

# TRANSHÜMANİZM, POSTHÜMANİZM VE “SİBORG KİMLİĞİ”

**Yazar: Cennet Ceren ÇAVUŞ\***

**Çeviri: Nursena ÇETİNGÜL\*\***

İngilizce Makaleyi Yayınlayan:

Ankara Üniversitesi KASAUM

Fe Dergi: Feminist Eleştiri 13, Sayı 1

<https://doi.org/10.46655/federgi.947009>

<https://doi.org/10.13140/RG.2.2.12507.23844/1>

Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeçi 06590 Ankara

## **Transhumanism, Posthumanism, And The “Cyborg Identity”**

The purpose of this paper is to provide a brief analysis of two confusable philosophical positions, Transhumanism and Posthumanism, and compare their approaches in terms of their social and ecological concerns through an examination of Donna Haraway’s “cyborg identity.” Haraway introduces a ground-breaking approach in A Cyborg Manifesto and her later works, which blurs the formerly defined, distinct categories and identities that underlie the oppression of animals, humans, men, women, machines etc. By using postmodernist deconstruction, she wants to challenge Western dualisms and all kinds of oppression it causes. While Transhumanists, who inherit anthropocentrism from Humanism, support technological advancement to enhance the human condition, Posthumanists draw attention to the harms of the anthropocentric approach in terms of social and ecological justice and offer a more comprehensive and compassionate approach to other species inhabiting the planet. Since both Transhumanists and Posthumanists promote enhancement, Transhumanists need Posthumanist insights to really enhance the human condition concerning her environment.

**Keywords:** Posthumanism, Transhumanism, Ecofeminism, Cyborg, Haraway

---

\* Dr., ccerenozturk@gmail.com , Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, <https://orcid.org/0000-0002-6042-4273> , Fe Dergiye Yazı Gönderim Tarihi: 18.01.2021, Yazı Kabul Tarihi: 12.05.2021

URL: [http://cins.ankara.edu.tr/25\\_14.pdf](http://cins.ankara.edu.tr/25_14.pdf)

\*\* Stj. Av. ncingul@protonmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-5713-8276> , <https://www.researchgate.net/profile/Nursena-Cetinguel>

## Transhümanizm, Posthümanizm ve “Siborg Kimliği”

Bu makalenin amacı, birbirine karıştırılan Transhümanizm ve Posthümanizm akımlarının kısa bir analizini yapmak ve Donna Haraway’ın “siborg kimliği” kavramsallaştırması üzerinden söz konusu fikir akımlarının sosyal ve ekolojik meselelere bakışını karşılaştırmaktır. Haraway A Cyborg Manifesto’da ve sonraki eserlerinde, çığır açan bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu bakış açısı hayvan, insan, makina, erkek, kadın, vb. tahakküme sebep olan ve önceden belirlenmiş, ayrık kategori ve kimlikleri belirsizleştirerek tahakkümün önüne geçmeye çalışmaktadır. Postmodern bir yapısöküm süreciyle Haraway Batı düalizmine ve onun sebep olduğu tüm hegemonyalara meydan okumaktadır. İnsanmerkezci yaklaşımı Hümanistlerden devralan Transhümanistler insanlık durumunu iyileştirmek için her türlü teknolojik ilerlemeyi desteklerken, Posthümanistler insanmerkezci anlayışın toplumsal ve ekolojik adalete verdiği zararlara dikkat çekerek, gezegende yaşayan diğer türlere karşı daha kapsayıcı ve şefkatli bir yaklaşım sunmaktadırlar. Hem Transhümanistler hem de Posthümanistler iyileştirmeyi desteklemektedir, bununla beraber Transhümanistlerin insanlık durumunu –insanın doğal çevresiyle ilişkisini de gözeterek- gerçekten iyileştirebilmek için Posthümanistlerin içgörülerine ihtiyaçları vardır.

**Anahtar Kelimeler:** Posthümanizm, Transhümanizm, Ekofeminizm, Siborg, Haraway

### GİRİŞ

Felsefi bir hareket olarak Transhümanizm, insanlık durumunu fiziksel ve bilişsel olarak geliştirmek için teknolojiyi kullanmayı savunmaktadır. Transhümanizmin temel amacı insanın bedensel ve zihinsel sınırlarını aşmaktır (Vita-More 1983). Buna karşılık, insanı sınırlayan bir olgu şeklinde ele alınan ölüm, teknolojinin kullanımı sayesinde aşılması gereken bir engel olarak görülmektedir<sup>1</sup>. Transhümanistler, genetik mühendisliği, bilişim teknolojisi, sinirbilim, moleküler nanoteknoloji, yapay zekâ ve gelecekteki diğer teknolojiler gibi mümkün olan her türlü teknolojik aracı kullanarak, insan evrimini kontrol etmek ve hatta tasarlamak istemektedirler (Young 2005; Lee 2010; Vita-More 2011) (1). Transhümanist felsefenin kurucusu ve *The Transhümanist Manifesto*'nun (1983) yazarı olan Natasha Vita-More'a göre;

---

<sup>1</sup> *Çevirmenin Notu:* Transhümanist yaklaşımlar, biyolojik ile mekanik veya fiziksel ile sanal gerçeklik arasında bulunan tüm ayrımların kaldırılmasını gerekli görür. Ayrıca *Transhümanizm*, insanlığın kurtarıcısının teknoloji olduğunu savunan ütöpik vizyonları sebebiyle, bir *Teknoloji Dini* olarak tanımlanmaktadır. Daha fazlası için bkz: Andrew Pilsch, *Transhumanism. Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia* (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2017)

Transhümanizm evrimsel dönüşüm içindir ve “biyolojik insan, insan evriminin son aşaması değildir.” (Vita-More 2011) Transhümanistlere göre insan evriminde bir sonraki aşama, “*posthuman*”dır.

“*Posthuman*”, mevcut insanlık durumunun aşılmasından sonraki aşamaya işaret etmek amacıyla, Transhümanistlerce yaygın kullanılan bir terimdir. Bu terim nedeniyle, Transhümanizm genellikle Posthümanizm ile karıştırılmaktadır. Bilim insanları arasında bu kavramların tanımları hakkında bir fikir birliği olmamakla beraber, Transhümanizm ile Posthümanizm arasındaki temel fark, Hümanizme olan yaklaşımlarıdır (2). Posthümanizm, Hümanizmin insanmerkezciliğini sert şekilde eleştiren postmodern bir düşünce ekolü iken Transhümanizm, kendisini hümanist değerlerin felsefi halefi ilan etmektedir. Bu nedenle Transhümanizm, posthümanist feminist akademisyenler tarafından eleştirilmektedir.

Donna Haraway, çığır açan çalışması *A Cyborg Manifesto* ile, posthümanist feminist fikre ilham veren postmodernist ekofeminist bir akademisyendir. Onun Hümanizmin insanmerkezciliğine ve her türlü Batı düalizmine meydan okuyan “siborg” imgesi; insanın, insan olmayanın ve insanlığın yeniden tasavvur edilmesi amacıyla posthümanist teoride popüler bir figür haline gelmiştir (Koistinen ve Karkulehto 2018). Haraway, kendi siborg mitinin, tıpkı diğer postmodernist stratejiler gibi, "Batı epistemolojisini temel alan ontolojiyi" sarstığını açıklamaktadır (Haraway 1991, 152-3). Haraway'in “siborg”, “yoldaş-türler” (companion species) ve “kompost” gibi betimlemeleri, mutlak düalizmleri belirsizleştirir ve türler birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde “birlikte var olduğu” için; onun yaklaşımı çeşitliliğe saygı duymayı teklif etmektedir (Braidotti 2017/a, 28). Haraway'in çalışmasıyla “Antropos'tan kolektif feminist çıkış, ivme kazanmaya başlamış”(Braidotti 2017/a, 28) ve birçok feminist akademisyen Posthümanizmi ciddiye almaya başlamıştır. (3)

Transhümanizm ve Posthümanizm yeni çalışma alanları olduğundan, yaklaşımları hakkında yeterince tartışma yoktur ve bu makale, bu söz konusu felsefi ekolleri hem birbirleriyle hem de Hümanizm ile karşılaştırarak incelemeye çalışmaktadır. Haraway'in siborg imajı mevcut literatürde henüz incelenmemiştir. Ben de posthümanistlerin ve transhümanistlerin “siborg kimliği”ni gündeme almalarını sağlayarak sosyal ve ekolojik sorunlara dair yeni bir tartışma açmayı hedefliyorum. Bu makalenin ana argümanı; Transhümanizmin, insanlık durumunu ekosistem ile ilişkisi içinde iyileştirmek için posthümanist feminist felsefenin içgörülerine ihtiyaç duyduğudur. Bu yazıda, sadece transhümanist felsefenin sosyal ve ekolojik adalet konusundaki yaklaşımını eleştirel bir şekilde incelemekle kalmayacak, aynı zamanda Haraway'in posthümanist feminist yaklaşımının daha iyi bir “insan sonrası geleceğe” olan katkı-

sını tartışacağım. İlk etapta transhümanist felsefeyi ve ona yöneltlen bazı eleştirileri inceleyeceğim. İkinci olarak, Transhümanizm'e yapılan posthümanist eleştirilerden bahsedeceğim ve son olarak da Haraway'in paradigmasını resmedecek ve posthümanist feminizmin insanlık için daha iyi bir geleceğe nasıl katkıda bulunabileceğini tartışacağım.

### **Transhümanist Bakış**

Transhümanizmin kökleri, okuyucularına “*insan gelişiminin devam eden macerasına* rehberlik etmek ve onu cesaretlendirmek için mevcut tüm bilgileri kullanmalarını” öneren evrimsel biyolog Julian Huxley'in (1887-1975) çalışmasına dayanmaktadır (Huxley 1992, 287), ve bu ifade transhümanist programın temel inancını teşkil etmektedir (Tirosh-Samuels 2011, 64). Ona göre insanlık, evriminin erken bir aşamasındadır ve teknoloji sayesinde daha iyi bir duruma evrilecektir. Transhümanizmin Hümanizme olan bağlılığı, Huxley'in kitabının başlığında açıkça görülmektedir; *Evrimsel Hümanizm*.

Transhümanizmin Hümanizmle olan yakınlığı, çağdaş transhümanistlerin eserlerinde de görülebilir. Önde gelen transhümanist bilim insanlarından Max More, "transhümanistlerin, eleştirel ve yaratıcı düşünceyle birleştirilmiş bilim ve teknoloji sayesinde insan sınırlarını zorlayarak Hümanizmi daha da ileriye götürdüklerini" belirtmektedir (More 2003). Transhümanizm, akıl ve bilime saygı duyma, gelişime bağlı olma ve insana değer verme gibi Aydınlanma değerlerini benimsemektedir. İnsanlığın Geleceği Enstitüsü'nün Kurucu Direktörü ve Dünya Transhümanist Derneği'nin (WTA) kurucusu olan bir başka öncü transhümanist Nick Bostrom, Transhümanizm'in köklerinin, “doğal yaşam ve içindeki yerimiz hakkında bilgi edinme ve ahlak için temel sağlamanın yolu olarak, vahiy ve dinî otorite yerine ampirik bilimin ve eleştirel aklın üzerinde duran” rasyonel Hümanizmde bulunduğunu belirtmektedir (Bostrom 2005, 2). Transhümanizmin iki çağdaş öncüsünün de ifade ettiği gibi, transhümanist felsefe, Aydınlanma değerlerinin ve dolayısıyla Hümanizmin bir devamıdır.

More ve Bostrom, Transhümanizmin kökleri ve ortak değerleri konusunda hemfikir olsalar da olası bir transhümanist geleceğin sosyal sonuçlarına olan yaklaşımları oldukça farklıdır. Muhtelif transhümanist yaklaşımlar, esas olarak politik düşünce bakımından farklılık arz eder. More gibi liberter transhümanistler, serbest piyasa ekonomisini savunurlar ve teknolojinin insanın güçlendirilmesi (enhancement) <sup>2</sup> amacıyla kullanımına yönelik tüm hükümet müdahalelerini reddederler. Öte yandan, Bostrom ile WTA'yı kuran James Hughes gibi demokra-

---

<sup>2</sup> *Çevirmenin Notu:* Human enhancement tabiri, terim anlamını daha iyi yansıtabilmesi amacıyla bazı yerlerde “insan(m) güçlendir(il)mesi” şeklinde çevrilmiştir.

tik transhümanistler, bu teknolojilerin zenginler ve yoksullar arasındaki uçurumu artırmasını önlemek ve sosyal eşitliği desteklemek için insan güçlendirme teknolojilerine eşit erişimi desteklemektedirler. Ayrıca Hughes, “insanlar için değil, kişiler için demokrasi” söylemiyle, insan dışı oluşumlar için de vatandaşlığı desteklemektedir (Hughes 2004, 79). Onun bakış açısı, siborgları birer kişi olarak görmekte ve gelecekte bazı siberetik organizmaların vatandaşlık haklarına sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Sosyal kaygıları olan demokratik transhümanistlerin varlığından dolayı, tüm transhümanistleri, dünya nüfusunun çoğunluğunu mağdur etme pahasına teknolojik ilerlemeyi savunan nihai tekno-ilericiler şeklinde etiketlemek haksızlık olur. (4)

Transhümanistler, insanlığın geleceğine dair olan projeksiyonları açısından da farklılık gösterirler. Bazıları insanlığın geleceği konusunda çok iyimserken, bazıları daha endişelidir. California Transhümanist Partisi'nin başkanı Newton Lee, Transhümanizmi insanlığın evriminde bir sonraki mantıklı adım ve insan ırkının uzun vadeli hayatta kalması bakımından varoluşsal bir çözüm olarak görmektedir (Lee 2010, 38). Vita-More, nanoteknolojinin çevresel tehlikeleri çözeceğini, moleküler üretimin<sup>3</sup> yoksulluğu durduracağını ve genetik mühendisliğin hastalıkları azaltacağını savunmaktadır (Vita-More 2019, 49). Bununla beraber, Anders Sandberg ve Nick Bostrom gibi bazı transhümanistler teknolojinin tehlikelerine dikkat çekmektedir (Sandberg 2014). Bostrom'a göre, teknolojinin suiistimal edilmesinin yol açabileceği "Dünya kaynaklı akıllı yaşamı yok edecek ya da potansiyelini kalıcı ve şiddetli biçimde azaltacak" olası "varoluşsal riskler" bulunmaktadır (Bostrom 2002). Ancak bu transhümanistler, çevre veya diğer türlerle ilgili olmaktan ziyade, insan türü bazında teknolojik risklerden bahsetmektedirler.

Transhümanistlere göre, Transhümanizm sahip olduğu yaklaşımda son derece insancıl, çoğulcu ve eşitlikçidir, çünkü “sosyoekonomik statü, cinsiyet veya diğer bireysel niteliklerden bağımsız olarak tüm etnik kökenlerden ve ırklardan, dindarlardan ve ateistlerden, muhafazakarlardan ve liberallerden, genç ve yaşlılardan sonsuz kombinasyonlar içinde sonsuz çeşitliliği desteklemektedir.” (Lee 2010, 23) Fakat sorun şudur ki, transhümanistler insancıl olurlarken dünyada yaşayan diğer varlıklarla ilgilenmiyor gibi görünmektedirler. Hümanizmin insan merkezci dünya görüşünün yol açtığı süregelen bir ekolojik kriz vardır. Lee'nin belirttiği gibi, bir biyokütle araştırmasına göre, insanlar gezegendeki tüm canlıların sadece %0.01'ini oluşturmalarına rağmen, tüm vahşi memelilerin %83'ünün ve tüm bitkilerin %50'sinin ortadan

---

<sup>3</sup> *Çevirmenin Notu:* Moleküler üretim, atom-atom veya molekül-molekül inşa yapabilmek için nano ölçekli araçları kullanan nanoteknolojinin bir dalıdır. Enzimler bu işlem için doğal makinelerdir ancak moleküler üretim, yeni enzimler üretmeyi içermektedir.

kalkmasına neden olmuşlardır (Lee 2010, 29). İnsanlık, ekosistemi -ve dolayısıyla kendisini hızla yok etmektedir ve bu tahribat teknolojik iyileştirmeler ile telafi edilemez niteliktedir.

Transhümanizm, yalnızca ekolojik adalete değil, aynı zamanda sosyal adalete de kayıtsız kaldığı için eleştirilmektedir. Transhümanist hareketin en önde gelen muhalifi Francis Fukuyama, *Transhümanizm - dünyanın en tehlikeli fikri* isimli makalesinde haklı olarak şu soruyu sormaktadır: “Kendimizi üstün bir şeye dönüştürmeye başlarsak, bu gelişmiş yaratıklar hangi hakları talep edecek ve geride kalanlara kıyasla hangi haklara sahip olacaklar? Bazıları ileri giderse, herhangi biri bunlara uymamaya güç yetirebilir mi?” (Fukuyama 2004) Fukuyama'nın sosyal adalet ve kişisel özgürlüklerle ilgili soruları siyaset ve hukuk açısından oldukça önemlidir. Transhümanist Haklar Bildirgesi, Versiyon 3.0 her türlü ayrımcılığa karşı olduğunu beyan etse de (Stolyarov 2019, 117) bu, transhümanist bir gelecekte sosyal adaleti garanti edemez. Braden Allenby'nin belirttiği gibi, teknolojik evrim neredeyse kaçınılmazdır ve "küresel seçkinlerin çağında bunun yönetilip yönetilemeyeceği ve de ne şekilde yönetilebileceği, önemli bir araştırma sorusu haline gelmektedir" (Allenby 2011, 451) <sup>4</sup>.

Görünüşe göre bazı transhümanistler bu soruları ciddiye almakta ve insanlığın geleceğinin etik yönleri üzerinde çalışmaktadır. 2004 yılında kurulan ve başkanlığını önde gelen demokratik transhümanistlerden James Hughes'un yaptığı Etik ve Gelişen Teknolojiler Enstitüsü, yeni teknolojilerin güvenliğini ve eşit dağılımını sağlamak için çalışmaktadır. Hughes, “teknolojiler toplumları daha eşit veya hoşgörülü yapmaz ancak, biz teknolojileri daha eşit ve hoşgörülü olmak amacıyla kullanabiliriz” demektedir (Hughes 2009). Günümüzde teknolojik iyileştirmeler dünya nüfusunun çoğunluğu açısından kullanılabilir değildir ve teknolojik gelişmeler yönetici seçkinler ile geri kalanlar arasındaki uçurumu derinleştirecektir. Transhümanizm teoride, sosyoekonomik statü, cinsiyet veya diğer bireysel niteliklerden bağımsız olarak tüm etnik kökenlerden, ırklardan ve inançlardan “sonsuz kombinasyonlar içinde sonsuz çeşitliliği” destekler, fakat pratikte sosyal adaletin nasıl sağlanacağı belirsizliğini korur. En güçlülerin kendilerini “güncellemek” adına tüm teknolojik araçlardan yararlanarak (daha da) güçle-

---

<sup>4</sup> *Çevirmenin Notu:* Teknolojiyi kullanarak insanlığı daha iyi bir yere götürme idealinin Transhümanizmin ana fikri olduğunu savunan yazarlar olduğu gibi, Transhümanizmin felsefesinde çeşitli tehlikeler barındırdığını düşünen de birçok yazar mevcuttur. Benedikter ve Siepmann, transhümanist hareketin, çağdaş çevrelerin çoğunluğu tarafından kabul edilmemesi ve Batı haricindeki toplumlar tarafından hiç tutulmamasına rağmen, şu günlerde (dünyaya) sosyal ve politik bir ajandayı dayatmaya çalışmasından dolayı, bu harekete dikkat edilmesi gerektiğini söylemektedir. Daha fazlası için bkz: “'Transhumanism': A New Global Political Trend?” Challenge 59, no. 1 (2016): 47-59. Francis Fukuyama ise, transhümanizmin uluslararası bir hale getirilmesinin ve siyasallaştırılmasının, egemen devletin altını oymada ve bireycilik, özgür irade ve hümanizm gibi ilkeleri zayıflatmada payı olabileceğini ima etmekte ve transhümanizmi “*dünyanın en tehlikeli fikri*” olarak tanımlamaktadır. Detaylı bilgi için bkz: Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnological Revolution (New York: Picador, 2003) ve “Transhumanism”, ForeignPolicy, 23 Ekim 2009. <http://foreignpolicy.com/2009/10/23/transhumanism/>

nip başkalarını sömürmelerini veya köleleştirmelerini önlemek maksadıyla ne tür somut önlemler geliştirilecektir? Transhümanizmin pratik sonuçlarıyla ilgili çok fazla soru vardır ve bu sorular farklı beşerî bilimler disiplinleri tarafından tartışılmalıdır.

Transhümanizme yöneltilen en büyük eleştirilerden biri, salt yeni teknolojilere odaklanmakla beşerî bilimleri ihmal etmesidir. Transhümanist felsefe, materyalist ve indirgemeci olduğu ve bu nedenle insan olmanın karmaşıklığını anlayamadığından dolayı kınanmaktadır (Hoffman 2011, 273). Steven Hoffman'a göre, transhümanistler insan zihnini (fiziksel ve kimyasal olan) nörofizyolojik; diğer bir deyişle de maddi süreçlere, ya da daha kuramsal olarak, bilgi işleme sistemlerine indirgemektedirler (2011, 276). Hoffman haklı olarak, insanlığın iyileştirilmesinin malzeme bilimleri veya teknoloji ile başarılamayacağını savunmaktadır; insan olmaya dair daha doğru bir anlayış geliştirmek için daha ziyade, beşerî bilimlere ve sosyal bilimlere ihtiyacımız vardır (Hoffman 2011, 294). Benzer bir eleştiri, transhümanistleri teknolojiye aşırı inandıkları ve empati, özen, şefkat ve sevgi gibi değerler de dahil olmak üzere, insan olmanın tüm yönlerini dikkate almadıkları için eleştiren Hava Tirosh-Samuelsan'dan gelmektedir (Tirosh-Samuelsan 2011, 79).

Hoffman ve Tirosh-Samuelsan, beşerî bilimlerin önemi hakkında duydukları endişelerinde haklı olsalar da liberter transhümanistlere atıfta bulunmakta ve çağdaş transhümanist harekette yer alan beşerî bilimler alanından akademisyenlerin varlığını ihmal ediyor gibi görünmektedirler. Transhümanistler arasında, hatırı sayılır derecede farklı disiplinlerden filozof-özellikle etikçi- ve sosyal bilimci vardır. Bu nedenle transhümanistler, insanlık için transhümanist bir gelecek planlarken beşerî bilimleri ihmal etmekle toplu olarak suçlanamazlar. Yeni teknolojilerin günlük hayattaki sosyal etkileri beşerî bilim uzmanları tarafından daha geniş tartışılmalıdır, çünkü -Hughes'un sözleriyle- “teknoloji toplumu daha eşit veya hoşgörülü yapmayacaktır”, teknolojiyi daha eşit ve adil olmak için nasıl kullanmamız gerektiğini düşünmeye ihtiyacımız vardır.

Teknoloji (5) gelişmeye devam edecektir ve biz, Neil Harbisson ve Kevin Warwick gibi siborgların ortaya çıkışına tanık olurken, muhtemelen daha çok insan tedavi veya güçlendirme için vücutlarını modüle etmeye istekli olacaktır. Bu tür uygulamaların yaygınlaşması, yalnızca transhümanistleri değil, aynı zamanda posthümanistleri de alakadar edecek olan “insan sonrası (*posthuman*) durum”un sosyal, politik, kültürel, ekolojik ve ekonomik sonuçlarıyla ilgili sayısız soruyu beraberinde getirecektir.

## Posthümanizm ve Transhümanizm

Posthümanizmin felsefi kökleri, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Louis Althusser, Michel Foucault ve Judith Butler gibi Hümanizm eleştirmenlerine kadar uzanmaktadır. Ancak postmodern bir düşünce okulu olarak Posthümanizm, Singer, Braidotti ve Wolfe'un insanmerkezciliğe yönelik eleştirilerinde kök salmış bulunmaktadır (Karataş 2019, 68). Birinci grup düşünürler Transhümanist düşüncelerin ortaya çıkmasından önce yaşamışken, ikinci grup düşünürler transhümanizme karşıdırlar. Francesca Ferrando'nun işaret ettiği gibi, Transhümanizm ve Posthümanizm, farklı teorik miras ve bakış açılarına sahiptir (Ferrando 2013, 29). Her şeyden önce, Transhümanizm, modern bir felsefe olan Hümanizm'in halefidir; oysa Posthümanizm, Postmodernizm'in insanmerkezcilik, Avrupamerkezcilik, sömürgecilik, ırkçılık ve cinsiyetçilik eleştirileri üzerine kuruludur.

Ferrando, Posthümanizmin feminist düşünceyle ilişkisine açıklık getirmektedir. Ona göre, 1990'ların feminist literatür eleştirisi, eleştirel Posthümanizme yol açmış ve kültürel Posthümanizm ile birlikte, “önceki insanmerkezci ve hümanist varsayımların sınırları konusunda yeni kazanılmış bir farkındalık olan” felsefi Posthümanizmi meydana getirmiştir (Ferrando 2013, 29). Felsefi olarak, insan-sonrasını (*posthuman*) sorgulama fikri, N. Katherine Hayles, Donna J. Haraway ve Rosi Braidotti gibi feminist akademisyenler tarafından ortaya atılmıştır (Åsberg ve Radomska 2019). Hümanizmin “insan”ının “beyaz, Avrupalı, heteroseksüel bir ailenin ve çocukların reisi ve (engelli olmayan) sağlıklı” bir erkek olmasından dolayı, postmodern feministler Hümanizme karşıdırlar (Braidotti, 2017/a 23). Yukarıda bahsedilen “insan” tanımına karşı olmak, benmerkezciliğe ve bunun ırkçılık, Avrupamerkezcilik, erkek merkezlik, heteroseksizm ve engelli ayrımcılığı gibi değişik çıkarımlarına karşı olmak anlamına gelmektedir. Sosyal açıdan avantajlı insanlar, insanı kendi özelliklerine göre tanımladılar ve (böylece) diğer kategoriler insan-dışı veya daha az insan olarak kabul edildi. Haraway'ın, "Taksonomik cins (sınıflandırılmış cinsiyet) olan erkek, marka Erkek haline geldi" (Haraway 1997, 74) ifadesini genişleterek şunu söylemek mümkündür: dominant erkek tipi – sahip olduğu tüm özelliklerle (Batılı, beyaz, heteroseksüel, sağlıklı) beraber, Hümanizmin "insan"ı haline geldi.

Transhümanizm, Hümanizmin devamı olduğundan, Ferrando Transhümanizmi nitelendirmek için; Onishi'nin "ultra-hümanizm" terimini kullanmaktadır (Ferrando 2013, 26). Posthümanizm, Hümanizm eleştirmenleri tarafından vücuda getirildiğinden dolayı, Hümanizme yönelik her eleştiri aynı zamanda Transhümanizme de yöneliktir. Örneğin, bütün posthümanist-



lerin ortak noktası olan “türcülük” eleştirisi, Hümanizme, dolayısıyla Transhümanizme de yönelik bir eleştiridir (Ferrando 2013, 32). Transhümanist düşünürlerin -Humanity+ gibi- başlıca kuruluşlarından da anlaşılacağı üzere transhümanistler, insan kapasitesini artırmak istemekte ve “insan olmayanlar”ı gündeme almamaktadırlar<sup>5</sup>. Genel olarak Transhümanizm, insanın diğer türler üzerindeki egemenliğini tasvip eden bir düşünce okuludur. Bilim ve teknolojiyi kullanarak, gezegeni ve diğer yaratıkları sömürme pahasına insan hayatını kurtarma taraftarıdır. Posthümanist feministler, *Antroposen* çağında şimdiki ekolojik krizlerin nedeni olarak hümanist felsefenin insanmerkezciliğini görmektedirler. (6) Transhümanizm, hümanist yaklaşımın insan-merkezci adımlarını takip ettiği sürece, mevcut ekolojik sorunları çözemeyecektir. İnsanı güçlendirmeyi birincil hedef olarak belirleyen Transhümanizm, habitatımızı paylaştığımız diğer türlerin refahını ihmal etmektedir. Öte yandan, Posthümanizm, çevre dostu tabiatı gereği, ekolojik krizleri çözmek üzere etkili bir araç olarak hizmet edebilir. Wolfe'un belirttiği gibi, Transhümanizm'in karşısında yer alan Posthümanizm, "bu kadar yeni ve farklı biçimde yaşanılan bir dünyada yaşama eşlik eden uyanıklık, sorumluluk ve alçakgönüllülükte bir artış"tır (Wolfe 2010, 47). Ekofeminist ilgilerle güçlenen bu posthümanist paradigma, benmerkezci olmayan, mütevazı, kucaklayıcı ve çoğulcu yaklaşımıyla ekolojik krize bir çözüm olabilir.

Rosi Braidotti, posthümanist felsefeyi formüle etmek büyük çaba sarf etmektedir. Braidotti, eleştirel posthümanist yaklaşımı, Transhümanizmin Aydınlanma yanlısı duruşuna bir alternatif olarak önermektedir. Yaklaşımını, Spinoza'ya gönderme yaparak monistik olumlayıcı etik üzerine temellendirmektedir. Bu monistik vurgu, düalizmden kaynaklanan her türlü tahakkümün üstesinden gelmek için son derece önemlidir. Onun için hayatî önem arz eden etik zorunluluk, “bizi bölen güç farklılıklarını örtbas etmeyi reddetmek”tir (Braidotti 2017/b, 22). Braidotti farklılıkları bir araya getirme ve ortak paydada birleştirmenin yollarını aramaktadır. Bu payda, insan-merkezli değil, aksine “merkezsiz” gibi görünmektedir. Braidotti'nin belirttiği gibi, eleştirel posthümanist etiğin “eko-felsefi tür eşitliği”; insanın kibir ve üstün

---

<sup>5</sup> *Çevirmenin Notu:* Posthümanistler “insan olmayan”ları öylesine gündemlerine almaktadırlar ki, fizikçi ve feminist posthümanist Karen Barad bir röportajında “*Faillik, dünyayı yeniden-yapılandırma olanaklarıyla ilgilidir. Dolayısıyla faillik, insanlara veya insan-olmayanlara ait bir şey de değildir. Bu bir sahnelemedir. Hem “insan-olmayanları” hem de “insanları” içerir.*” diyerek insan dışındaki varlıklara da faillik (agency) atfetmektedir. (Röportajın tamamı için bkz: <https://terrabayt.com/dusunce/madde-hisseder-konusur-aci-ceker-arzular-ozler-ve-animsar-karen-barad-ile-roportaj-1/> ) Ayrıca Barad, sorumluluk kavramını *response-ability* şeklinde yeniden tanımlamış ve yanıt verebilirlik bağlamında değerlendirmiştir. Barad’a göre etik, her ne kadar insana has ise de insan dışı varlıkların da yanıt verebilirliği mevcuttur. (Barad, K. (2012). *Intra-actions: An interview of Karen Barad by Adam Kleinmann*. Mousse, 34, ss. 76–81.) Barad bu şekilde, failin yalnızca insan olabileceğine dair olan sağduyumuzu da zorlamaktadır. Daha fazlası için bkz: <https://medium.com/@dara.energy/toward-a-response-able-worldview-4820883692d>

insan istisnacılığı faraziyesinden kaynaklanan şiddetinin ve hiyerarşik düşüncenin sorgulanmasını sağlar (2017/b, 17). Bu posthümanist yaklaşımda, insan türü istisnai ya da diğer türlerden üstün değildir. Aksine, onlarla eşittir<sup>6</sup> ve bu nedenle zorba veya sömürgeci olma hakları yoktur. Bu, ekolojik adaletin sağlanabileceği ve sürdürülebileceği paradigma şeklindedir.

Öncü bir posthümanist feminist düşünür olan Francesca Ferrando, Posthümanizmin “post-merkeziyetçi” yönüne dikkat çekmektedir (Ferrando 2012, 16) ki bunun anlamı, bir yerine pek çok ilgi merkezi tanımaktır ve kanaatime göre Posthümanizmin bu özelliği “multi-merkeziyetçi” olarak ifade edilebilir. Bir kategoriyi merkeze almak, -insanmerkezcilik, etnikmerkezcilik, Avrupamerkezcilik ve erkekmerkezcilik durumlarında olduğu gibi- bir (tür) hiyerarşi ve tahakküm sistemi oluşturduğundan dolayı, spesifik merkezlerden kaçınmak, hiyerarşi bazlı istismlara çözüm olacaktır. Posthümanizmin “ilişkisel” ve “çok katmanlı” düşünce sistemi son derece önemlidir, çünkü “Hümanizmin üniter öznesi” (Braidotti 2016, 26) yerine muhtelif öznellikleri dikkate almaktadır, zira Hümanizm’in sözde “insan”ı “merkezî özne” iken, diğerleri onun “nesne”sidir.

Posthümanizmin ilişkiselliğe yaptığı vurgu, onun postmodernist köklerini yansıtmaktadır. Değişik özneleri anlamlı ve aynı derecede değerli görmek, Modernizmin üniter yaklaşımına karşı postmodern bir eğilimdir. Transhümanizm ve Posthümanizm arasındaki farklar, modernist ve postmodernist arka planlarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Donna Haraway işe, Modernizmin temellerini eleştirmekle başlamaktadır.

### **Donna Haraway ve “Siborg Kimliği”**

Çağdaş ekofeminizmin önde gelen isimlerinden olan ve 1980’lerde *A Cyborg Manifesto*’yu yazan Donna Haraway, yüksek teknoloji kültürünün Batı kültürünün düşmanca ikilikle-

---

<sup>6</sup> *Çevirmenin Notu*: Posthümanizmin bu iddiası -insanın diğer varlıklardan hiçbir farkı ve üstünlüğü olmadığı tezi- doğru kabul edildiğinde, hukukta yalnızca insana has olan *ehliyet, sorumluluk* gibi birtakım kavramların yeniden tartışmaya açılması gerekecektir. Posthümanist bakışla yaklaşmak gerekirse; hayvanların, bitkilerin, hatta makinelerin ve diğer cansız varlıkların konumu insan ile eşit ilan edildiği takdirde, meydana gelen bir zararın tazmini veya mağduriyetin giderilmesi söz konusu olduğunda, bu varlıkların da insanların sahip olduğu hak ve (dolayısıyla) yükümlülüklerle sahip olması gerekmeyecek midir? Bu durumda türlerin eşitliğini savunan, insan kibrinden yakından ve Antroposantrizmi dışlayan Posthümanizm, insanmerkezci davranmayı bırakıp tutarlı bir şekilde, insan olmayan varlıkları da tıpkı insanlar gibi sorumluluk altına alacak ve cezalandırmaya başlayacak mıdır? Çünkü, “*Hukuk sistemi kendi içerisinde elbette ki nimet-külfet muvazenesine uygun olarak düzenleme ihdas eder.*” (AYM, 01.03.2017, E.2017/34, K.2017/24). Bir varlığın hukuki statüsünü yükseltmek, ona tanınacak haklar gündeme getireceği kadar, ona birtakım sorumluluklar yüklemeyi de gerektirir. Adaletin tesis edilmesinde bu denge hayatidir. Fakat hayvanları ve insan olmayan varlıkları cezalandırmaya başlamak da 14.yy Ortaçağ Avrupa’sına geri dönmek demektir (Feridun Yenisey Hukuk İhtisas Seminerleri, Nisan 2020, 52:40). Tüm bunlar dikkate alındığında evrende akıl, ruh, özgür iradeye sahip tek tür olan insanı diğer varlıklarla (gerçek manada) aynı mertebede görmek, çok büyük çelişkiler doğuracaktır. Bu durum sağduyuya tamamen aykırıdır.

rine meydan okuması hakkında bir ütopya şeklinde yorumlanabilecek bu manifesto ile post-hümanist feminist felsefeye ilham vermektedir.

Modern felsefenin esaslarından biri olan Kartezyen düalizm, postmodernistler tarafından eleştirilmekte ve postmodernist bir filozof olarak Donna Haraway de, modernist paradigmanın mutlakıyetçiliğine ve evrenselciliğine karşı durmaktadır. Haraway, modern ikici (düalist) yaklaşımı ikili sistemlerdeki güçlü tarafların tahakkümünden sorumlu tutmaktadır. Batılı, beyaz, zengin erkeğin; kadın, beyaz olmayan, işçi, hayvan, doğa gibi “öteki” olarak tayin edilenler üzerindeki tahakkümünün temeli, düalizmdir. Haraway'in “siborg”u; ben/öteki, kültür/tabiat, erkek/kadın, medeni/ilkel, doğru/yanlış, gerçek/illüzyon, bütün/parça, Tanrı/insan gibi tartışmaya açık her türlü düalizmi ortadan kaldırıp eşitliğe giden bir yol bulmak amacıyla cinsiyetsiz ve ırksız bir tahayyül biçimidir (Haraway 1990, 177)<sup>7</sup>. Çeşitli tahakküm sistemlerinin üstesinden gelmenin bir yolunu bulmak için Haraway, insanın “posthuman durumu” diye anılan “siborg”a ulaşmayı amaçlamaktadır<sup>8</sup>.

Tahakküm sistemlerinin arkasındaki neden düalist paradigma olduğundan, sorunun çözümü, düalizmin unsurları arasındaki kategorik farklılıkları belirsizleştirmek olacaktır. Her türlü tahakküm aracından sıyrılmak amacıyla Haraway, "sınırları aşmak" vasıtasıyla kimlikleri bozmayı teklif etmektedir<sup>9</sup>. Bu bağlamda, üç önemli “sınır aşımı”ndan söz etmektedir. Bi-

---

<sup>7</sup> *Çevirmenin Notu:* Haraway Cyborg Manifesto'ya şu cümlelerle başlamaktadır: “*Bu kitap feminizm, sosyalizm ve materyalizme sadık bir ironik politik mit kurma amaçlı bir gayrettir. (...) (İşte) Benim ironik inancımın, benim dine küfretmemin özünde, 'siborg' imgesi yatar.*” Ayrıca Haraway, yalnızca “tanrı”nın değil; “tanrıça”nın da öldüğünü, ya da her ikisinin de mikroelektronik ve biyoteknolojik politikalarla görevli dünyalarda yeniden diriltildiğini söylemektedir (s.129). (Haraway, D. (n.d.). A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late 20th Century. The International Handbook of Virtual Learning Environments, 117–158. doi:10.1007/978-1-4020-3803-7\_4 )

<sup>8</sup> *Çevirmenin Notu:* Dr Lucy Tatman, “Cyborg Manifesto”yu “*I'd rather be a cyborg than a goddess (Bir tanrıça olmaktansa cyborg olmayı yeğlerim)*” diyerek bitiren Donna Haraway'e nispetle “*I'd Rather be a Sinner than a Cyborg (Bir cyborg olmaktansa bir günahkar olmayı yeğlerim)*” adını verdiği makalesinde, Donna Haraway'in çoğunlukla kabul edildiğinden bile daha fazla bir peygamber olduğunu ve onun *soteriyolojisinin*, diğer bir deyişle dinlerdeki kurtuluş öğretisinin yerine koyduğu *siborg kurtuluş vizyonu* önermesinin, feminist teolojik bir perspektiften fazlasıyla sorunlu olduğunu tartışmaktadır. Detaylı bilgi için bkz: Tatman, L. (2003). I'd Rather be a Sinner than a Cyborg. *European Journal of Women's Studies*, 10(1), 51–64. <https://doi.org/10.1177/1350506803010001796>

<sup>9</sup> *Çevirmenin Notu:* Dr Julia R DeCook'a göre, Siborg fikrinin kendisi bile Batılı bir benlik ve teknoloji felsefesinden doğmaktadır. Siborg, ortadan kaldırmaya çalıştığı farklılıkları ve kategorileri şiddetlendirebilir. Dr Schueller ise, Siborg'un uygulama ve kavramsallaştırmada evrensel olmadığı görüşündedir (Schueller MJ (2005) Analogy and (white) feminist theory: thinking race and the color of the cyborg body. *Signs Journal of Women in Culture and Society* 31: 63–92). DeCook, bir ütopyada var olan kimlikler olarak *teknoloji, siborg, transhuman ve posthuman* fikrinin; insan olmanın ne olduğuna dair bahsi geçen bu hegemonik paradigmalardan halihazırda herkesten çok yararlananlar tarafından sürdürülen ve değiştirilen birer mit olduğunu söylemektedir. DeCook'a göre, asıl cevap bekleyen soru ise “*bizi siborg olmaya motive eden şeyin ölümsüzlüğü arzulayan ego-güdümlü bir gereksinim*” olup olmadığıdır. “*A [White] Cyborg's Manifesto: the overwhelming Western ideology driving technofeminist theory*” isimli makalesinde DeCook, sözlerini şöyle bitirmektedir: “*Belki tek bir cevap yoktur, ancak siborg, içinde bulunduğu siyasetin dışında değildir ve dolayısıyla onu diğer kimlik kategorileriyle ilişkilendirerek yorumlarsak, (...) gelecekte mitogenezi bozulacak ve yeni-*

rincisi, biyoloji ve evrim teorisi ile son iki yüzyıldır çığnınenmekte olan, insan ve hayvan arasındaki sınırdır. İkinci sınır, hayvan/insan canlı yapıları ile makine arasındadır. Yirminci yüzyılın sonlarında, sibernetikteki gelişmeler; doğal ile yapayın, zihin ile bedenın, kendi kendine gelişen ile dışarıdan tasarlanmışın arasındaki farkları anlamsızlaştırıp organizmalara ve makinelere uygulanan diğer birçok ayrımı da belirsiz hale getirmişti (Haraway 1990, 152). Üçüncü sınır ise, kuantum teorisi ve belirsizlik prensibiyle bulanıklaşan, fiziksel ve fiziksel olmayan arasında duran sınırdır (Haraway 1990, 153). Böylece son iki yüzyıl, kategorik farklılıkların belirsizleştiği büyük değişikliklere sahne olmuştur.

Bu sınır aşımaları arasında ikincisi, hayvan-insan organizmaları ile makinelerin kimliklerini birbirine karıştırmakla, Haraway'in siborg imgeleminin kaynağıdır<sup>10</sup>. Sibernetikteki güncel teknolojik gelişmeler, insan ile makine arasındaki ayrımı öyle bulanıklaştırdı ki "makine ile organizma, teknik ile organik hakkındaki biçimsel bilgimizde temel, ontolojik bir ayrım bulunmaz" (hale geldi) (Haraway 1990, 178). Siborg kimliğinin ortaya çıktığı, başka bir deyişle insan ile makine arasındaki sınırın aşıldığı tarihteki nokta tam olarak burasıdır.

Gelecekte karşılaşılması muhtemel distopik bir dünyanın varlığından korkmak yerine Haraway, sibernetik gelecek konusunda iyimserdir. 1980'lerdeki teknolojik gelişmeleri benimsemiş ve muhtemel bir siborg dünyasını, Modernizmin kimliğe yönelik natüralist, evrenselci ve bütünleştirici tutumunu aşabilmek için bir şans olarak görmüştür. Haraway, "bir siborg dünyasının, insanların hayvanlar ve makinelerle olan ortak akrabalıklarından, kalıcı kısmi kimliklerden ve çelişkili bakış açılarından korkmadan yaşadığı sosyal ve bedensel gerçeklikler hakkında olabileceği" iddiasında bulunmaktadır (Haraway 1990, 154). Başka bir deyişle siborg dünyası, kimlik politikalarına dayalı otoritelerin olmadığı, farklı bakış açılarıyla barış içinde yaşanan Postmodern bir dünya olurdu. Bu duruma ulaşmak için Haraway, insanın makinelerle "füzyonunu"<sup>11</sup> desteklemektedir zira bir "siborg kimliği" ancak bu şekilde inşa edilebilir.

---

*den şekillenecektir. Teknoloji bizi kurtarmaz. Siborglar bizi kurtaramayacak. Ancak bu kavramlara meydan okuyarak insanlığımızın bunu yapacağına dair bir umut vardır."* (DeCook, J. R. (2021). *A [White] Cyborg's Manifesto: the overwhelmingly Western ideology driving technofeminist theory. Media, Culture & Society, 43(6), 1158–1167. <https://doi.org/10.1177/0163443720957891> )*

<sup>10</sup> *Çevirmenin Notu:* Haraway, kuantum teorisine değinmesinin hemen ardından modern makinelerden şu şekilde bahsetmektedir: "Modern makineler, özleri itibarıyla mikro-elektronik cihazlardır: hem her yerde hem de görünmezdirler. Modern makineler, Tanrı'nın her yerde hazır ve nazır oluşuyla ve maneviyatıyla alay edencesine, kutsallara hürmet göstermeyen, terbiyesiz birer tanrıdır. (Haraway, D. (2006). *SİBORG MANİFESTOSU Geç Yirminci Yüzyılda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist-Feminizm*. (O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı, s.11 .)

<sup>11</sup> *Çevirmenin Notu:* Birleşme, kaynaşma.

Haraway “cinsiyetsiz bir dünya” hayal ettiği için (Haraway 1991, 150), siborgları küresel cinsiyet kimliklerinden kurtulmanın bir yolu olarak görmektedir. Siborg cinsiyet, düalizmlerin evrenselci, natüralist ve bütünleştirici dünyasından küresel bir intikam alabilir (Haraway 1990, 181). Haraway, kadın olmanın doğası gereği kadınları birbirine bağlayan bir ortaklığı varsayan natüralizmi, reddetmektedir (Haraway 1990, 155). Benzer şekilde, insan olmanın doğası gereği insanları birbirine bağlayan hiçbir şey bulunmamaktadır ve siborg da üniter bakış açısını reddetmenin bir simgesidir. Haraway, her türlü bütünleştirici ve üniter eğilime karşı olduğunu beyan eder ki hem Marksist hem de radikal feministleri bu nedenle eleştirmektedir (Haraway 1990, 163). Ona göre “üniter bir benlik” yoktur ve kimlik saptaması yapmak kaçınılması gereken bir şeydir (Haraway 1990, 170).

Cinsiyet, ırk veya sınıflar, “ataerkillik, sömürgecilik ve kapitalizmin çelişkili toplumsal gerçekliklerinin korkunç tarihsel deneyimleri tarafından bize dayatılan” kimliklerdir (Haraway 1990, 155) ve muhtelif tahakkümlerini sürdürmektedirler. Siborg bedenler, tıpkı bizim bedenlerimiz gibi, güç ve kimlik haritalarıdır. Bir siborg beden, "bütünsel bir kimlik aramaktadır ve düşmanca düalizmleri bitimsizce üretmemektedir." Makine; “cansız nesne” denecek, canlandırılacak, tapılacak veya hükmedilecek bir “öteki” değildir. Makine daha ziyade “biz”dir; öyle ki bizim sürecimiz ve şekillenmemizin bir yansımasıdır (1990, 180). Hayvanlar ve makinelerle kaynaşmamızın bir sonucu olan siborg kimliği Haraway'e göre, “Batılı logos'un vücut bulmuş hali olan “İnsan” olmama yolunu” öğrenmemiz için bir fırsattır. (1990, 173) Haraway, “bedenlerimiz ve sahip olduğumuz araçlar hakkında kendimiz için tanımladığımız düalizm labirentlerinden kurtulmak” amacıyla siborg betimlemesini kullanmaktadır (1990, 181). Postmodernist bağlamda, makinelerin, kimliklerin, kategorilerin ve ilişkilerin yapısöküm ve yeniden inşa süreçlerinden bahsetmektedir. Bu, her türlü tahakkümden kaçınmanın postmodernist bir yoludur (7).

Haraway, kendi yaklaşımını belirtmek amacıyla türettiği terimi, yani siborg kimliğini ifade etmek üzere, “siyahî kadınlar” (women of color) imajına başvurmuştur. Siyahî kadınlarda, dışlanmışlık ve kadınlık kimliklerinin kaynaşmasından ötürü (onların) siborg kimliği için bir model olarak anlaşılabilceğini iddia etmektedir (Haraway 1990, 174). Avrupa ve Avrupa-Amerikan feminizmlerinin beyaz etnik merkeziliği bazı feministler tarafından uzun süredir eleştirilirken, Haraway bu etnikmerkezci ve emperyalize edici eğilimlerin karşısında olan mağdurlara, yani siyahî kadınlara, kendisiyle ötekilik algısının giderilebileceği bir siborg kimliği önermektedir. Bununla birlikte hem dışlanmışlık hem de kadınlık kimlikleri beyazlık ve erkeklik kimliklerinin “ötekisi” olduğundan dolayı, bu senaryoda ötekileştirme ikiye kat-

lanmaktadır. Bana kalırsa siborg kimliği, düalizm temelli kimlik siyasetinin üstesinden gelmek için ikili kimliklerin bir birleşimi olmalıdır. Bu nedenle “siyahî kadınlar”, siborg kimliğini belirtmek için uygun bir imge değildir.

Haraway'in siborg imgelemi, sonraki çalışmalarında (2016) “kompost<sup>12</sup> imgelemi”ne dönüşmektedir. Ekolojik dayanışmayı vurgulamak adına o kendini “kompostist” olarak tanımlamaktadır. “Mevzubahis varlıklar, Dünyalı kompost yığınının her değişim ve dönüşümünde birbirlerinin içindedirler. Biz kompostuz, posthuman değiliz; biz beşerî bilimlerde (*humanities*) değil, humuslarda/topraklarda (*humusities*) yaşamaktayız (8). Felsefi ve maddi açıdan ben bir kompostistim, posthümanist değilim.” (Haraway 2016, 97). Her ne kadar Haraway posthümanist olmadığını beyan etse de onu posthümanist filozoflar arasında saymakta bir sakınca görmüyorum. Transhümanistler, transhuman (insan-ötesi) durumu “*posthuman*” kelimesiyle ifade ettikleri için, bu paradigmaya karşı olduğunu vurgulamak amacıyla Haraway, kendisinin bir posthümanist olmadığını belirtmiş olabilir. Bu yüzden “Biz humusuz (toprağız), Homo değiliz, antropos değiliz; biz kompostuz, posthuman değiliz.” demektedir. “Humus” kelimesi ile insanların toprakla olan hayatî ilişkisine atıfta bulunmakta ve “kompost” kelimesi ile de Dünyalı türlerin birbiriyle olan bağına işaret etmektedir.

Haraway'in türlerin birbirine bağımlı olduğuna dair yaptığı vurgu, posthümanist bağlamda çok önemlidir. *When Species Meet* (2008) ve *Staying with the Trouble Making Kin in the Chthulucene* (2016) adlı kitaplarında Haraway, insanın Dünya ve dünyadaki diğer varlıklarla ilişkisini vurgulamakla insanmerkezciliğe meydan okumaktadır. İnsan ve insan olmayan (her türlü) Dünyasal varlıkların birbirine bağımlı olduğunu şu şekilde vurgulamaktadır: “İnsan olsun olmasın, (her türlü) yaratık birbiriyle birlikte var olur, birbirini oluşturur ve çözümdürür, her ölçekte, zaman aralığına ve şeyde sempoietik<sup>13</sup> dolaşıklık içinde...” (Haraway 2016, 97) Haraway, devam eden ekolojik bir evrim sürecinde türler arasında “kolektif üretimli” (sempoietik) dolaşıklığa işaret etmektedir. Diğer türlerle “birlikte var olmanın” önemini vurgulamak için, çok kabul gören Antroposen terimine alternatif olarak “Chthulucene” kavramını ve “Bebek değil, hısımlar yapın!” (make kin, not babies) mottosunu oluşturmuştur. Antroposen, Dünya'nın en son jeolojik zamanının insan etkisinde olduğunu belirtirken Chthulucene, “dünyanın son bulmadığı ve gökyüzünün henüz düşmediği belirsiz ve tehlikenin sürdüğü zamanlarda,

---

<sup>12</sup> *Çevirmenin Notu:* Kompost, “bitki atıklarının çürümesiyle oluşan gübre” anlamına gelmektedir.

<sup>13</sup> *Çevirmenin Notu:* Orijinali sympoietic olan bu kelimeyi Haraway “birlikte yapmak” anlamındaki sympoiesis kelimesinden üretmiştir. Haraway “Staying with the Trouble”da “sympoiesis”den şöyle bahsetmektedir: “Sympoiesis basit bir kelimedir; “birlikte yapmak” demektir. Hiçbir şey kendini yapamaz, hiçbir şey gerçekten otopoietik (kendini üreten) ya da kendini organize eden değildir (2016, 58).

süregelen birden fazla türe ilişkin hikayelerden ve birlikte-olma pratiklerinden” oluşmaktadır (Haraway 2016, 55). Onun yaklaşımında, Chthulucene'deki tek aktör insan değildir, tüm türler devamlı birbirleriyle var oldukları bir oluşum sürecindedirler. Bu bakış açısı, türler arasında bir çeşit ontolojik ve jeolojik bağ olan akrabalığı ifade etmektedir.

“Bebek Değil Hıssım Yap!” sloganı, türler arasındaki akrabalığın fark edilmesi açısından ilk sırada yer almaktadır. Haraway, akrabalık ve üreme arasındaki bağı koparmakla, akrabalık kavramını deyim yerindeyse, “Chthulucene çağında birlikte var olmak”a genişletmektedir. Bu, çok-türlü eko-adalete ulaşmak için çok önemli bir yaklaşımdır. Haraway, diğer türleri “parçalarımız” olarak adlandırdığı ve o türlerle iletişim kurmayı önerdiği için, Haraway’ın yaklaşımı, düalist bakış açısının “ötekiler”ini oluşturan her şeyle kapsayıcı bir bağ kurmayı teklif etmekte ve tüm dünyevi yaratıklar arasındaki gerçek akrabalığın fark edilmesini önermektedir. Bu, yalnızca toplumsal ilişkilerle ilgili sorunları değil, aynı zamanda mevcut ekolojik krizi çözmenin de anahtarıdır.

Haraway’ın yaklaşımı hem insanlar arasındaki hem de insanlar ile diğer varlıklar arasındaki tahakküm ilişkilerini devam ettiren ayrımları bulanıklaştırmayı teklif etmektedir. Beyaz-siyahi, erkek-kadın, engelsiz-engelli, insan-hayvan, insan-makine, tabiat-kültür gibi ayrımlar, düalizm temelli hiyerarşileri, tahakküm sistemlerini ve sömürüyü desteklemektedir. Her tür ilişkide adaleti sağlayabilmek için Modernizmin düalist paradigması ve hümanist antroposentrizmi, yeni bir posthümanist yaklaşımla değiştirilmelidir.

## SONUÇ

Görünüşe göre Donna Haraway, 1980’lerde hızlı teknolojik ilerlemenin geleceğini öngörebilmiştir. Siberetik geleceğe direnmek yerine bu geleceği, sadece insanlar için değil, ayırım gözetmeksizin tüm türler için daha şefkatli, iç içe, çoğulcu ve kuşatıcı bir süreç haline getirmek amacıyla şekillendirmeye çalışmıştır. Haraway’ın modelleri, “siborg”, “yoldaş-türler” veya “kompost” fark etmeksizin, insan ve insan olmayan ötekilerle kurulan ilişkisel bağlantılar dizisi sayesinde insanmerkezciliğin yerine geçmiştir (Braidotti 2017/a, 32). Bu yaklaşım, çok sayıda tür arasındaki etkileşimin geniş menziline kuşatabilmek adına “sosyal”ın kapsamını genişletmektedir. Haraway’ın dünya görüşü, Chthulucene denilen, “türlerin buluştuğu” ve birbirleriyle “hıssım oldukları” çağda, geniş bir sosyal adalet anlayışı sunmaktadır.

Haraway, posthümanist olmadığını beyan etse de kendisi, tahakküm sistemlerine yol açmasından ötürü insanmerkezciliğe meydan okuyan posthümanist feminist felsefeye ilham vermiştir. Transhümanizm, hümanist felsefenin bir uzantısı olduğu için posthümanist akade-

misyenler tarafından eleştirilmektedir. Hem transhümanistler hem de posthümanistler teknolojik gelişmeyi benimsemelerine ve iyileştirmeyi arzu etmelerine rağmen, ekolojiye yönelik yaklaşımlarında farklılık göstermektedirler. Aralarındaki temel farklardan biri, transhümanistler insanlığın geliştirilmesini isterken posthümanistler, insanın da bir unsuru olduğu, bütün ekosistemin geliştirilmesini istemektedir. Buradaki kritik nokta, şunun farkına varmaktır; insan çevresindeki tüm unsurlarla dolaşıktır ve çevre olmadan insanın bir geleceği yoktur. Bu nedenle, insanın gerçekten iyileştirilmesi için ekolojik sorunları ciddiye almamız gerekmektedir ki bu sorunlar da ancak insan merkezli paradigmayı değiştirmekle çözülebilir.

Takdir edilmelidir ki bazı transhümanistler, sosyal adaleti gerçekten önemsemektedirler ve “sosyal” (tanımlarındaki) anlayışlarını genişletmeleri onlar adına faydalı olacaktır. İnsanlar -sosyal hayvanlar oldukları için- başka insanlar olmadan yaşayamadıkları gibi, yeryüzündeki diğer canlılar olmadan da yaşayamazlar. Dünyayı sömürdüğümüz ve kendimiz de dahil tüm türlerin yaşamasını zorlaştırdığımız için, Dünya bir gün yaşanmaz hale gelirse diye, hayatta kalabileceğimiz başka gezegenler aramaya başladık. Bununla birlikte yeni bir gezegende hayatta kalabileceğimiz başka bir ekosistem bulmak dahi, insanmerkezci paradigma aynı sonucu getireceğinden dolayı aynı “varoluşsal riski” taşımaktadır. Var oluşsal bir risk olarak insan türü için neslin tükenme tehlikesine işaret eden transhümanistler, bu riskin insan merkezli paradigmanın ürünü olduğunu anlamalıdır. Yalnızca diğer canlıları değil, insanları da tehdit eden ekolojik kriz, bir paradigma değişikliğini zorunlu kılmaktadır. Yeni paradigma, insanlara daha empatik, şefkatli, çoğulcu ve adil olmayı öneren posthümanist feminizm olabilir. Böylece insan türü, uzun vadede hayatta kalmayı sürdürebilir.

## Sonnotlar

(1) Bu felsefenin çoğu savunucusu, ölümlerinden sonra kriyonik olarak korunmak üzere kişisel hazırlıklar yapmıştır. Önde gelen Transhümanist Max More -Natasha Vita More'un kendisinden 15 yaş daha genç olan kocası- Alcor Life Extension Foundation'ın CEO'sudur. Bu şirket, Arizona'da bulunmakta ve “yasal ölümlerinden sonra, insan naaşlarının ve beyinlerinin gelecekte bazı yeni teknolojilerin geliştirilmesi durumunda bu kişileri diriltme ve tam sağlıklarına kavuşturma umuduyla sıvı nitrojen içinde dondurulması” gibi işlemler yapmakta, buna yönelik araştırmaları desteklemekte ve kriyoniği icra etmekte olan, kâr amacı gütmeyen bir Amerikan kuruluşudur. ([https://en.wikipedia.org/wiki/Alcor\\_Life\\_Extension\\_Foundation](https://en.wikipedia.org/wiki/Alcor_Life_Extension_Foundation)).

(2) Kavramlar, pek çok bilim insanının zihninde hâlâ birbirinden tamamen ayrılmış değildir. Bir kavramsallaştırma girişimi için bkz. Nayar 2014, 5-11.



(3) Braidotti, *Nomadic Subjects*, 1. baskı; Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1996); Judith Halberstam ve Ira Livingston, ed., *Posthuman Bodies* (Bloomington: Indiana University Press, 1995); Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago: University of Chicago Press, 1999) ve Cecilia Åsberg ve Rosi Braidotti, ed., *A Feminist Companion to the Posthumanities* (İsviçre: Springer, 2018) feminist akademisyenler tarafından yazılan başlıca eserler arasındadır. “İnsandan daha fazla beşerî bilimler (more –than-human humanities) uzmanı” olan Cecilia Åsberg, postdisiplin beşerî bilimler için bir araştırma platformu ve feminist posthümanist çalışmaların merkezi olan *Posthumanities Hub*'ı İsveç'te kurmuş ve yönetmektedir.

(4) Liberter ve Demokratik Transhümanizm ile birlikte “Anarko-Transhümanizm” olarak adlandırılan başka bir tür daha vardır. Transhümanizmin çeşitli sınıflandırmaları olduğunu belirtmek önemlidir. Başka bir sınıflandırma için bkz. Sandberg 2014. Transhümanizmdeki farklı siyasi gruplar için bkz. Hughes 2012.

(5) Teknoloji çalışmaları ile ilgili temel sorun, teknoloji sistemlerinin başlı başına bir disiplininin olmamasıdır. Teknoloji bir bilim olmadığından ve birçok bilim için bir araç olduğundan ve sonuçları açısından bir araştırma nesnesi olduğundan, teknolojinin bizzat kendisi için bağımsız bir çalışma alanı yoktur. Allenby, “sosyal kurumlar sosyologlar, ekonomik sistemler ekonomistler ve politik sistemler siyaset bilimciler tarafından incelenir. Ancak teknoloji sistemleri belirli bir disiplin tarafından incelenmez.” diyerek bu eksikliğe dikkat çekmektedir (2011, 447). Bu eksik, teknoloji felsefesi ile bir derece kapatılabilmıştır fakat beşerî bilimlerde hayati bir boşluk oluşturmaktadır.

(6) "Antroposen" terimi, insan faaliyetlerinin Dünya'nın jeolojisi ve ekosistemleri üzerinde ve dolayısıyla türün toplu hayatta kalma kapasitesi üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu jeolojik çağı belirtir. Bu zaman diliminde, Dünya'ya ve üzerinde yaşayan canlılara ne olacağını belirleyen nihai aktörler, insanlardır.

(7) Haraway'in Postmodern felsefeye katkısı için bkz. Braidotti 2006.

(8) Posthümanist bağlamda beşerî bilimlerin hümanist paradigmanın bir uzantısı olarak görüldüğünden bahsetmek önemlidir, bu nedenle bazı posthümanist yazarlar beşerî bilimlerden ziyade “feminist post-beşerî bilimler (posthumanities) araştırmaları yapmanın” önemini vurgulamaktadır (Åsberg ve Braidotti 2018, 8).

## KAYNAKÇA

- Allenby, Braden. "Technology and Transhumanism: Unpredictability, Radical Contingency, and Accelerating Change," *Building Better Humans?: Refocusing the Debate on Transhumanism* ed. Hava Tirosh-Samuels and Kenneth L. Mossman (Frankfurt: Peter Land, 2011), 441-464.
- Åsberg, Cecilia and Braidotti, Rosi. "Feminist Posthumanities: An Introduction," *A Feminist Companion to the Posthumanities* eds. Cecilia Åsberg and Rosi Braidotti (Switzerland: Springer, 2018), 1-22.
- Åsberg, Cecilia and Radomska, Marietta "Why we need feminist posthumanities for a more-than-human world," August 23, 2019, <https://www.kth.se/blogs/hist/2019/08/why-we-need-feminist-posthumanities-for-a-more-than-human-world/>
- Bostrom, Nick. "A History of Transhumanist Thought," *Journal of Evolution and Technology* 14, no. 1 (2005): 1-25.
- Bostrom, Nick. "Existential Risks: Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards," *Journal of Evolution and Technology* 9, no. 1 (2002). <https://nickbostrom.com/existential/risks.html>
- Braidotti, Rosi. "Four Thesis on Posthuman Feminism," *Anthropocene Feminism* ed. Richard Grusin (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2017), 21-48.
- Braidotti, Rosi. "Nomadic Subjects," *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women* ed. Anne Balsamo, (Durham, N.C.: Duke University Press, 1996).
- Braidotti, Rosi. *The Posthuman* (Wiley: Polity Press, 2016).
- Braidotti, Rosi. "Posthuman Critical Theory", *Journal of Posthuman Studies* 1, no. 1 (2017): 9-25.
- Braidotti, Rosi. "Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology", *Theory, Culture and Society*, 23, no. 7-8 (2006): 197-208.
- Ferrando, Francesca. "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations," *Existenz*, 8, no. 2 (2013): 26-32.
- Ferrando, Francesca. "Towards a Posthumanist Methodology: A Statement," *Frame, Journal For Literary Studies* 25, no. 1 (2012), 9-18.

- Fukuyama, Francis. "Transhumanism -the world's most dangerous idea," *Foreign Policy* (2004). <https://www.au.dk/fukuyama/boger/essay/>
- Halberstam, Judith and Livingston, Ira (ed.). *Posthuman Bodies* (Bloomington: Indiana University Press, 1995).
- Haraway, Donna. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century," *Simians, Cyborgs, and Women: The Revolution of Nature* (London: Routledge, 1990), 149-181.
- Haraway, Donna. "Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan Meets OncoMouse," *Feminism and Technoscience* (New York and London: Routledge, 1997).
- Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women the Reinvention of Nature*, (New York and London: Routledge, 1991).
- Haraway, Donna. *Staying with the Trouble Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press, 2016).
- Hayles, Katherine. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).
- Hoffman, Steven. "Transhumanist Materialism: A Critique from Immunoneuropsychology," *Building Better Humans?: Refocusing the Debate on Transhumanism* ed. Hava Tirosh-Samuelson and Kenneth L. Mossman (Frankfurt: Peter Land, 2011), 273-302.
- Hughes, James. *Citizen Cyborg* (USA: Westview Press, 2004).
- Hughes, James. "The Politics of Transhumanism and the Techno-millennial Imagination, 1626-2030," *Zygon* 47, no. 4 (2012): 757-776.
- Hughes, James. "On Democratic Transhumanism," June 24 2009, <https://transhumanistes.com/on-democratic-transhumanism/>
- Huxley, Julian. *Evolutionary Humanism* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1992).
- Karataş, Yaylagül Ceran. "Dijital Çağda Hümanizm Tartışmaları Açısından İnsan Doğası Biyoteknoloji ve Biyopolitika," *Kutadgubilig* 39 (2019): 59-86.
- Koistinen, Aino-Kaisa and Karkulehto, Sanna. "Feminism," *Critical Posthumanism*, August 24, 2018, [https://criticalposthumanism.net/feminism/#\\_ftn25](https://criticalposthumanism.net/feminism/#_ftn25)
- Kortekallio, Kaisa. "Becoming Compost", August 25, 2017, <https://storageorgan.wordpress.com/tag/donna-haraway/> Lee, Newton. "Brave New

- World of Transhumanism,” The Transhumanism Handbook ed. Newton Lee (Switzerland: Springer, 2019), 3-48.
- More, Max. “Principles of Extropy, Version 3:11” (2003). <http://www.extropy.org/principles.htm>. Last accessed November 14, 2013
- Nayar, Pramod. Posthumanism (UK: Polity Press, 2014).
- Onishi, Bradley. “Information, Bodies, and Heidegger: Tracing Visions of the Posthuman,” *Sophia* 50, no. 1 (2011): 101-112.
- Sandberg, Anders. “Transhumanism and the Meaning of Life,” *Transhumanism and Religion: Moving into an Unknown Future* ed. Tracy Trothen and Calvin Mercer (United States: Praeger, 2014), 3-22.
- Sandberg, Anders. “The five biggest threats to human existence,” *The Conversation*, May 29, 2014, <https://theconversation.com/the-five-biggest-threats-to-human-existence-27053>
- Stolyarov, Gennady. “The United States Transhumanist Party and the Politics of Abundance,” *The Transhumanism Handbook* ed. Newton Lee (Switzerland: Springer, 2019), 89-149.
- Tirosh-Samuelson, Hava. “Engaging Transhumanism,” *H± Transhumanism and Its Critics* ed. Gregory R. Hansell and William Grassie (Philadelphia: Metanexus, 2010), 19-54.
- Tirosh-Samuelson, Hava. “Science and the Betterment of Humanity: Three British Prophets of Transhumanism,” *Building Better Humans?: Refocusing the Debate on Transhumanism* ed. Hava Tirosh-Samuelson and Kenneth L. Mossman (Frankfurt: Peter Land, 2011), 55-82.
- Vita-More, Natasha. “History of Transhumanism,” *The Transhumanism Handbook* ed. Newton Lee (Switzerland: Springer, 2019), 49-61.
- Vita-More, Natasha. “Introduction to H+: Transhumanism Answers Its Critics,” *Metanexus*, (2011). <http://www.metanexus.net/essay/introduction-h-transhumanism-answers-its-critics> ,
- Vita-More, Natasha. “Transhuman Statement,” *Create/Recreate*, (1983). <http://www.transhumanist.biz/createrecreate.htm>  
<http://www.natasha.cc/transhuman.htm>

Wolfe, Cary. What is Posthumanism? (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2010).

Young, Simon. Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto (Amherst, NY: Prometheus Books, 2005).

### **KAYNAKÇA (Çevirmen)**

AYM, 01.03.2017, E.2017/34, K.2017/24

Barad, K. (2020, Temmuz 28). *Madde Hisseder, Konuşur, Acı Çeker, Arzular, Özler ve Anımsar: Karen Barad ile Röportaj*. Geliş tarihi gönderen [https://terrabayt.com/dusunce/madde-hisseder-konusur-aci-ceker-arzular-ozler-ve-animsar-karen-barad-ile-roportaj-1/#google\\_vignette](https://terrabayt.com/dusunce/madde-hisseder-konusur-aci-ceker-arzular-ozler-ve-animsar-karen-barad-ile-roportaj-1/#google_vignette)

Barad, K. (2012). Intra-actions: An interview of Karen Barad by Adam Kleinmann. *Mousse Magazine*, (34), 76-81. Geliş tarihi gönderen <https://www.moussemagazine.it/shop/mousse-34/>

Benedikter, R., & Siepmann, K. (2016). “Transhumanism”: A New Global Political Trend? *Challenge*, 59(1), 47-59. <https://doi.org/10.1080/05775132.2015.1123574>

Darananda. (2018). *Toward a Response-Able Worldview*. Medium. Geliş tarihi gönderen <https://medium.com/@dara.energy/toward-a-response-able-worldview-4820883692d>

DeCook, J. R. (2021). A [White] Cyborg’s Manifesto: The overwhelmingly Western ideology driving technofeminist theory. *Media, Culture & Society*, 43(6), 1158-1167. <https://doi.org/10.1177/0163443720957891>

Feridun Yenisey Hukuk İhtisas Semineri. (2020, Nisan 23). *Sinan Altunç-Yapay Zeka ve Ceza Hukuku (22.4.2020)* [Video Dosyası]. [https://www.youtube.com/watch?v=T7bCKms\\_wQk](https://www.youtube.com/watch?v=T7bCKms_wQk) adresinden alındı

Fukuyama, F. (2002). *Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Fukuyama, F. (2009, Ekim 23). *Transhumanism*. Geliş tarihi gönderen <https://foreignpolicy.com/2009/10/23/transhumanism/>

Haraway, D. (2006). A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late 20th Century. İçinde J. Weiss, J. Nolan, J. Hunsinger, & P. Trifonas (Ed.), *The*

*International Handbook of Virtual Learning Environments* (ss. 117-158). Dordrecht: Springer Netherlands. [https://doi.org/10.1007/978-1-4020-3803-7\\_4](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-3803-7_4)

Haraway, D. (2006b). *SİBORG MANiFESTOSU Geç Yirminci Yüzyılda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist-Feminizm* (O. Akinhay, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Johar Schueller, M. (2005). Analogy and (White) Feminist Theory: Thinking Race and the Color of the Cyborg Body. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 31(1), 63-92. <https://doi.org/10.1086/431372>

Pilsch, A. (2017-08-15). Transhumanism: Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia. : University of Minnesota Press. Retrieved 20 Jun. 2022, from <https://minnesota.universitypressscholarship.com/view/10.5749/minnesota/9781517901028.001.0001/upso-9781517901028>.

Tatman, L. (2003). I'd Rather be a Sinner than a Cyborg. *European Journal of Women's Studies*, 10(1), 51-64. <https://doi.org/10.1177/1350506803010001796>