü” düşüncesini ekler: İnsan eylemleriyle - gerek olumlu gerek de olumsuz manada - yaratılışın ilahi inisiyatifine karşılık verir ve onlarla sonsuza kadar şekillenmeye devam edecek olan Tanrı imgesini çizer. “Oluş ortamında gerçekleştiği şekliyle, yani eşsiz ve geçici olarak kişisel benlikler ebedi olanın paylarıdır.”⁴¹⁹ Bu mit Jonas’ın temel kaygısını bir defa daha ifade eder: sorumluluğun kendisinden doğduğu yaşamın kendini onaylaması.⁴²⁰

Bu düşüncelerin somut yaşam ve ölüm problemlerine ilişkin neticelerinin burada detaylı olarak tartışılmasına gerek yoktur. Lakin Jonas’ın insana yaşamının sonuna kadar “kendinde bir son”⁴²¹ olarak saygı göstermemizi öğütlediği ilkenin yukarıda açıklanan yaşamın kendi kendini onaylamasıyla olan bağlantıları vurgulanmalıdır - bu, gösterildiği gibi hayatın değerini vurgulama gayretlerinin merkezinde yer alan bir ilkedir.⁴²² Tıbbın hayatı koruma görevi de bu ilkeye bağlıdır.⁴²³ Bu ilkeye tabi olmak, ölmekte olanın bedeninin organ bağıışı gibi farklı gayelerle kullanılmasını yasaklamakla sınırlı kalmaz.⁴²⁴ Jonas bir kişinin “ölü” olduğu vaktin tayin edilmesinde beyin ölümünün ölüm olarak nitelenmesinin yerine getirilmesi için oldukça zorlu bazı kriterler getirir.⁴²⁵

Jonas, artık kendi kararlarını verme imkânına sahip olmayan ölmek üzere olan insanlarla ilgilenirken katı kriterler uygulasa da Kant’a karşı, karar verme yetisine sahip birinin kendi yaşamına son verme hakkını da açıkça savunmaktadır.⁴²⁶ Şayet

⁴¹⁸ Jonas, “Unsterblichkeit und heutige Existenz.”, 331-335.

⁴¹⁹ Jonas, “Unsterblichkeit und heutige Existenz.”, 336.

⁴²⁰ Jonas, “Unsterblichkeit und heutige Existenz.”, 336.

⁴²¹ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Moral - A German-English Edition*, çev. ve haz. Mary Gregor ve Jens Timmermann (Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Tokyo, Mexico City: Cambridge University Press, 2011), BA69/88.

⁴²² Jonas, “Last und Segen der Sterblichkeit.”, Cilt: III, Bölüm: I, 332.

⁴²³ Jonas, “Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben”, Cilt: I, Bölüm: I, 567 vd.

⁴²⁴ Jonas, “Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes”, Cilt: I, Bölüm: I, 533 vd.

⁴²⁵ Jonas, “Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes”, Cilt: I, Bölüm: I, 515 vd.

⁴²⁶ Jonas, “Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben”, Cilt: I, Bölüm: I, 539.

hayata “evet” kişinin kararında yatıyorsa, o vakit “hayır” da en azından kendisi için seçebileceği bir seçenektir.⁴²⁷ Jonas, ileri bir yaşta kendi ölümüne karşı çok şahsi bir yaklaşım getirmiştir. Ölümlüğe ve onun anlamına felsefi olarak nüfuz etme gayretlerinin ardında, hayatın da yeterli olabileceği gerçeğine dokunaklı bir tanıklık sunar. Sırf yaşlı hayatın ölümüyle yeni ve yenilikçi bir hayata yer açılabileceğinin henüz oldukça ölçülü bir farkındalığı vardır.⁴²⁸ Sürekli yeni ve çoğu vakit eş deneyimlerin sonsuz akışında deneyimlerin bolluğunu işlemenin sırf fiziksel değil, zihinsel zorluklarına dair fikri açıkça deneyimle doymuştur; kendini ironik bir şekilde “yürüyen bir anakronizm” olarak tanımlaması⁴²⁹; ve son olarak, geleneksel sanatın bir aşığı ve uzmanı olarak artık “zamanımızın sanatı”⁴³⁰ ile uğraşmak zorunda kalmayacağı için duyduğu rahatlama. “Sonsuza dek daha fazla ve her açıdan (dünyada bir yabancı) olma olasılığı korkutucu olurdu ve bunu dışlayan kesinlik güven vericidir.”⁴³¹ Lakin ölümlülüğün olası nimetlerine dair bu fikirlerin hiçbiri Jonas için insanın, gelecek nesiller de dahil olmak üzere her insanın hayatı için ayağa kalkma, bütün canlıları ifade eden yaşama “evet”i onaylama yükümlülüğünü azaltmaz.⁴³²

⁴²⁷ Jonas, “Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.”, Cilt: I, Bölüm: II.I, 85 vd.

⁴²⁸ Jonas, “Last und Segen der Sterblichkeit.”, Cilt: III, Bölüm: I, 336.

⁴²⁹ Jonas, “Last und Segen der Sterblichkeit.”, Cilt: III, Bölüm: I, 339.

⁴³⁰ Jonas, “Last und Segen der Sterblichkeit.”, Cilt: III, Bölüm: I, 339.

⁴³¹ Jonas, “Last und Segen der Sterblichkeit.”, Cilt: III, Bölüm: I, 339.

⁴³² Barcaro v.dğr., “Begriffe”, 336-337.

3.6. Tıbbi Araştırmalar ve İnsan Yaşamının Kutsallığı

Tıbbi araştırmaların etik sınırları, bilimsel ilerleme ile insan onurunun korunması arasındaki hassas dengeyi gözetmeyi gerektiren kritik bir tartışma alanıdır. Jonas, insan denekler üzerinde yapılan deneylerin yalnızca fayda odaklı bir yaklaşımla gerekçelendirilemeyeceğini ve bireyin özerkliği ile kutsallığının her türlü bilimsel amaçtan önce gelmesi gerektiğini savunmaktadır. Faydacılığa kesin bir şekilde karşı çıkarak, insanın bir araç değil, amaç olarak ele alınması gerektiğini vurgular ve bu çerçevede tıbbi deneylerde tam, bilinçli ve özgür iradeyle verilen rızanın mutlak bir gereklilik olduğunu belirtir. Özellikle denek seçiminde doktorların ve eğitimli bireylerin öncelikli olması gerektiğini savunurken, bağımlı veya savunmasız grupların korunmasına yönelik etik ilkeleri titizlikle desteklemektedir. Jonas'a göre, bilimsel ilerleme ne kadar değerli olursa olsun, bireysel hak ve onurun ihlaline zemin hazırlamaz.

Teknoloji ve bilim felsefesine dair genel değerlendirmelerin ardından, etik uygulamalara yönelik tartışma, insan denekler üzerinde yapılan deneyleri ele alan bir makale ile başlamaktadır. Burada Jonas, insanlar üzerinde ilaç testlerinin yapılmasının hangi şartlar altında haklı gösterebileceği sorununu analiz etmektedir. Ona göre bir kişi üzerinde yapılacak deneyin öteki birçok insan için temin edeceği faydalara karşı tartılabileceği faydacı bir fikir söz konusu değildir. Bu noktada Jonas, faydacılığa kesinlikle karşı çıkmaktadır. Jonas'a göre teknolojik uygarlık etiğinden bağımsız olarak geçerliliğini koruması gereken insan etiği arasındaki yakın alan içinde Kant geleneğini benimsemekte ve "Altın Kural"a atıfta bulunmaktadır. İnsanlar üzerinde yapılan ilaç testleri için bu, özne olarak testin nesnesi olan test deneğinin bir şeye indirgenmemesi gerektiği manasına gelir ve bu sebeple test deneklerinin salt rızası yeterli değildir, lakin "gerçek, tam motivasyonlu ve bilinçli gönüllülük (...) "şeylik" durumunu iyi hâle getirebilir."⁴³³

⁴³³ Hans Jonas, "Im Dienste des medizinischen Fortschritts: Über Versuche an menschlichen Subjekten", *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli (Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009), Cilt: I, Bölüm: I., 394.

Jonas Şu ilkenin önde gelen savunucularındandır: Bir felaketi önlemek her zaman bir iyiliği teşvik etmekten daha büyük önem taşır. Olağanüstü tehlike, olağanüstü araçları mazur gösterir. Bu, mümkün olduğunca kamu himayesi altında kamu yararına hizmet etmenin sıradan araçlarından ziyade olağanüstü araçları arasında saymak istediğimiz insan deneylerini de kapsar.⁴³⁴ Bu ilkeye göre, araştırma öznelerine zarar verme riskinin en aza indirilmesine, bilimsel bilginin ilerletilmesinden çok daha yüksek bir öncelik taŐımalıdır.⁴³⁵

Jonas, tıbbi deneylerin bilimsel bilginin ilerlemesi için elzem olduğunu ve bunun kamu sağlığının gelişimi açısından vazgeçilmez bir unsur teşkil ettiğini kabul etmektedir. Kamu sağlığının iyi, hatta “stn bir iyi” olduğunu kabul etmektedir. Ancak toplum Şiddetli bir salgının oluşturduğu türden “açık ve mevcut bir tehlike” ile karşı karşıya kalmadıkça insan deneklerin tehlikeli araştırmalara tabi tutulmasının istenmemesi veya kabul edilmemesi gerektiğinde ısrar etmektedir.⁴³⁶

Neredeyse her tıbbi prosedür bir miktar risk içerdiğinden (rneğin, kan rneği alınması bile hafif bir enfeksiyon riski taşır), bireylerden biyomedikal deneyler için gönüllü olmalarını istemek çoğu zaman ahlaki açıdan uygun olmayabilir. Tıbbi deneylerin devam ettirilmesiyle acı çekmeleri önlenebilecek olan potansiyel hastalık kurbanlarının toplumsal talihsizliği, insan deneklere risk yüklenmesi için tek başına yeterli bir gerekçe oluŐurmaz. Jonas’a göre, tıbbi araştırmaların esasen iyileştirici hedefleri, bireyin (araştırma öznesinin) kutsallığına tabi kılınmalıdır. Sadece “aşkın bir toplumsal yaptırım” insan deneylerini haklı çıkarabilir. Salt fayda, ne kadar büyük olursa olsun, yeterli değildir. Bu görüşe göre araştırmalardan elde edilecek potansiyel faydalar çok sayıda mevcut ve gelecekteki hastaya tahakkuk edecek olsa bile bireyin onuru ilkesi dokunulmaz kalmaktadır.⁴³⁷

Jonas uygun deneklerin bir sıralamasını yapar. En bariz ve etik açıdan itiraz edilemeyecek durum, soruya yanıt arayan ve ilacı kendisi üzerinde denemesi gereken

⁴³⁴ Jonas, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, 229.; Schafer, “Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas”, 76.

⁴³⁵ Schafer, “Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas”, 76.

⁴³⁶ Schafer, “Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas”, 76.

⁴³⁷ Schafer, “Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas”, 76.

doktorun kendisidir. Bunu yapmak için en büyük bilgiye ve motivasyona sahip olan kişi odur. Aslında, kimi bilim adamları başlangıçta kendi üzerlerinde testler gerçekleştirmişlerdir lakin anlamlı testler için bu grupta mevcut olandan çok daha fazla sayıda ferde gereksinim vardır. Bu sebeple Jonas, test deneyi olmak için gerekli kriterin eğitilmiş ve hâli vakti yerinde olmasını gerektiğini iddia eder. Bu kişilerin neyin tehlikede olduğunu anlama imkânı yüksektir ve tıbbi bir testin motivasyonu topluma hizmet etmektir. Öte yandan, arka planı anlamayan yahut bağımlı münasebetler içinde olan bireyler bu işe dahil edilmemelidir. İlaç testleri hastalıklar için yeni tedavilerin geliştirilmesine hizmet ettiğinden, zaten hasta olan ve sırf iyileşmelerinden sorumlu olan doktorun özel koruması altındaki kişileri de içermelidir. Bu sebeple deneyler sadece hastalığın kendisiyle ilgili olmalıdır. Jonas, ilaç testleri için aday belirleme sürecinde de sağlıklı insanlar için önerdiği sıralamaya benzer bir yaklaşımı savunmaktadır. Buna göre öncelikle doktorlar, ardından eğitilmiş insanlar test denekleri olarak değerlendirilmelidir. Zihinsel yetenekleri sınırlı olan bireyler (muhtemelen hastalık sebebiyle) bu iş için uygun değildir. Bu sınırlamalar potansiyel test deneklerinin az sayıda kalmasına ve ilerlemenin yavaşlamasına sebep olabilir lakin ahlaki değerlere dayalı bir toplum hayatı için bu kabul edilebilir bir durumdur.⁴³⁸

Jonas'ın argümanının ilk bölümünün bu özetin de ortaya koyduğu gibi Jonas'ın pozisyonunun kabul edilmesi, insanlar üzerindeki tıbbi araştırmaların fiilen durdurulmasını gerektirecektir.⁴³⁹ Şimdiye kadar deneklerin sağlıklı kişiler arasından seçildiği gibi örtük bir varsayım üzerinden konuştuk. “Kimler askere alınabilir?” sorusuna verilebilecek en doğrudan yanıt, en az ve en son hasta olanlar; çünkü tedavi ve gözlem altında olduklarından, en uygun kaynak olarak değerlendirilirler. Hastaların ek yük ve risk taşımaması gerektiği, onların toplumun özel emaneti ve doktorun özel emaneti olduğu - bunlar ahlaki duygularımızın temel yanıtlarıdır. Yine de tıbbi araştırmanın hedefi olan hastalığın üstesinden gelmek, en kritik aşamada tam da hastalıktan mustarip kişiler üzerinde deneme ve doğrulama yapılmasını gerektirir ve bu kişilerin tamamen muaf tutulması amacın kendisini boşa çıkaracaktır. Bu kaçınılmaz gerekliliği kabul ederken tüm kompleksin en hassas alanına,

⁴³⁸ Lenzig v.dğr., “Texte”, 147.

⁴³⁹ Schafer, “Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas”, 76.

uygulayıcıların kendileri tarafından en çok hissedilen ve en çok tartışılan alana giriyoruz. Bu konu, doktor-hasta ilişkisinin özüne dokunmakta ve en ciddi yükümlülüklerini teste tabi tutmaktadır. Bu alandaki en eski gerçeklerden bazıları hatırlanmalıdır.⁴⁴⁰

Jonas açıkça söz etmese de 1960'larda yeterince test edilmemiş bir etken maddenin yeni doğan bebeklerde ciddi malformasyonlara yol açtığı talidomid felaketi yaşanmıştır. Netice olarak ilaçların test edilmesi onaylanana kadar izinsiz olarak ilaçların test edilmesi sistematik bir şekilde devam ettirilmiştir. Jonas'ın argümanı doğrultusunda, özellikle birinci klinik aşamanın eleştirel bir perspektiften incelenmesi gerekmektedir. Zira bu aşamada yer alan deneklerin büyük bir kısmı sağlıklıdır ve ilaç geliştirme süreciyle doğrudan bir bağıları bulunmamaktadır. Buna ek olarak, bu bireyler çoğunlukla maddi teşvik amacıyla çalışmalara katılım göstermektedirler.⁴⁴¹

En azından acil bir durum (salgın gibi) olmadığı müddetçe, hastalık ve ölüm birey ve yakınları için acı manasına gelir çünkü bunlar bir bütün olarak halkı tehdit etmez. Bu makalede Jonas, ahlak felsefesinin temel fikirlerinden birini formüle etmektedir: (tahammül edilebilir) bir durumu sürdürmekle yükümlü olsak da sürekli iyileştirme talep etmeye hakkımız yoktur. Buna paralel olarak uyuşturucu testlerinin bilgilendirilmiş gönüllük esasına yönelik yüksek taleplerde bulunmaktadır.⁴⁴²

3.7. Yaşam Fenomeni ve Özdeşleşme İlkesi

Biyotetik tartışmaların merkezinde yer alan embriyonik kök hücre araştırmaları, bilimsel ilerleme ile insan yaşamının dokunulmazlığı arasındaki etik sınırları sorgulayan kritik bir alan olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Jonas, bireyin bilimsel amaçlar doğrultusunda araçsallaştırılmasına kesin bir şekilde karşı çıkmakta ve insan denekler üzerinde yapılan tıbbi araştırmaların yalnızca özdeşleşme ilkesi çerçevesinde meşru olabileceğini savunmaktadır. Jonas'a göre, bir hastanın deneylere katılımı ancak

⁴⁴⁰ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 237-238.

⁴⁴¹ Lenzig v.dğr., "Texte", 147.

⁴⁴² Lenzig v.dğr., "Texte", 147.

kendi hastalığıyla doğrudan ilgili olduğu ve başkalarındaki benzer acıların hafifletilmesine hizmet ettiği sürece etik olarak kabul edilebilir.

Science dergisinin 6 Kasım 1998 tarihli sayısında, Wisconsin Üniversitesi'nden James Thomson ve çalışma arkadaşları, insan embriyonik kök hücrelerini (hES hücreleri) başarıyla izole ettiklerini duyurmuşlardır.⁴⁴³ Bu duyuruya etik açıdan önemli iki açıklama eşlik etmiştir. Bunlardan ilki, hES hücrelerinin türetilmesinin dejeneratif hastalıkların tedavisinde devrim niteliğinde bir adımı temsil ettiği. Hücreler, iflas eden organların kalıcı olarak onarılmasını mümkün kılacak bir potansiyel sunuyordu; bu potansiyel, literatürde “rejeneratif tıp” olarak adlandırılmıştır. Bir araştırmacının çerçevesini çizdiği şekliyle rejeneratif tıp beklentisi, “klinik terapötikler için tamamen yeni bir değer paradigması” oluşturuyordu.⁴⁴⁴ İkinci açıklama, birkaç gün sonra ABD Kongresi'ne ifade veren ABD Katolik Piskoposlar Konferansı'ndan geldi. hES hücre araştırması embriyonun yok edilmesini gerektirdiğinden, piskoposlar araştırmacının ahlaki açıdan yasadışı olduğunu belirtmişlerdir. Araştırmacının tedavi edici potansiyeli, “kötü bir araç” yoluyla takip edilen “iyi bir amacı” temsil etmektedir. Embriyonik kök hücre araştırması “temelden yanlış” olarak değerlendirilmelidir.⁴⁴⁵ Embriyonun yok edilmesi insan hayatının yok edilmesi anlamına geldiğinden, kullanılan araçlar doğal olarak etik açıdan sakıncalı bulunmuştur.⁴⁴⁶

Bu tartışmanın arka planında iki kavram var. Birincisi “bilimsel” kavramıdır. İnsan embriyonik kök hücre araştırmaları, artık çok iyi bilindiği gibi ontolojik olarak önemlidir. Rudolph Virchow'un ilk kez 1850'lerde ortaya koyduğu gibi tüm hücrelerin, hücrelerden geldiği temel bir biyolojik gerçektir. İnsan vücudundaki

⁴⁴³ James Alexander Thomson v.dğr., “Embryonic Stem Cell Lines Derived from Human Blastocysts”, *Science* 282/1 (1998), 1145-1147.

⁴⁴⁴ Okarma, alıntının yapıldığı tarihte ve hâlen, ilk başarılı üretmeyi finanse eden ve hES hücrelerinin terapötik kullanımına ilişkin önemli ticari hakları elinde bulunduran Geron Corporation'ın başkanı ve CEO'sudur. Bu alıntı aşağıdaki eserden alınmıştır: Thomas B. Okarma, “Human Embryonic Stem Cells: A Primer on the Technology and Its Medical Applications”, *The Human Embryonic Stem Cell Debate*, haz. Suzanne Holland, Karen Lebacqz, ve Laurie Zoloth (Cambridge, Mass: MIT Press, 2001), 3.

⁴⁴⁵ Richard M. Doerflinger, “The ethics of funding embryonic stem cell research: a Catholic viewpoint”, *Kennedy Inst. Ethics* 9/2 (1999), 137-150.

⁴⁴⁶ Gaymon Bennett, *Technicians of Human Dignity: Bodies, Souls, and the Making of Intrinsic Worth - Bioethics and the Reconfiguration of Biopolitics* (Fordham: Fordham University Press, 2015), 227.

hücrelerin büyük çoğunluğunda olduğu gibi oldukça farklılaşmış ve gelişimsel olarak kaderlidir. Bu, belirli sistemler içinde son derece özelleşmiş işlevlere ve belirli sayıda hücre bölünmesiyle belirlenen sınırlı yaşam sürelerine sahip oldukları anlamına gelir. Embriyonik kök hücreler ilk türetildiklerinde, ne gelişimsel olarak kaderli (biyologların deyiimiyle “pluripotent”) ne de belirli sayıda bölünmeden sonra ölen (dolayısıyla “ölümsüz” oldukları şeklindeki meşhur tanımlama) bir hücre sınıfı oluşturmuşlardır. Mesele şu ki, bu ontolojik özellikler göz önüne alındığında, özellikle Thomson’ın başarılı türevine tepki olarak birçok araştırmacı embriyonik kök hücre araştırmalarının tıpta bir devrim yaratacağını düşünmektedir. Dejeneratif hastalıkların artık müdahale ve semptomların iyileştirilmesi gibi geçici önlemlerle tedavi edilmesine gerek kalmayacak, ancak rejenerasyona duyarlı olabileceklerdi. İhtiyaç duyulan tek şeyin, kök hücrelerin kapasitelerini yönlendirme ve yönetme becerisi olduğu söylendi.⁴⁴⁷

Jonas’a göre, “tanımlama” ilkesi, tıbbi deneyler için tek mutlak ve kesin sınırlamayı sağlamaktadır. Hastalar üzerinde, hastalıklarıyla ilgisi olmayan hiçbir deneye izin verilemez. Jonas’ın iddiasına göre hasta-deneğin onuru ancak başkalarında hafifletilmesine yardımcı olduğu kendi acı ve hastalığı ile korunabilir. Bu ilke, hastanın bilimsel araştırmanın amacıyla bir ölçüde özdeşleşmesini garanti eder.⁴⁴⁸

Peki, bu çağrı kime yapılmalıdır? Çağrıyı yapan kişi aynı zamanda ilk doğal muhataptır: Hekim-araştırmacının kendisi ve genel olarak bilim camiası. Böyle bir tesadüfle - aslında tüm insan deneyi işinin başladığı asil gelenekle - ilgili yasal, etik ve metafizik sorunların neredeyse tamamı ortadan kalkar. Eğer bir öznenin, özne olarak hizmet etmesinin onurlandırılması, onun amaçla tam ve özerk bir biçimde özdeşleşmesini gerektiriyorsa - işte bu noktada ortaya çıkar; eğer bu, en güçlü motivasyonu temsil ediyorsa - işte burada bulunur; eğer bu, en derin anlayış biçimiyse - yine buradadır; ve eğer kişinin tümüyle seçtiği yaşam arayışıyla en yüksek düzeyde bütünleşme anlamına geliyorsa - tam da burada gerçekleşmektedir. Kendi kendine ricayla, tüm çözümsüz muğlaklığıyla rıza meselesi kendiliğinden aşılmış olur.

⁴⁴⁷ Benett, *Technicians of Human Dignity: Bodies, Souls, and the Making of Intrinsic Worth - Bioethics and the Reconfiguration of Biopolitics*, 228.

⁴⁴⁸ Schafer, “Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas”, 78.

Başkalarına yönelik her türlü talepte geçerli olması gereken, özel amacın gerçekten önemli ve projenin makul ölçüde umut verici olması koşulunun bile burada yerine getirilmesi gerekmez. Bilim adamı kendi başına saplantılarına uymakta, önsezileriyle oynamakta, şansa bahse girmekte, hırsının cazibesine kapılmakta özgürdür. Bunların hepsi, sınırlara karşı durmaksızın bastırmayı bir şekilde canlandıran “ilahi deliliğin” bir parçasıdır. Yaşamın gizemlerinin koruyucularına saygı ve huşu ile bakma konusunda köklü bir eğilime sahip olan toplumun geri kalanı için meslek, bağlılığının bu kanıtı ile geçmişin manastır tarikatlarından farklı olarak kendi kendini seçmiş, kutsanmış bir kardeşlik rolü üstlenir; ve bu, şifa sanatının gerçek, dinî kökenlerine en yakın olanıdır.⁴⁴⁹

Bu bağlamda, bilim insanlarının ve hekimlerin etik sorumluluklarını kendilerine yöneltilen çağrıyı yanıtlamakla sınırlandırmaktan öte, bu çağrının gerektirdiği yüksek standartları gözeterek hareket etmeleri gerektiği açıktır. Ancak, idealizme edilmiş bu çerçevenin aksine, gerçekte etik dışı uygulamalara rastlanmaktadır ve bu durum, söz konusu değerlerin uygulanabilirliği üzerinde derin bir sorgulamayı gerekli kılmaktadır.

1990-2024 yılları arasında gerçekleştirilen etik dışı insan deneyleri, tıp etiğindeki ilerlemelere rağmen bu tür ihlallerin devam ettiğini göstermektedir. Bu ihlallerin temel nedenleri arasında ekonomik eşitsizlikler, yetersiz düzenleyici denetimler ve ticari kazanç motivasyonu öne çıkmaktadır. Özellikle savunmasız grupların hedef alındığı bu deneyler, etik denetim mekanizmalarındaki eksiklikleri ve bilgilendirilmiş onam ilkesinin ihlal edildiğini gözler önüne sermektedir. 1990’lı yıllarda, ABD’de HIV taşıyan yetim çocuklar üzerinde yapılan ilaç denemeleri, ebeveyn izni olmaksızın gerçekleştirilmiş ve ciddi yan etkilere yol açmıştır.⁴⁵⁰ Benzer şekilde, 1996 yılında Nijerya’da meydana gelen Pfizer Trovan denemesi, menenjit salgını sırasında ailelerin yeterince bilgilendirilmemesi nedeniyle etik açıdan büyük tepki çekmiş; deney sonucunda 11 çocuğun hayatını kaybetmesi ve bazı deneklerin kalıcı sağlık sorunları yaşaması nedeniyle Pfizer, tazminat ödemek zorunda

⁴⁴⁹ Jonas, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, 234.

⁴⁵⁰ Milliyet (MLY), “The Observer: AIDS ilacı deneylerinde yetim çocuklar kullanıldı.” (Erişim 17 Ocak 2025).

kalmıştır.⁴⁵¹ 2001 yılında Çin’de Falun Gong uygulayıcıları ve mâhkumlar üzerinde zorla organ toplandığı iddiaları, uluslararası kamuoyunda büyük yankı uyandırmış ve etik dışı tıbbi uygulamalara karşı ciddi eleştiriler yöneltilmiştir.⁴⁵²

2004 yılında Hindistan’da gerçekleştirilen ruhsatsız ilaç denemeleri, özellikle yoksul toplulukların hedef alınması nedeniyle etik ihlallerin bir başka örneğini oluşturmuştur. GlaxoSmithKline’in (GSK) da dahil olduğu bu süreçte, denekler maruz kaldıkları riskler konusunda bilgilendirilmemiş, daha sonra şirket etik ihlalleri kabul etmek zorunda kalmıştır.⁴⁵³ 2012 yılında yine Hindistan’da gerçekleştirilen HPV aşısı denemelerinde, genç kızların ve ailelerinin yeterli bilgilendirme yapılmaksızın deneylere dahil edilmesi ve ciddi yan etkilerin ortaya çıkması, hükümetin müdahale etmesine ve denemelerin durdurulmasına yol açmıştır.⁴⁵⁴ 2014 yılında Batı Afrika’da yaşanan Ebola salgını sırasında yapılan deneysel tedavilerde ise deneklere uygulanan riskler ve alternatif seçenekler konusunda yeterli bilgi verilmemesi, salgın koşullarının gerekçe gösterildiği ciddi etik ihlallerin yaşanmasına neden olmuştur.⁴⁵⁵

2018 yılında Çin’de yaşanan CRISPR bebekler skandalı, genetik mühendislik aracılığıyla insan genomunun düzenlenmesi sürecinde etik ve bilimsel kuralların ihlal edilmesiyle tıp tarihine geçen bir olay olmuştur. Dr. He Jiankui’nin yürüttüğü bu çalışma, uluslararası alanda büyük tepkilere yol açmış ve kendisi hapis cezasına çarptırılmıştır.⁴⁵⁶ Son olarak, 2020-2024 yılları arasında COVID-19 pandemisi sırasında yürütülen aşısı denemelerinde, özellikle düşük gelirli ülkelerde deneklerin yeterince bilgilendirilmediğine dair iddialar ortaya çıkmış, şeffaflık eksikliği nedeniyle etik tartışmalar gündeme gelmiştir.⁴⁵⁷ Bu olaylar, tıbbi araştırmalarda etik

⁴⁵¹ M. Kemal Temel, “Clinical Trials in Underdeveloped Countries and Ethical Violations: the Nigerian Case of a Phase III Antibiotic Trial”, *Anatolian Clin* 22/3 (2017), 212-219.

⁴⁵² The Guardian (TGD), “China is harvesting organs from detainees, tribunal concludes” (Erişim 17 Ocak 2025).

⁴⁵³ Seema Shah, “Globalization of Clinical Research by the Pharmaceutical Industry”, *Int J Health Serv* 33/1 (2003), 29-36.

⁴⁵⁴ Sandhya Srinivasan v.dğr., “Ethical concerns in clinical trials in India: an investigation”, *Indian J Med Ethics* 8/3 (2011), 169-173.

⁴⁵⁵ Philippe Calain, “The Ebola clinical trials: a precedent for research ethics in disasters”, *J Med Ethics* 44/1 (2018), 3-8.

⁴⁵⁶ I. Glenn Cohen, “CRISPR’d babies: human germline genome editing in the ‘He Jiankui affair’”, *J Law Biosci* 6/1 (2019), 111-183.

⁴⁵⁷ Nir Eyal, “Research ethics and public trust in Vaccines: the case of COVID-19 challenge trials”, *J Med Ethics* 50/4 (2024), 278-283.

standartların ihlal edilmeye devam ettiğini ve özellikle ekonomik ve sosyal açıdan dezavantajlı grupların bu tür deneylerde hedef hâline getirildiğini göstermektedir. Etik denetim mekanizmalarının güçlendirilmesi ve bilgilendirilmiş onam sürecinin titizlikle uygulanması, insan haklarının korunması açısından büyük önem taşımaktadır.

Jonas'a göre, bilim camiasının üyelerine özgü nitelikler, genel seçim kriterleri olarak kabul edilirse, o zaman maksimum özdeşleşme, anlayış ve kendiliğindenliğin sağlanabileceği ek konular araştırılmalıdır. Bu konular, en yüksek motivasyona sahip, en iyi eğitilmiş ve toplum içinde en az "tutsak" olan bireyler arasında bulunmalıdır. Jonas'a göre, doğası gereği kıt olan bu kaynaktan seçim yapıldığında, izin verilebilirlik sırası giderek azalır ve bu da daha fazla bolluk ve arz kolaylığı sağlar. Ancak bu kaynağın kullanımı, seçim kriterleri gevşetildikçe orantılı olarak daha tereddütlü hâle gelir. Bu noktada Jonas, normal piyasa davranışının tersine çevrilmesi gerektiğini öne sürmektedir: yani, en düşük teklifi en son kabul etmek (ve ancak en büyük ihtiyaç baskısı altında mazur görmek), en yüksek bedeli ise öncelikle ödemek.⁴⁵⁸

Deney yapılan öznenin kişiliğinin bu telafileri esirgenir; o, ötekinin ya da koşulların karşıt noktası olacağı gerçek bir ilişkiye girmeden, harici bir amaç için harekete geçirilir. Salt "rıza" (çoğunlukla izin vermektense öteye gitmez) bu şeyleştirilmeyi düzeltmez. Bu "yanlış", ancak araştırmacının olduğu kadar öznenin de davası olan bir meseleyle kurulan sahici bir özdeşleşme sayesinde "doğru" hâline getirilebilir. Böylece, öznenin bu dava uğruna üstlendiği hizmetkâr rolüne yalnızca izin verilmekle kalınmaz, aynı zamanda bu rol istençli biçimde benimsenmiş olur. Sonu kendisininmiş gibi benimseyen bu egemen iradesi, aksi takdirde kişiliksizleşecek olan bağlamına kişiliğini geri kazandırır. Rızanın geçerli olabilmesi için öznenin/hastanın özerk ve bilgilendirilmiş olması gerekir. İkinci koşul, araştırma topluluğunun dışındakiler için ancak dereceli olarak yerine getirilebilir; ancak amaç ve tekniğe ilişkin anlayış derecesi ne kadar yüksekse, iradenin onaylanması da o kadar geçerli hâle gelir. Geriye kaçınılmaz olarak sadece bir güven payı kalır. Nihayetinde, gönüllülere yönelik çağrı bu özgür ve cömert onayı, araştırma amacının kişinin kendi

⁴⁵⁸ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 235.

amaçlar şemasına uyarlanmasında aramalıdır. Dolayısıyla, çağrı aslında bu tür bir irade cömertliğinin tek, gizemli ve kutsal kaynağına; bağlılık biçimleri ve nesnelere farklılık gösteren, bireyden bireye değişen motivasyonlara yatırım yapabilen bir yönelime, yani adanmışlığa hitap etmektedir. Örneğin aşağıdakiler, tartışmakta olduğumuz “çağrıya” yanıt verebilir: insan ıstırabına karşı şefkat, insanlık için gayret, Altın Kural’a hürmet, ilerleme coşkusu, bilgi davasına hürmet, hatta kurban olma arzusu (buna “mazoşizm” demeyin lütfen diye ekler). Jonas tüm bunlara dayanarak der ki, araştırma hedefi yeterince değerliyse, bundan yararlanmak savunulabilir ve doğrudur; ve bu kutsal kaynağın anlamsız amaçlar için asla kötüye kullanılmamasını sağlamak araştırma camiasının (özellikle de “güven sınırı” dediğimiz şeyi göz önünde bulundurarak) asli görevidir. Yeterli olmayan bir amaç için en özgür, talep edilmemiş teklif bile kabul edilmemelidir.⁴⁵⁹

Genel olarak bakıldığında, “normal deneklerde” geçerli olan ilkelerin burada da geçerli olduğu görülmektedir: motivasyon, özdeşleşme, denek tarafından anlaşılmış olması. Ancak bu koşulların bir hasta söz konusu olduğunda yerine getirilmesinin özellikle zor olduğu açıktır. Fiziksel durumu, psikik meşguliyeti, doktorla kurduğu bağımlı ilişki ve tedavinin neden olduğu itaatkâr tutum; hastanın içinde bulunduğu durumu ve bu durumla bağlantılı her şeyi, onun doğası gereği sağlıklı bireyden daha az egemen bir kişi hâline getirir. Kendiliğinden kendini sunma neredeyse dışlanmak zorundadır; rıza, düşük direnç ya da tutsaklık durumu tarafından gölgelenir. Aslında, hastayı bir kategori olarak deney için özellikle erişilebilir ve kabul edilebilir kılan tüm faktörler, aynı zamanda, ondan yararlanmayı ahlaki olarak meşrulaştıran unsurların kalitesini de tehlikeye atmaktadır. Bu durum, hekimin görevinin önceliğine ek olarak, hekim-araştırmacıya gücünü en önemli ve savunulabilir araştırma hedefleriyle sınırlama ve elbette iknayı asgari düzeyde tutma konusunda daha fazla sorumluluk yüklemektedir.⁴⁶⁰

Ancak hastanın fayda görmediği ikinci durum olan tedavi amaçlı olmayan deneyde bile hastanın kendi hastalığı, sadece başkalarında olsa bile, bu hastalıkla

⁴⁵⁹ Jonas, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, 236.

⁴⁶⁰ Jonas, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, 239.

mücadele için kullanılmaktadır. Şunu söylemek ya da düşünmek başka bir şeydir: “Burada, hastanede, bizim bakımımız ve gözetimimiz altında, işinizden uzakta (ya da belki de ölüme mâhkum) olduğunuza göre şu anda yapmakta olduğumuz büyük ilgi uyandıran başka bir araştırma için müsait olmanızdan yararlanmak istiyoruz.” Sadece risk, rıza ve amacın değerini göz önünde bulundurmamak zorunda olan tıp etiği açısından bakıldığında, bu vaka ile sonuncusu arasında temel bir fark olmayabilir. Jonas’a göre doktorlar, özne ve onun onuru açısından bakıldığında, izin verilen ve verilmeyen arasındaki çizgiyi aşan temel bir fark olduğunu söylediğinde çok ince bir noktaya değindiğini düşünmezler ve bu, başından beri başvurduğu aynı “özdeşleşme” ilkesi gereğidir. Herhangi bir hasta üzerinde yapılan herhangi bir deneyin doğruları ve yanlışları ne olursa olsun - tek bir durumda, en azından özdeşleşme kalıntısı ona- bu acının kendi acısı olduğu ve bu acının üstesinden gelinmesine katkıda bulunabileceği, başkalarında hafifletilmesine yardımcı olduğu kendi acı türü olduğu ve dolayısıyla bir anlamda kendi davası olduğu gerçeğini hatırlatır. Talihsizi bu amaç yakınlığından mahrum bırakmak ve talihsizliğini yabancı kaygıların iletmesi için bir kolaylık hâline getirmek hiçbir şekilde savunulamaz. Jonas bu kurala uyulmasının, hastalar üzerinde tedavi amaçlı olmayan deneyler yapılmasının her hâlükârda yol açtığı yanlışları en azından hafifletmek için gerekli olduğunu düşünür.⁴⁶¹

3.8. Kamu Yararı, Bireysel Fedakârlık ve Gönüllülerin “Askere Alınması”

Toplumun bireylerden fedakârlık talep etme yetkisi, özellikle tıbbi araştırmalar bağlamında, bireysel haklar ile kamu yararı arasındaki etik dengeyi sorgulayan temel bir meseledir. Jonas, bireyin rızasının ötesinde, kamu yararı adına fedakârlık yapmaya zorlanmasının ahlaki açıdan kabul edilemez olduğunu savunmakta ve insan denekler üzerinde gerçekleştirilen deneylerin meşruiyetini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. Bu bağlamda Jonas, bireyin özerkliğini ve dokunulmazlığını merkeze alan bir etik anlayışı benimseyerek, modern tıp ve bilimsel araştırmaların sınırlarını sorgulamaktadır.

⁴⁶¹ Jonas, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, 242-243.

Jonas, bir deney için gönüllülerden öngörülebilir riskleri veya yükleri kabul etmelerinin istenmesini, kamu yararı için bir fedakârlık olarak bireyden istenmesi adil olanın ötesine geçen veya ona ters düşen bir talep olduğuna inanmaktadır. Toplumun, acil durumlarda bireylerin kişisel idealizmine başvurabilmesi gerektiğini kabul eder ve hatta bunu savunur. Ancak tıbbi araştırmalar yoluyla toplumun iyileştirilmesi yeterince kritik bir hedef değildir. Toplumun varlığının tehlikede olmadığı durumlarda bu tür fedakârlıkları talep etmek ve hatta istemek toplumun ahlaki temelini zayıflatacaktır.⁴⁶²

Jonas'ın argümanının temel varsayımlarından biri, toplumun kamu yararı için üyelerinden önemli kişisel fedakârlıklar talep etmeye hakkı olmadığıdır. Bu varsayım tartışmalıdır ve pek çok kişi tarafından reddedilir. Toplum olarak herkese yeterli tıbbi bakım sağlama yükümlülüğümüz olduğu artık evrensel ölçekte olmasa da yaygın olarak kabul edilmektedir. Bu yükümlülük, toplumun etkili tedavilerin geliştirilmesini teşvik etmesini gerektiriyor gibi görünmektedir. Tıbbi deneylerden vazgeçmek, sadece kendimizi değil, gelecek nesilleri de yeni çarelerin faydalarından mahrum bırakmak anlamına gelecektir. Jonas araştırmacılarına göre, araştırma yapmamanın önemli bir etik maliyeti olduğu iddia edilebilir. Dr. George James tam da bu noktaya değinmektedir.⁴⁶³

Klinik araştırmalarla ilgili etik hususlar tartışılırken doğmamış nesillerin araştırmanın meyvelerinden yararlanma hakları da değerlendirilmelidir. Bugün hiç kimsenin, torunlarını, mevcut etkin bilimsel formasyon eksikliği ve bunun araştırılmasına katılmaması nedeniyle maruz kaldığı aynı hastalık tehlikelerine mâhkum etme özgürlüğüne ve ahlaki hakkına sahip olmadığı iddia edilmektedir.⁴⁶⁴

Gönüllü insanların denek olarak kullanıldığı kapsamlı bilimsel araştırmalar olmadan, sadece kendimiz ve gelecek nesiller için yeni ve daha etkili tedaviler edinme fırsatından vazgeçmekle kalmıyor, aynı zamanda eski ve yeni, yeterince test

⁴⁶² Schafer, "Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas", 77.

⁴⁶³ Schafer, "Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas", 77.

⁴⁶⁴ Aktaran: Robert Q. Marston, "Medical science, the clinical trial and society", *Contemporary issues in bioethics*, haz. Tom L. Beauchamp, LeRoy Walters (California: Dickinson, 1978), 409 vd.; Schafer, "Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas", 77.

edilmemiş ilaçlar ve prosedürlerle kendimize zarar verme riskini de alıyoruz. Çok sayıda örnek arasından sadece bir tanesini vermek gerekirse: yakın zamanda yapılan bir incelemeye göre ABD’de 150.000’den fazla çocuğa davranış ve öğrenme sorunlarının tedavisi olarak uyarıcı ilaçlar verilmektedir. Ancak bu tür ilaç kullanımının uzun vadeli etkileri hakkında çok az şey bilinmektedir.⁴⁶⁵ Tıbbi kaynakların kıt olduğu gerçeği göz önüne alındığında maliyet-etkinlik meselesi, kamu güvenliğini koruma meselesiyle birleştiğinde, faydalı bilgi sağlaması muhtemel araştırmalardan kaçınırsak etik açıdan ihmalkâr davranmış olacağımız sonucu daha fazla ağırlık kazanacaktır.⁴⁶⁶ Jonas, böyle düşünmemekte, acil olmayan durumlarda özveride bulunmanın yüce gönüllülük gerektirdiğini ve “torunlarımızın sular altında kalmamış bir gezegene sahip olma hakkı olduğunu, ancak yeni mucizevi tedavilere doğrudan bir haklarının olmadığını” iddia etmektedir.⁴⁶⁷ Ne yazık ki Jonas bu iddiayı argümanının temel taşı olarak kullansa da bunu savunmamakta ve temel varsayımını mantıksız bulanları nasıl ikna etmeye çalışacağını belirtmemektedir.⁴⁶⁸

Jonas’a göre, çatışmaların en tutarlı biçimde ele alındığı bağlamlardan biri, birey ile toplum arasındaki kutuplaşmadır. Bu kutuplaşma, bireysel iyi ile ortak iyi, özel çıkar ile kamusal refah arasındaki potansiyel gerilimi içinde barındırır. Bu bağlamda, W. Wolfensberger, “bir yanda toplumun, bilimin ve ilerlemenin uzun vadeli çıkarları ile diğer yanda bireyin hakları arasındaki gerilimden” söz ederken,⁴⁶⁹ Walsh McDermott ise bunu daha net bir şekilde dile getirerek, “Özünde bu, bireyin hakları ile toplumun hakları arasındaki bir sorundur” şeklinde ifade etmektedir.⁴⁷⁰ Bilimsel araştırmalar ve deneyler bağlamında, bireylerin üzerinde gerçekleştirilecek müdahalelerin meşruiyetini desteklemek amacıyla sıklıkla “toplumsal sözleşme” kavramına başvurulduğu görülmektedir. Ancak Jonas, bu referans çerçevesinin yeterliliği konusunda ciddi şüpheler taşımaktadır. Yine de, belli bir noktaya kadar bu

⁴⁶⁵ L. Alan Sroufe - Mark A. Stewart, “Treating children with stimulant drugs”, *New England Journal of Medicine* 289/8 (1973), 407.

⁴⁶⁶ Schafer, “Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas”, 77.

⁴⁶⁷ Jonas, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, 230.

⁴⁶⁸ Schafer, “Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas”, 77.

⁴⁶⁹ Wolf Wolfensberger, “Ethical Issues in Research with Human Subjects”, *Science* 155/3758 (Jan 1967), 48.

⁴⁷⁰ *Proceedings of the Conference on the Ethical Aspects of Experimentation on Human Subjects, November 3-4*, (Boston, Massachusetts: Daedalus, 1967), 29.

çerçeveyi takip edilebilecek bir kavram olarak değerlendirir, çünkü bir ölçüde geçerliliğe ve aşinalık avantajına sahiptir. Pratik açıdan bakıldığında, ortak iyiliğin bireysel iyiliğe kıyasla belirli koşullar altında öncelik taşıdığı genel olarak kabul edilmektedir. Haklar bağlamında ise bireyin temel haklarının bazılarının, toplumun genel kabul gören hakları tarafından sınırlandırılmasına izin verilebilir. Ancak bu, salt güç veya zorunluluk gibi faktörlerden kaynaklanan bir kısıtlama değil, hak ve ahlaki adalet çerçevesinde değerlendirilen bir durumdur. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri, toplumun ihtiyaçları, çıkarları ve haklarının ne olduğu konusunun netleştirilmesidir. Çünkü bireylerin toplamından farklı olarak, toplum soyut bir kavramdır ve dolayısıyla, tanımlanması bize bağlıdır. Buna karşın, birey somut bir varlık olup, her türlü tanımın öncesinde gelir ve temel iyiliği büyük ölçüde bilinebilir bir nitelik taşır. Dolayısıyla, tartışılan meselede bilinmeyen unsur, ortak ya da kamusal iyi olarak adlandırılan ve bireysel iyiliğin zaman zaman feda edilmesini gerektiren ya da bu fedakârlığın meşru olup olmadığı sorusudur. Toplumun bireylerden hangi fedakârlıkları talep edebileceği sorusu gündeme geldiğinde, Jonas, bireyin rızasının bu tartışmanın zorunlu bir parçası olup olmadığı konusunun ayrıca değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Bireyin kendisini bu fedakârlığa rıza göstermeden adayabileceği fikri, modern etik tartışmalar açısından oldukça sorunlu bir boyut taşımaktadır.⁴⁷¹

Jonas'a göre, etik tartışmalarda en çok vurgulanan ve detaylı biçimde incelenen kavramlardan biri de "rıza"dır. Bu kavram etrafında gösterilen yoğun ilgi, toplumun haklarının tek başına yeterli bir dayanak sunmadığına dair sezgisel bir rahatsızlığın ifadesi olarak değerlendirilebilir. Eğer toplumun belirli bir konuda mutlak bir hakkı varsa, bu hakkın kullanımı bireyin gönüllü rızasına bağlı olmamalıdır. Öte yandan, eğer bireyin gönüllülüğü tamamen gerçek bir özgürlük temelinde gerçekleşiyorsa, bu durumda gönüllülük üzerine bir kamu hakkının yorumlanmasına gerek kalmaz. Bu bağlamda, gönüllülük eylemini ortaya çıkaran ahlaki veya duygusal bir çağrının, birey üzerinde bir hak iddiasıyla aynı olmadığını vurgulamak gerekir. Örneğin, sosyal bağlamda ele alındığında, ortak iyiliğin ahlaki bir iddiası ile toplumun bu iyiye ve onun

⁴⁷¹ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 220-221.

gerçekleştirilme araçlarına dair mutlak bir hakkı arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Ahlaki bir talep, bireyin rızasını gerektirirken; hak iddiası, bireyin rızası olmadan da uygulanabilir. Günlük hayatta ya da etik pratiklerde, rızanın her koşulda zaten mevcut olduğu varsayıldığında, bu ayrım önemini kaybedebilir. Ancak, özellikle tıbbi araştırmalar bağlamında, fiilen elde edilen ve kullanılan rızanın içeriğini ve kapsamını kuşatan belirsizlikler, bireyin rızasından bağımsız olarak toplum adına bir hak iddiasında bulunma eğilimini doğurmuştur. Diğer yandan, bu tür bir toplumsal hakkın doğası itibariyle sorunlu olduğunun farkında olanlar bile, bireyin rızasının sağlanmasına yönelik tüm belirsizliklere rağmen bu kavramı savunmaya devam etmektedir. Böylece, hem toplumun haklarını savunanlar hem de bireyin özerkliğini vurgulayanlar açısından etik açıdan tatmin edici olmayan ve içsel bir huzursuzluk yaratan bir durum ortaya çıkmaktadır. Jonas, bu çelişkili durumun tıbbi etik tartışmalarında sıkça gözlemlendiğini ve özellikle bireyin hakları ile toplumun kolektif çıkarları arasındaki gerilimin belirgin hâle geldiğini ifade etmektedir.⁴⁷²

Jonas'a göre, etik tartışmalarda "haklar" yerine "menfaatler" dilini kullanmak ve ardından azınlığın ya da bireyin menfaatlerine karşı çoğunluğun kümülatif menfaatlerini tartışmak da pek çözüm sunmaz. Menfaatler, en marjinal ve isteğe bağlı olanlardan en hayati ve zorunlu olanlara kadar geniş bir yelpazeye sahiptir. Ancak, yalnızca belirli bir önem ve değer taşıyan menfaatlerin bu tür bir hesaplamada dikkate alınabileceği varsayılır. Bu varsayım ise, bizi doğrudan haklar veya ahlaki talepler sorununa geri götürür, çünkü bir menfaatin meşru olup olmadığını belirlemek etik bir değerlendirme gerektirir. Dahası, sayısal çoğunluk argümanına başvurmak yanıltıcı olabilir. Belirli bir hastalıktan mustarip olanların sayısının fazlalığı, sağlıklı bireylerin menfaatlerinin ihlal edilmesini haklı çıkarabilir mi? Kaldı ki, genellikle hastalığa yakalanmamış olanlar sayıca çok daha fazladır ve bu durumda argüman tersine dönebilir: Kümülatif menfaat ağırlığı sağlıklı bireylerin tarafında olabilir. Bu tür bir yaklaşım, yalnızca sayısal üstünlüğe dayalı bir etik değerlendirme yapmanın sakıncalarını ortaya koyar. Son olarak, bireyin kendi dokunulmazlığına yönelik menfaati, aynı zamanda toplumsal bir menfaat olarak da görülebilir. Öyle ki, bireysel

⁴⁷² Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 221-222.

dokunulmazlığa yönelik her ihlal, sayıların ne olursa olsun, tüm toplumun menfaatini zedeleyebilir. Eğer bireyin dokunulmazlığı kamu menfaati ile doğrudan ilişkiliyse, bu durumda korunması en öncelikli menfaat hâline gelir ve sayılar arasındaki karşılaştırmalar işlevsiz hâle gelir. Jonas, bu çerçevede, bireysel dokunulmazlığın ihlaline izin verilmesi durumunda, bunun uzun vadede tüm toplum için bir tehdit oluşturacağını ve dolayısıyla bireyin korunmasının yalnızca etik değil, aynı zamanda kolektif menfaat açısından da kritik olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁷³

Jonas'a göre, "toplum-birey", "çıkar" ve "haklar" kavramlarının işaret ettiği çerçevede birtakım zorluklar gizlidir. Ancak, burada yalnızca bu kavramsal çerçeveye sınırlı kalmayan, daha derin bir boyuta işaret eden ahlaki bir çağrıdan da söz edilmektedir. Bu boyut, toplumsal alanla bağlantısını koparmamakla birlikte, onu aşan bir niteliğe sahiptir. Dahası, bunun da ötesinde, en yüksek adanmışlıktan doğan gerçek fedakârlık bulunmaktadır. Jonas'a göre, bu tür bir fedakârlığın herhangi bir yasa veya kural tarafından belirlenmesi mümkün değildir; bunun tek koşulu bireyin kesinlikle özgür olmasıdır. Jonas, Kasım 1967'deki Daedalus konferansında sıkça alıntılanan "Hiç kimsenin bilim için şehit seçmeye hakkı yoktur" ifadesine dikkat çeker. Ancak ona göre, hiçbir bilim insanının bilimi uğruna şehit olması da engellenemez. Tarih boyunca, kendini mesleğine adanmış kaşifler, düşünürler ve sanatçılar uğruna fedakârlıkta bulunmuş; yaratıcı deha çoğu zaman kendini gerçekleştirebilmek için mutluluk, sağlık ve hatta yaşamın bedelini ödemiştir. Bununla birlikte, Jonas'a göre, ne bireyler ne de toplum böyle bir fedakârlığı talep etme veya bekleme hakkına sahiptir. Bu tür özveriler, geriye kalanlar için yalnızca bir lütuf olarak görülebilir.⁴⁷⁴

Jonas'a göre, toplumsal hayatın kaçınılmaz gerçeklerinden biri, bireysel yaşamların zorunlu olarak ve topluluk adına feda edilmesidir. Bu durumun en ilkel biçimi, eski toplumlarda görülen açık insan kurbanlarıdır. Ancak Jonas'a göre, bu eylemler ne kana susamışlığın ne de vahşi bir keyifçiliğin bir ürünüydü; aksine, yüce ve kutsal bir gerekliliğin titizlikle yerine getirilmesi olarak görülüyordu. İlkel topluluklar için, herkesin yaşamını sürdürebilmesi, toprağın bereketlenmesi ve

⁴⁷³ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 222.

⁴⁷⁴ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 222.

doğanın döngüsünün yenilenmesi adına bir bireyin kurban edilmesi zorunluydu. Jonas'a göre, bu tür kurbanlar genellikle savaş esiri bir düşmandan ziyade, toplumun en seçkin üyelerinden biri olurdu. "Kral ölmeli" ilkesi, bu anlayışın bir yansımasıdır. Eğer burada bir zalimlikten söz edilecekse, bu, insanlardan çok, tanrıların veya daha doğrusu, yaşamın cömertliği adına bu bedelin talep edildiğine inanılan kozmik düzenin katı kurallarının zalimliğidir. Bu büyük karşılık, topluluğun varlığını sürdürmesini güvence altına almak ve onun sürekliliğini sağlamak adına her zaman ödenmek zorundaydı.⁴⁷⁵

Jonas'a göre, aydınlanmış bilgimizin zirvesinden baktığımızda, eski toplumların kurban ritüellerine dayanan temel kavramın taşıdığı görkemi küçümsemek bize düşmez. Atalarımızı harekete geçiren nedensel inançlar, modern bilim ışığında batıl sayılabilir, ancak topluluk uğruna bireyin feda edilmesi anlayışı, farklı biçimlerde varlığını sürdürmektedir. Bugün bile, ulusal tehlike anlarında gençlerimizi toplumun devamı adına cepheye gönderiyoruz. Eğer bu savaş adil kabul edilirse, onların bu fedakârlığı kutsanmış ve hatta yüceltilmiş olarak görülmektedir. Ancak Jonas'a göre, bu fedakârlık yalnızca gönüllülük esasına dayanmamaktadır; gençler savaşa gitmeyi seçmekte özgür değildir. Onları yasal çerçevede askere alırız ve çoğu zaman en iyilerini seçeriz. Ne var ki, eğer bu süreç-bilinçli olarak ya da fiilen - daha az ayrıcalıklı, daha "harcanabilir" bireyleri feda etmeye yönelirse, derin bir ahlaki rahatsızlık duyarız. Jonas, burada yalnızca pragmatik bir zorunluluktan söz etmenin yeterli olmayacağını savunmaktadır. Çünkü her ne kadar rasyonel gerekçelerle açıklansa da, toplum için hayatın vekaleten sunulması, minnettarlık ve suçluluk duygularıyla iç içe geçmiş, kutsal bir alanla temas halinde hissedilir. Ancak bu dramatik savaş anlarının ötesinde, bireylerin topluluk uğruna feda edilmesi, insan toplumunun varoluşunun ve gelişiminin kalıcı ve kurucu bir unsuru olarak ortaya çıkmaktadır. Yaşamın ve mutluluğun perspektifinden bakıldığında, ölümsüzleşme süreci, kimi zaman zorunlu kimi zaman gönüllü olarak, az sayıda bireyin kolektif hafızada kalıcı bir yer edinmesiyle gerçekleşir. Bu bağlamda, Jonas, Goethe'nin Hıristiyanlığın yükselişi hakkında söylediği şu sözleri daha geniş bir bağlamda,

⁴⁷⁵ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 223.

uygarlığın doğasına da uyarılmanın mümkün olduğunu belirtir: “*Opfer fallen hier, / Weder Lamm noch Stier, / Aber Menschenopfer unerhört.*”⁴⁷⁶ Jonas’a göre, insanlık olarak, tatminlerimizin ve ilerlememizin, şehitlerin kanıyla sulanmamış bir toprakta filizlendiği fikriyle asla tam anlamıyla huzur bulamayız. Ancak bu noktada, rahatsız vicdanlarımız bizi kaçınılmaz bir soruyla yüzleşmeye zorlar: Kim feda edilecek? Hangi dava uğruna? Ve bu seçimi kim yapacak?⁴⁷⁷

Bir an için bile olsa, hasta ya da sağlıklı insan denekler üzerinde yapılan tıbbi deneylerin ilkel insan kurbanlarına benzetilmesi gerektiğini öne sürmek istemez Jonas. Yine de kişisel dokunulmazlığın seçici bir şekilde ortadan kaldırılmasında ve varsayılan daha büyük bir toplumsal fayda ile gerekçelendirilen, sağlık ve yaşamın karşılıksız riske maruz bırakılmasında bir kurban etme durumu söz konusudur. Aşıkâr fedakârlık alanından Jonas’ın verdiği örnekler, bu bağlamda ima edilen meseleleri netleştirmek ve bunları işlerin normal seyrinde vatandaşa dayatılan ya da genellikle sivil toplumun avantajları karşılığında bireyden talep edilen yükümlülük ve kısıtlama türlerinden net bir şekilde ayırmak amacını taşıyordu.⁴⁷⁸

Jonas’a göre, böyle bir durumda söylenmesi gereken ilk şey, fedakârlık gerektiren alanın, klasik anlamda “toplumsal sözleşme”nin kapsamına girmediğidir. Bireyin önceliğini esas alan bu siyaset teorisi kurgusu, politik yapının bireylerin yararına var olduğu fikrine dayanır ve bireysel özgürlük ile gücün sınırlandırılmasını meşrulaştırmak için bir gerekçe sağlar. Bu sınırlamaların temel ilkesi, herkesin gözetimine tabi olmalarının tüm bireyler için faydalı olduğu ve bu nedenle her bireyin, bu genel gözetimi sağlamak suretiyle kendisinin de bundan yarar sağladığıdır. Jonas’a göre, mülkiyet haklarına riayet ederim çünkü herkesin bu haklara uyması benim de mülkiyet hakkımı korur; trafik kurallarına riayet ederim çünkü herkesin bunlara uyması benim güvenliğimi sağlar. Buradaki yükümlülükler karşılıklı ve geneldir; kimse özel bir fedakârlık için seçilmez. Toplumsal sözleşme çerçevesinde getirilen yasalar çoğunlukla bireyin özgürlüğünü sınırlamakla ilgilidir, ancak feodal toplum

⁴⁷⁶ Die Braut von Korinth: “Kurbanlar düşüyor buraya, / Ne kuzu ne de öküz, / Hayır, anlatılmamış insan sunuları.” Wikisource (WS), “Die Braut von Corinth” (Erişim 25 Aralık 2024).

⁴⁷⁷ Jonas, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, 223-224.

⁴⁷⁸ Jonas, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, 224.

yasalarında olduğu gibi bireyi belirli eylemlere zorlamaktan çok, belirli eylemlerden alıkoyar. Vergi yükümlülüğü gibi durumlarda bile, bu yükümlülüğün gerekçesi, vergiyle finanse edilen hizmetlerden bireyin de yararlanıyor olmasıdır. Jonas, refah devleti tarafından alınan sosyal güvenlik katkılarının bile, başlangıçta klasik sosyal sözleşme teorisinde öngörülmemiş olsa da, kişisel bir sigorta poliçesi olarak yorumlanabileceğini belirtir. Bu katkılar, bireyin kendi yoksulluk riskine karşı, yaygın yoksulluğun toplumsal düzeni bozma potansiyeline karşı veya tüketici pazarının daralmasının getireceği ekonomik dezavantajlara karşı bir önlem olarak görülebilir. Dolayısıyla, belirli bir ölçüye kadar bu tür katkılar hâlâ “aydınlanmış kişisel menfaat” ilkesi çerçevesinde değerlendirilebilir. Ancak Jonas’a göre, toplumsal sözleşme hiçbir zaman bireysel çıkarların tamamen ortadan kaldırılmasını öngörmez; dolayısıyla, saf fedakârlık sözleşmenin dışında kalır. Hiçbir toplumsal düzen bireyden, sözleşmenin varsayılan koşulları altında kamu yararı için ölmesini talep edemez. Thomas Hobbes’un açıkça belirttiği gibi, birey kendi yaşamını koruma hakkına sahiptir ve bu hak, sözleşmenin ötesinde bir doğa yasasıdır. Bu aşırı uç dışında bile, Jonas, normal koşullarda toplumun bireylerden “genel çıkar” adına talep ettiği fedakârlıkların hiçbirinde, kimsenin tamamen ve tek taraflı olarak kurban edilmediğini varsaymak istediğimizi vurgular. Ancak burada kritik bir nokta olarak, “normal koşullar altında” ifadesinin altını çizer; zira, bazı durumlarda bu varsayım geçerliliğini yitirebilir. Dahası, Jonas’a göre, toplumsal sözleşme yalnızca bireylerin açık kamusal eylemleri üzerindeki talepleri meşrulaştırabilir, özel varlıkları ve iç dünyaları üzerindeki talepleri değil. Toplum, bireylerden sadece güçlerini ve eylemlerini ortak yarara adanmalarını talep edebilir; fakat kişiliklerini ve varoluşlarını kamusal bir denetim altına alamaz. Bununla birlikte, kamusal çıkarların özel alana meşru bir şekilde uzandığı bir alan vardır: çocukların zorunlu eğitimi. Ancak burada bile temel varsayım, eğitimin yalnızca topluma değil, bireyin kendisine de fayda sağladığıdır. Jonas’a göre, eğitimin, bireyleri sosyal makinenin birer kullanışlı robotuna dönüştürecek bir şartlandırmaya indirgenmesine asla müsamaha gösterilemez.⁴⁷⁹

⁴⁷⁹ Jonas, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, 224-225.

“Ortak iyi” adına kamusal hak talebinin her iki kısıtlaması da -tek taraflı fedakârlık ve özel alanla ilgili olan- ancak hatırlayalım, tüm “toplumsal sözleşme” fikrinin dayandığı bireyin önceliği öncülünde geçerlidir. Bu önceliğin kendisi Jonas’a göre Batı geleneğine özgü metafizik bir aksiyom ya da seçenektir ve bu aksiyomun yontulması geleneğin tüm temelini tehdit edecektir. Jonas bu konuda söz ederken, buna ek olarak topluluğun alternatif önceliğini kendi aksiyomu olarak benimseyen sistemlerin doğal olarak bizim öne sürdüğümüz kısıtlamalara daha az bağlı olduğunu belirtir. O Batı’nın “harcanabilirlik” fikrini reddederken ve toplumsal amaç için yararlı olmayanları ve hatta inatçı olanları toplumun taşınması gereken bir yük olarak görürken (çünkü onların bireysel varoluş iddiası en yararlı olanınki kadar mutlak), Komünist ya da başka bir totaliter rejim, kolektifin kendisini bu tür yüklerden kurtarmasını ya da onları askere alarak zorla bazı toplumsal amaçlara hizmet ettirmesini doğru bulabilir (ve her ikisinin de etkili kombinasyonları vardır). Normal koşullarda, yani acil bir durum söz konusu olmadığında, devletin bireylerin emeğini zorla kullanma hakkına sahip olmadığını kabul ederiz. Ancak, devletin bireylerden mali kaynak talep etme yetkisini tanırız; çünkü para, bireyin öz varlığından bağımsız bir unsur olarak aktarılabilirken, emek doğrudan kişinin kendisiyle özdeşleşmiş bir nitelik taşır ve ondan ayrı düşünülemez. Bu nedenle, bireylerin zorla çalıştırılması yerine, maddi yükümlülüklerle tabi tutulmasını etik açıdan daha kabul edilebilir buluruz. Hatta, zorunlu çalıştırmadan daha az risk ve onursuzluk içerse bile, bireylerin fiziksel olarak zarar görme veya zorla çalıştırılma ihtimaline maruz bırakılmasını da onaylamayız.⁴⁸⁰

Jonas’a göre, savaş zamanlarında toplum, toplumsal sözleşmenin normal koşullardaki dengesini değiştirerek, kamusal gereklilikleri bireysel haklara neredeyse mutlak bir öncelik tanıyacak şekilde yeniden yapılandırır. Bu tür acil durumlarda, bireyin dokunulmazlığı büyük ölçüde askıya alınır ve pratikte neredeyse totaliter, yarı kolektivist bir düzenin geçici olarak hüküm sürmesine izin verilir. Bu süreçte, toplumun kendisine, üyelerine veya belirli bir kesimine, normal şartlar altında makul görülen taleplerden çok daha büyük ve farklı türde yükümlülükler yükleme hakkı tanıdığı kabul edilir. Bu bağlamda, nüfusun belirli bir kesiminin orantısız derecede

⁴⁸⁰ Jonas, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, 225-226.

büyük bir riskin yükünü taşımasının, kolektif çıkarlar açısından meşru olduğu varsayılır. Aynı şekilde, toplumun geri kalanının - ister gönüllü olarak ister zorunluluk altında olsun - bu fedakârlığı kabul etmesi ve onun sağladığı faydalardan yararlanması da etik bir zorunluluk olarak değil, fiili bir durum olarak görülür. Ancak, bu tür fedakârlıkların geleneksel etik kategorilerle tam olarak nasıl gerekçelendirileceği belirsizdir. Bireyin haklarının askıya alınması veya toplum adına ağır yükümlülükler altına sokulması, herhangi bir standart etik çerçevede meşru bir gerekçe ile temellendirilmekte zorlanır. Bunun yerine, bu tür durumlar genellikle etik ötesi bir yaklaşımla açıklanır; örneğin, savaş hâli ilanı gibi, olağanüstü kolektif bir acil durum olarak resmileştirilerek gerekçelendirilir. Jonas, bu tür durumların, etik normları askıya alan bir kolektif zorunluluk çerçevesinde değerlendirildiğini ve bu bağlamda bireyin haklarının olağan etik ilkelere göre değil, toplumsal varoluşun sürdürülebilirliği açısından ele alındığını belirtmektedir.⁴⁸¹

Jonas'a göre, insan denekler üzerinde gerçekleştirilen tıbbi deneyler, bireysel haklar ile kolektif menfaatler arasındaki dengede, toplumsal sözleşmenin olağan işleyişi ile olağanüstü durumların dayattığı aşırı koşullar arasında bir noktaya düşmektedir. Bir yandan, genel olarak toplumun varlığını tehdit eden aşırı bir durum söz konusu değildir; dolayısıyla, savaş veya büyük bir felaket gibi durumlarla kıyaslanabilecek düzeyde bir toplumsal hayatta kalma mücadelesi bulunmaz. Aynı şekilde, bu tür deneylere katılan bireylerden aşırı fedakârlık göstermeleri veya doğrudan hayatlarını tehlikeye atmalarının beklenmesi de olağan bir durum değildir. Öte yandan, tıbbi deneylerin gerektirdiği şey, bireyin kendi varlığını veya bedensel bütünlüğünü "ortak yarar" uğruna devretmesine izin vermenin adil kabul edilebileceği sınırları aşmakta, hatta bu sınırlarla çelişmektedir. Jonas'a göre, bireyin rızasız olmaksızın üzerinde böyle bir kullanım hakkı iddia edilmesi, etik açıdan son derece hassas bir mesele olup, yalnızca olağanüstü bir değer veya mutlak bir aciliyet durumunda tartışmaya açık hâle gelebilir ve ancak bu koşullarda belirli bir ölçüde kabul edilebilir görülebilir. Bu noktada, bireyin bedeni ve varlığı üzerindeki dokunulmazlık ilkesi ile toplumun ilerleme adına bireyler üzerinde taleplerde bulunma

⁴⁸¹ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 226.

hakkı arasındaki gerilim, etik açıdan büyük bir hassasiyet gerektiren bir problem olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁸²

Jonas'a göre, tıbbi deneylerin gerekçelendirilmesinde başvuru en temel neden, sağlık ve daha geniş bir perspektiften bakıldığında, bizzat yaşamın kendisidir. Hekim, doğrudan tedavi yoluyla; araştırmacı ise deneylerden elde ettiği bilgiler aracılığıyla bu üstün iyiliklere hizmet etmektedir. Burada, hem hizmet edilen iyiliğin (sağlık) hem de mücadele edilen kötülüğün (hastalık ve erken ölüm) meşruiyeti konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Ancak, iyiliğin ve kötülüğün kime yönelik olduğu sorusu ortaya çıktığında, mesele bulanıklaşmaya başlar. Deneylerin etik statüsünü güçlendirme çabası içinde, sağlık ve hastalık bireysel bir mesele olmaktan çıkartılıp toplumsal bir bağlama yerleştirilir. Ancak bu yaklaşım, bireysel menfaatin "toplumsal" bir nitelik kazandığında daha yüksek bir değere ulaştığı varsayımına dayandığı için oldukça sorunludur. Bu çerçevede, sağlık veya hastalık, bireylere ait bir durum olmaktan çıkıp adeta toplumun tamamına yüklenen bir mesele hâline gelir. Sanki toplum, bireyleri aracılığıyla sağlık durumundan haz duyan veya hastalık nedeniyle acı çeken kolektif bir varlık gibi görülmektedir. Bu yaklaşım, bireyin sağlığını toplumun genel menfaati içinde eriten ve bireysel hakları ikinci plana atan bir anlayışa yol açmaktadır. Bu noktada, Jonas'a göre kamu yararı ile bireysel çıkar, ortak menfaat ile bireysel menfaat karşı karşıya getirilebilir. Kamu sağlığı söylemi içinde, sağlığın "ulusal bir kaynak" olarak tanımlandığını gözlemleyen Jonas, bu yaklaşımın kısmen doğru olduğunu kabul etmekle birlikte, sağlığın kolektif bir kaynak olarak değerlendirilmesinin birincil etik ilke olarak benimsenemeyeceğini vurgulamaktadır. Sağlık elbette bir toplumun sürdürülebilirliği açısından önemli bir unsurdur, ancak bireyin sağlık hakkı, kolektif fayda adına göz ardı edilemeyecek bir etik değerdir. Bu bağlamda Jonas, bireysel sağlık ile toplumun sağlık menfaatleri arasında kurulmaya çalışılan bu tür bir bağın, etik açıdan dikkatlice değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.⁴⁸³

⁴⁸² Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 226.

⁴⁸³ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 226-227.

Jonas, bu kavramsallaştırmalarda gizlenen bazı karmaşıklıkları ve belirsizlikleri çözmeye çalışırken Kasım ayında düzenlenen Daedalus konferansının Bildiriler Kitabı'nda bulduğu ve bir soru şeklinde dile getirilen özel bir ifade üzerinde durmuştur: "Toplum, umutsuzca hasta olan ama yine de kurtarılabilir bir bireyi iyileştirmek için kullanılabilecekken umutsuzca bilinçsiz olan hastanın doku ve organlarını atmayı göze alabilir mi?" Ve biraz sonra: "Toplumun, umutsuzca bilinçsiz hastaların doku ve organlarını atmaya gücünün yetmeyeceği yönünde güçlü bir iddia ortaya atılabilir; kurtarılabilir olanlara yardım etmek amacıyla çalışma ve deneysel deneme için bunlara büyük ihtiyaç vardır."⁴⁸⁴ Bu ifadelerin "meta" dilinin akla getirebileceği herhangi bir duygusuzluk şüphesinin, insanlığı ve ahlaki duyarlılığı için hayranlıktan başka bir şey olamayacak olan konuşmacının adı Dr. Henry K. Beecher tarafından derhal ortadan kaldırıldığını eklemek için Jonas acele eder. Ancak bu dilin tüm masumiyetiyle kullanılması insanı düşünmeye sevk eder. Bir an için soruyu kelimesi kelimesine değerlendirilmesi gerekir. "Bir kenara atmak" ifadesi, mülkiyet hakkını ima eder; zira hiç kimse kendisine ait olmayan bir şeyi bir kenara atamaz. O halde toplum benim bedenime sahip mi? "Kurtarmak" da aynı anlama gelir ve dahası, sahibine bir kullanım değeri sağlar. O halde belirli bireylerin yaşam sürelerinin uzatılması bir kamu yararı mıdır? "Ödenek" böyle bir menfaatin -yani söz konusu kayıp ya da kazancın- kritik derecede hayati bir seviyesini ima eder. Peki ya "toplumun" kendisi nedir? Bir ihtiyaç, bir amaç, bir yükümlülük ne zaman toplumsal hâle gelir? Bu terimlerden bazıları üzerinde düşünmek gerekir.⁴⁸⁵

Jonas'a göre, burada sorulması gereken temel soru, toplumun "neyi kaldırıp kaldıramayacağıdır." İnsanların sağlıkları yerindeyken ölüme terk edilmesini mi? Ölmeye mahkûm olan bir bireyin organlarını, buna çaresizce ihtiyaç duyan ve aksi takdirde hayatını kaybedecek olan diğer insanlardan esirgemeyi mi? Jonas'a göre, bu diğer talihsiz bireyler için, yaşamlarını sürdürebilmeleri açısından, ölmekte olan bir hastanın böbreği, kalbi veya diğer organları hayati öneme sahiptir. Ancak bu durum, onlara böyle bir talepte bulunma hakkı verir mi? Ve daha da önemlisi, bu, topluma bu

⁴⁸⁴ *Proceedings of the Conference on the Ethical Aspects of Experimentation on Human Subjects, November 3-4, 50-51.*

⁴⁸⁵ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 227.

organları sağlama zorunluluğunu yükler mi? Jonas, burada toplumun neye hakkı olduğu sorusunu bir kenara bırakıp, daha temel bir noktaya odaklanır: Toplum neyi kaldırabilir, neyi kaldıramaz? Açık olan şudur ki, toplum bireylerini ölüm yoluyla kaybetmeyi kaldırabilir; hatta, doğum ve ölüm dengesine dayalı bir yapı üzerine inşa edilmiştir. Bu, sorumuz için fazlasıyla genel bir tespit olsa da, hatırlanması gereken önemli bir ilkedir. Daha spesifik olarak, asıl mesele, toplumun belirli koşullar altında ölümü erteleyebileceği insanları, bunu yapabileceği halde ölüme terk edip edemeyeceğidir. Eğer bu soru, toplumun ne yapması gerektiğine değil de, neyi kaldırıp kaldıramayacağına odaklanıyorsa, Jonas'ın yanıtı açıktır: Toplum, elbette bunu kaldırabilir. Eğer kanser, kalp hastalıkları ve diğer bulaşıcı olmayan organik hastalıklar - ki bunlar genellikle gençlerden çok yaşlıları etkiler - olağan yayılım hızlarında varlıklarını sürdürmeye devam ederlerse, toplum, bu kayıpların özel acı ve sefalet maliyetine rağmen, gelişmeye devam edebilir. Başka bir deyişle, toplum, bireylerinin hastalık ya da organ yetmezliği nedeniyle ölmesini tolere edebilir ve bu durum, onun varlığını tehdit etmez. Ancak burada asıl mesele, toplumun neye dayanabileceğinden çok, neye dayanmasının ahlaki olup olmadığıdır.⁴⁸⁶

Jonas'a göre, toplumun neyi kaldırabileceği kadar, neyi göze alamayacağı da tartışılması gereken önemli bir konudur. Bu bağlamda, toplumun varlığını ve işleyişini kritik şekilde tehdit eden bazı durumlar vardır ki, bunları tolere etmesi mümkün değildir. Örneğin, kontrolsüz şekilde yayılan bir salgın, toplumun kaldırabileceği bir durum değildir. Aynı şekilde, ölüm oranlarının doğum oranlarını sürekli olarak aşması, ya da doğumların ölümleri dengelemesine rağmen ortalama yaşam süresinin aşırı düşük olması, toplumun sürdürülebilirliği açısından kabul edilemez bir tehdittir. Öte yandan, uzun ömürlülüğün aşırı yaygınlaşarak toplumun genç nüfusunu zorunlu olarak azaltması, ya da genel sağlık düzeyinin belirgin bir zayıflamaya uğraması da toplumun kaldırabileceği sınırların ötesindedir. Jonas'a göre, bu tür durumlar, toplumun genel durumunun kritik biçimde etkilendiği ve kamu yararının zorunlu müdahaleleri gerektirdiği açık örneklerdir. Tarihten bir örnek vermek gerekirse, Orta Çağ'daki "Kara Ölüm" salgını, toplum için akut (ani ve yıkıcı) bir felaketti; buna karşılık, belirli

⁴⁸⁶ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 227-228.

bölgelerde yüzyıllar boyunca süregelen endemik sıtma ya da uyku hastalığı, toplumun yaşam düzenini altüst eden kronik (sürekli ve yıpratıcı) bir felaket olmuştur. Jonas, bir toplumun bütün olarak bu tür felaketleri gerçekten de karşılayamayacağını vurgular. Böylesine olağanüstü durumlar, bazen istisnai önlemleri, hatta bireysel hak ve özgürlüklerin sınırlandırılmasını bile gerektirebilir. Gerekli görüldüğünde, toplumun kutsal kabul ettiği özel alanlara dahi müdahale etmek zorunda kalması söz konusu olabilir. Çünkü bu tür felaketler, sadece bireyleri değil, toplumun tamamını tehdit eden varoluşsal krizlerdir.⁴⁸⁷

Jonas'a göre, toplumun neyi kaldırıp kaldıramayacağı yalnızca sayılarla ve istatistiksel oranlarla ilgili bir mesele değildir. Daha derin bir düzeyde, toplum tek bir adalet hatasını, yasalarının uygulanmasında en küçük bir eşitsizliği ya da herhangi bir azınlığın haklarının ihlalini dahi kaldırmaz; çünkü bunlar, toplumun varlığının dayandığı ahlaki temeli zayıflatır. Benzer şekilde, merhametin ve acıları hafifletme çabasının yokluğunu ya da yok sayılmasını da kaldırması mümkün değildir. Bu durum, ister yaygın ister nadir görülen bir olay olsun, toplumun ahlaki yapısını doğrudan etkileyen bir eksikliklerdir. Bunun bir örneği de, sayı bakımından ne kadar “toplumsal” bir mesele olup olmadığına bakılmaksızın, her türlü hastalığı yenme çabasının sürdürülmesidir. Jonas, bu noktada daha da ileri giderek, toplumun yalnızca tanımlanmış görevleri yerine getiren bireylerden oluşamayacağını, üyeleri arasında bu görevlerin ötesinde fedakârlık yapmaya hazır erdemli bireylerin bulunmasının zorunlu olduğunu vurgular. Ancak burada önemli bir paradoks vardır: Bu erdem, bir yasa ya da toplumsal bir zorunluluk ile dayatılamaz; çünkü kişisel idealizm ve fedakârlık, ancak bir lütuf olarak ortaya çıkabilir. Dolayısıyla, toplumun en temel dayanaklarından biri, zorla talep edemeyeceği ama varlığına muhtaç olduğu soyut bir değere - bireylerin özgür iradeleriyle gösterdiği özveriye - bağlıdır. Bu noktada Jonas, toplumun en değerli sermayesinin zorla elde edilemeyen ancak varlığı umut edilen fedakârlık ruhu olduğunu belirtir ve şu uyarıda bulunur: Bu erdem varlığı, suistimal edilmekten bile daha fazla korunmalıdır.⁴⁸⁸

⁴⁸⁷ Jonas, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, 228.

⁴⁸⁸ Jonas, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, 228-229.

Jonas'a göre, toplumun sahip olduğu kaynakların ve etik sınırların, mediko-biyolojik alanla bağlantılı olarak hangi amaçlar doğrultusunda kullanılabileceği önemli bir sorudur. Özellikle insan deneklerin tıbbi deneylere tabi tutulmasını kabul etmek, teşvik etmek veya hatta zorunlu kılmak gibi pratikler açısından bu kaynakların nasıl yönlendirilmesi gerektiği kritik bir meseledir. Burada göz önünde bulundurulması gereken nokta, yalnızca deneylerin değerli bir amaç uğruna gerçekleştirilmesi değil, aynı zamanda toplum tarafından zorunlu bir yaptırım gerektiren bir gerekçeye dayanmasıdır. Jonas'a göre, herhangi bir bireyin sağlığının iyileştirilmesi elbette değerli bir hedef olabilir, ancak bu tür bir amacın bireylerin rızasını aşan kolektif bir zorunluluk hâline gelebilmesi için daha yüksek bir toplumsal yaptırım gereklidir. Bu bağlamda, insan deneylerini haklı kılacak en temel gerekçelerden biri, toplumun mevcut ve gelecekteki varlığını kritik şekilde etkileyen durumlarla ilgilidir. Siyasi alanda “açık ve mevcut tehlike” (clear and present danger) olarak tanımlanan bir duruma eşdeğer bir risk ortaya çıktığında, etik çerçevede olağanüstü bir durum ilan edilebilir ve bu kapsamda normal koşullar altında ihlal edilmesi mümkün olmayan etik normlar ve tabular geçici olarak askıya alınabilir. Jonas, genel bir ilke olarak, bir felaketi önlemenin her zaman pozitif bir iyiliği teşvik etmekten daha büyük bir etik ağırlığa sahip olduğunu gözlemler. Dolayısıyla, olağanüstü bir tehlike karşısında, olağanüstü önlemlerin alınması meşru görülebilir. Bu durum, tıbbi deneylerin de olağanüstü etik araçlar arasında değerlendirilmesini mümkün kılabilir. Ancak Jonas, bu tür deneylerin sıradan bilimsel araştırma yöntemleriyle aynı kategoriye yerleştirilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. İnsanlar üzerinde yapılan deneyler, kamu yararına hizmet eden ve toplumun genel sağlığını gözeten olağan araştırma uygulamalarından farklı olarak, ancak istisnai koşullar altında değerlendirilebilecek bir etik meşruiyet gerektirir. Bununla birlikte, Jonas'a göre, geleceğe yönelik öngörü ve etik sorumluluk, kurumsal toplumun temel unsurları arasında yer aldığından, yalnızca acil tehlikeler değil, uzun vadeli risklerin önlenmesi de toplumsal önlemler kapsamında değerlendirilmelidir. Ancak bu tür önlemler alınırken, daha düşük düzeyde bir aciliyetin daha sınırlı etik esneklik gerektirdiği unutulmamalıdır. Yani, bir toplumun uzun vadeli riskleri önlemek adına olağanüstü

etik ihlallere başvurması, yalnızca gerçekten kaçınılmaz ve büyük ölçekli tehditler karşısında haklı bir gerekçeye sahip olabilir.⁴⁸⁹

Jonas'a göre, mesele bir felaketi önlemek ya da bir toplumu doğrudan kurtarmak değil de toplumu iyileştirmek olduğunda, durum çok daha hassas ve karmaşık hâle gelmektedir. Tıbbi araştırmaların büyük bir kısmı bu kategoriye girer. Örneğin, kalp yetmezliği veya kanser nedeniyle yaşanan ölümler, toplumun varlığını tehdit eden doğrudan bir kriz yaratmaz. Belli istatistiksel oranlar korunduğu sürece, bu tür hastalıkların ve onlara bağlı ölümlerin varlığı, kelimenin tam anlamıyla "toplumsal" bir talihsizlik olarak nitelendirilemez. Ancak Jonas, bu tür durumların daha az insani bir trajedi olmadığını ve hastalığa yakalanan her birey ile potansiyel hastaların sessizce dile getirdiği yardım çağrılarının saygınlığını kaybetmediğini vurgulamaktadır. Yine de, toplumun bu çağrılara nasıl yanıt vermesi gerektiği meselesi, bireyler arasındaki ahlaki yükümlülüklerle toplumun kolektif sorumlulukları arasındaki fark göz önünde bulundurularak ele alınmalıdır. Jonas'a göre, bireylerin birbirlerine olan insani borcu ile toplumun bireylere karşı olan sorumluluklarını aynı düzlemde ele almak yanıltıcı olabilir. İnsan, insana borçludur; dolayısıyla, toplum da insanlara karşı sorumluluk taşır. Modern toplumlarda bu etik sorumluluk giderek bireysel gönüllülüğün ötesine geçerek kurumsal ve kamusal bir görev hâline gelmiştir. Zamanla, tıbbi bakım, bilimsel araştırmalar ve yaşlı bakımı gibi başlangıçta tamamen bireysel veya özel alanlara ait olduğu düşünülen konular, toplumsal sorumluluk kapsamına dahil edilmiştir. Jonas'a göre, başlangıçta "toplumsal sözleşme"nin asli bir parçası olmayan bu tür yükümlülükler, zamanla kamusal alanda kurumsallaşmış ve toplumun ortak yükümlülükleri hâline gelmiştir. Bunun sonucunda, bireylerin doğrudan birbirlerine karşı taşıdığı etik sorumluluklar, giderek toplumun genel çerçevede taşıdığı sorumluluklarla iç içe geçmiş, böylece bu görevler bireysel değil, "topluma" karşı yerine getirilmesi gereken yükümlülükler hâline gelmiştir. Jonas, bu dönüşümün ahlaki boyutunun dikkatle ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü bireylerin dayanışma ve yardımseverlik çerçevesinde üstlendikleri sorumlulukların toplumsal bir yükümlülüğe dönüşmesi, toplumun bireyler üzerinde daha büyük

⁴⁸⁹ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 229.

taleplerde bulunmasına kapı aralayabilir. Dolayısıyla, tıbbi araştırmalara katılım gibi bireysel kararların etik çerçevede nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunda toplumun ve bireyin rollerinin dikkatlice ayrıştırılması gerekmektedir.⁴⁹⁰

Jonas'a göre, modern toplum, yalnızca bireylerin zarar görmesini engellemek veya yaşam koşullarını güvence altına almakla yetinmemekte, aynı zamanda hayatın tüm alanlarında aktif ve sürekli bir iyileştirme beklemektedir. Bu beklenti, doğaya karşı verilen mücadelede ilerleme sağlamaktan, insan yaşamının çeşitli yönlerini geliştirmeye kadar geniş bir kapsamı içermektedir. Kısacası, artık yalnızca varoluşumuzu korumak değil, aynı zamanda sürekli bir ilerleme sağlamak toplumsal bir hedef hâline gelmiştir. Ancak, bu hedef, önceki tartışmalarda ele alınan ve genellikle "felaket normu" ile çerçevlenen etik zorunlulukları aşan bir noktaya ulaşmaktadır. Felaketi önlemeye yönelik aciliyet taşımamakla birlikte, zgr bir şekilde ileriye doğru atılan her adımın getirdiği asalet ve değer nedeniyle fedakârlık gerektiren bir idealdir. Bu noktada temel soru, toplumun neyi finanse edebileceği ya da karşılayabileceği değil, aksine toplumun ve bireylerin hangi etik ykmllklere bağlı olduğu meselesidir. Jonas'a göre, bu tür bir ilerleme arzusu artık yalnızca bireylerin kişisel sorumluluğu olmaktan çıkmış, politik ve kurumsal yapıların sürekli devam ettirdiği, kökleşmiş bir toplumsal yükümlülük hâline gelmiştir. Toplum, gelişimin ve ilerlemenin kazanımlarından sürekli olarak yararlanan bireylere, bu sürecin devamını sağlamak için belirli katkılar yapma zorunluluğu yüklemektedir. Bu bakış açısına göre, modern toplumun geldiği mevcut seviyeyi korumak, yalnızca geleneksel vergilendirme sistemleri ya da belirli meslek standartlarının sürdürülmesi ile sağlanabilirken, ilerleme hedefi daha kapsamlı ve zorlayıcı bir sorumluluk alanı oluşturmaktadır. Bu noktada belirli bir ilerleme sendromundan bahsedilebilir: "Toplum, ilerlemeyi kolektif bir çıkar olarak benimsemiş; bilim bu ilerlemenin zorunlu bir aracı hâline gelmiş; bilimsel araştırmalar, bilimin işleyişi için kaçınılmaz bir unsur olarak kabul edilmiş; tıbbi bilimlerde ise insan denekler üzerinde yapılan deneyler, araştırmanın vazgeçilmez bir bileşeni olarak görülmüştür." Dolayısıyla, insan üzerinde deney yapılması, bu mantık silsilesi içinde toplumsal bir çıkar hâline

⁴⁹⁰ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 229-230.

gelmiş gibi sunulmaktadır. Ancak Jonas, bu sürecin eleştirel bir değerlendirmesini yaparak, insan deneklerin etik dışı kullanımını kaçınılmaz bir toplumsal zorunluluk olarak kabul eden bu yaklaşımı sorgulamaktadır. Ona göre, ilerleme arzusu, bireylerin etik dokunulmazlığını aşan bir gerekçeye dayandırılmaz ve insan deneyleri gibi pratikler, toplumsal çıkar adına meşrulaştırılmaz. Jonas'ın etik anlayışı, bireyin özerkliğini ve temel haklarını ön planda tutarak, ilerleme uğruna bireysel fedakârlıkların dayatılmasını ciddi bir etik problem olarak değerlendirmektedir.⁴⁹¹ Jonas, yukarıda aktarıldığı üzere, bu süreçleri açıklamaktadır; ancak bu açıklamalar, onun kendi görüşünü yansıtmaz.

Jonas'a göre, araştırmmanın temel hedefi melioristiktir, yani dünyayı daha iyi bir yer hâline getirmeye yöneliktir.⁴⁹² Ancak bu hedef, bireyin doğrudan kendi çıkarına hizmet eden ya da mevcut düzenin korunmasına yönelik bir çaba değildir. Mevcut durum katlanılmaz hâle gelmediği sürece, melioristik hedef, bugünün perspektifinden bakıldığında bile, bir anlamda karşılıksız bir çabadır. Jonas, gelecek nesillerin bize sulanmamış, yaşanamaz bir gezegen bırakılmasını isteme hakkına sahip olduğunu ancak yeni mucizevî tedavilere ya da teknolojik ilerlemelere doğrudan bir haklarının olmadığını vurgular. Eğer biz, kendi eylemlerimizle onların doğal mirasını tahrip etmişsek, onlara karşı ahlaki bir suç işlemiş oluruz; nitekim bu yıkımı tüm hızımızla gerçekleştirmekte olduğumuz da açıktır. Fakat, eğer bir hastalık (örneğin artrit) onlar geldiğinde hâlâ tedavi edilememişse - ve bu, yalnızca ihmal yüzünden değilse-bu

⁴⁹¹ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 230.

⁴⁹² Meliorizm, dünyanın ne mutlak bir şekilde iyi ne de kötü olduğunu, ancak insan çabasıyla iyileştirilebileceğini savunan bir görüştür. Charles Peirce, bu kavramı, dünyanın geliştirilme potansiyeline sahip olduğunu belirten bir öğreti olarak tanımlarken; William James, meliorizmi kötümserlik ve iyimserlik arasında bir ara konum olarak değerlendirmiştir. John Dewey ise meliorizmi, mevcut koşulların her zaman daha iyiye götürülebileceği inancı olarak açıklar. Ona göre kötümserlik insanları eylemsizliğe iterken, iyimserlik sorunları göz ardı edebilir; meliorizm ise bu iki uç arasında bir denge kurarak, insanlığın hatalarını düzelterek ilerleyebileceğini öne sürer. Pragmatist etik içinde önemli bir yer tutan meliorizm, ahlaki gelişimin önceden belirlenmiş bir ideale yönelmekten ziyade, mevcut sorunlara çözüm üretme süreci olduğunu savunur. James, ahlaki yaşamın, farklı bireylerin "iyi" kavramlarının çatışmasıyla şekillendiğini ve ilerlemenin, daha fazla insanın iyi bir yaşam sürebilmesini sağlamakla mümkün olduğunu belirtir. Pragmatist düşünürler, özellikle Sidney Hook, meliorizmi etik bir çerçeve olarak benimseyerek, insan deneyiminin trajediler içerse de bu trajedilerin en aza indirilebileceğini vurgulamışlardır. Sonuç olarak, meliorizm, mükemmelliğe ulaşma arayışından ziyade, mevcut eksiklikleri giderme ve sürekli iyileştirme anlayışı üzerine kurulmuş bir felsefi yaklaşımdır. James Liszka, "Pragmatism and the Ethic of Meliorism", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 13/2 (2021), 1-17.

durum, onlara karşı işlenmiş bir günah olarak görülemez. Genel olarak ilerleme konusunda da benzer bir durum söz konusudur. İnsanlık, bir Newton'un, bir Michelangelo'nun ya da bir Aziz Francis'in doğmasını talep edemez ve onların planlanmamış eylemlerinin kutsamalarını hak ettiğini iddia edemez. Aynı şekilde, toplum, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin önceden belirlenmiş bir bütçeye göre ilerlemesini ve sonuçlarının bir hak olarak kendisine sunulmasını da bekleyemez. Jonas'a göre, gerçek ilerleme ve insanlığın iyiye doğru gelişimi, önceden garanti edilebilecek ya da hak iddia edilebilecek bir şey değildir; daha çok, bir lütuf gibi görülmelidir. Çünkü ilerlemenin yönü ve sonuçları, en titiz metodolojik çabalara rağmen hiçbir zaman kesin olarak öngörülemez.⁴⁹³

İnsanlar üzerinde tıbbi deney yapılmasının en güçlü gerekçesi, simülakrların mevcut olmadığı koşullardır. Geleneksel etiğin bu faaliyetle ihlal edilen en önemli ilkesi, üzerinde deney yapılan kişinin sadece bir "örneğe" dönüştürülmesidir. Bunu yapmak için deneycinin zorlayıcı bir nedeni olmalıdır. Bu neden genellikle topluma sağlanacak faydalar olarak sunulur. Ancak toplumsal faydaya kolayca başvurmamızın altında ciddi etik meseleler yatmaktadır. Fedakârlık duygusuna sahip bireyler olmadan toplumun gelişmeyeceği doğrudur ancak normalde bireyin toplumu için fedakârlık yapması yalnızca savaşta emredilir. Jonas'a göre hatırlanması gereken ilk şey, hastalıkla ilgili hiçbir mecazi savaşın bu yükümlülüğü taşımadığıdır. Ne kadar onurlu olursa olsun, hiç kimse adanmışlığı emredemez.⁴⁹⁴

Jonas'ın etik düşüncesi, bireylerin toplum veya gelecek nesiller adına yapacakları fedakârlıkların ahlaki boyutlarını derinlemesine analiz eder. Jonas'ın bu alandaki yaklaşımı zaman içinde değişmiştir. Başlangıçta katı etik ilkeler savunurken, zamanla pratik ihtiyaçlar ve bağlamsal durumlara uyum sağlayarak daha esnek bir hâle gelmiştir. Bu evrim, bireysel özerklik ve toplumsal fayda arasındaki karmaşık dengeyi vurgular. Jonas, bireylerden toplumsal refah ya da gelecek nesiller için fedakârlık talep etmenin, onların özerkliklerine ve temel haklarına müdahale anlamına gelebileceğini savunmaktadır. Ona göre bu tür taleplerin gerekçelendirilmesi zordur çünkü bireylerin

⁴⁹³ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 230-231.

⁴⁹⁴ F. B. K. Cooper, "The literature of medical ethics: A Review of the writings of Hans Jonas", *Journal of Medical Ethics* 2/1 (Mart 1976), 41.

ahlaki özerkliği önceliklidir. Jonas, gönüllülüğün dahi etik açıdan sorunlu olabileceğini öne sürer. Gönüllü çağrılar bireyler üzerinde toplumsal ve ahlaki baskılar yaratabileceğini belirten Jonas, bu durumu “gönüllü çağrılar dolaylı bir askere alma hâline dönüşmesi” olarak ifade eder.⁴⁹⁵

Bu bağlamda, bireylerin kararlarının tamamen özgür iradeyle alındığını garanti etmek, gönüllülük fikrinin temel bir gerekliliği hâline gelir. Jonas’ın başlangıçtaki katı tutumu, özellikle tıbbi araştırmalar bağlamında daha esnek bir pozisyona evrilir. Başlangıçta, bireylerden tıbbi araştırmalara katılım talep etmeyi kesin bir şekilde reddederken, araştırmancının toplumsal değeri yüksek olduğunda ve gönüllülüğün gerçek anlamda özgür iradeye dayandığı kanıtlandığında, bu tür fedakârlıkların kabul edilebilir olduğunu savunmaktadır. Jonas, bu geçişi “araştırma amacı yeterince değerli olduğunda gönüllü fedakârlıkların etik açıdan doğru olabileceği” fikriyle temellendirir. Böylece, bireylerin özerkliğini koruma ilkesinden ödün vermeksizin, toplumsal yarar adına belirli durumlarda fedakârlıkların kabul edilebileceğini öne sürer. Jonas’ın etik düşüncesindeki bu değişim, onun idealizm ile pragmatizm arasında bir denge kurma çabasında olduğunu gösterir. Birey haklarına duyduğu saygıyı korurken, toplumsal yarar ve kolektif ihtiyaçları göz önünde bulundurur. Bu yaklaşım, bireysel özerkliği ve toplumun uzun vadeli çıkarlarını dengeleyerek, etik sorunların bağlamsal olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Jonas’ın gönüllülük ve fedakârlık konusundaki fikirleri, modern toplumların karşılaştığı etik zorluklara ilişkin önemli bir perspektif sunar. Onun katıdan esneğe evrilen tutumu, etik sorunların, bağlamına uygun olarak ele alınması gerektiğini ortaya koyar. Jonas’ın yaklaşımı, bireysel haklara saygıyı korurken toplumsal faydayı gözeten, sürdürülebilir ve etik bir rehber sunar. Bu, modern tıp etiği ve biyoteknolojik uygulamalar gibi alanlarda pratik çözümler geliştirmek isteyenler için değerli bir kaynaktır.⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ Jonas, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, 233.

⁴⁹⁶ Schafer, “Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas”, 77.

3.9. Hastaların Savunmasızlığı ve Özel Kategoriler: Komadaki Hastalar, Otomatik Deneyler

Tıbbi araştırmaların etik sınırları, özellikle savunmasız bireyler üzerinde gerçekleştirilen deneyler bağlamında derin etik tartişmalara yol açmaktadır. Jonas, insan onurunu ve bireysel hakları merkeze alan bir yaklaşımla, özellikle ölümcül hastalar ile komadaki bireylerin tıbbi deneylerde kullanılmasının etik açıdan meşruyetini sorgulamaktadır. Ona göre, bu gruptaki bireyler, içinde buldukları çaresizlik ve bağımlılık durumu nedeniyle bilinçli ve zgr bir Şekilde rıza gösteremeyebilirler. Bu bağlamda, bireyin yaşamının her aşamasında korunması gerektiğini vurgulayan Jonas, tıbbi araştırmaların bireysel hakları ihlal etmeyecek Şekilde yürütülmesi gerektiğini savunmaktadır. Ancak, modern tıbbın ilerleme ihtiyacı ile insan hakları arasındaki gerilim, etik tartişmaları kaçınılmaz hâle getirmektedir.

Jonas'ın etik anlayışı, bireylerin gönüllülük temelinde verdikleri rızanın, toplumsal baskılar nedeniyle ne lde zgr iradeyi yansıttığını sorgulamaktadır. Başlangıçta, gönüllülüğün toplumsal ve ahlaki baskılarla zedelenebileceğini vurgulayan Jonas, zamanla bu soruna yönelik esnek ve pragmatik bir zm geliştirmiştir. Özellikle tıbbi araştırmalar bağlamında bireysel özerklik ile toplumsal fayda arasında bir denge kurmayı hedeflemiştir.⁴⁹⁷

Jonas, gönüllü çağrıların bireyler üzerinde dolaylı bir zorunluluk yaratarak zgr iradeyi zedeleyebileceğini ve toplumsal ile ahlaki baskıların, gönüllülüğün etik geçerliliğini tartişmalı hâle getirdiğini ne sürmektedir. Bu bağlamda, gönüllü çağrıların topluma değil, bilim insanlarına yapılmasını savunarak, onların araştırmaların risklerini ve önemini daha bilinçli bir Şekilde kavrayarak etik açıdan daha sağlam bir gönüllülük modeli oluşturabileceğini belirtmektedir. Böylece, toplumsal baskılar en aza indirilecek ve bilimsel araştırmaların ahlaki temelleri güçlendirilecektir. Ayrıca, bilim insanlarının kendi kendini gönüllü olarak deneye katması, araştırmalara olan bağlılıklarını artırarak bilgi eksikliğinden kaynaklanan etik

⁴⁹⁷ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 234.

sorunları en aza indirirken, bilim topluluğu içinde güçlü bir hesap verebilirlik kültürü oluşturacaktır.⁴⁹⁸

Jonas'ın önerileri makul görünmekle birlikte, uygulanabilirliği açısından bazı zorluklar içermektedir. Öncelikle, tıbbi araştırmaların geniş ve çeşitli bir denek grubuna ihtiyaç duyması, bilim insanlarının sınırlı sayıda olması ve demografik çeşitlilik eksikliği nedeniyle bu gerekliliğin karşılanmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca, bazı araştırmalar belirli genetik veya sağlık özelliklerine sahip bireyler gerektirebilir; ancak bilim insanlarının bu özellikleri taşıması her zaman mümkün olmayabilir. Bunun yanı sıra, bilim insanlarına yönelik gönüllülük çağrıları, etik veya mesleki baskılar yaratma potansiyeline sahiptir. Bu durum, Jonas'ın eleştirdiği dolaylı zorunluluk sorununu yeniden gündeme getirmekte ve bireylerin özgür iradeleriyle karar verme süreçlerini etkileyebilecek bir etik ikilem doğurmaktadır.⁴⁹⁹

Jonas, etik ve bilim felsefesi alanında sorumluluk etiği kavramıyla tanınır ve yeni ilaç denemelerinde insan hayatının korunmasını merkeze alır. Ona göre, hasta ile doğrudan ilgilenen araştırmacı-doktor, hem bilim insanı hem de etik bir sorumluluk taşıyan bir hekim olarak, hastanın haklarını ve sağlığını korumakla yükümlüdür. Ancak, uzman doktor sayısının yetersizliği ve bir doktorun ölümü durumunda onun yerinin doldurulabilir olup olmadığı önemli bir sorundur. Bireysel bilgi ve deneyim açısından, uzman doktorlar benzersiz katkılar sunsa da, tıp bilimi kolektif bilgiye dayalıdır ve eğitim sistemleri ile araştırmalar sayesinde bu kayıplar uzun vadede telafi edilebilir. Bu bağlamda önemli olan, bireylerin yerine yenisini koymak değil, bilgi aktarım mekanizmalarını güçlendirmektir. Sorumluluk etiği açısından, bilimsel bilginin bireylere bağımlı olması sakıncalıdır. Eğer bir doktorun ölümü kritik bir araştırmayı sekteye uğratıyorsa, bu durum, bilgi paylaşımı ve akademik sürekliliğin eksikliğiyle ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla, bilimsel bilgi kurumsal süreçlerle sürdürülebilir hâle getirilmeli ve bireyler üzerine aşırı bağımlılık önlenmelidir. Sonuç olarak, Jonas'ın etik anlayışı doğrultusunda, doktorların bireysel varlığı yerine uzman yetiştirme süreçlerinin güçlendirilmesi, bilgi paylaşımının sistematik hâle getirilmesi

⁴⁹⁸ Schafer, "Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas", 77.

⁴⁹⁹ Schafer, "Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas", 78.

ve tıbbi araştırmaların sürdürülebilir olması gerekmektedir. Jonas, özellikle ağır hasta ve ölmek üzere olan hastaların sömürüye açık olmasından derin rahatsızlık duymaktadır: “Acı çekenlerden ek yük ve risk taşımaları istenmemelidir.. Onlar topluma ve hekime emanet edilmiştir; bu, ahlaki duyarlılığımızın temel reflekslerinden biridir”.⁵⁰⁰ Jonas, ölmek üzere olan hastaların tıbbi araştırmalarda kullanılması konusunda etik açıdan oldukça eleştirel bir yaklaşım benimsemiştir. Jonas, ölümcül hastaların yeni ilaç ve tedavi denemelerinde kullanılmasının ahlaki olarak sorunlu olduğunu savunmuştur. Ona göre, bu hastalar, içinde buldukları çaresizlik durumu nedeniyle özgürce rıza veremeyebilirler. Bu durum, onların bilimsel deneyler için uygun denekler olarak görülmesini ahlaki açıdan tartışmalı hâle getirir.⁵⁰¹

Bazı savunucular, ölümcül hastaların zaten kurtarılamayacakları gerekçesiyle deneylerde kullanılmalarının zarar doğurmayacağını öne sürmüştür. Ancak Jonas, bu görüşe kesin bir şekilde karşı çıkmıştır. Ona göre, insanın yaşamının son evresinde bile onuru ve hakları korunmalıdır. Bir hastanın ölmek üzere olması, onun bir deney aracı olarak görülmesini haklı çıkarmaz.⁵⁰² Jonas, tıbbi araştırmaların etik çerçevede yürütülebilmesi için özerk, bilinçli ve baskı altında olmayan bireylerin gönüllü katılımıyla yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Ölmek üzere olan hastalar, ölüm korkusu ve çaresizlik içinde oldukları için bu kriterleri karşılamayabilir. Bu nedenle, onlara yönelik klinik deneylerin etik açıdan sorunlu olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰³

Jonas, ölümcül hastaların deneylerde kullanılmasının yaygınlaşmasının, toplumda tehlikeli bir emsal oluşturabileceğini savunmaktadır. Bu tür bir etik ihlal, zamanla “kimlerin yaşamı daha az değerli?” sorusunu gündeme getirebilir ve toplumun en savunmasız bireyleri üzerindeki koruma mekanizmalarını zayıflatabilir.⁵⁰⁴

⁵⁰⁰ Jonas, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, 238.; Schafer, “Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas”, 78.

⁵⁰¹ Hans Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (London, New Delhi, Sydney, Toronto & Tokyo: Prentice-Hall, 1974), 105.

⁵⁰² Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, 126.

⁵⁰³ Jonas, “Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics”, 42.

⁵⁰⁴ Hans Jonas, “Ethical Aspects of Experimentation with Human Subjects”, *Daedalus* 98/2 (1969), 231-232.

Jonas, ölümcül hastaların tıbbi araştırmalarda kullanılması fikrine temelden karşı çıkmıştır. Ona göre, ölümcül hastalar, içinde buldukları zor durum nedeniyle özgür iradeleriyle rıza gösteremeyebilirler. Ölmek üzere olmaları, deneysel araştırmalara uygun oldukları anlamına gelmez; insan onuru her aşamada korunmalıdır. Bu tür araştırmalar, etik dışı bir norm oluşturabilir ve zamanla diğer savunmasız grupların da sömürülmesine kapı aralayabilir. Jonas'ın etik anlayışı, insan onurunu bilimsel ilerlemeden daha üstün bir değer olarak konumlandırır ve bireyin yaşamının her aşamasında korunması gerektiğini savunmaktadır. Ancak hastalar üzerinde deney yapılmasına tamamen izin vermemenin tıbbi araştırmanın ana amacını, yani hastalığın fethini baltalayacağı acı gerçeğiyle yüzleştiğinde Jonas'ın pozisyonu bükülür ve tıbbi deneylere karşı direnci zayıflar. Daha önce (aşağılayıcı bir şekilde) sadece "melioristik" olarak nitelendirdiği bu amaç, şimdi hastalar üzerinde en azından bazı deneyler yapılmasını haklı çıkarmak için yeterli görölmektedir.⁵⁰⁵

Jonas, hastaların araştırma deneği olarak kullanılmasıyla ilgili ahlaki ikilemin özellikle acı verici olduğunu kabul eder çünkü hastayı bir kategori olarak deney için özellikle erişilebilir ve hoş kılan tüm faktörler, aynı zamanda onlardan yararlanmayı ahlaki olarak meşrulaştırması gereken rızanın kalitesini de tehlikeye atar.⁵⁰⁶

Hasta, tipik olarak zayıflamış bir fiziksel durumdadır, genellikle duygusal olarak üzgündür ve muhtemelen bakım ve tedavisinden sorumlu olanlara karşı kendisini bağımlı ve itaatkar hisseder. Anna Freud'un belirttiği gibi, "hasta, doktora boyun eğme, hayranlık duyma, itaat etme durumundadır."⁵⁰⁷ Bu itaatkar hürmet, hastalarını bir araştırma programına katılmaya davet eden bilimsel araştırma yapan doktorlar tarafından (bilinçli ya da bilinçsiz) kolaylıkla istismar edilebilir. Kişisel hekim rolü bilimsel araştırmacı rolünden önemli ölçüde farklılaştığından - aynı kişi her iki rolü de üstlenebilse de - hekimin geleneksel yardımcı ve şifacı rolüyle oluşan güvenin bilim insanı olarak yeni rolüyle ilgili amaçlar için kullanılması istismar edici görönmektedir. Hasta, ağır hasta olduğunda ve/veya hastaneye yatırıldığında sorun

⁵⁰⁵ Schafer, "Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas", 78.

⁵⁰⁶ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 239.; Schafer, "Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas", 78.

⁵⁰⁷ Bradford H. Gray, *Human Subjects in Medical Experimentation* (New York: Wiley, 1975), 88. tarafından alıntılanmıştır.

daha da zorlaşır. Büyük acı, rahatsızlık, duygusal yorgunluk veya sıkıntı çeken bir hastanın, potansiyel riskleri ve faydaları rasyonel bir şekilde değerlendirmek bir yana, karmaşık bir araştırma projesinin inceliklerine dikkat etmesini beklemek mantıksız görünmektedir. Zorlama, dolandırıcılık veya hile söz konusu olmasa da ciddi hastalığı çevreleyen koşulların bir tür baskı oluşturduğu düşünülebilir. Hastalık sıklıkla hastayı doktoruna normalden daha fazla bağımlı ve onu memnun etmeye hevesli hâle getirir. Hasta aynı zamanda hastanede yatıyorsa, pek çok insanın hastane ortamında hissettiği gözdağı nedeniyle ince baskı tehlikeleri daha da artar.⁵⁰⁸

Jonas bu tehlikelerin tamamen farkındadır. Bununla birlikte farkındalığına ve endişesine rağmen Jonas, isteksizce de olsa tıbbi ilerlemenin gerçekleşmesi için “acı çekenlerin ve hastaların üstün ayrıcalıklarının bile ihtiyaçlarının müdahalesinden tamamen uzak tutulamayacağını” kabul etmek zorunda kalır.⁵⁰⁹ Dolayısıyla, tıbbi araştırmaya kişisel dokunulmazlığın korunmasından daha düşük bir öncelik atfediyor gibi görünen başlangıçtaki katı tutumuna rağmen Jonas, bu noktada yalnızca hekimin hastasına borçlu olduğu sadakat yükümlülüğünün hekim-araştırmacı için daha yüksek olduğunda ısrar etmektedir. Hekim-araştırmacı, aşırı gücünü sınırlama, iknayı en aza indirme ve araştırma hedeflerinin gerçekten savunulabilir olduğunu garanti etme sorumluluğunu taşımaktadır.⁵¹⁰

Son olarak geri dönüşü olmayan koma halindeki hastayı, yani bir vekilin kendi iradesini yerine getirebileceği varsayılan hayali bir “özgür failin” bile kalmadığı, yapay olarak sürdürülen bir yaşam kalıntısı vakasını düşünün. Böyle bir sanal vekil ve kendi davasında varsayılan bir seçici olmadığı sürece, ölme hakkı kesinlikle söz konusu değildir çünkü tüm haklar arasında bu, sahibinin kendi başına kullanmasa da muhtemelen talep edebileceği bir şey olmalıdır. Herhangi bir kararla kimin hakkının desteklendiği ya da ihlal edildiği -önceki kişinin mi yoksa şimdiki, kişisel olmayan kalanın mı- tam olarak söylenemez.⁵¹¹ Söz konusu olan daha ziyade başkalarının verili durumu devam ettirme hakkı ya da görevi ve alternatif olarak yapay desteğini çekerek

⁵⁰⁸ Schafer, “Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas”, 78.

⁵⁰⁹ Jonas, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, 239.

⁵¹⁰ Schafer, “Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas”, 78.

⁵¹¹ Yalnızca bir kişi hakların öznesi olabileceğinden, “ölümünden sonra” hakları gerçekten talep edilebilecek olan, ancak hayattayken bu hakların taşıyıcısı olmuş eski kişi olmalıdır.

sonlandırma hakkı ya da görevidir. Akıl, sağduyu ve insanlığın, ezici bir çoğunlukla ikinci alternatifi desteklediğini iddia etmek yanlış olmaz: Bırakalım, bir zamanlar insan olan bu zavallı gölge, bedenini yapmaya hazır olduğu gibi ölsün ve zorla kalmasının yarattığı aşağılanmaya son verilsin. Yine de bu tavsiyenin önünde güçlü engeller bulunmaktadır. İnsanın öldürmeye karşı isteksizliği söz konusudur, zira burada ölüme izin vermek, benim onu engellemekten vazgeçmemi gerektirdiği şeklinde yorumlanabilir. Doktorun görevinin her koşulda yaşamdan yana olmak olduğu anlayışı vardır. Ve kasıtlı olarak ölüme sebebiyet vermeyi yasaklayan ve ihmal ya da dikkatsizlikle ölüme sebebiyet vermeyi bile suçlu kılan yasa vardır. Her ne kadar bu yaklaşımların hiçbiri doğrudan ölme hakkına değinmese ve en iyi ihtimalle yaşama hakkıyla ilgili olsa da, bazıları dolaylı olarak ölme hakkını savunmakta ve bu hakkın reddedilmesinden zarar gören öznelerin varlığını iddia etmektedir. Buna rağmen, komadaki bireylerin durumu, kamusal tartışmalarda sıklıkla ölme hakkıyla ilişkilendirilmekte ve bu hakkın bir eylem biçimi olan ötanaziyi desteklemek için kullanıldığı görülmektedir. Bu nedenle Jonas, konuyu ele almıştır.⁵¹²

Jonas'ın tanımladığı etik-hukuki açmazdan çıkış için iki yol mevcuttur. Bunlardan ilki, “ölüm” kavramının tanımını belirli bir koma halini kapsayacak şekilde genişletmektir. “Beyin ölümü” olarak adlandırılan bu tanım, konuyu karar verme alanından çıkararak (ölümün zaten gerçekleşmiş bir olgu olduğu varsayımıyla) yalnızca tanımda belirtilen kriterlerin karşılanıp karşılanmadığının belirlenmesine indirgemektedir. Eğer kriterler yerine getirilmişse, desteğin geri çekilmesi sadece izin verilebilir değil, aynı zamanda doğal ve hatta zorunlu bir mesele gibi görünecektir. Çünkü değerli tıbbi kaynakları bir ceset üzerinde harcamak savunulamaz olacaktır. Yoksa öyle değil midir? Geri çekme, yani cesedi daha da ceset hâline getirmek, başka bir yönde israfa neden olmaz mı? Ölen kişi, eğer işlevini sürdürmeye devam ederse, kendisi de değerli bir tıbbi kaynak değil midir? Bu durumda onu ölü ilan etmek ve onun yaşam desteğini sürdürmek çelişkili görünmeyecektir; bunlar daha ziyade hastaninkinden başka kaygıları olan bir sendromun parçaları olacaktır. *Against the Stream* (Akıntıya Karşı) adlı makalesinde Jonas sorunun bu tür bir çözümüne ilişkin

⁵¹² The Hastings Center (THC), *The Right to Die - The Hastings Center Report* (New York: The Hastings Center, 1978), 35.

ciddi kuşkularını dile getirmiştir. Ona göre bu yaklaşım sorunu, özel duruma ve pratik açmazına göre uyarlanmış, çıkarıcılık kuşkusuyla lekelenmiş ve örneğin organ nakli için en mükemmel malzemeyi temin etmek gibi kendisini ödünç verdiği yabancı kullanımlara ilişkin kaygılara yol açan bir tanım yoluyla ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Bu arada bu kuşkulardan bazıları gerçek oldu ve tanımın kendisi, geri dönüşü olmayan koma sorununu çözmedeki yararlılığı konusunda ciddi bir gerileme yaşadı. Mahkemenin izniyle zorunlu solunumun kesilmesinin ardından beklenmedik bir şekilde kendiliğinden solunumun başladığı Quinlan davasında, kız Harvard tanımının kriterlerine göre ölmemişti (bu arada mahkeme tarafından başvurulmadı), ancak hâlâ komadaydı ve daha fazla yapay yaşam desteği (örneğin, zorla intravenöz beslenme) sorunu tüm orijinal gücüyle yeniden ortaya çıkardı. Ahlaki zeminden teknik zemine geçiş, soruya yanıt verebilme kapasitemizi azaltmaktadır.⁵¹³

Jonas'a göre, yaşam ve ölüm arasındaki sınırları belirleyen tanımsal anlambilim üzerinden yürütülen tartışmalar, bizi bir çıkmaza sürükleyebilir. Ancak bu çıkmazdan çıkmanın başka bir yolu daha vardır: Tamamen insan yapımı bir müdahale ile varlığını sürdüren ve yalnızca bu müdahale sayesinde “yaşam” olarak adlandırılabilir bir varoluş biçiminin gerçekten sürdürülmeye değer olup olmadığı sorusuyla doğrudan yüzleşmek. Bu noktada Jonas, Papa'nın şu kararına katıldığını belirtir: “Derin bilinç kaybının kalıcı olduğuna karar verildiğinde, yaşamı sürdürmek için olağanüstü araçlar zorunlu değildir. Bunlar sonlandırılabilir ve hastanın ölmesine izin verilebilir.” Ancak Jonas, bu noktada bir adım daha ileri giderek şunu savunmaktadır: Hastanın ölmesine izin verilmesi gerektiği için bu yaşam destek tedavileri yalnızca sonlandırılabilir olmamalı, bunun ötesinde sonlandırılmalıdır. Bunun nedeni, Jonas'a göre, sözde bir “ölme hakkı”nın, her şeyden önce, hastanın geçmişte sahip olduğu saygınlığın korunması ve anısının bu yapay “hayatta kalış” tarafından lekelenmemesi adına yorumlanması gerektiğidir. Artık bilinci kapanmış ve geri dönüşü olmayan bir hastanın varlığı, yalnızca fiziksel bir kalıntıya dönüşmüşse, bu kişinin hatırası üzerinde hâlâ bir sorumluluğumuz vardır. Onun ölüm sonrası bütünlüğünü koruma görevi, onu yapay bir yaşamda tutma yetkisini elinde bulunduran

⁵¹³ THC, *The Right to Die - The Hastings Center Report*, 35.

bizlere aittir. Eğer bu argüman, pragmatik vicdanlar için fazla “metafiziksel” görünüyorsa Jonas, toplumsal adalet ilkesi üzerinden daha gerçekçi ve yasa koyucuları ikna edici bir gerekçeye başvurur: Kıt tıbbi kaynakların adil dağıtımı. Bu bağlamda, hastanın kendisi artık bu sınıflandırmanın bir parçası olmaktan çıkmıştır. Yaşam destek tedavilerinin devam ettirilmesi, yalnızca bireysel bir mesele değil, aynı zamanda toplumsal bir adalet sorunudur. Bu nedenle, tıbbi kaynakların yaşama ihtimali olan diğer bireyler için daha adil bir şekilde tahsis edilmesi gerektiği gerekçesiyle, bu tedavilerin sonlandırılması etik bir zorunluluk hâline gelir.⁵¹⁴

Jonas’a göre, modern tıbbın gerektirdiği hayat ve ölüm kararları, özellikle yaşam desteğinin sürekliliğini sağlayan karmaşık teknolojik cihazlarla ilgili olduğunda kaçınılmaz hâle gelir. Jonas, daha önce tıbbi imkânların talebi karşılamadığı durumlarda (örneğin, diyaliz cihazlarının sınırlı olduğu zamanlarda) ilk kabul sürecinde nasıl seçim yapılması gerektiğini tartışmıştı. Böyle zorunlu ve karamsar seçimlerde, olabildiğince “adil” kriterler belirlenmeli ve uygulamaya konulmalıdır. Bu bağlamda Jonas, I. Dünya Savaşı’nda Fransızların savaş alanlarında benimsediği “triyaj” sistemini erken bir örnek olarak gösterir. Savaş sırasında, tıbbi müdahale için seçilen hastalar, hayatta kalma şansı en yüksek olanlara öncelik verilerek belirleniyordu. Ancak savaş gibi felaket niteliğinde olmayan koşullarda, kimin daha fazla “hak ettiğini” belirlemek karmaşık ve tartışmalı bir mesele hâline gelir. Birçok bilinmeyen faktör göz önüne alındığında, seçimin üst ucundaki kriterlerin belirlenmesi genellikle kaçınılmaz bir keyfilik içerir. Bununla birlikte seçimin alt ucu daha az tartışmalıdır: “En az hak eden” ya da “en az yarar sağlayacak” olan, kısa sürede olağanüstü tıbbi müdahaleden en az fayda görecektir hastadır. Eğer bu ilke kabul edilirse, şu kritik soru gündeme gelir: Bu seçicilik yalnızca başlangıç aşamasında mı uygulanmalıdır, yoksa tedavi sürecinde buna devam edilmeli midir? Örneğin, tedavi görmekte olan bir hastanın yerine, sonradan ortaya çıkan daha uygun bir adayın geçmesi mümkün olmalı mıdır? Jonas, bu noktada “önleyici bir öncelik hakkı” (preemptive entitlement) ilkesini savunmaktadır. Yani, bir hasta tedaviye başladıktan sonra, bu tedavi dış bir faktör nedeniyle kesilmemelidir. Bir kez bir bireyin yaşamı

⁵¹⁴ THC, *The Right to Die - The Hastings Center Report*, 35-36.

başlamışsa, onun varoluş hakkı nasıl geri alınamazsa, benzer şekilde, tedavi tahsis edilmişse, artık başka adaylar için teklife açık hâle getirilmemelidir. Çünkü bilinci açık ve yaşama iradesini sürdüren bir hastayı, dışsal faydalar uğruna tedaviden mahrum bırakmak, vicdansız bir zulüm olacaktır. Ancak geri döndürülemez bir komada olan bir kişi bu kuralın dışında tutulmalıdır. Çünkü bu kişi, artık herhangi bir “yarar sağlama” kapasitesine sahip değildir ve dolayısıyla ona karşı bir zulümden de söz edilemez. Eğer birinin tedaviden “kâr sağlama” gerekiyorsa, bu ancak bir öznenin hâlâ kâr elde edebilecek durumda olmasıyla mümkündür. Oysaki geri döndürülemez bilinç kaybı yaşayan bir hastanın “kârı”, kelimenin tam anlamıyla sıfırdır. Dolayısıyla Jonas’a göre bu benzersiz sınır vakasında, “en az fayda sağlayan” ilkesinin uygulanması ahlaki açıdan meşru hâle gelir. Yani, başkalarının gerçekten fayda sağlayabileceği bir yaşam korumasını onlardan esirgememek adına, zaten başlamış olan bir tedavi durdurulabilir. Jonas, bu sonuca ulaşırken iki temel gerekçeye dayanmaktadır: İlki, geri döndürülemez komadaki bir hastayı yaşatmanın artık anlamını yitirdiğini öne süren içsel ilkedir; ikincisi ise kıt tıbbi kaynakların adil dağıtımını esas alan daha pragmatik bir yaklaşımdır. Jonas, kendi görüşünün asıl dayanağının birinci ilke olduğunu, yani bu tür bir yaşamın artık korunmaya değer olmaması nedeniyle sonlandırmanın zorunlu olduğunu belirtir. Ancak bu içsel ilke herkes tarafından kabul edilmeyebileceği için daha sağlam bir etik zeminde yer alan toplumsal adalet ilkesi devreye sokulabilir. Bu noktada Jonas, Platon’un “ikinci yelken” (deuteros pious) kavramına atıfta bulunur: Gerçeğe ulaşmanın en iyi yolu mümkün olmadığında ikinci en iyi yol tercih edilmelidir. Bu bağlamda Jonas için en doğru gerekçe, bilinçsiz bir varlığın artık “yaşama” hakkına sahip olmamasıdır ancak bu gerekçe tartışmalı bulunursa, kıt tıbbi kaynakların adil dağıtımını gerekçesi devreye girmelidir. Yani, eğer en iyi ilke kabul görmüyorsa, bir sonraki en iyi ilkeye başvurmak zorunludur.⁵¹⁵

Bu tanımın birincil amacı, bazı doktorların “beyin ölümü gerçekleşmiş kadavra”, bazılarının ise “neomort” olarak adlandırdığı bir hastanın yaşam süresini uzatmanın getirdiği yükten yakınlarını ve tıbbi kaynakları kurtarmaktır. Ancak bu

⁵¹⁵ THC, *The Right to Die - The Hastings Center Report*, 36.

tanımın, komadaki hastanın daha önce “canlı” olarak adlandırılan bir durumda tutulması halinde hemen ortaya çıkan başka sonuçları da vardır. Bir deneyci için en büyük avantaj, kendisine can sıkıcı hak ve menfaatlerle sınırlandırılmamış canlı bir fiziksel numune sunulmasıdır çünkü bunlar hukuki olarak belirlenmiştir ve numune yasal olarak bir kadavradır. Söz konusu olasılıkları öngörmek için çok az hayal gücüne ihtiyaç vardır. Yeni ilaçların ve tedavi tekniklerinin denenmesi ve test edilmesinin ötesinde, öneriler, nakil için taze organ tedariki için bir “banka” gibi bariz olanlardan; kan, ilik, kornea, kemik, deri, kıkırdak, hormonlar, antikolar, antitoksinler ve benzerlerinin üretimi ve toplanması için tuhaf bir “biyo-emporyum” önerisine kadar uzanmaktadır.⁵¹⁶

Jonas, bireyin haysiyeti ve adalet ilkelerinin saf faydacı mantıkla göz ardı edilemeyeceğini savunarak, komadaki veya beyin ölümü gerçekleşmiş bireylerin biyolojik kaynak olarak görülmesine karşı çıkar. Ona göre, tıp etiği yalnızca faydaları maksimize etmek ve zararları minimize etmekle sınırlı değildir; insan deneylerinin meşruiyetini sorgular ve bu tür uygulamaların bireyleri “harcanabilir” hâle getirebileceğini belirtir. Jonas, etik yaklaşımın pragmatik fayda sağlama üzerine kurulmaması, insan onuru ve haklarının mutlak şekilde korunması gerektiğini vurgular ve bireyin haklarını, toplumsal faydanın önünde tutar.

3.10. Genetik Mühendislik, Klonlama ve Biyoetiğin Sınırları

Jonas’ın biyomedikal deneyler ve genetik mühendislik alanındaki etik yaklaşımı, bilimsel ilerlemenin insan doğası ve toplumsal yapı üzerindeki geri dönülemez etkilerini ele almaktadır. Ona göre, bilim ve teknoloji, yalnızca teknik açıdan mümkün olanı değil, etik olarak kabul edilebilir olanı da sorgulamalıdır. Genetik müdahalelerin bireysel özerklik, biyolojik çeşitlilik ve insan onuru üzerindeki etkilerini ele alan Jonas, bu alandaki gelişmelerin yalnızca kısa vadeli sonuçlarını değil, gelecek nesiller üzerindeki uzun vadeli etkilerini de dikkate alarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. İhtiyat ilkesi doğrultusunda, geri döndürülemez genetik değişimlerin ve klonlama gibi müdahalelerin etik

⁵¹⁶ Cooper, “The literature of medical ethics: A Review of the writings of Hans Jonas”, 41.

sorumluluklarla çerçevesi gerektiğini vurgulayan Jonas, insan doğasının biyolojik determinizm ekseninde yeniden şekillendirilmesinin bireysel özgürlük ve etik değerler açısından ciddi sorunlar doğurabileceğine dikkat çekmektedir.

Jonas'ın biyomedikal deneyler ve genetik mühendislik üzerine geliştirdiği etik argümanlar, özellikle bu alanlardaki müdahalelerin bireysel özerklik ve toplumsal etkileri açısından geri dönülemez sonuçlar doğurabileceğini vurgulamaktadır. Jonas'a göre, bilgilendirilmiş gönüllülükten, bilinçsiz ve savunmasız bireylere yönelik müdahalelere doğru bir geçiş, etik açıdan kabul edilemez bir yönelimdir. Genetik mühendislikte henüz doğmamış bireyler (örneğin embriyolar veya genetik materyal) üzerindeki müdahaleler, insan doğası ve toplumsal yapı üzerinde geri dönülemez etkiler yaratabilecek etik bir mesele olarak değerlendirilmektedir.⁵¹⁷

Jonas'ın genetik mühendisliğine yönelik temel eleştirileri arasında, bu alanın doğası ve beraberinde getirdiği riskler öne çıkmaktadır. Genetik mühendislikte, geleneksel deney ve uygulama arasındaki sınırın belirsizleşmesi, bu alanın etik ve bilimsel açıdan denetlenmesini zorlaştırmaktadır. Genetik müdahaleler doğrudan canlı organizmalar üzerinde gerçekleştirildiğinden, sonuçları geri döndürülemez nitelikte olabilir. Bu durum, hatalı bir genetik değişikliğin düzeltilmesini veya geri alınmasını imkânsız hâle getirmektedir. Ayrıca, geleneksel mühendislik süreçlerinde insan, tamamen yeni bir ürün yaratırken, genetik mühendislik yalnızca mevcut biyolojik süreçlere müdahalede bulunmakta ve bu müdahaleler beklenmedik, kontrol edilmesi güç ve karmaşık etkiler doğurabilmektedir. Jonas, genetik müdahalelerin potansiyel tehlikelerinin yeterince öngörüleemeyeceğini vurgulayarak, bu tür uygulamaların insanlık ve doğa üzerindeki uzun vadeli etkilerinin daha kapsamlı bir etik çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Genetik müdahalelerin sonuçları yalnızca bireysel düzeyde kalmaz; nesiller boyunca aktarılabilir. Bu nedenle, genetik mühendislik, etik açıdan diğer mühendislik türlerinden çok daha karmaşıktır ve bu nedenle çok büyük bir dikkat gerektirir. Jonas, bu tür müdahalelerin insanlık üzerinde uzun vadeli etkilerinin öngörülmesi gerektiğini ve bu süreçte "ihtiyat" ilkesinin öncelikli bir etik ilke olarak benimsenmesi gerektiğini savunmaktadır. Genetik

⁵¹⁷ Cooper, "The literature of medical ethics: A Review of the writings of Hans Jonas", 42.

müdahaleler, insan doğasıyla ilgili temel soruları gündeme getirir: İnsan nedir? İnsan doğasının sınırları nelerdir? Genetik olarak müdahale edilen bireyler, toplumsal ve etik açıdan nasıl tanımlanacak ve kabul edilecektir? Jonas'a göre, bu sorular genetik mühendisliği yalnızca teknik bir mesele olmaktan çıkarıp derin ontolojik ve etik bir problem hâline getirir.⁵¹⁸

Jonas'ın önerdiği etik ilkeler arasında ihtiyatlılık ilkesi ve varsayımsal akıl yürütme öne çıkmaktadır. İhtiyatlılık ilkesi doğrultusunda, genetik mühendislik alanında aceleci kararlar alınmaması gerektiğini savunmakta, müdahalelerin olası sonuçlarının titizlikle analiz edilmesini ve potansiyel risklerin varsayımsal olarak değerlendirilmesini önermektedir. Ona göre, genetik müdahalelerin yalnızca kısa vadeli etkileri değil, uzun vadede doğurabileceği etik ve biyolojik sonuçlar da göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla bağlantılı olarak geliştirdiği varsayımsal akıl yürütme ilkesi, genetik müdahalelerin yaratabileceği potansiyel tehlikelerin sadece spekülâtif tahminlere dayanarak değil, mevcut bilimsel eğilimlerin gelecekte doğurabileceği sonuçlar dikkate alınarak öngörülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu yaklaşım, teknolojik gelişmelerin etik sınırlarını belirlemede kritik bir rol oynayarak, insanlık ve doğa üzerindeki olası zararların önlenmesini amaçlamaktadır. Jonas'ın ahlaki refleksiyonları, modern bilim ve teknolojinin insanlık üzerindeki etik etkilerini derinlemesine inceleyerek bu ilerlemelerin sınırlarını belirlemeyi hedefler. Özellikle biyomedikal mühendislik ve genetik müdahaleler bağlamında Jonas, insanı sadece biyolojik bir varlık olarak ele almanın, insanın metafiziksel boyutlarını ihmal ederek derin bir anlam krizine yol açabileceğini savunmaktadır. İnsanı salt bir biyolojik varlık olarak görmek, yalnızca “ne yapabiliriz?” sorusuna odaklanırken, “ne yapmalıyız?” ve “ne yapmamalıyız?” gibi temel ahlaki soruları göz ardı etmektedir.⁵¹⁹ Jonas'ın insana bakış açısına yönelik temel eleştirileri, biyomedikal mühendislik, bilim ve etik ilişkisi ile teknolojik gücün olası yanlış kullanımı çerçevesinde şekillenmektedir. Öncelikle, metafiziksel nötralizasyon kavramı kapsamında Jonas, biyomedikal mühendisliğin insanı yalnızca biyolojik bir makine olarak görmesini eleştirerek, bu indirgemeci yaklaşımın insanın özü, değeri ve geleceği açısından ciddi etik boşluklar yarattığını

⁵¹⁸ Cooper, “The literature of medical ethics: A Review of the writings of Hans Jonas”, 42.

⁵¹⁹ Cooper, “The literature of medical ethics: A Review of the writings of Hans Jonas”, 43.

savunmaktadır. Ona göre, bilimsel ilerleme, yalnızca teknik olarak mümkün olanı sorgulamakla yetinmemeli, aynı zamanda neyin yapılması gerektiği sorusunu da içermelidir. İnsan doğasının bu şekilde indirgenmesi, bilimsel ve teknolojik müdahalelerin amacını sorgulamayı zorlaştırarak, etik kaygıların göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Bununla birlikte, bilim ve etik ilişkisi açısından Jonas, modern biyoteknolojinin yalnızca teknik olarak uygulanabilir olanı belirlemekle yetindiğini ve etik sınırları yeterince dikkate almadığını vurgulamaktadır. Ona göre, teknolojik gelişmelerin doğa ve insanlık için potansiyel tehditler yaratmaması adına etik rehberlikle yönlendirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde, etik denetimden yoksun bir bilim anlayışı, kontrolsüz ilerleme riskini artırarak, uzun vadede insanlık için öngörülemez sonuçlar doğurabilir. Son olarak, Jonas, Kafka'nın uyarısını referans alarak, teknolojik gücün yanlış kullanılmasının insanlık açısından yıkıcı etkiler yaratabileceğini belirtmektedir. Franz Kafka'nın "Arşimet, noktasını buldu, ama onu kendine karşı kullandı" ifadesine atıfta bulunan Jonas, bilimin etik rehberlik olmaksızın ilerlemesinin yalnızca teorik bir risk olmadığını, aynı zamanda somut bir tehdit oluşturabileceğini savunmaktadır. Bu çerçevede, bilimsel gelişmelerin etik sorumluluklarla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ve insanlığın geleceğini koruyacak şekilde yönlendirilmesi zorunluluğunu vurgulamaktadır.⁵²⁰

Jonas'ın etik yaklaşımı, bilimsel ve teknolojik ilerlemenin sorumluluk çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunan belirli ilkelere dayanmaktadır. Bunlardan ilki olan ihtiyat ilkesi, bilimsel ve teknolojik yeniliklere karşı temkinli bir yaklaşım benimsenmesini öngörmektedir. Jonas'a göre, bir yeniliğin yalnızca teknik olarak mümkün olması yeterli değildir; aynı zamanda etik açıdan kabul edilebilir olması da gerekmektedir. Bu doğrultuda, her bilimsel gelişmenin potansiyel riskleri derinlemesine analiz edilmeli ve uzun vadeli etkileri titizlikle değerlendirilmelidir. Bununla birlikte, Jonas "Ne yapmamalıyız?" sorusunun, bilimsel ve teknolojik sınırları belirleyen temel bir ahlaki çerçeve sunduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, bilimsel güç yalnızca bireylerin faydasına hizmet etmemeli, aynı zamanda doğanın ve gelecek nesillerin çıkarlarını da gözetilen bir sorumluluk anlayışıyla yönlendirilmelidir.

⁵²⁰ Cooper, "The literature of medical ethics: A Review of the writings of Hans Jonas", 43.

Bu yaklaşım, bilimin etik denetimden bağımsız bir şekilde ilerlemesinin geri dönüşü olmayan sonuçlar doğurabileceğini göstermektedir. Son olarak, Jonas bilimin amacının yalnızca yeni keşifler yapmak olmadığını, aynı zamanda insanlığa etik bir rehberlik sunması gerektiğini savunmaktadır. Bilimsel yenilikler, insan doğasına ve bireyselliğe zarar vermeyecek şekilde yönlendirilmeli ve etik değerlerle uyumlu olmalıdır. Ona göre, bilimsel ilerleme, insan yaşamının sürdürülebilirliği ile uyumlu bir şekilde ele alınmalı ve doğa ile insanlık arasındaki dengenin korunmasını sağlayan etik ilkeler çerçevesinde değerlendirilmelidir.⁵²¹ Görüldüğü üzere, Jonas, genetik mühendislik ve biyomedikal deneylerin etik boyutlarına dair derin bir farkındalık sunmaktadır. Onun düşünceleri, bu tür müdahalelerin bireysel özerklik, toplumsal yapı ve biyolojik süreklilik üzerindeki uzun vadeli etkilerine dikkat çeker. “İhtiyatlılık” ve “varsayımsal akıl yürütme” ilkelerine dayalı bu yaklaşım, bilimsel ilerlemenin etik sınırlarının belirlenmesine katkı sağlayarak sorumlu bir bilim ve teknoloji anlayışının gelişmesine rehberlik eder. Jonas’ın eleştirileri, yalnızca bilimsel ilerlemenin değil, aynı zamanda insanlık için sürdürülebilir bir gelecek inşa etmenin etik bir çerçevede ele alınmasını zorunlu kılar.⁵²²

Jonas, modern biyomedikal mühendislik ve genetik müdahalelerin yalnızca teknik olanaklarla sınırlı olmadığını, aynı zamanda derin etik sorumluluklar taşıdığını ortaya koyar. Ona göre, bilimin gücü bir yandan insanlık için büyük fırsatlar sunarken diğer yandan yanlış yönlendirildiğinde yıkıcı sonuçlar doğurabilir. Jonas’ın ahlaki refleksiyonları, bilimin, “yapabileceği” şeylerin yanı sıra “yapmaması gereken” şeylerle de ilgilenmesi gerektiğini vurgulayarak, modern bilim ve teknolojiye yönelik etik rehberlik açısından önemli bir çerçeve sunar.⁵²³

Jonas’ın klonlama ve genetik mühendislik üzerine geliştirdiği etik argümanlar, bu teknolojilerin insanlık için oluşturduğu varoluşsal, ahlaki ve toplumsal risklere dikkat çeker. Jonas, klonlamanın genetik kontrol sağlama potansiyeline rağmen bireysel özgürlük, insan onuru ve doğaya yönelik ciddi tehditler içerdiğini savunmaktadır. Klonlama gibi teknolojilerin bireylerin yalnızca belirli genetik

⁵²¹ Cooper, “The literature of medical ethics: A Review of the writings of Hans Jonas”, 43.

⁵²² Cooper, “The literature of medical ethics: A Review of the writings of Hans Jonas”, 42.

⁵²³ Cooper, “The literature of medical ethics: A Review of the writings of Hans Jonas”, 43.

hedefler doğrultusunda araçsallaştırılmasına yol açabileceği konusunda uyarılarda bulunur.⁵²⁴ Jonas'ın klonlamaya ilişkin temel eleştirileri, genetik mühendisliğin insan doğası üzerindeki etkileri ve etik sınırları çerçevesinde şekillenmektedir. Öncelikle, biseksüel üreme ve genetik kontrol bağlamında, biyolojik çeşitliliğin temelini oluşturan rastgele genetik birleşimlerin klonlama yoluyla ortadan kaldırılabileceğini vurgulamaktadır. Biseksüel üremenin getirdiği genetik çeşitlilik, genetik mühendislik projelerinde tam kontrolün sağlanmasını engellerken, klonlama bu sınırlamayı aşarak bireylerin genetik olarak özdeş kopyalarını üretmeyi mümkün kılmaktadır. Ancak bu süreç, bireylerin yalnızca belirli genotiplerin korunması amacıyla araçsallaştırılması riskini taşımakta ve insan doğasının biyolojik determinist bir çerçevede yeniden şekillendirilmesine yol açabilmektedir. Bunun yanı sıra, klonlama ve genetik mükemmellik konusu da Jonas'ın eleştirileri arasında yer almaktadır. Klonlamanın genetik “mükemmelliğin” korunması hedefiyle sunulmasına rağmen, Jonas, bu mükemmelliğin bireylerin faydasından çok toplumun kolektif çıkarlarına hizmet eden bir araç hâline gelebileceğini öne sürmektedir. Klonların genetik olarak belirlenmiş bir kaderin gölgesinde yaşama riski, bireysel özgürlük ve deneyimlerini tehdit edebilir. Bu durum, klonlanmış bireylerin kendi benliklerini özgürce inşa etme imkânını sınırlandırarak, etik açıdan ciddi sorunlar doğurabilir. Jonas, bireysellik ve ontolojik sorular açısından klonların genetik olarak özdeş olmasına rağmen, bireysel yaşam deneyimleri bakımından farklı olabileceğini belirtmektedir. Ancak, bu bireyselliğin genetik miraslarının etkisiyle sınırlandırılabilirliğini ve bunun insan doğasıyla ilgili daha derin soruları gündeme getirdiğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda, “İnsan nedir?”, “Genetik müdahaleler bireyselliği nasıl etkiler?” ve “İnsan kendi doğasını manipüle etme hakkına sahip midir?” gibi temel ontolojik sorular, klonlama etiği açısından kritik öneme sahiptir. Son olarak, biyolojik determinizm ve özgürlük ilişkisi açısından, klonların genetik olarak donörlerine özdeş olması, bireysel kimlikleri ve özgürlükleri üzerinde kısıtlayıcı bir etkiye sahip olabilir. Klonların, genetik mirasları nedeniyle donörlerinin gölgesinde yaşama riski taşımaları, onların kendi bireysel varoluşlarını özgürce inşa etmelerini zorlaştırabilir. Jonas, klonlamanın biyolojik determinizmi güçlendireceğini ve insan özgürlüğünü tehdit edebileceğini savunarak,

⁵²⁴ Cooper, “The literature of medical ethics: A Review of the writings of Hans Jonas”, 42.

insanın yalnızca biyolojik bir varlık olmadığını, aynı zamanda etik ve ontolojik bir özne olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, klonlama uygulamalarının etik sınırlarının dikkatle belirlenmesi gerektiğini ve insan doğasının araçsallaştırılmasının ciddi etik ve felsefi sorunlar doğuracağını öne sürmektedir.⁵²⁵

Jonas'ın klonlama konusundaki etik ilkeleri, onun biyoteknoloji ve genetik mühendisliğine yönelik genel eleştirisinin bir uzantısıdır ve özellikle ihtiyatlılık ilkesi çerçevesinde şekillenir. Jonas, klonlama ve genetik müdahalelerin geri dönülemez sonuçlar doğurabileceğini, bireysel ve toplumsal düzeyde uzun vadeli riskler taşıdığını vurgular. Bu teknolojilerin yalnızca mevcut koşullara göre değil, gelecek nesiller üzerindeki etkileri açısından da değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Klonlamanın bireysel kimlik, biyolojik çeşitlilik ve toplumsal kabul gibi sorunları beraberinde getireceğini belirterek, insan doğasının sadece biyolojik bir varlık olarak ele alınmasını eleştirir. Sonuç olarak, Jonas'a göre bilimsel ilerleme yalnızca teknik imkânlarla değil, insanlık için doğuracağı etik sonuçlarla birlikte değerlendirilmelidir. Jonas, klonlama gibi geri döndürülemez teknolojilerin uygulanmasında acele edilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Müdahalelerin uzun vadeli etkilerinin dikkatle analiz edilmesi gerektiğini vurgular. Klonlamanın potansiyel riskleri, yalnızca teknolojik hayal gücüne değil, aynı zamanda mevcut eğilimlerin gelecekte doğurabileceği sonuçların dikkatle analiz edilmesine dayanmalıdır.⁵²⁶ Jonas, klonlamanın yalnızca teknik başarılarının ötesine geçerek, bu teknolojilerin insan doğası, bireysel özgürlük ve toplumsal yapı üzerindeki etkilerini derinlemesine analiz eder. Klonlama, insanlığın genetik geleceği üzerinde tam kontrol sağlama potansiyeline sahipken, aynı zamanda bireysellik ve özgür irade gibi temel insani değerleri tehdit edebilir. Jonas'a göre, bu tür teknolojilerin uygulanması, etik, ontolojik ve toplumsal sonuçlar dikkatlice değerlendirilmeden hayata geçirilmemelidir. Onun düşünceleri, genetik müdahaleler ve klonlama konusunda sorumlu bir bilim ve teknoloji anlayışı geliştirmek için önemli bir rehber sunar.⁵²⁷

⁵²⁵ Cooper, "The literature of medical ethics: A Review of the writings of Hans Jonas", 42.

⁵²⁶ Cooper, "The literature of medical ethics: A Review of the writings of Hans Jonas", 42.

⁵²⁷ Cooper, "The literature of medical ethics: A Review of the writings of Hans Jonas", 42.

3.11. Bilmeme Hakkı

Bilmeme hakkı, Jonas'ın etik felsefesi bağlamında, bireyin özgürlüğünü ve kendiliğinden gelişimini korumaya yönelik temel bir ilkedir. Bilimsel araştırmalarda deneklerin bilinçli rızası, etik bir gereklilik olarak kabul edilse de bazı deneysel yöntemlerde, özellikle çift kör çalışmalar ve plasebo kontrollü deneylerde, deneklerin belirli bilgileri edinmelerinin engellenmesi, etik açıdan tartışmalı bir alan yaratmaktadır. Jonas, bu tür bilgi kısıtlamalarının doktor-hasta ilişkisini zedeleyerek tıbbi etik açısından bir güven ihlali oluşturabileceğini savunmaktadır. Öte yandan, klonlama ve genetik mühendislik bağlamında bilmeme hakkı, bireyin kendini keşfetme sürecini tehdit eden bir unsur olarak öne çıkar. Jonas'a göre, bir bireyin genetik yapısını bilmesi veya toplum tarafından bu bilginin ona atfedilmesi, onun özgür iradesini ve bireysel gelişimini kısıtlayarak, kaderinin önceden belirlenmiş olduğu algısını yaratır.

Jonas'a göre, kimi zaman deneklerin - hatta deneyin yürütücülerinin bile - bilgisizliği, deneyin temel bir unsuru olabilir. Bu durum özellikle "çift kör" deneyler ve plasebo kontrollü çalışmalar bağlamında ortaya çıkar. Bilimsel yöntemin titizliğini sağlamak için böyle bir yaklaşımın "gerekli" olduğu öne sürülse de bu durumun etik açıdan ciddi bir sorun teşkil ettiğini göz ardı etmemek gerekir. Özellikle gönüllü denekler açısından etik tartışmalar ne olursa olsun, tedavi gördüğüne inanan bir hasta için bu durum açık bir güven ihlali anlamına gelir. Jonas'a göre, burada yalnızca deneyin amacı üstün bir değer taşıdığı için bu ihlal kabul edilebilir hâle gelmez; aksine, hasta zarar görmese bile bu durum onun bir haksızlığa uğradığı gerçeğini değiştirmez. Bu tür bir aldatıcı uygulama, yalnızca bireysel bir etik ihlal oluşturmakla kalmaz; aynı zamanda tıp pratiğinin temelinde yer alan doktor-hasta ilişkisine zarar verme riski taşır. Bir doktorun hastasıyla kurduğu güven ilişkisi, doktorun iyi niyetle tedavi sunduğu inancına dayanır ve bu tür bir manipülasyon, doktorun gerçekten yararlı bir niyet taşıdığına olan inancı sarsabilir. Jonas, her yönüyle değerlendirildiğinde, hastalar üzerinde "gizli deneyler" yürütmenin, yani tedavi kisvesi altında deney gerçekleştirmenin tamamen yasaklanmasa bile en iyi ihtimalle nadir görülen bir istisna olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bilimsel araştırmaların ilerlemesi ne

kadar önemli olursa olsun, bunun, tıbbın etik temellerini aşındıracak bir araç hâline gelmesine izin verilmemelidir.⁵²⁸

Jonas'a göre, bilimsel araştırmalarda deneğin zorunlu cehaletinin etik açıdan sorunlu olduğu durumlar vardır. Ancak bilinçsiz bir hastanın denek olarak kullanılması bu tartışmalardan ayrı değerlendirilmelidir çünkü bu durum artık sınırdaki bir problem olmaktan çıkıp kesin bir etik ihlal hâline gelir. Jonas, bilinci kapalı bir hastanın, tedavi amaçlı olmayan deneyler için kullanılmasının kesinlikle kabul edilemez olduğunu vurgular. Bilimsel ilerlemenin sağlanıp sağlanmaması burada bir ölçüt olamaz çünkü mutlak çaresizlik, mutlak korunma gerektirir. Jonas'a göre bu, değişmez ve ihlal edilmemesi gereken temel bir ilkedir. En savunmasız olanın, en güçlü korumaya layık olması gerektiği gerçeği, hiçbir koşulda bilimsel araştırma bahanesiyle göz ardı edilmemelidir.⁵²⁹

Jonas "Philosophical Reflections on Experiments with Human Subjects" isimli makalesini hazırlarken bu üzücü alanın vaka analiziyle sayfaları doldurmuş ancak daha sonra kendi tabiriyle "amatörlüğünü" fark ederek bunların çoğunu silmiştir çünkü gölgeler sonsuzdur ve bunları doğru bir şekilde ayırt etmek yalnızca hekim-araştırmacının, vakalar ortaya çıktıkça göstereceği bir yetenek olabilir. Jonas'a göre karar onun kucağına bırakılır. Felsefi bir kural, bir kez değişken bir ölçek fikri kabul edildiğinde kendi uygulamasını kesin olarak belirleyemez. Bu kural, yalnızca uygulayıcıya işinin somut durumlarında muhakeme ve vicdanını kullanması için genel bir ilke ya da tutum kazandırabilir. Jonas'a göre bu, onun hayatını daha da zorlaştırmak anlamına gelmektedir.⁵³⁰

Ayrıca Jonas'a göre, literatürdeki vurgudan biraz farklı olarak, "risk" unsuru üzerinde durmadığı ve "rıza" unsuru üzerinde çok az durduğu da belirtilecektir. Ona göre, birincisinin tartışılması, meslekten olmayanların yetkinliğinin ötesindedir; ikincisine yapılan vurgu ise belirsiz doğası nedeniyle azaltılmıştır. Riski asgari düzeye indirmek ve rızayı en yüksek seviyeye çıkarmak için çaba gösterilmesi gerektiğini

⁵²⁸ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 240.

⁵²⁹ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 240.

⁵³⁰ Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", 240-241.

söylemek gerçekçidir. Ancak Jonas'a göre kullandığı, daha zorlu bir kavram olan “özdeşleşme,” azami ya da otantik hâliyle “rıza”yı içerir ve riskin üstlenilmesi onun ayrıcalığıdır.⁵³¹

Bu son derece yeni olasılık, Jonas'a aynı derecede yeni bir etik çağrısı, bilmeme hakkını önerdi. Biyolojik determinizmin geçerliliği ne olursa olsun, klon kendisi hakkında çok fazla şey biliyor (ya da bildiğini sanıyor) ve diğerleri de onu çok iyi tanıyor (ya da tanıdıklarını sanıyor). En hafif deyimiyse, klonun kendiliğindenliği ya da kendini geliştirmesi engellenecek ve başkalarının beklentileri (en azından kısmen) donörün başarılarına göre şekillenecektir. Genotip kişinin kaderini belirlese de belirlemese de bir klonun kaderi sadece klon olması nedeniyle belirlenmiş olacaktır. Geçmiş, bir dereceye kadar geleceği belirleyerek bireyin özgür iradesini kısıtlayacaktır, böylece (sahte olsun ya da olmasın) “geleceğe dair bilgi”, bireyin özgün gelişim koşullarını ortadan kaldırabilir.⁵³²

Jonas araştırmacısı F. B. K. Cooper'a göre, bir klon kendi genetik statüsünden habersiz olsa bile çevresindeki diğer insanlar bunu bilecektir. Bu durum, baştan kabul edilemez bir etik soruna işaret eder. Ancak daha da önemlisi, eğer klonlama, olağanüstü yeteneklere sahip, şöhret kazanmış bireyleri yeniden üretme amacıyla yapılıyorsa, klon er ya da geç bu benzerliği kendisi de fark edecektir. Bu durumun önüne geçmek için klonlamanın hem sıradan hem de olağanüstü bireylerden rastgele yapılması gerekir. Fakat eğer böyle bir rastgelelik söz konusu olacaksa, bu zahmete girmeye değer bir gerekçe var mıdır? Cooper'a göre, burada en temel etik itiraz, klonlama sürecindeki başarısızlıkların akıbetinin belirsizliği kadar, doğmamış bireylerin “cehalet hakkının”da ihlal edilmesidir. “Bizler, sınırlı bilgimiz nedeniyle gelecekte yeni yeteneklerle donatılmış bireyler yaratmanın gerektirdiği ahlaki sorumlulukları tam anlamıyla üstlenmeye hazır değiliz. Dahası, bir eylemin gerçekten kişisel bir faaliyet olabilmesi için bizim de bir ölçüde bilgisiz olmamız gerekir.” Bu noktada Cooper, Jonas'ın ileri sürdüğü bir etik ilkeye dikkat çeker: “Her insan yaşamının, o birey için bir sürpriz olma hakkına saygı gösterin.” Yani, insanın kendini

⁵³¹ Jonas, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, 241.

⁵³² Cooper, “The literature of medical ethics: A Review of the writings of Hans Jonas”, 42-43.

keşfetme süreci, biyolojik olarak önceden belirlenmiş bir kaderin farkına varmasından daha üstün bir etik değere sahiptir. Bu nedenle klonlama, yalnızca bireyin özgün varoluşunu tehdit etmekle kalmaz, aynı zamanda insan hayatının temel niteliği olan “belirsizlik hakkını” da elinden alır.”⁵³³



⁵³³ Cooper, “The literature of medical ethics: A Review of the writings of Hans Jonas”, 43.

SONUÇ

Bu tezde, Hans Jonas'ın tıp ve biyoetiğine dair özgün yaklaşımını inceleyerek modern biyoteknolojinin etik sınırlarını ve bu alandaki temel tartışmaları değerlendirilmiştir. Jonas'ın etik anlayışı, bireysel özerklik, toplumsal sorumluluk ve insan yaşamının kutsallığı arasında hassas bir denge gözetmektedir. Özellikle genetik mühendislik, yapay zekâ, klonlama ve biyoteknoloji gibi çağdaş meseleler karşısında geliştirdiği “sorumluluk etiği” yaklaşımı, modern tıp etiği için önemli bir referans noktası olur.

Jonas, etik tartışmaların merkezine gelecek nesillere karşı sorumluluğu yerleştirerek tıbbi uygulamaların yalnızca mevcut bireyler için değil, insanlığın uzun vadeli varoluşu açısından da değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Modern tıbbi teknolojilerin hızla ilerlediği bir dünyada, genetik müdahaleler, yapay zekâ destekli tıbbi kararlar ve insan geliştirme gibi konular, tıp etiğinin sınırlarını yeniden belirleme ihtiyacını doğurmuştur. Jonas'ın geliştirdiği “ihtiyat ilkesi”, bilimsel ilerlemelerin potansiyel zararlarını en baştan ele almayı ve bunları etik çerçevede denetim altına almayı gerektirir. Jonas, modern tıbbın ve biyoteknolojinin “yalnızca tedavi edici değil, aynı zamanda dönüştürücü” bir güç olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda, tıp etiği sadece bireysel hasta haklarını değil, “insan doğasının bütünlüğünü koruma görevini de” üstlenmelidir. Özellikle genetik mühendislik gibi alanlarda, insanın yalnızca biyolojik bir varlık olarak ele alınmasına karşı çıkan Jonas, “etik sorumluluğun biyolojik determinizm ile bireysel özerklik arasındaki dengeyi sağlaması gerektiğini” savunmuştur.

Jonas, teknolojinin etik denetim mekanizmalarına tabi tutulmadan gelişmesinin ciddi riskler doğuracağını öngörmüş ve “biyoteknolojinin etik sınırlarının belirlenmesi” gerektiğini ileri sürmüştür. Jonas'a göre modern tıp, sadece hasta tedavi etmekten öteye geçmiş; insan doğasını değiştirme, insan ömrünü uzatma ve genetik müdahaleler yoluyla insan bedenini şekillendirme gibi daha karmaşık etik sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Özellikle klonlama, genetik mühendislik ve insan genomu üzerine yapılan müdahaleler, bireysel kimlik ve biyolojik çeşitlilik gibi meseleleri tartışmaya açmıştır. Jonas'ın bu konudaki temel kaygısı, “insanın doğaya mutlak

hâkimiyet kurma çabası sonucunda etik sınırların aşılabileceği ve insanın kendisini bir biyolojik materyal olarak görme eğilimine girebileceği” olmuştur. Bu bağlamda, Jonas’ın öne sürdüğü “sorumluluk etiği”, insanın doğa üzerindeki etkilerini sorgulamayı ve gelecekte oluşabilecek etik ihlallere karşı önlem almayı öneren bir yaklaşımdır.

Bu çalışmanın bulguları, tıp etiğinin yalnızca bireysel hasta haklarına odaklanan bir alan olmaktan çıkıp, “insanlık ve doğa arasındaki etik ilişkilere dair daha geniş bir çerçeve sunması gerektiğini göstermektedir”. Jonas’ın ortaya koyduğu etik ilkeler, modern tıbbın karşılaştığı en büyük sorulardan biri olan “bilim ne yapabilir?” ve “bilim ne yapmalıdır?” ayrımına ışık tutmaktadır. Özellikle biyomedikal araştırmalar, genetik mühendislik ve yapay zekâ destekli tıbbi kararlar, yalnızca bireysel hasta-hekim ilişkisini değil, toplumsal yapı ve insan doğasının etik statüsünü de yeniden değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Jonas’ın çalışmaları, biyoteknolojik yeniliklerin etik çerçevede nasıl yönlendirilmesi gerektiğine dair disiplinler arası bir model sunmaktadır.

Bu tez, Jonas’ın etik anlayışının “modern tıp etiği için sağlam bir felsefi temel sunduğunu” göstermiştir. Jonas’ın geliştirdiği “sorumluluk etiği”, insanlığın sadece mevcut etik normlara değil, geleceğe yönelik etik sorumluluklara da odaklanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Biyoteknoloji ve tıbbi yeniliklerin etik denetim altında ilerlemesi, bireylerin ve gelecek nesillerin haklarını koruma noktasında kritik bir önem taşımaktadır. Bundan sonraki akademik çalışmaların, Jonas’ın etik teorisini “uygulamalı etik ve biyoetik alanlarında daha derinlemesine analiz etmesi”, modern tıp etiğinin karşılaştığı yeni sınamalara yanıt vermede büyük bir katkı sağlayacaktır. Özellikle “genetik mühendislik, yapay zekâ, insan geliştirme ve ötanazi gibi etik meselelerin” Jonas’ın sorumluluk etiği perspektifinden ele alınması, tıp etiği alanında daha kapsamlı ve sürdürülebilir çözümler üretilmesini sağlayabilir.

Jonas’ın etik anlayışı, insan yaşamının korunması ve bilimsel gelişmelerin etik sınırlar içinde yönetilmesi gerektiğine dair bir felsefi uyarı niteliğindedir. Günümüzde tıbbi ve biyoteknolojik gelişmelerin ivme kazandığı bir çağda, Jonas’ın ortaya koyduğu “geleceğe karşı sorumluluk” ilkesi, tıp etiği için yalnızca akademik bir

tartışma konusu değil, aynı zamanda etik bir zorunluluk hâline gelmiştir. Jonas'ın etik yaklaşımı, modern tıp etiği, biyoteknoloji ve genetik mühendisliği bağlamında insanlık için yeni bir sorumluluk anlayışı sunmaktadır. Onun sorumluluk etiği, yalnızca mevcut nesillerin değil, gelecekteki nesillerin ve genel olarak biyosferin korunmasını esas alır. Bu bağlamda, modern tıp pratiği, tıbbi araştırmalar ve biyoteknolojik yenilikler açısından Jonas'ın etik ilkeleri doğrultusunda geliştirilebilecek öneriler aşağıda sunulmuştur.

Jonas, bireylerin tıbbi deneylere katılımında özerklik ilkesine vurgu yaparak bilgilendirilmiş onamın salt bir prosedür değil, gerçek anlamda özgür iradeye dayanan bir süreç olması gerektiğini savunmuştur. Günümüzde klinik araştırmalarda ve ilaç denemelerinde, özellikle dezavantajlı grupların baskı altında bırakılma riski göz önünde bulundurularak şu öneriler geliştirilebilir: “Deneysel araştırmalarda gönüllülük ilkesi yeniden değerlendirilmelidir.” Gönüllü katılımcıların kararlarının, ekonomik veya sosyal zorunluluklardan bağımsız olmasını sağlamak için güçlü bir etik denetim mekanizması oluşturulmalıdır. “Tıbbi deneylere katılımında bilinçli onam süreci güçlendirilmelidir.” Deneklerin eğitim düzeyine uygun bilgilendirme yöntemleri geliştirilmeli ve onam, yalnızca yasal bir prosedür değil, aynı zamanda etik bir yükümlülük olarak ele alınmalıdır. “Denek seçiminde etik standartlar belirlenmelidir.” Jonas'ın önerdiği “azalan izin verilebilirlik sırası” dikkate alınarak en bilinçli ve özgür katılımcılar önceliklendirilmeli, kırılgan grupların istismar edilmesi engellenmelidir.

Jonas, genetik müdahaleleri “koruma, geliştirme ve yaratma” olarak sınıflandırarak yalnızca sağlık amaçlı müdahaleleri etik açıdan kabul edilebilir bulmuştur. Günümüzde genetik mühendisliğin hızla ilerlemesi, bu alandaki etik sınırların titizlikle belirlenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, genetik tedavilerin yalnızca hastalıkların önlenmesi ve tedavisi amacıyla sınırlandırılması, insan doğasını değiştirmeye yönelik spekülasyonların ise sıkı etik kurallara tabi tutulması gerekmektedir. Ayrıca, Jonas'ın vurguladığı ihtiyat ilkesi doğrultusunda, genetik manipülasyonların uzun vadeli etkileri tam olarak anlaşılmadan yaygınlaştırılmaması büyük önem taşımaktadır. Bununla birlikte,

genetik araştırmaların denetim süreci yalnızca bilim insanlarının inisiyatifine bırakılmamalı, bağımsız etik uzmanları ve kamu temsilcilerinin de dahil olduğu genişletilmiş biyoetik komiteleri aracılığıyla çok yönlü bir denetim mekanizması oluşturulmalıdır. Böylece, genetik mühendislik alanındaki gelişmelerin hem etik hem de toplumsal sorumluluk çerçevesinde sürdürülebilir bir yapıya kavuşturulması sağlanabilir.

Teknolojik gelişmelerin hızla tıbbi uygulamalara entegre olması, etik denetimin ihmal edilmesi durumunda bireysel hakların zedelenmesine yol açabilir. Jonas, teknolojik ilerlemelerin yalnızca doğa üzerindeki yıkıcı etkileriyle sınırlı kalmayıp insan doğasını da tehdit edebileceğini öngörerek, bu sürecin sıkı etik denetim mekanizmalarıyla kontrol altına alınması gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda, biyoteknolojik gelişmelerin etik komitelerin bağımsız denetimine tabi tutulması, yeni tıbbi teknolojilerin yalnızca fayda-maliyet analizi ile değil, uzun vadeli etik etkileri açısından da değerlendirilmesi büyük önem taşımaktadır. Özellikle yapay zekâ destekli tıbbi karar sistemlerinde insan kontrolü zorunlu hâle getirilmeli, otonom tıbbi sistemler etik denetimden bağımsız çalışmamalı ve kritik kararlar mutlaka insan gözetiminde verilmelidir. Ayrıca, Jonas'ın vurguladığı "korku sezgiselliği" ilkesi doğrultusunda teknolojik inovasyonların potansiyel riskleri gözetilerek sınırlandırılması, geri dönüşü olmayan etik ihlallerin önüne geçilmesi açısından gereklidir. Bu çerçevede, teknolojik gelişmelerin tıp etiğine uyumlu bir şekilde yönlendirilmesi, insan haklarını ve etik ilkeleri koruyacak sürdürülebilir bir denetim mekanizmasıyla mümkün olabilir.

Jonas, tıbbi kaynakların kıt olduğu durumlarda etik dağıtım ilkelerinin belirlenmesi gerektiğini savunarak, özellikle pandemiler, kıt ilaçlar ve organ nakilleri gibi kritik tıbbi ihtiyaçların adil bir şekilde tahsis edilmesini zorunlu görmüştür. Bu doğrultuda, tıbbi kaynakların dağıtımında yalnızca ekonomik güç temelli bir yaklaşım benimsenmemeli; toplumsal adalet ilkesi temel alınarak, tıbbi gereklilik ve etik önceliklendirme esaslarına göre hareket edilmelidir. Ayrıca, Jonas'ın vurguladığı üzere, beyin ölümü ve komadaki hastalarla ilgili etik tartışmalar yeniden ele alınmalı ve bireylerin salt biyolojik kaynak olarak görülmesi önlenmelidir. Tıbbi

önceliklendirme süreçlerinde yalnızca hayatta kalma şansı değil, bireyin yaşam kalitesi gibi etik kriterler de göz önünde bulundurulmalı ve her hastanın adil tedavi hakkı korunmalıdır. Jonas'ın tıp ve biyoetiğe yönelik sorumluluk etiği, bireysel hakların korunması, genetik mühendisliğin sınırlandırılması, teknolojik gelişmelerin etik denetimi ve tıbbi kaynakların adil dağıtımı gibi temel konularda uygulanabilir etik ilkeler sunmaktadır. Bu yaklaşım, yalnızca günümüz tıbbi kararlarını değil, gelecekteki insanlık durumunu da göz önüne alan bütüncül bir perspektif sağlamaktadır. Dolayısıyla, Jonas'ın etik ilkeleri modern tıp pratiğinin etik çerçevede şekillendirilmesine yönelik önemli bir rehber niteliği taşımakta olup, yalnızca akademik tartışmalar için değil, pratik tıbbi uygulamalar açısından da değerli bir kaynak olarak değerlendirilmelidir. Gelecekteki tıp etiği araştırmalarının, onun öne sürdüğü “gelecek nesillere karşı sorumluluk” ilkesi doğrultusunda daha kapsamlı bir etik çerçeve geliştirmesi gerekmektedir.

Jonas'ın etik felsefesi, tıp etiği ve biyoetik alanında derin bir sorumluluk bilinci geliştirmesiyle öne çıkmakta olup, etik kararların yalnızca mevcut nesillerin değil, gelecekteki nesillerin yaşam hakkı çerçevesinde de değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. *Das Prinzip Verantwortung* (Sorumluluk İlkesi) bağlamında, modern tıbbın etik sınırlarını belirlerken üç temel prensip öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, geleceğe yönelik etik sorumluluk olup, Jonas genetik mühendisliği, klonlama ve biyoteknolojik ilerlemelerin geri dönüşü olmayan etkiler yaratabileceğini savunarak, tıp etiği kapsamındaki sorunların yalnızca bireysel kararlar ekseninde değil, tüm insanlık ve ekosistem açısından ele alınmasını zorunlu görmektedir. İkinci prensip olan insan yaşamının kutsallığı, Jonas'ın insan varoluşunu yalnızca bireysel özerklik çerçevesinde değil, ontolojik bir değer olarak ele almasını ifade etmektedir. Ötanazi, genetik müdahaleler ve insan bedenine dair etik kararların değerlendirilmesinde biyolojik varoluşun korunmasını önceleyen bu anlayış, insan yaşamının salt faydacı bir perspektiften değil, ahlaki bir bütünlük içinde ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Üçüncü prensip ise teknolojinin etik sınırlarının belirlenmesi olup, Jonas tıp ve biyoteknoloji alanındaki gelişmelerin etik çerçevede ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu noktada, “korkunun buluşsal yöntemi” (Heuristik der Furcht) kavramını öne sürerek, etik kararların yalnızca olası faydalar üzerinden değil,

potansiyel tehlikeler göz önünde bulundurularak şekillendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu ilkeler, biyoetik ve sağlık politikaları alanında etik normların oluşturulmasına önemli katkılar sağlamakta olup, Jonas'ın etik anlayışını paternalist bir çerçevede konumlandırmasına rağmen insan doğasına dair bütüncül bir perspektif sunması açısından değerli bir yaklaşım olarak kabul edilmektedir.

Her ne kadar Jonas'ın tıp etiği anlayışı sistematik ve geniş bir perspektife sahip olsa da bazı yönleri eleştiriye açıktır. Öncelikle, aşırı ihtiyatçılık ve teknoloji eleştirisi bağlamında Jonas'ın biyoteknolojik ilerlemelere karşı fazlasıyla temkinli bir yaklaşım sergilediği öne sürülmektedir. Genetik mühendisliği ve yapay zekâ gibi alanlarda olası riskleri vurgularken, bu teknolojilerin potansiyel faydalarını göz ardı ettiği yönünde eleştiriler mevcuttur. Bu doğrultuda, Jonas'ın etik çerçevesinin, teknoloji ve tıp etiğinin dinamik doğasını tam olarak dikkate almadığı, daha çok sınırlayıcı ve kısıtlayıcı bir etik model sunduğu ifade edilmektedir. İkinci olarak, özerklik ve bireysel haklar konusunda sınırlı bir perspektife sahip olduğu eleştirisi öne çıkmaktadır. Modern tıp etiği, bireyin özerkliğini ve hasta haklarını ön planda tutarken, Jonas'ın etik anlayışı daha kolektivist bir yapıya sahiptir ve bireysel karar alma özgürlüğünü, geleceğe yönelik etik sorumluluklarla sınırlandırmaktadır. Bu durum, özellikle hasta özerkliğini merkeze alan tıbbi etik yaklaşımları ile çatışmaktadır. Son olarak, metodolojik ve normatif belirsizlikler açısından Jonas'ın etik ilkelerinin genel çerçeveler sunmasına rağmen, bazı durumlarda somut etik ikilemler için net çözümler üretmekten kaçındığı dile getirilmektedir. Gelecek nesiller için etik sorumluluk gibi kavramlar normatif olarak güçlü bir temele sahip olsa da, bu sorumluluğun pratik uygulamalarda nasıl bir dengeyle sağlanacağı konusunda belirli belirsizlikler içermektedir. Dolayısıyla, Jonas'ın etik perspektifi, güçlü bir teorik çerçeve sunmasına rağmen, günümüz tıbbi uygulamalarında bireysel haklar, teknolojik ilerleme ve pratik uygulamalardaki esneklik açısından eleştiriye açık yönler barındırmaktadır.

Bu tez, Jonas'ın tıp ve biyoetiği anlayışını derinlemesine analiz eden, felsefi ve biyoetik literatürle karşılaştırmalar sunan kapsamlı bir akademik çalışma olarak değerlendirilebilir. Metodolojik açıdan incelendiğinde, çalışmanın çeşitli güçlü yönleri bulunmaktadır. İlk olarak, Jonas'ın birincil kaynakları titizlikle analiz edilmiş, etik

sisteminin temel kavramları ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve çağdaş etik literatürüyle karşılaştırılmıştır. Böylece, Jonas'ın etik yaklaşımı tarihsel ve teorik bağlamda kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İkinci olarak, tez, genetik mühendisliği, ötanazi ve hasta hakları gibi çağdaş biyoetik sorunlarla bağlantı kurarak, Jonas'ın etik anlayışının günümüz tıbbi ve biyoteknolojik tartışmaları açısından uygulanabilirliğini sorgulamaktadır. Bu sayede çalışma, yalnızca teorik bir inceleme sunmakla kalmayıp, aynı zamanda çağdaş etik pratikleriyle Jonas'ın felsefi ilkeleri arasında bir ilişki kurmaktadır. Üçüncü olarak, tez normatif ve eleştirel bir perspektif içermekte olup, Jonas'ın etik çerçevesini hem savunmakta hem de eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu yaklaşım, çalışmanın yalnızca betimleyici bir analiz sunmanın ötesine geçerek, analitik ve eleştirel bir katkı sağlamasını mümkün kılmaktadır.

Bu tez, Jonas'ın tıp ve biyoetiği konusundaki akademik literatüre önemli katkılar sunarak, özellikle etik felsefesinin modern tıp etiğiyle ilişkisini kapsamlı bir şekilde ele almakta ve biyoetik tartışmalarına felsefi bir perspektif kazandırmaktadır. Çalışma, etik karar süreçlerinde “sorumluluk ilkesi”nin uygulanabilirliğini tartışarak, bu ilkenin çağdaş tıp etiği bağlamında nasıl değerlendirilebileceğini analiz etmektedir. Bununla birlikte, gelecek araştırmaların belirli konulara odaklanarak Jonas'ın etik anlayışının daha derinlemesine incelenmesini sağlaması mümkündür. Özellikle, Jonas'ın tıp ve biyoetiğe dair görüşlerinin çağdaş biyomedikal etik teorileriyle karşılaştırmalı bir analizi yapılabilir ve etik ilkelerinin pratik tıp uygulamalarında ne ölçüde uygulanabilir olduğuna dair vaka analizleri gerçekleştirilebilir. Ayrıca, tıp etiğinde bireysel özerklik ile kolektif sorumluluk arasındaki dengenin nasıl korunabileceği konusunda daha detaylı çalışmalar yürütülerek, Jonas'ın sorumluluk etiğinin günümüz etik ikilemleri karşısında sunduğu çerçeve derinleştirilebilir. Genel olarak, bu tez, Jonas'ın biyoetik anlayışını ayrıntılı bir şekilde analiz eden, etik tartışmalar açısından önemli bir katkı sunan ve literatürdeki boşlukları doldurmaya yönelik akademik bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Jonas'ın “sorumluluk etiği”, çağdaş tıp etiği tartışmalarına farklı bir perspektif kazandırmakta olup, bu bağlamda tez, hem akademik literatüre hem de etik tartışmalara güçlü bir temel oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

- AA, Akademik Akıl “Akademisyenlere Sağlanan Firma Sponsorlukları Etik mi, Değil mi? -2” Erişim 13 Ocak 2025. <https://www.akademikakil.com/akademisyenlere-saglanan-firma-sponsorluklari-etik-mi-degil-mi-2/hhamdicelik/>.
- AA, Akademik Akıl. “Biyoetik ve Önemi Üzerine”. Erişim 16 Ocak 2025. <https://www.akademikakil.com/biyoetik-ve-onemi-uzerine/aysegulerdemir/>.
- AÇBL, Açık bilim. “Ressamlıkta Gizlenen Bilim: Leonardo da Vinci”. Erişim 6 Şubat 2025. <https://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=Ressaml%C4%B1kta+Gizlenen+Bilim%3A+Leonardo+da+Vinci&ie=UTF-8&oe=UTF-8>.
- Aksoy, Şahika. “Tıp Etiğinin Ülkemizdeki ve Dünyadaki Tarihi”, *Çağdaş Tıp Etiği*. haz. Ayşegül Demirhan Erdemir, Öztan Öncel ve Şahin Aksoy. 12-14. Adana: Nobel Kitabevi, 2003.
- Altındış, Selma. “Sağlık Hizmetlerinde Olay Raporlama ve Hasta Güvenliğine Etkileri”, *Sağlıkta Performans ve Kalite Dergisi 1/1* (2010), 17-32.
- Altuner, İlyas. “Hipokrat Yemini”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 7/1* (Nisan 2015), 1-7.
- Arda, Berna. “Etiğe Kavramsal Giriş ve Temel Yaklaşımlar”, *Bilim Etiği ve Bilim Tarihi*. haz. Berna Arda, Esin Kahya ve Tamay Gü Başağaç. 21-36. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2004.
- Attfeld, Robin. *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-First Century*. Cambridge: Polity Press, 2. Basım, 2015.
- Avineri, Shlomo. *Theodor Herzl und die Gründung des jüdischen Staates*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 1. Basım, 2016.
- Aydın, Erdem - Ersoy, Nermin. “Tıp Etiği İlkeleri”, *Türkiye Klinikleri Tıbbi Etik Dergisi 2/3* (1995), 48-52.
- Aysevener, Kubilay. “İnsan ve Doğa İlişkisi Üzerine ”, *Felsefe Dünyası 37/1* (2003), 134-143.
- Barcaro, Roberta v.dğr. “Begriffe”, *Hans Jonas Handbuch Leben-Werk-Wirkung*, haz. Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon, Jürgen Nielsen-Sikora. 293. Berlin: J.B. Metzler, 2021.
- Başol, Emel. “Hasta ile Sağlık Çalışanları (Doktor ve Hemşire) Arasındaki İletişim Sorunları ve Çözüm Önerileri”, *International Anatolia Academic Online Journal 4/1* (2018), 76-93.
- Bazin, Damien. “A Reading of the Conception of Man in Hans Jonas’ Works: Between Nature and Responsibility”, *Environmental Values 8/3* (2013), 85-98.
- BBC, British Broadcasting Corporation, “China jails “gene-edited babies” scientist for three Years” Erişim 16 Ocak 2025. <https://www.bbc.com/news/world-asia-china-50944461>.
- BBC, British Broadcasting Corporation, “Embryonic Stem Cells: Advance in Medical Human Cloning” Erişim 16 Ocak 2025. <https://www.bbc.com/news/health-22540374>.
- BBC, British Broadcasting Corporation. “Human “cloning” makes Embryonic stem Cells” Erişim 16 Ocak 2025. <https://www.bbc.com/news/health-15181015>.

Becchi, Paolo. "Die Wiederbelebung der Hirntoddebatte und das Problem der Organtransplantation", *Ethik und Recht in der Bioethik*, haz. Benedict Wininger, Paolo Becchi und Mike Bacher. 119-138. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013.

Becchi, Paolo. *Cos'è la bioetica. Temi e problemi*. Turin: MultiVersum, 1. Basım 2019.

Becchi, Paolo. *Questioni vitali*. Neapel: Loffredo, 1. Basım 2001.

Beckmann, Christopher - Nielsen-Sikora, Jürgen. "Bund Neudeutschland. Entstehung, Protagonisten, Netzwerke", *Die Jugendbewegung und ihre Wirkungen. Prägungen, Vernetzungen, Gesellschaftliche Einflussnahmen*. haz. Barbara Stambolis. 281-302. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

Benett, Gaymon. *Technicians of Human Dignity: Bodies, Souls, and the Making of Intrinsic Worth - Bioethics and the Reconfiguration of Biopolitics*. Fordham: Fordham University Press, 1. Basım, 2015.

Bergson, Henri. *Schöpferische Entwicklung..* Jena: Eugen Diederichs, 2. Basım, 1921.

Boland, Karl. "Mönchengladbach, Rheydt und der Erste Weltkrieg", *Der Erste Weltkrieg und Mönchengladbach: Kriegserfahrung und Alltagsbewältigung*, haz. Karl Boland ve Hans Schürings. 41. Essen: Klartext Verlag, 2014.

Böhler, Dietrich v.d.ğr. (ed.), *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*. Freiburg i. Br., Berlin, Wien & Darmstadt: Rombach Verlag KG, 1. Basım, 2009.

Böhler, Dietrich. "In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten", *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler. 244-276. München: C.H. Beck, 1994.

Buber, Martin. *Briefwechsel aus Sieben Jahrzehnten..* Heidelberg: Lambert Schneider, 1. Basım, 1975.

Cahana, Jonathan. "A Gnostic Critic of Modernity: Hans Jonas from Existentialism to Science", *Journal of the American Academy of Religion* 86/1 (2018), 158-180.

Calain, Philippe. "The Ebola clinical trials: a precedent for research ethics in disasters", *J Med Ethics* 44/1 (2018), 3-8.

Callahan, Daniel. *The roots of bioethics: Health, Progress, Technology, Death*. (Oxford: Oxford University Press, 1. Basım, 2012.

Childress, James F. - Beauchamp, Tom L.. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 7. Basım 2013.

CIOMS, The Council for International Organizations of Medical Sciences, "International Ethical Guidelines for Health-Related Research Involving Humans" Erişim 8 Ocak 2025. <https://cioms.ch/wp-content/uploads/2017/01/WEB-CIOMS-EthicalGuidelines.pdf>.

Ciniviz, Mehmet Yaşar. *Etik Sorunlar Açısından "Ekolojik Etik": Hans Jonas Etiği Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Cohen, I. Glenn. "CRISPR'd babies: human germline genome editing in the 'He Jiankui affair'", *J Law Biosci* 6/1 (2019), 111-183.

Conye, Lewis. "Phenomenology and Teleology: Hans Jonas's Philosophy of Life", *Environmental Values* 26/3 (2017), 1-27.

Cooper, F. B. K.. "The literature of medical ethics: A Review of the writings of Hans Jonas", *Journal of Medical Ethics* 2/1 (Mart 1976), 39-43.

De Oliveira, Jelson Roberto. "The Image in Hans Jonas's Philosophical Anthropology", *Humanas* 47/6 (2024), 1-18.

Değdaş, Ulaş Can. "Hatalı Tıbbi Uygulamadan (Malpraktis) Doğan Hukuki ve Cezai Sorumluluk", *Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/6 (2017), 41-65.

Demirhan Erdemir, Ayşegül. "Etik, Tıp Etiği, Tep Etiği İlkeleri ve Hasta Hekim İlişkilerinde Etiğin Yeri", *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 15/44 (2005), 27-72.

Dönmez, Ayşegül v.dğr., Derya. "Sağlık Hizmet Uygulamalarında Etik Karar Verme Süreci", *İZTÜ Tıp ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 1/2 (2022), 65-74.

Döpp, Suska. *Jüdische Jugendbewegung in Köln*. Münster: Lit Verlag, 1. Basım, 1997.

Düwell, Marcus. *Bioethics: Methods, Theories, Domains*. London ve New York: Routledge, 1. Basım, 2014.

Ebbinghaus, Julius. *Zu Deutschlands Schicksalswende*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1. Basım, 1946.

Elmusa, Fatıma. "Klonlama Uygulama Alanları ve Biyoetik", *Türkiye Biyoetik Dergisi* 11/1 (2024), 28-38.

Eloni, Yehuda. *Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914*. Gerlingen: Bleicher, 1. Basım, 1987.

EMA, European Medicines Agency, "ICH Guideline E6 on Good Clinical Practice" Erişim 8 Ocak 2025. https://www.ema.europa.eu/en/documents/scientific-guideline/draft-ich-guideline-e6-good-clinical-practice_en.pdf.

Ertin, Hakan - Temel, M. Kemal. "İnsan Üzerindeki Deneyler ve İlgili Etik - Yasal Metinler", *Anadolu Kliniği* 21/3 (2016), 223-234.

Esenlik, Elçin - Bolat, Esra. "Klinik ve Bilimsel Araştırmalarda Etik Kurallar", *S.D.Ü. Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2010), 125-133.

EVAGC, Evrim Ağacı, "Darwin'in Evrim Teorisi Nedir, Neler Söyler?" Erişim 1 Temmuz 2024. https://evrimagaci.org/darwinin-evrim-teorisi-nedir-neler-soyler-2917?srsid=AfmBOoqLpKjJY7Aoun-S9Qg-JXX-oDyRm-LF-qDvJrCXq_141pEa_fnP.

Eyal, Nir. "Research ethics and public trust in Vaccines: the case of COVID-19 challenge trials", *J Med Ethics* 50/4 (2024), 278-283.

Ferry, Luc. *Gençler İçin Yunan Mitolojisi*, çev. Murat Erşen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.

FSF, Felsefe, "Hans Jonas Kimdir?". Erişim 16 Ocak 2025. <https://www.felsefe.gen.tr/hans-jonas-kimdir/>.

Gargantilla, Pedro - Pintor, Emilio. "Pintor E. Mondino De Luzzi's Anathomia". *Anat Physiol* 6/2 (2016), 1000206.

Gosepath, Stefan ve Remenyi, Matthias (ed.), ... *dass es ein Ende mit mir haben muss. Vom guten Leben angesichts des Todes*. Münster: Brill/Mentis, 1. Basım, 2016.

Gray, Bradford H. *Human Subjects in Medical Experimentation*. New York: Wiley, 1. Basım, 1975.

Guzi, Bar. "Jewish Process Theology and the Problem of Evil: The Cases of Hans Jonas and Bradley Shavit Artson ", *Zeramim: An Online Journal of Applied Jewish Thought* 3/1 (2018), 39-68.

Gül, Özlem. "Orta Çağ Sonunda Anatominin Yeniden Keşfi: Mondino De Liuzzi'nin Etkisi". *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 14/1 (2024), 11-22.

Hartung, Gerald v.dğr. "Einleitung: Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas", *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*, haz. Gerald Hartung, Kristian Köchy, Jan Cornelius Schmidt ve Gabriele Hofmeister. 9-26. Freiburg ve München: Verlag Karl Alber, 2014.

Heidegger, Martin. *Basic Writings*, çev. David Farrell Krell. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993.

Heidegger, Martin. *Being and Time*, çev. J. Macquarrie ve E. Robinson. New York: Harper & Row, 1962.

Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought.*, çev. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit (1927)*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2. Basım, 1949.

Heidegger, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çev. William Lovitt. New York & London: Harper & Row, 1977.

Heilinger, Jan-Christoph. *Anthropologie und Ethik des Enhancements*. Berlin & New York: De Gruyter, 1. Basım, 2010.

Hermann, Ingo. "Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann", *Zeugen des Jahrhunderts*, haz. Ingo Hermann. 35-77. Göttingen: Lamuv, 1991.

Hintzen, Holger. *Paul Raphaelson und Hans Jonas. Ein jüdischer Kapo und ein bewaffneter Philosoph im Holocaust*. Köln.: Greven Verlag Köln, 1. Basım, 2012.

HJN, Hans Jonas-Nachlass im Philosophischen Archiv der Universität Konstanz. No. 17, Gömlek No. 1.

Hösle, Vittorio. "Hans Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie", *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, haz. Christian Wiese ve Eric Jacobson. 109-114. Berlin, Wien: Philo, 2003.

Hubig, Christoph. *Die Kunst des Möglichen I-III.* Bielefeld: Transcript Verlag, 1. Basım, 2006 ve 2015.

İMP, İstanbul Medipol Üniversitesi, "İlaç Sanayi ve Etik: İlaç Firmalarından Doktorlara Kongrelere Katılım Desteği" Erişim 13 Ocak 2025. <https://sdplatform.com/ilac-sanayi-ve-etik-ilac-firmalarindan-doktorlara-kongrelere-katilim-destegi/>.

İntepeler, Şeyda Seren - Dursun, Meltem, "Tıbbi Hatalar ve Tıbbi Hata Bildirim Sistemleri", *Journal of Anatolia Nursing and Health Sciences* 15/2 (2015), 129-135.

Jaenisch, Rudolf - Wilmut, Ian. "Don't Clone Humans.", *Science* 291/1 (2001), 2552.

Jaspers, Karl. *Die Schuldfrage. Von der politischen Haltung Deutschlands*. Heidelberg.: Vittorio Klostermann, 1. Basım, 1946.

Jonas, Hans (ed.), *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1. Basım, 1996.

Jonas, Hans (ed.), *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1. Basım, 1974.

Jonas, Hans, “Vorwort zu Technik, Medizin und Ethik”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli. Cilt: I, Bölüm I, 595-596. Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009).

Jonas, Hans. “Ärztliche Kunst und menschliche Verantwortung”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli. Cilt: I, Bölüm: I, 441-449. Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009.

Jonas, Hans. “Auf der Schwelle der Zukunft: Werte von gestern und Werte von morgen”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli. Cilt: I, Bölüm: II.II, 60. Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009.

Jonas, Hans. “Biological Engineering - A Preview”, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, haz. Hans Jonas. New Jersey.: Prentice-Hall Inc., 1974.

Jonas, Hans. “Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli. Cilt: I, Bölüm: II.I, 1-420. Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009.

Jonas, Hans. “Die Welt ist weder wertfrei noch beliebig verfügbar. Verantwortung als Überlebenspflicht. Gespräch mit Christian Schütze (1992)”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli. Cilt: I, Bölüm II.I, 604. Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009.

Jonas, Hans. “Ethical Aspects of Experimentation with Human Subjects”, *Daedalus* 98/2 (1969), 231-232.

Jonas, Hans. “Fatalismus wäre Todsünde... - Ansprache zu Berliner Ehrenpromotion (1992)”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli. Cilt: I, Bölüm: II.II, 463-465. Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009.

Jonas, Hans. “Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli Cilt I: 515-536. Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009.

Jonas, Hans. “Im Dienste des medizinischen Fortschritts: Über Versuche an menschlichen Subjekten”, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli. Cilt: I, Bölüm: I., 394. Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009.

Jonas, Hans. "Laßt uns einen Mensch klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie", *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli. Cilt: I, Bölüm: I, 455-509. Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009.

Jonas, Hans. "Lasst uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie", *Technik, Medizin und Ethik*, haz. Hans Jonas. 162-204. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987.

Jonas, Hans. "Last und Segen der Sterblichkeit.", *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli. Cilt: III, Bölüm: I, 323-340. Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009.

Jonas, Hans. "Mitleid allein begründet keine Ethik. Über Euthanasie und Ethik. Gespräch mit Marion Dönhoff und Reinhard Merkel (1989)", *Hans Jonas. Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, haz. Wolfgang Schneider. 357. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.

Jonas, Hans. "Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur. Podiumsgespräch Hoechst (1981)", *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli. Cilt: I, Bölüm: II.II. 223-228. Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009.

Jonas, Hans. "Philosophical Reflections on Experiments with Human Subjects", *Daedalus* 98/2 (1969), 219-247.

Jonas, Hans. "Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.", *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli. Cilt: I, Bölüm: II.I. 561-575. Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009.

Jonas, Hans. "Technik des Todesaufschubs und das Recht zu sterben", *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli. Cilt: I, Bölüm: I, 537-567. Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009.

Jonas, Hans. "Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics", *Ethics and Emerging Technologies*. haz. Ronald L. Sandler. 37-47. London: Palgrave Macmillan, 2013.

Jonas, Hans. "Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics", *Social Research* 40/1 (1973), 31-54.

Jonas, Hans. "Unsterblichkeit und heutige Existenz.", *Das Prinzip Leben - Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, haz. Hans Jonas. 317-339. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.

Jonas, Hans. "Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist", *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli. Cilt: I, Bölüm: II.II, 365. Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009.

Jonas, Hans. "Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist.", *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler,

Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli. 129-158. Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009.

Jonas, Hans. "Wertfreie Wissenschaft und Verantwortung: Selbstzensur der Forschung", *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, haz. Dietrich Böhler, Michael Bonhardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walter Ch. Zimmerli. Cilt: I, Bölüm II.II 172-175. Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Rombach Verlag, 2009.

Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1. Basım, 1979.

Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1. Basım, 2003.

Jonas, Hans. *Gnosis und spätantiker Geist*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1. Basım 1934.

Jonas, Hans. *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*. Freiburg i. Br., Berlin, Wien ve Darmstadt: Suhrkamp Verlag, 1. Basım, 1993.

Jonas, Hans. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1. Basım, 1992.

Jonas, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*, Boston: Beacon Press, 2. Basım, 1963.

Jonas, Hans. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press, 1. Basım, 1984.

Jonas, Hans. *The Phenomenon of Life*, Chicago: University of Chicago Press, 1. Basım, 1966).

Jonas, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston: Northwestern University Press, 1. Basım, 1966.

Jonas, Hans. *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*. New York: Harper & Row, 1. Basım, 1966.

Jonas, Lore. "Mein Vater Siegfried Weiner (1886-1963). Erinnerungen an einen jüdischen Rechtsanwalt aus Regensburg", *Regensburger Almanach*. haz. Ernst Emmerig. 3-16. Regensburg: Buchverlag der Mittelbayerischen Zeitung Regensburg, 1988.

Jonsen, Albert R. *A Short History of Medical Ethics*. USA: Oxford University Press, 1. Basım 2000.

Kadıoğlu, Funda Gülay - Kadıoğlu, Nuri Selim. "Klinik Uygulamalarda Etik Karar Verme Süreci", *Klinik Etik*. haz. B. A. Erdemir Demirhan, Y. Oğuz, Ö. Elçiöğlü ve H. Doğan. 44-63. İstanbul: Nobel Kitabevleri, 2001.

Kadıoğlu, Nuri Selim. "Etik Etik Dedikleri". *III. Koloproktoloji - Stomaterapi Sempozyumu Özet Kitabı*. 86-88. Adana: Adana Ostomi Derneği - Türk Tabipler Birliği - Çukurova Üniversitesi - Cleveland Clinic, 2007.

Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Moral - A German-English Edition*, çev. ve haz. Mary Gregor ve Jens Timmermann. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Tokyo, Mexico City: Cambridge University Press, 2011.

Karadağlı, Funda. "Profesyonel Hemşirelikte Etik", *Düzce Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 6/3 (2016), 197-200.

Kass, Leon R. *Is There a Right to Die?*. HCR, 1993. <https://doi.org/10.2307/3562279>

Kirchhoff, Thomas ve Trepl, Ludwig (ed.), *Vieldeutige Natur. Landschaft, Wildnis und Ökosystem als kulturgeschichtliche Phänomene*. Bielefeld: Transcript Verlag, 1. Basım, 2009.

Koç, Mustafa. ““İnsan Kendinden Küçüktür”, Artırılmalıdır. Biyokonservatif Aklın Eleştirisine Doğru Transhümanist Tezler”, *Arkhe-Logos 11/1* (2021), 23.

Kohak, Erazim. *The Embers and the Stars: A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 1. Basım, 1984.

Köchy, Kristian. “Der Naturbegriff und seine Wandlungen”, *Nova Acta Leopoldina 109/376* (2010), 59-73.

Köchy, Kristian. “Einleitung”, *Umwelt-Handeln. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Umweltethik*, haz. Kristian Köchy ve Martin Norwig. 11-26. Freiburg ve München: Verlag Karl Alber, 2006.

Kömürcüoğlu, Şeyma. “Martha C. Nussbaum, Her Şey Çıkar İçin mi? Demokrasi İnsanlığa Neden İhtiyaç Duyuyor? İrem Sağlamer (Çev.) Sander Yayınları, 2022, 184s.”, *İnsan & Toplum 13/3* (2023), 230-231.

Kurreck, Jens. “Die Pflicht zu wissen und das Recht auf Nichtwissen”, *Philosophieren aus den Diskurs - Beiträge zur Diskurspragmatik*, haz. Horst Gronke und Holger Burkhardt. 379-405. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.

Kutash, Emilie. “Hans Jonas: The Last German Philosopher and His Jewish Challenge to Modernity: Affirming Life”, *Modern Judaism 44/2* (2024), 167-189.

Lasagna, Louis, “Special subjects in human experimentation”, *Experimentation with human subjects*, haz. Paul A. Freund. 262-275. New York: George Bazilles, 1969.

Lenzig, Udo, v.dğr., “Texte”, *Hans Jonas Handbuch Leben-Werk-Wirkung*, haz. Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon, Jürgen Nielsen-Sikora. Berlin: J.B. Metzler, 2021.

Löhr, Wolfgang. *Loca Desiterata. Mönchengladbacher Stadtgeschichte*. Köln: Rheinland-Verlag, 1. Basım, 2003.

Löwy, Michael. “Ernst Blochs’ Prinzip Hoffnung’ versus Hans Jonas’ ‘Prinzip Verantwortung’”, *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*. haz. Christian Wiese ve Eric Jacobson. Berlin & Wien: Philo, 2003.

Macho, Thomas. *Das Leben nehmen - Suizid in der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1. Basım, 2017.

Marston, Robert Q. “Medical science, the clinical trial and society”, *Contemporary issues in Bioethics*, haz. Tom L. Beauchamp ve LeRoy Walters. 409 vd.. California: Dickinson, 1978.

Meybohm, Yvonne. *David Wolffsohn. Aufsteiger. Grenzgänger, Mediator: Eine biografische Annäherung an die Geschichte der frühen Zionistischen Organisation (1897-1914)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1. Basım, 2013.

MLY, Milliyet, “The Observer: AIDS ilacı deneylerinde yetim çocuklar kullanıldı.” Erişim 17 Ocak 2025. <https://www.milliyet.com.tr/gundem/the-observer-aids-ilaci-deneylerinde-yetim-cocuklar-kullanildi-5103937>.

Nagel, Thomas. *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 1. Basım, 1990.

Namal, Fatma A. “Ölmekte Olan Hastaya Bakanların Etik Yükümlülükleri Üzerine”, *Türkiye Klinikleri J Med Ethics Law Hist Special Topics* 2/3 (2016), 42-50.

Nielsen-Sikora, Jürgen. “Leben”, *Hans Jonas Handbuch Leben-Werk-Wirkung*, haz. Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon, Jürgen Nielsen-Sikora. 3-16. Berlin: J.B. Metzler, 2021).

Nielsen-Sikora, Jürgen. *Hans Jonas. Für Freiheit und Verantwortung*. Darmstadt: WBG Herder, 1. Basım, 2017.

Niggemeier, Frank. *Pflicht zur Behutsamkeit? Hans Jonas' naturphilosophische Ethik für die technologische Zivilisation*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1. Basım, 2002.

NJM, Nejm, “Fifty Years Later: The Significance of the Nuremberg Code - Evelyne Schuster” Erişim 8 Ocak 2025.

<https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/nejm199711133372006>.

NPR, National Public Radio, “The Philosophy of Mind” Erişim 1 Temmuz 2024.

<https://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=National+Public+Radio%2C+%E2%80%9CThe+Philosophy+of+Mind%E2%80%9D&ie=UTF-8&oe=UTF-8>.

Okarma, Thomas B.. “Human Embryonic Stem Cells: A Primer on the Technology and Its Medical Applications”, *The Human Embryonic Stem Cell Debate*, haz. Suzanne Holland, Karen Lebacqz, ve Laurie Zoloth. 3-15. Cambridge, Mass: MIT Press, 2001.

Ortadeveci, Abdullah - Öz, Semih. “Kadavra Tarihi, Kadavra'nın Türkiye ve Dünya'da Anatomi Eğitiminde Kullanılması ve Fiksasyon”. *Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Klinik Anatomi Dergisi* 1/2 (2016), 1-17.

OUP, Oxford University Press's Academic Insights for the Thinking World, “The History of Medical Ethics” Erişim 8 Ocak 2025. <https://blog.oup.com/2017/11/history-of-medical-ethics/>.

ÖAF, Öncül Analitik Felsefe. “Yapay Zekâ ve Çağdaş Felsefe: Heidegger, Jonas ve Cıvık Mantar - Masahiro Morioka”. Erişim 16 Ocak 2025.

https://onculanalitikfelsefe.com/yapay-zekâ-ve-cagdas-felsefe-heidegger-jonas-ve-civik-mantar-masahiro-morioka/#google_vignette.

Özgönül, Mustafa Levent. *Tıbbi Hata ve Hasta Güvenliği Kavramlarının Tıp Etiği Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Türkiye Klinikleri, 1. Basım, 2012.

Özkan, Murat Sultan. “Orta Çağ'da Batı Dünyasında Otoritenin Sorunsallığı: Tarihi ve Felsefi Bir Çözümleme”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 94-134.

Pius XII., Papa. “Risposte ad alcuni importanti quesiti sulla "rianimazione"”, *Discorsi ai medici*, haz. Papa Pius XII.. 612. Rom: Orrizonte Medico, 1959.

Pommier, Eric. “Hans Jonas's Biological Philosophy - Metaphysics or Phenomenology?”, *International Philosophical Quarterly* 57/4 (2017), 453-469.

Proceedings of the Conference on the Ethical Aspects of Experimentation on Human Subjects, November 3-4, 29-51. Boston & Massachusetts: Daedalus, 1967.

Prokop, Mirko. “Hans Jonas and the phenomenological continuity of life and mind”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 23/1 (2022), 349-374.

Quinn, Warren S. “Actions, Intentions and Consequences. The Doctrine of Double Effect”, *Philosophy & Public Affairs* 18/1 (1989), 334-351.

Rachels, James. *The End of Life. Euthanasia and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1. Basım, 1986.

RDA, Radial, "The History of Medical Ethics" Erişim 8 Ocak 2025. <https://www.radial.eu/en/history-medical-ethics>.

Reinharz, Jehuda. *Dokumente zur Geschichte des Deutschen Zionismus (1882-1933)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1. Basım, 1981.

Rodriguez, David - Vailhen, Arias. "Hans Jonas' Contribution to Bioethics: 40 Years after his Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", *Appraisal* 7/2 (2008), 4-12.

Rosenzweig, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1. Basım, 1988.

Roth, Michael S. "Hans Jonas and the Future of Responsibility", *History and Theory* 43/4 (2004), 71-75.

Rubenstein, Alan. "Hans Jonas, A Study in Biology and Ethics", *Society* 46/1 (2009), 160-167.

Schafer, Arthur. "Experimentation with Human Subjects: A Critique of the Views of Hans Jonas", *Journal of Medical Ethics* 9/2 (1983), 76-79.

Schiemann, Gregor. *Natur, Technik, Geist. Kontexte der Natur nach Aristoteles und Descartes in lebensweltlicher und subjektiver Erfahrung*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1. Basım, 2005.

Schlicht, Tobias. "Erkenntnistheoretischer Dualismus. Kant und das Geist-Gehirn-Problem", *Philosophy of Mind* 10/1 (Ocak 2017), 113-136.

Schmidt, Jan Cornelius. "Defending Hans Jonas' Environmental Ethics: On the Relation Between Philosophy of Nature and Ethics", *Environ Ethics* 35/4 (2013), 461-479.

Schmidt, Jan Cornelius. *Instabilität in Natur und Wissenschaft. Eine wissenschaftsphilosophie der nachmodernen Physik*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1. Basım, 2008.

Schuster, Evelyne. "Fifty Years Later: The Significance of the Nuremberg Code", *New England Journal of Medicine* 20/1 (1997), 1436-1440.

Shah, Seema. "Globalization of Clinical Research by the Pharmaceutical Industry", *Int J Health Serv* 33/1 (2003), 29-36.

Silva, Paulo Fraga da ve Campato, Roger Fernandes. "Jonas Ethics of Responsibility A Necessary Reflection in Time of Pandemic", *Global Journal of Human-Social Science* 23/H6 (2023), 1-5.

Silverman, William A.. "Interventions on an unprecedented scale", *Where's the Evidence? Debates in Modern Medicine*, haz. William A. Silverman & David L. Sackett. 188-192. Oxford: Oxford University Press, 1999.

SK, Suhrkamp, "Hans Jonas - The Phenomenon of Life/Das Prinzip Leben". Erişim 16 Ocak 2025. <https://www.suhrkamp.de/rights/book/hans-jonas-the-phenomenon-of-life-fr-9783518391983>.

Srinivasan, Sandhya v.dğr. "Ethical concerns in clinical trials in India: an investigation", *Indian J Med Ethics* 8/3 (2011), 169-173.

Sroufe, L. Alan - Stewart, Mark A. "Treating children with stimulant drugs", *New England Journal of Medicine* 289/8 (1973), 407-413.

StAMg, Stadtarchiv Mönchengladbach, *Nachlass Hans Jonas*. No. 3490.

STFAMRC, Scientific American, "Cloning of a Human" Erişim 16 Ocak 2025. <https://www.scientificamerican.com/article/cloning-of-a-human/>.

Steiner, Olivier. "Social Work in the Digital Era: Theoretical, Ethical and Practical Considerations", *The British Journal of Social Work* 51/8 (2021), 3358-3374.

TA, TÜBİTAK ANSİKLOPEDİ, "Gnostisizm" Erişim 1 Temmuz 2024. <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/gnostisizm#:~:text=Tanrı%2C%20alem%2C%20insan%20ve%20bunların,ilke%20edinen%20dini%20felsefi%20gelenektir.>

Tamer, Gülay v.dğr. "Sağlık Çalışanları Etik Kodlar Ölçeği: Bir Ölçek Geliştirme Çabası", *IGUSABDER* 1/23 (2024), 468-488.

Temel, M. Kemal. "Clinical Trials in Underdeveloped Countries and Ethical Violations: the Nigerian Case of a Phase III Antibiotic Trial", *Anatolian Clin* 22/3 (2017), 212-219.

Tepe, Harun. "Günümüzde Etiğin Belli Başlı Teorik ve Pratik Sorunları", *Etik*, haz. İonna Kuçuradi & Demet Taşdelen. 106-125. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2005.

TGD, The Guardian, "China is harvesting organs from detainees, tribunal concludes" Erişim 17 Ocak 2025. <https://www.theguardian.com/world/2019/jun/17/china-is-harvesting-organs-from-detainees-uk-tribunal-concludes>.

TGD, The Guardian, "How Dolly the sheep turned fiction to reality?" Erişim 16 Ocak 2025. <https://www.theguardian.com/world/2002/dec/28/uk.genetics>.

TGD, The Guardian, "Human cloning" Erişim 16 Ocak 2025. <https://www.theguardian.com/science/2001/apr/19/genetics.theissuesexplained>.

TGD, The Guardian, "Is it time to worry about human cloning again?" Erişim 16 Ocak 2025. <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2018/apr/20/pet-cloning-is-already-here-is-human-cloning-next>.

THC, The Hastings Center. *The Right to Die - The Hastings Center Report*. New York: The Hastings Center, 1978.

THC, The Hastings Center. *Towards a Philosophy of Technology - The Hastings Center Report*. New York: The Hastings Center, 1979.

Thomson, James Alexander v.dğr., "Embryonic Stem Cell Lines Derived from Human Blastocysts", *Science* 282/1 (1998), 1145-1147.

Tibaldeo, Roberto Franzini. "The Philosophical-Anthropological and Ethical Meaning of Jonas' Image Theory", *Revue Philosophique de Louvain* 117/2 (2019), 273-289.

Topakkaya, Arslan. "H. Jonas'ta İnsan ve Doğanın Değeri", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2013), 41-52.

Tröhler, Ulrich. "Asilomar-Konferenz zur Sicherheit in der Molekularbiologie von 1975", *Schweizerische Ärztezeitung* 81/28 (2000), 1585-1587.

Tumanggor, Raja Oloan. "Hans Jonas on the Ethics of Responsibility", *Jurnal Muara Ilmu Sosial, Humaniora, dan Seni* 4/2 (2020), 412-416.

Turamanlar, Ozan. "Türkiye'de İlk Kadavra Temini ve Disseksiyon Çalışmaları ile Günümüze Yansımaları". *Black Sea Journal of Health Science* 7/1 (2024), 50-54.

Turčan, Ciprian. "Hans Jonas' Ethics of Technology: Risks of Technological Society", *Communications - Scientific Letters of the University of Žilina* 19/1 (2017), 39-43.

Uğurlu, Özlem - Çobanoğlu, Nesrin. “Biyotik Açısından Çevresel Güvenlik Kavramı”, 3. *Ulusal Tıp Etiği Kongresi Kitabı*, ed. Ayşegül Demirhan Erdemir, İltar Uzel, Özdemir Öncel, Yonca Oğuz, Şahika Aksoy ve Süheyla Şahinoğlu. 1/597-598. Bursa: Türkiye Biyoetik Derneği Yayınları, 2003.

VB, Vocabulary, “Zeitgeist”. Erişim 2 Temmuz 2024.
<https://www.vocabulary.com/dictionary/Zeitgeist>.

Veatch, Robert M. *The Basics of Bioethics*. New York: Routledge - Pearson Education, 2. Basım, 2002.

Von Arnim, Joannes (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig: Fragman, 1. Basım, 1902.

Wendel, Saskia v.dğr. “Kontexte”, *Hans Jonas Handbuch Leben-Werk-Wirkung*, haz. Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon, Jürgen Nielsen-Sikora. 19-74. Berlin: J.B. Metzler, 2021.

Wetzel, Juliane. “Auswanderung und jüdisches Selbstverständnis”, *Die Juden. Ein historisches Lesebuch*, haz. Günter Stemberger. 273. München, C.H. Beck, 1990.

Wheeler, Sally. “Climate Change, Hans Jonas and Indirect Investors”, *Journal of Human Rights and the Environment* 3/1 (2012), 92-115.

Wiese, Christian (ed.), *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*. Frankfurt: Insel Verlag, 1. Basım, 2003.

Wiese, Christian. *Hans Jonas. "Zusammen Philosoph und Jude"*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag Jüdischer Verlag, 1. Basım, 2003.

WMA, World Medical Association, “WMA Declaration of Helsinki - Ethical Principles for Medical Research Involving Human Participants” Erişim 8 Ocak 2025.
<https://www.wma.net/policies-post/wma-declaration-of-helsinki/>.

Wolf, Jean-Claude. “Hans Jonas. Eine naturphilosophische Begründung der Ethik”, *Philosophie im 20. Jahrhundert*, haz. Anton Hügli ve Poul Lübcke. Cilt: I, 214. Hamburg: Rowohlt Tb., 1992.

Wolfensberger, Wolf. “Ethical Issues in Research with Human Subjects”, *Science* 155/3758 (Jan 1967), 47-51.

Wolters, Gereon. “Hans Jonas’ Philosophical Biology.”, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 23/1 (2001), 85-91.

WS, Wikisource, “Die Braut von Corinth”. Erişim 25 Aralık 2024.
[https://de.wikisource.org/wiki/Die_Braut_von_Corinth_\(1798\)](https://de.wikisource.org/wiki/Die_Braut_von_Corinth_(1798)).

Yıldırım, Gülay - Kadioğlu, Selim. “Étik ve Tıp Etiği Temel Kavramları”, *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 29/2 (2007), 75-84.

Ziaka, Yolanda. “The “Imperative of Responsibility” According to Hans Jonas?”, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 23/1 (2001), 85-98.

Zoglauer, Thomas (ed.), *Technikphilosophie*. Freiburg: Alber, 1. Basım, 2010.

ÖZ GEÇMİŞ

Muammer Korođlu, 2020 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi'nden lisans derecesi ile mezun olmuştur. 2022 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümünde yüksek lisans öğrenimine başlamıştır.

2023 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakóltesi Felsefe Bölümü Değerler ve Siyaset Felsefesi Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak göreve başlamıştır. 2023 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi İletişim Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi'ne (NEUPRESS) Müdür Yardımcısı, Necmettin Erbakan Üniversitesi Bilimsel Yayınlar Koordinatörlüğü'ne Koordinatör Yardımcısı olarak görevlendirilmiştir.

Akademik ilgi alanları arasında, değerler felsefesi, siyaset felsefesi, ahlak felsefesi yer almaktadır. Yüksek lisans eğitimi süresince çeşitli araştırma projelerinde görev almış ve Dijital Kaynakların Yapay Zekâ Tabanlı Yönetim Ekosisteminin Geliştirilmesi ve Etki Analizi adlı, 2024 yılında başlayan 24UYAR18003 numaralı proje kapsamında araştırmacı olarak görev almaktadır.

İleri düzeyde İngilizce, Almanca ve Arapça; orta düzeyde Fransızca bilgisine sahip olup, akademik çalışmalarına doktora düzeyinde sürdürmeyi planlamaktadır.