

DİJİTAL ÇAĞDA HÜMANİZM TARTIŞMALARI AÇISINDAN
İNSAN DOĞASI
BİYOTEKNOLOJİ VE BİYOPOLİTİKA

Yaylagül Ceran Karataş*

...
....

ÖZ

Günlük yaşamdan zaman ve mekan tasavvuruna kadar herşeyin veri dolayısıyla bilgi olarak kodlandırıldığı dijital çağda insan doğasına ve insan oluşa dair hakim kabuller sorgulanmaktadır. Bu sorgulama iki boyuta sahiptir. Bu boyutlardan ilki, iç dinamikleri harekete geçirerek “kendi sınırlarımız dahilinde ‘yenilenmenin’ bir imkanı var mıdır?” sorusunu araştırmaya sevk eder. İkincisi ise “bütün bunların ötesinde ‘yeni’ bir anlam arayışının dinamikleri nelerdir?” sorusuna yönlendirir. Özellikle, Jean Beaufret’in Heidegger’e sorduğu “‘Hümanizm’ sözcüğüne nasıl yeni bir anlam verebiliriz?” sorusuyla başlayarak Hıristiyanlığın, marksizmin ve varoluşçuluğun çatışmaları gölgesinde biçimlendirilen hümanizm tartışmaları görülmektedir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren henüz tam da sınırları netleştirilmemiş ve akademik çerçevelere dahil ol(a)mamış transhümanizm ve posthümanizm gibi tartışmalara şahit olmaktayız. Bu tartışmalar büyük oranda hümanizmin ötesinde insana doğasına ve insan oluşa dair ne söylenip söylenemeyeceği sorusu çerçevesinde şekillenmektedir. Bu bağlamda öncelikle hümanizmin nerede durduğunu, nasıl aşılmaya/ anlaşılmaya çalışıldığını ve transhümanizmin ve posthümanizmin alternatif bir insanlık anlayışı oluşturup oluşturamayacağı sorgulanacaktır. Ardından da transhümanizm ve posthümanizmde temellerini bulan insan doğasına ilişkin kabullerin biyoteknoloji ve biyopolitik zemini eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hümanizm, Transhümanizm, Posthümanizm, Biyopolitik, Biyoetik, İnsan Doğası

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, ceran.yaylagul@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 24.01.2019; kabul tarihi: 11.03.2019.

ABSTRACT

In this digital age where everything is coded as data from daily life to perception of time and space, the dominant assumptions about human nature and existence are now being questioned. This questioning has two dimensions. First, this questioning investigates whether there is a possibility of renewing our own borders by mobilizing internal dynamics. Second one is directed toward the question ‘what are the dynamics of the search for a new meaning beyond all this?’ We witness discussions about humanism, which started with Jean Beaufret’s question to Heidegger that is “ how can we give a new meaning to ‘humanism’? From the second half of twentieth century on we witness researches, which are under the discussions of transhumanism and posthumanism which neither were yet clarified nor were accepted in academic environment. These discussions mostly shaped the question what can and cannot say about human nature and human being beyond humanism. In this article, firstly it will inquired what the problems about humanism in the light of these discussions are and then will followed whether transhumanism and posthumanism promise alternative understanding about humanity. Following this, discussion will be biotechnological and biopolitical grounds of human nature understanding on the basis of transhumanism and posthumanism in terms of critical perspectives.

Keywords: Humanism, Transhumanism, Posthumanism, Biopolitics, Bioethic, Human Nature

...

Müphem ve Karizmatik Form Olarak Hümanizm

Hümanizm bir felsefe midir? Bir din midir? Bir politik olan mıdır? Bir eğitim modeli midir? Kısaca hümanizm nedir ya da ne değildir? Bu sorulara 21. yüzyıldan hareketle cevap verilmek istendiğinde karşımıza iki yol çıkmaktadır. İlki, hümanizmle barışık, onun eksiklerini, hatalarını yeni ihtiyaçlar çerçevesinde düzelter ve yine hümanizmin köklerinden beslenen yaklaşımlardır. İkincisi ise hümanizmi modası geçmiş bir ideoloji, aydınlanmanın dini ve değiştirilmesi gereken dogmalar olarak kabul eden antihümanist, transhümanist ve posthümanist yaklaşımlardır. ¹

Latince kökleri açısından hümanizm ilk olarak Cicero’nun *Pro Archaia*’sında *studia humanitas ac litterarum* (insan bilimleri ve edebiyat) olarak geçer. Cicero aynı zamanda hümanitas’a kesin olmamakla birlikte ama dikkat çekici bir anlam yükler. Ona göre hümanitas / insan bilimleri, erkek çocuklarının insan olarak ‘kendi gizil güç-

¹ Transhümanizm ve posthümanizm anti hümanizm olarak kabul edildiği gibi onu aşan ve hatta yeni bir hümanizm olarak kabul edilmektedir. O nedenle ayrı ayrı ifade ettik. Ayrıca antihümanistler ve köklerini antihümanist tartışmadan hareketle temellendiren posthümanist ve transhümanist yaklaşımlar (Haraway, Braidotti, Wolfe, vb.)hümanizmi aydınlanma dini olarak görmektedirler.

lerini' tam olarak geliştirebilmeleri için öğrenmeleri gereken konuları içerir.(Nauert, 2011, s. 16-17) Buradaki insan bilimleri aynı zamanda geleneksel yedi özgür sanatı da (*trivium –dilbilgisi, retorik ve diyalektik- ve quadrivium –aritmetik, geometri, astronomi ve müzik-*) içeren ve ancak özgür ve yurttaş olan seçkin sınıfın erkeklerinin (insanın) öğrenerek toplumsal statülerini pekiştirme imkanı veren bir eğitim modeli olarak tanımlanmaktadır. Hümanitas, Greklerin *paideia*'sı yani çocuk büyütme sanatı, öğrenim, eğitim şehir için iyi vatandaş yetiştirmektir. Romalıların *homo humanus*'unu yani *Romalı Vatandaş*ı yetiştirmek üzere planlanmış bir eğitim modelidir.

Hümanizm, özellikle 13. yüzyılda klasik eğitim sisteminde öngörülen konuların dışına çıkarak yalnızca dilbilgisi, retorik, şiir, tarih ve ahlak felsefesini (daha özel olarak siyasi, tarihî ve özellikle yöneticinin davranışlarını, toplum ve devlet konularını ele alan ahlak felsefesi) kapsayan yönetici seçkinler için planlanmış bir eğitim modeli ve anlatı olarak gündeme gelmiştir.

Rönesans hümanizminde ise özellikle Picco della Mirandola'nın vurgusuyla insan; Tanrı'nın lütfuyla bilimsel, kültürel, manevi, etik ve estetik gelişimini tamamlayabilecek ve kendi kendinin kurucusu, şekillendiricisi olma iradesine sahip "rasyonel canlı" olarak tanımlanır. Mirandola'nın *İnsan Onuru Üzerine* adlı metninde Tanrı'nın Adem'le konuşması olarak aktardığı metinde bunu görebilmekteyiz: "...Biz seni kendi kendinle gurur duyabileceğin ve özgürce tercih ettiğin formda yaratabilesin diye ne cennette ne dünyada, ne ölümlü ne de ölümsüz yarattık. Yaşamın en alt kaba biçimlerine inmek de kendi kararınla kutsal olana tekrar yücelmek de senin ellerindedir..."(Pico della Mirandola, 1998, s. 4-5)

Rönesans hümanizminin geleneğini tamamlayıp tartışmaları şekillendiren ve Aydınlanma hümanizmine giden yolu açan Bacon'ın *Novum Organum*'undan Kant'ın üç kritiğine ve "*Aydınlanma Nedir?*" makalesine kadarki süreç insana ve doğaya ait bilgilerin deney, gözlem ve "akıl" temelinde pozitif bilim ve eleştirel akılla yine insan tarafından açıklanabileceğine dair inancı gösterir.

Hümanizm bazı Analitik Okul filozofları tarafından ne felsefe, ne din ne de politik olan olarak kabul edilir. Onlara göre hümanizm; insanın kendi merkezinde düşünmesi, eylemesi, hissetmesi ve bunların mantıksal sonuçlarına uymasıdır.(Blackham, 1967, s. 8) Bu yaklaşım hümanizmi, Rönesans hümanizmasının Aydınlanmayla altın çağına ulaştıran insanın insanileştirilmesi kabulü olarak tanımlamaktadır. Bu noktada aydınlanma hümanizminin kutsal kelimeleri özgürlük, ilerleme ve toleranstır. Bu kelimeler aynı zamanda insanın nasıl ve kim olarak "insanileştirileceğini" de temsil etmektedirler. (Blackham, 1967, s. 9) Doğanın rasyonelleştirilmesi ve yasalaştırılması, toplumsal düzenin rasyonel temelli sözleşmelerle tesis edilmesi ve sonlu dünyada sonsuz insanın değerinin sınırlı ve sonlu ilkeler üzerinden inşa edilmesi felsefe, din ve politik olmayan hümanizmin tipik karakterini oluşturan referans noktalarıdır. Bu bir açıdan da hümanizmi bir ütopya olarak okumaktı. 20. yüzyıldan itibaren hümanizmin teorik çerçevesinin neden bu kadar çok eleştirildiği de görülmektedir. Bu eleştirilerden biri

olan ve aslında hümanizm eleştirilerinin nasıl farklılaştığını da anlayabilme imkanı sunan Heidegger'in hümanizm eleştirisi. Bu nedenle onun humanizm eleştirisine yönelmek önem arz etmektedir. Heidegger'in klasik hümanizmle olan kavgasının nedenini anladığımızda hümanizmin diğer eleştirilerinde hangi noktaların neden ön plana çıkarıldığını açıkça görebilme imkanına da sahip olabiliriz.

Heidegger'in klasik hümanizmle temel kavgası insanın hâlâ klasik metafizik kabullerden hareketle açıklanmaya çalışılmasıdır. Ona göre böyle bir hümanizmden vazgeçilmesi gerekmektedir. O hümanizmi "insanın hakiki konumunu aramanın kaygısını taşıyan ontolojik temelli bir humanizm" olarak tanımlar. Ancak hakiki anlamda varlıkla ilişki kuran ve onu dünyada olmaklığının esası olarak gören hümanizmi önceler. Ancak böyle bir temele sahip olan hümanizmin insana bu dünyadaki hakiki konumunu belirleyebilme imkanını vereceğini savunur. Heidegger kendince haklı olarak bu durumu şöyle açıklar; "hümanizm insanın (homo) insanlığı (hümanitas) üzerineyse ve homo romanus'un homo barbarous karşısındaki üstünlüğünün ispatı ise hümanizm insanın dünya içindeki konumunu gözden düşürmüştür." (Heidegger, 2013, s. 44) Yani homo humanus'un *hümanitas*'ı *animal ratio*'da, doğada, tarihte, hukukta ve sanatta sabitlenmiş, verili bir öz üzerinden yorumlanarak metafiziğin sınırlarına dahil edildiğinde hümanizm, Varlığın Hakikatinin hizmetinde ve dünya içinde olan hümanitas yerine metafiziği ve animalitas'ı öz olarak koyar. İşte böyle bir humanizm hümanizm değildir. (Heidegger, 2013, s. 44) İnsanın özüne ilişkin soru, Avrupa metafiziğinin en eski, en inatçı ve en yıkıcı iddialarından biri olan "insan '*animal rationale*'dir (rasyonel hayvandır)" tanımından uzaklaşmadıkça rayına oturmayacaktır. İnsanın özünün bu yorumunda, insan tinsel eklerle genişletilmiş bir animalitas'tan [hayvansal]lık yola çıkılarak anlaşılır. Heidegger varoluşsal-ontolojik çözümlemesiyle bu kabüle isyan eder, çünkü ona göre insanın özü, ona düzenli olarak tinsel ya da aşkın bir etmen atfetme koşuluyla bile olsa, asla zoolojik ya da biyolojik bir perspektiften dile getirilemez. (Sloterdijk, 2001, s. 23)

Heidegger, insanın özünü tam anlamıyla ortaya koyduğuna dair iddiası nedeniyle hümanizmi eleştirir ve onun iddiasının karşısına kendi onto-antropolojisini yerleştirir. Hümanizmden insanın insanlığı için özgür olması ve kendi değerini bulması, insanın onuruna uygun eylemesi için sarf edilen çaba olarak bahsettiğimizde karşımızda bir tek hümanizm değil birçok hümanizmin durduğunu savunur. (Heidegger, 2013, s. 12-13) Aslında kısaca Heidegger hümanizmi, insanın özüne ilişkin asıl sorunun yükselişini engellemiş olmakla suçlar. Bunun nedenini hümanizmin hümanitas'ı gözünde büyütmesinde değil, tersine yeterince yükseğe koymamasında bulur. (Heidegger, 2013, s. 21) Ona göre, insanı ne klasik metafizik soruları çerçevesinde (epistemolojik bağlamda) ne de biyolojinin ve zoolojinin sınırlarında anlayabiliriz. İnsanı ancak varlığın çobanı olarak dilin sınırlarında ve dünyasallığı içinde kavrayabiliriz. Sloterdijk'in eleştirisine katılarak söyler isek Heidegger, klasik hümanizmin en önemli görevine, yani insanı ötekinin sözüyle dost yapmaya, dolaylı yoldan bağlı kalmaktadır. Bu dostluk kurma

motifini radikalleştirerek onu eğitim modeli olmaktan çıkartıp, ontolojik düşünmenin merkezine yerleştirir. Heidegger'in bu farklı okumasına rağmen hümanizm bir eğitim modeli olarak görülmeye devam etmiştir. Özellikle bu yüzyılda ve bu tartışmaların gölgesinde Said, hâlâ hümanizmi insan emeğinin, insanın kurtuluş ve aydınlanma enerjisinin ve insanın kolektif geçmişi ve şimdiki yanlış okumaları ve yanlış yorumlamalarının ürünü olarak daha fazla sayıda meseleyi irdelemeye tabi tutmanın metodu olarak belirler. (Said, 2005, s. 29)

“Dünyayı karşısına alan ve onu nesneleştiren insan, özne olarak apaçık ve kesin verili bir kavrayışa nasıl sahip olabilir?” ve “Doğadan ve *animal rasyonededen, hümanitasa* ve rasyonelliğe nasıl geçer?” sorularının cevabının Rönesansla başlayan ve Aydınlanmayla şekil alan hümanitas olduğu savunulmuştur. Hem bir eğitim metodu hem de bir hedef olarak hümanizmin insanın egoözne (ben merkezli özne) oluşunun köşe taşlarını inşa ettiği savunulmuştur. Rönesans'ın “hümanizma”sı, klasiklerin “rasyonelizm”i, insana dünya düzeninde istedikleri kadar ayrıcalıklı bir yer vermiş olsunlar, insanı kendi varoluşu üzerinden ele almamışlardır, düşünememişlerdir. (Foucault, 2001, s. 444) Çünkü hümanizm bir yandan insanın bedensel ve rasyonel mükemmeliğini belirli bir cinsiyet kimliğine sahip birey, yani erkek, üzerinden kurmuş bir yandan da politik olarak belirli bir coğrafyanın üstünlüğünü kutsamıştır. Başka bir ifadeyle, 19. yüzyıla kadar insan bilimleri (hümanitas), belirli bir coğrafya, belirli bir cinsiyet ve belirli bir kültürel kod üzerinden insanın nasıl yaşaması, nasıl konuşması ve nasıl üretmesi gerektiğine dair bir ölçü sunmaktaydı. 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren, insan bilimlerinin bu “yüce misyonunun” yerini doğrudan hayatın, emeğin ve dilin söz konusu edildiği yeni bilimler (genetik, biyomedikal, biyopolitika, biyoetik, dilbilim, antropoloji, psikanaliz vb.) almıştır. (Foucault, 2001, s. 489) Bu noktada da Heidegger'in eleştirmeden bıraktığı yargıların tartışmaya açıldığını ve “yeni” hümanitas eleştirilerinin ortaya çıktığını görmekteyiz. Başka bir ifadeyle, insana ve hümanitasa dair eleştirel yaklaşımlar olarak karşımıza antihümanizmin temellerinde yükselen transhümanizm ve posthümanizm tartışmaları çıkmaktadır. Her iki yaklaşımın sınırları henüz net olmakla birlikte dile getirdikleri, aşmaya çalıştıkları klasik hümanizmdir, onun ötesinde insana dair ne söylenebilir sorusunun peşindedirler. Eğer hümanizm, insanın doğasını ve insanın insanlığını açıklamada okul olarak başarısız kaldıysa, başka açıklama modeli nasıl oluşturulur? İnsanın kendini geliştirme ve açıklama yolundaki tüm çabaları, esasen onu sadece tüm var olanlar üzerindeki iktidarı ele geçirmeye yönettiyse, başka ne yapılabilir? Şimdiye kadarki tüm deneylerden sonra, insan türünün eğitilmesinde, eğitenin kimi ya da neyi, niçin eğittiği muğlak kaldıysa, insanı başka ne eğitebilir? Yoksa insanın bakılıp biçimlendirilmesi sorusu, salt geliştirme/açıklama ve eğitim kuramları çerçevesinde yetkin bir biçimde sorulamaz mı? (Sloterdijk, 2001, s. 33)

Özetle, Aydınlanma hümanizminin “insan verili, biçimlendirilmiş bir öze, bilinçli bir doğaya sahiptir, egoözne bilendir, aklını kamusal alanda işletme cesaretini gösterendir” yargısıyla şekillenen ve bütün insanlığın yetkin temsili olarak kabul

edilen egoöznesi 19. yüzyılda ilk olarak Darwin, Freud, Marx ve Nietzsche'yle tah-
tından indirilir. 20. yüzyılın ikinci yarısı ve 21. yüzyılın ilk çeyreğinde ise “yeni”
kabüllerin arayışıyla farklı formlara dönüştürülür. Bu dönem aynı zamanda Sartre,
Althusser, Foucault, Butler, Bostrom, Wolfe, More, Ettinger, Hayles, Haraway, Bra-
idotti'nin eleştirileriyle hem hümanizm kartışılığının hem de insan doğasına ilişkin
yeni tartışmaların zirveye ulaştığı bir yüzyıldır. Başka bir ifadeyle, 21. yüzyıl sadece
bilgi ve teknoloji çağı olarak kendi kendine öğrenen makinaların, nanoteknolojile-
rin, transfer-transformasyon teknolojilerinin, evrimsel sürece benzer nitelikli diğer
“dev” teknolojik devrimlerin ve değişimlerin yaşandığı bir yüzyıl değildir. Bu yüzyıl
insan doğası anlayışlarında ve özellikle insanlık durumunda radikal dönüşümlerin de
ölümsüzlük arayışı merkezinde planlandığı bir yüzyıldır: Sanal gerçeklikler, genetik
hastalıkların gen zincirinden aşılama öncesinde tespit edilmesi, genetik mühendisliği,
psikotropik ilaçlarla hafızanın güçlendirilmesi ve duygu durumlarının düzenlenmesi,
estetik ameliyatlara, cinsiyet değiştirme operasyonları, protezler, implantlar, yaşlanma
karşıtı ilaçlar ve operasyonlar, insana yakın arayüzler, viral bedenler, avatarlar gibi bir
çok teknoloji hali hazırda insanlık durumunu ve insanın bireyliliğini şekillendirmeye
devam ediyor. İşte yeni hümanizmler böyle bir zeminde insanın doğasını neliğine
ilişkin yargılarını inşa etmekte ve metodolojilerini kurmaktadır.

Transhümanizm ve Posthümanizm

Nietzsche'nin üst insanı (*Übermensch*), insandan daha fazla olanın, insanı aşmanın
ne olduğu ve “insan, aşılması gereken bir varlıktır” iddiasının mahiyeti yüzyıldır
hümanizm tartışmalarının ağırlık noktasını oluşturmaktadır. Bu ahlakî değerlerin
ve her türlü metafizik kabullerin yıkıldığı, Tanrının öldüğü anda “kendi istenciyle”
varolma cesaretini gösteren üst insan için Nietzsche şu ifadeyi kullanır: “Maymun
insan için nedir? Bir kahkaha veya acı veren bir utanç... Üstinsan için de insan böy-
ledir: Bir kahkaha veya acı veren bir utanç.”(Nietzsche, 2011, s. 12) Nietzsche'nin
bu benzetmesinden hareketle transhümanizm ve posthümanizmin imkanı tartışması
21. yüzyılda önce bilim kurgu metinlerinde ve sinemada ardından da teknolojinin
ve sosyal bilimlerin araştırmalarında yerini almaya başlamıştır. (More, 2010) Evet
Nietzsche'nin üstinsanı Bostrom'a göre tam bir posthuman özne değil ama Sorgner'a
göre posthuman'a güçlü bir benzerliğe sahiptir. Öyle ya da değil fakat açık olan bir
şey var ki üstinsan posthuman'a giden yolu açan kilitlerden biridir.²

Bostrom transhuman'ın tarihsel köklerini antik yunan'dan öncesinde hatta Gılgamış
Destanıyla başlatıp 21. yüzyıl bilim kurgu metinlerine kadar getirir. (Bostrom, 2005)

² Çünkü trans- ve posthuman kavramlarının belirsizliği ve ayrıca onların ortaya çıkışları, getirdikleri
tanımlar nedeniyle bağlantıyı doğrudan kurmamalıyız.

Fakat biz benzerliği özellikle ana akım söylemleri dönüştüren metinler üzerinden La Mettrie'nin *Makina İnsan*'ından başlatıp Darwin'nin *Türlerin Kökeni*, Freud'un *Rüyaların Yorumu*, Marx'ın *Kapital*'i ve Nietzsche'nin *Zerdüş*'üne ve en açık ifadesini bulduğu A.Huxley'in *Yeni Dünya*'sı ve kardeş J.Huxley'in *Yeni Şaraba Yeni Şişe*'sine kadar ele almaktayız.(Bostrom, 2005)

20. yüzyılın sonlarına doğru özellikle bilim kurgu ve distopya metinler çerçevesinde teknofantazi olarak anılan transhümanizm kavramının ilk kullanımını Julian Huxley'in *Religion Without Revelation (1929)* adlı metninde görülür. "... transhümanizm, insanın bakiyesi olarak insan, fakat doğasına ilişki yeni imkanlar çerçevesinde kendini dönüştüren insanı konu edinmek..." (Bostrom, 2005) 1960'larda yeni fütürist senaryolar bilim ve teknoloji aracılığıyla insanın ve gerçeklik algısının arttılacağını göstermeye çalışan bilim kurgu yazarları Clarke, Asimov, Heinlein, Lem, Sterling, Egan ve Vinge tarafından yazılmıştır. Bu senaryolar aynı zamanda bir posthuman özne geleceğini de hazırlamışlardır. (Hansell & Grassie, 2010, s. 22) Aslında transhümanizm bilim ve teknoloji aracılığıyla insanın "insan olma" durumunun değiştirilmesi, "yeni bir zihinsel tutum", posthuman gelecek planlayan ve hümanizmi aşmaya çalışan yeni bir ideolojidir. Özellikle yapay zeka çalışmaları, insan genomu araştırmaları, insan ve makina, insan ve siber alem ve insanın yeni doğası konularını merkeze alan ve böylece evrim sürecinin devam etmekte olduğunu savunan transhümanizmle bu yüzyılın sonuna doğru türsel bir geçişin mümkün olacağı iddia edilir. Marvin Minsky, Hans Moravec, Ray Kurzweil and Nick Bostrom yapay zeka çalışmalarında açıkta kalan özbilinç ve makinanın ve insanın zamanı arasındaki saliselik boşluğun bu yüzyılın sonuna kadar çözüme kavuşturulup homo sapiens'in evrim sürecinde bir sonraki aşamaya geçebileceğini ve posthuman döneminin başlayacağını iddia etmektedirler. Transhümanizm tartışmaları tekillik sorunu, anlam sorunu, biyopolitika bağlamında farklı yönlerle doğru evrilmektedir. Bu tartışmalara geçmeden önce bunlara neden olan transhümanizm ve posthümanizm ne olduğunu ya da ne olmadığını daha ayrıntılı incelemek gerekmektedir.

Posthuman trans/non/in/meta/post tartışmaları insanmerkezcilik ve hümanizm eleştirilerinin kesişiminde şekillenen kavramlardır. (Braidotti, 2018, s. 4) Transhümanizm ve posthümanizm kavramları eleştirilerin ışığında birbirinin öngerekleri olarak ya/ya da birbirinin karşısında okunmaktadır. Transhümanizm, bilim ve teknolojinin işbirliğinde ve özellikle biyoteknolojinin gelişimiyle insana dair bilgilerimizin ve bizatihi insan varoluşunun sınırlarının nasıl genişleyeceği ve dahi değişeceğine ilişkin posthümanist bir perspektiftir. Posthümanizm, Avrupa merkezli değerlerle inşa edilmiş olan insanın (man /erkek) 21. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren derin bir parçalanmayla ve insana ilişkin tasavvurda dönüşü olmayan bir meydan okumayla karşı karşıya geldiğini gözler önüne seren eleştirel bir özne yaklaşımıdır. (Braidotti, 2018, s. 5) Transhuman ve posthuman kavramları insan doğasına ilişkin sınıflamaları doğakültürleri sürekliliğine (naturecultures continuum)(Haraway, 2006);(Haraway,

2015) dönüştürmüşlerdir.³ İnsan doğasını ilerleme ve gelişim boyutuyla antropos (erkeği/adam insanı) ile yaşam boyutu olarak *bios*'tan ayrılan ve hayvanların ve insanolmayanların yaşamı olarak *zoe*'den ayrı kategorilendirilmesine ilişkin tartışmayı da dönüştürmüştür. Burada asıl sorun canlılığın nasıl tanımlanacağı noktasında düğümlenmektedir. İnsan canlıdır (beşerdir) ama sadece bu değil ayrıca kültür, tarih, hukuk, ahlak üreterek insan olan, salt beşerlikten kurtulan bir canlıdır. (Durali, 2006, s. 46-49)

Peki, posthümanizm ve transhümanizm nedir ve aralarındaki kavga neyin nesidir?

Posthümanizm yakın zamanlara kadar klasik hümanizmin temel kavram ve değerlerini reddeden şemsiye kavram olarak kabul görmüştür. Hümanizmin insan doğasını/insanın varoluşunu ideolojik, tehditkar, “ataerkil” kodlarla tanımladığını savunan ve bu nedenlerle yetersiz bulan feminizm, postkolonyal teoriler ve postmodern teorilerin eleştirilerini de posthümanizm olarak kabul edilmiştir. (Ranisch & Sorgner). Fakat son 10 yıldır oluşturulan literatür posthümanizm kavramının sanılanın aksine şemsiye bir kavram olamayacağını göstermiştir. Çünkü bu süreçte özellikle Althusser'in antihümanizmi, feminizmin hümanizm eleştirileri ya da postmodern özne eleştirileri posthümanizmin sınırlarına dahil edilmiştir.

Posthümanizmin ne olduğuna dair tartışmalar hâlâ devam ederken hali hazırdaki literatür üzerinden posthümanizmin bağlamını üç farklı hümanizm eleştirisinden hareketle sınıflandırabiliriz. İlk olarak birçok farklılıkla birlikte Nietzsche'nin, Heidegger'in, Sartre'in, Althusser'in, Foucault'un, Butler'ın hümanizm eleştirileri ya da antihümanizm kapsamında şekillenen posthümanizmdir.⁴ İkincisi, bilim ve teknoloji temelli hümanizm olarak özellikle Bostrom, Moravec, Hayles gibi transhümanistlerin dahil olduğu posthümanizmdir. Üçüncüsü de canlılar sınıflamasında insanın ayrıcalıklı tür olarak kabul edilmesini merkeze alarak hümanizmi eleştiren Singer, Braidotti ve Wolfe'un posthümanizmidir.⁵

Posthümanizme giden yarılmının merkezine Braidotti antihümanizmi yerleştirir. Çünkü hümanizmle sınırları çizilen insan beyaz, Avrupalı, Hıristiyan, akli ve yetileyle herşeyi düzenleme iktidarına sahip erkektir. (Braidotti, 2013, s. 25-26) Ayrıca hümanizmle modern düşünce insanın Başka'sının onunla Aynı olmak zorunda olduğu

³ Natureculture doğa ve kültürün karşılıklılığını aşmak ve bütün olarak kabul edilmesini ve İngilizcede böyle kullanılması sağlamayı amaçlayan bir kullanımdır. Türkçeye tercüme ederken bu kullanımı korumak istediğimiz için zorlama gibi görünen bir ifade de olsa “doğakültür” kullanımını uygun görmüştür.

⁴ Bu ilk kategori, tartışmanın tarihsel seyri dikkate alındığında antihümanist çizgidir ve fakat posthümanizme giden temel eleştirilerin inşa edildiği, birçok posthümanistin referansları olduğu ve posthümanizmin şemsiye kavram olarak kabul edildiği dönem dikkate alındığında ilk posthümanistler olarak adlandırılmıştır.

⁵ Ayrıca hem posthümanizm hem de transhümanizm teoloji ve sanat alanında da değer oluşturduğu fakat henüz bir kategori altında toplanabilecek kadar literatür oluşturulmadığını söyleyebiliriz.

inancıyla ilerlemektedir.(Foucault, 2001, s. 458) Ona göre böyle bir hümanizmin ürettiği insan doğası dışlayıcı, bölücü, faşist, cinsiyetlendirilmiş ve normatif yapıdadır, başka bir ifadeyle kurmacadır. Bu çerçevede de Braidotti için hümanizmden antihümanizme ve oradan da posthümanizme geçiş öznenin ölümü, ideolojilerin ölümü ve medeniyetlerin çatışması bağlamında yapısökümcü eleştiriyile mümkündür. (Braidotti, 2013, s. 29) Bir taraftan da klasik hümanizmin çizdiği insanmerkezli doğa ve canlılar sınıflamasının teknolojinin ve biyopolitikanın üretimleriyle biyolojide, psikolojide, zoolojide geçerliliğinin sorgulanır hale gelmesi posthümanist eleştiri zeminini hazırlamıştır. Özellikle son on yıldır insan ve insanolmayan arasındaki taksonomiye hibrit türlerin de dahil edilmesiyle hem canlı ve canlı olmayanın nasıl sınıflandırılacağı hem de bu minvalde oluşan yeni bilimlerin bilimler sınıflamasındaki yeri soruları birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Canlılık muhafazakarları (bioconservatism) Habermas, Fukuyama, Sloterdijk, Derrida gibi ve Katolik kilise bir yandan klasik hümanizmi eleştirirlerken bir yanda da posthümanizmi ya da genel olarak geleceğin insan doğasına ilişkin etik, politik ve hukukî kaygıları ‘normal/doğal’ insanın kayıpları ve teknolojinin oluşturduğu tekinsizliği de eleştirilerinin merkezine yerleştirmişlerdir. (Fukuyama, 2002) (Habermas, 2003) Ortaya çıkan etik politik anksiyetiyi/kaygıyı, Braidotti iki ana eksenden hareketle sınıflandırıp posthümanizmin nerede durduğunu ve posthuman öznenin nasıl göçebe bir özne olduğunu göstermeye çalışır.

Braidotti’ye göre bu iki eksenden biri ‘biz’ olarak tanımlanan klasik hümanizmin öznesinin varoluş referanslarına ilişkindir. Aydınlanmacı hümanizmden neşet eden ve tek bir cins üzerinden evrensel insanı tanımlamayı “doğal olan” olarak açıklayan yaklaşımların aslında insan doğasının normatif boyutunu perdeleyerek insanı özsel ve dualist kategorilerden hareketle sınırlı ve biçimlendirilmiş olarak sunmaları sonucunda ortaya çıkan modern özne tartışmalarıdır. O, “insan hem beden hem de zihin olarak dualist bir doğaya sahip canlıdır”, diye tanımlandığında etik olarak yeryüzünde insan ve insanolmayan arasındaki hiyerarşinin perçinlendiğini, politik olarak Avrupa merkezli değerlere sahip canlının onurunu korumak bağlamında ötekileştiren, dışlayan söylemin inşa edildiğini savunur. Oysa Braidotti’ye göre, posthuman özne “tarafsızdır” (ona katılmamakla birlikte) ve doğrudan insan türünün ölümünü ilan etmektense gücün, toplumsal cinsiyetin, ırkın ve insan olmayanları aşan çevreci, göçebe bir türe işaret eder.(Braidotti, 2018, s. 6) Onun buradaki sınıflandırması tam da postyapısalcı feminist söylem içinde anlaşılabilir. İkinci olarak ise posthümanizm tartışmalarının insan ve doğa bağlantısında doğanın kapitalizm ve sanayi devrimiyle yeniden işlenmesi sonucu ortaya çıkan büyük ekolojik devre, antropocene’⁶ ilişkindir.(Braidotti,

⁶ Anthropocene tartışmaları bu çalışmanın sınırları dikkate alındığında bahsi diğer olduğu için üzerinde durulmayacaktır. Fakat fütürist transhümanizm eleştirileri açısından oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Anthropocene 100 yıllık ekolojik devrin içinde olduğumuz yüzyıldır. Kavramın kendisi bilim insanlarınca hala tartışılmaktadır. Özellikle son 20 yıllık süreçte üzerinde daha çok durulmaktadır. İnsanın oluşturduğu ve daha önceki ekolojik dönemlerde görülmeyen ve bir daha geri döndürüle-

2018, s. 7) Bu sınıflamasında ise daha üretken, yaratıcı bir yaklaşım sergilemektedir. Çünkü antropocene, insanın ürettikleri ve tükettikleriyle doğanın eksiltilmesi, plastize edilmesidir ki tek başına ne bir yas ne de bir kutlamadır. (Haraway, 2015) (Schwagerl, 2014) Her iki açıdan da insanın ne olduğu ne olmakta olduğundan önce gelmektedir.

Bununla beraber içinde bulunduğumuz zaman diliminde posthümanizmi hümanizmin insan (man) ve insanmerkezcilik (anthropocentrism) bağlamında açtığı yolları bir bir “sorguya çekip” insanın ne olduğu değil ne olmakta olduğuna dair disiplinlerarası bir çalışma olarak kabul edenlerin sayısı da git gide artmaktadır.

Bu tartışmalar dikkate alındığında posthümanizm için şunu söyleyebiliriz, hümanizm ve antihümanizm çatışmasından neşet eden ve fakat onlardan hareketle değişkenlerini yeniden ve yeni bir methodla tanımlamaya çalışan tarihsel bir an ve dönüm noktasıdır. Posthümanizm; insan doğası kavramını ve o kavram üzerinden inşa edilen gerçekliği, epistemolojiyi ve ontolojiyi ve dahi etik-estetik ve politik olanı başka bir ağ içinde ve eleştiri merkezinde ele almaktır. Hümanizm eleştirisi ya da antihümanizm tarihsel dönüm noktası olarak postmodern bir durumdur. Posthümanizm bu bağlamda postmodernin biçimlendirici değişkenlerle yani kadın hakları hareketi, ırkçılık ve sömürgeleştirme karşıtlığı, nükleer karşıtlık ve çevreci hareketler üzerinden ve daha doğrusu ötekinin modernliği üzerinden bir eleştirinin ardından doğar.(Braidotti, 2013, s. 39)

Wolfe’a göre posthümanizm ilk olarak pragmatizm, sistem teorileri ve postyapısalcılık zemininde düşünme modudur; ikinci olarak ise, “posthümanizm insanmerkezcilik ve türçülük problemleriyle doğrudan ilişkilidir ve onların eleştirileri ışığında okuma ve düşünme pratiği nasıl geliştirilmelidir?” sorusuna cevap arayışıdır.(Wolfe, 2010)

Wolfe posthümanizmi Foucault, Derrida ve Luhmann’dan hareketle temellendirir. Foucault’nun *Aydınlanma nedir?* yazısı ve *Bilginin Arkeolojisi* adlı kitabındaki yaklaşımını merkeze alır. Derrida’nın fark kavramından ve “insanın kendi kendini vareden ama protezli bir canlı”dır yargısından hareket eder. İnsan ve insan olmayan ayrımını temellendirmek için Luhmann’ın sosyal sistem anlayışına başvurur.(Wolfe, 2010, s. xx) Her üç filozofun belirlediği iddialarını merkeze alarak posthuman öznenin tür içinde açıklanabilen protezli bir canlı olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Ontolojik dualiteye karşı çıkararak monizm bağlamında hem evrimselci biyolojinin türselcilik eleştirisi hem de çağdaş sosyolojinin yeni toplumsalcılığını birleştirerek posthümanizmi açıklar ve transhümanizmi eleştirdiği noktaları da somutlaştırır.

Ana akım kültüründeki tartışmalar, robotik, prostetik teknolojiler, sinirbilim ve biyo-genetik sermayenin inatla ısrar ettikleri nokta, transhümanizmin yeni çağ vizyonlarına ve tekno-aşırılığa kadar uzanmasıdır. Braidotti ve Wolfe transhümanizmi hümanizmin insan merkeziliğinden vazgeçmediği için, bütün bilim ve teknolojik üretimlerin insanın ölümsüzlüğünü, iyileştirilmesini, geliştirilmesini merkeze aldığı

yecek dönüşümlerin yaşandığı ekolojik çağdır. Biyosferin hafızasının silindiği tehdit çağı olarak da görülmektedir. Bu konu üzerinde ayrıca başka bir çalışmada durulacaktır.

için eleştirmektedirler. (Braidotti, 2013, s. 2) Çevreyi, ekolojik dönüşümü ve bioetik tartışmaların insanın oluşturduğu ve tamamen insan üretimine dayalı bir ekolojik çağa (anthropocene) girdiğimizi savunan Wolfe, transhümanist iddiaların ekolojik duyarsızlığını, bütün çabalarını insanın, insanlık durumunun geliştirilmesine adadıklarını, insanın seküler aşkınlığını merkeze aldıklarını ve sorunları görmediklerini söyleyerek eleştirir.

Braidotti bu tarihsel sürecin ardından şekillenen ve çağdaş posthuman düşüncesinin kıyılarında olan üç yaklaşıma işaret eder. İlki, ahlak felsefesi temelli ve posthuman anlayışına tepkisel yaklaşımdır. Bu yaklaşımın klasik hümanizmin eksiklerini yeni bir demokrasi ve liberal ekonomiyle beraber gidererek evrensel ahlak anlayışına hizmet edecek hale geldikten sonra “güçlü” bir söylemle posthuman tartışmalarının geçersizliğini ortaya koyabileceğini savunur. Aslında bir tür modern ütopyanın fantazisi içinde kalmış bir yaklaşımdır. İkincisi, bilim ve teknoloji çalışmalarıyla şekillenen analitik posthuman yaklaşımıyla güçlenen kabuldür. Bu kabullerde insan doğasının etik ve kavramsal olarak nasıl temellendirileceğine dair tartışmalar ağırlık kazanmıştır. Bu ilk iki yaklaşım hümanizmin insan merkezçiliğini pekiştiren yaklaşımlardır, posthümanist olarak kabul edilemez. Üçüncüsü ise özneliği antihümanist felsefelerden ve ekolojik yaklaşımlardan hareketle temellendiren ve Braidotti’nin bakış açısını temsil eden eleştirel posthümanizmdir.

Posthümanizm bir açıdan da bilim ve teknoloji bağlamında özellikle transhümanizmden sonra gelen ve aynı zamanda onun geleceği olarak sunulmaktadır. Fakat transhümanizmde yekpare bir tanıma sahip olmadığı için kimi posthümanistler (Braidotti, Wolfe gibi), transhümanizmi negatif bir tutum olarak görürler, kimileri transhümanizmi posthümanizmin ön şartı olarak okurlar (Kurzweil, Moravec gibi), kimileri de hümanizmin evrimsel sürecinin aşamaları olarak okurlar (Bostrom, Hayles gibi) Bu çerçevede transhümanizm posthümanizme geçiş midir?

Sosyal bilimler literatüründe 20.yy’ın ikinci yarısından itibaren insanın kendi varoluşunu arttırılmış/güçlendirilmiş (augmented) bir gerçeklik olarak elleriyle inşa ettiği biyo-teknoloji uygarlığında ölüme meydan okuyan ve dahi ölümü müstehcen olarak gören ve bütün yapıp etmeleriyle yeryüzünde aşkınlığının, Tanrı oluşunun kavgasını veren transhuman ve posthuman’ın insan türüne dahil edilmeli mi yoksa türsel bir evrimin sonucu yeni bir türün habercisi olarak mı kabul edilmeli tartışmalarıyla şekillenmeye başlamıştır.

Fürürist Fereidoun M. Esfandiary, ismini sonra FM-2030 olarak değiştirir, Huxley’in transhümanizm vurgusunu bilgisayar ve teknoloji merkezine çekerek bugünkü kullanımının temellerini atmıştır. FM-2030 gelecekte insanın yüzleşeceği en temel sorunun sosyal, ekonomik ya da politik sorunlar olmadığını daha çok insanın ölümlü ve biyolojik sınırlılıkla nasıl başedebileceği konusu çerçevesinde şekillenen sorunlar olacağını iddia etmektedir. Bu noktada da transhümanizmi insanın evrimindeki köprü olarak görür ve posthuman aşamasına geçiş süreci olarak tanımlar yani türsel bir sıçramanın habercisidir.(Hansell & Grassie, 2010, s. 22)(Bostrom, 2005)

FM-2030, More, Natasha Vita-More ve Ettinger gibi fütüristler için transhümanizm bir tür ölümsüzlük arayışıdır. İnsan bedeninin dondurulmasını (*cryonic*) ve korunmasını sağlayacak teknolojilerin ve hukukî zeminin hazırlanması hedeflenmektedir. Transhümanizmin bu yorumu 2000'lere kadar çoğunlukla fantazi ve bilim kurgu düzleminde ilerlerken 2000'lerden sonra finansal bir zemine taşınmıştır. Özellikle Mary Shelley'nin *Frankenstein*'i ve ardından Hollywood'un bilim kurgu filmleri ve sonrasında Cyronics Institute ve Alcor Life Extension Foundation'la transhümanizmin bu fütürist çizgisi lobi faaliyetlerine devam etmektedir. Onların transhuman idealinde insanların genetik mühendisliği ve insan genomu araştırmalarıyla öjeni, klonlama, implantasyon posthumana giden yolun köşe taşları olacaktır. İnsandan android yazılıma geçişle insanın türsel geleceğini tamamlayarak evrimdeki sıçramayı sağlayacağı ve yok olacağı iddialarıyla tartışmaların, eleştirilerin merkezinde yer almaktadırlar. Bir yandan da yine fütürist çizgide fakat tartışmanın seyrini felsefi ve politik zemine yaklaştıran Bostrom, Moravec, Kurzweil'le ve daha çok bilimsel olandan hareket eden Hayles'le (farklı iddialarla) birlikte transhümanizm dönüşüme uğramaktadır. (Hansell & Grassie, 2010, s. 14) More, transhümanizmi hali hazırdaki insan formunun ötesinde akıllı yaşam formlarının evrimini ve imkanını bilim ve teknolojiyle sınırlandırarak araştıran bir yaşam felsefesi olarak tanımlarken, Bostrom insanın transhuman ve posthuman varoluş modlarının keşfi olarak transhümanizmi tanımlar ve insan evriminin varacağı bir gerçeklik alanı olarak görür. Fakat transhümanizm tartışmalarında birçok farklı yaklaşım, örneğin Hayles ve Carlson, bir Neo-Luddite⁷ boykotuyla ya da daha da kötüsü, insanın sorumluluk, telos veya aşkınlık sorularının anlamsızlaştığı bilimsel bir posthuman anlayışıyla dönüşümünü teşvik eden bir transhuman hareketi arasında seçim yapmak zorunda kalmadan, bilgi teknolojileriyle insanların nasıl var olabileceğini anlamak için bir yörünge oluşturulmasını savunurlar. (Onishi, 2011, s. 112)

21. yüzyılda bu farklı yaklaşımlarla birlikte transhümanistler insanın konumunun yeniden yapılandırılması için bilim ve teknolojinin sonuna kadar kullanılması gerektiğini savunurlar. Biyolojik ve teknolojik olarak üstün varlıklarla düşünen insanın yeri değiştirilmesi arzulanmaktadır. Bu açıdan transhümanizme bakıldığında karşımıza çıkan tablo transhümanizmin çerçevesini çıkarmaktadır: Transhümanizm; aklın kullanılması, özellikle insan zekasını, fiziksel ve psikolojik yeteneklerini artırma ve yaşlılığı yoke den teknolojinin kullanılmasıyla insanın durumunu "geliştiren" temel imkan ve arzuyu olumlayan entellektüel ve kültürel bir harekettir. (Dağ, 2018, s. 133) Fakat buradan sonra transhümanizm iddialarının farklılaştığını görmekteyiz. "Bilim ve teknoloji kullanılarak insanı biyolojik sınırlılıktan kurtarmakla yetinilecek mi?", Bu "kurtarma" operasyonunun bir "dur" noktası var mı?" sorularının cevabını yine

⁷ Luddite, luddism 19. yüzyılda İngiliz tekstil işçilerinin sanayileşmeye karşı çıkışlarına verilen isimdir. Sonrasında ise literatüre sanayileşme, teknoloji vb. yeniliklere karşı çıkışların, grevlerin adı olmuştur. Neo-Luddite ile ilgili The Guardian'daki makaleye bakılabilir. (erişim tarihi: 1 Aralık 2018) <https://www.theguardian.com/technology/2018/mar/04/will-2018-be-the-year-of-the-neo-luddite>

bilimden devşiren ve sadece bilimin sınırları içinde kalınması gerektiğini savunan yaklaşımlar bir ağırlık noktası oluştururlar. Fakat bir taraftan da bu soruların tür olarak insanın sonunun geldiğini ve yeni bir türün inşasında insanın hem bir kobay hem de “yaratıcı” olarak sorumlu olduğunu iddia eden fütürist yaklaşımlarda önemli bir yer tutmaktadırlar. Bir grup için transhümanizm, hastalığı yenmeye, mutsuzluğu ortadan kaldırmaya, zihinsel zayıflıkları, psiko-somatik hastalıkları “daha iyi” şartların sağlanması için araçsallaştırmaya, kıtlığı sonlandırmaya ve ölümü ortadan kaldırmaya olanak verecek teknolojinin gelişimi için bir eylem planı olarak görülmektedir. Onların amacı bu eylem planında herkes için daha mutlu bir hayat, daha iyi bir zihin, daha güçlü ve cazip bir beden (ki beden bu bağlamda artık yalın bir organizma olmanın ötesinde nanoteknolojik çipler, mikroskobik robotlar, silicon mekanlardan oluşan bir kurmacadır) için teknolojik gelişimi her türlü etik, politik ve teolojik ilkenin üstünde tutmaktadırlar. Bu nedenle bir tehdit olarak görülmemesi gerektiği savunulur(Bostrom, 2004). Fakat bir yandan da bu eylem planı insanlığın bir çok kazanımını tehdit eden bir ideoloji olarak görülmektedir. (Fukuyama, 2004) Bir diğer grup içinse bütün bunların yanı sıra transhümanizm posthuman’a geçişte tür olarak insanın aşılması gerektiğini ve yeni çağın (tarihin sonundan sonrasının) imkanları, kabulleri ve gerçeklikleri için spekülasyonun başladığı noktadır.(Jussi, 2018)

Bu ayrışmanın arkasında ekonomik ve politik kaygıların yanı sıra iki temel paradigmanın dönüşümüne ve aynı zamanda çatışmasına tanıklık etmekteyiz. Bunlardan ilki, Batı felsefe geleneğinde hakim olan ve kartezyen özne eleştirileriyle şekillenen insanın doğasına, özüne ve onuruna dair kabullerin çatışmasındaki paradigmanın dönüşümüdür. Antik yunan’dan günümüze tarihsel bir yük olan bu tartışmanın esasında insan özne, ben, kendi olarak değişmeden kalan bir öze, determinist bir oluşa ve sürekli değişim içinde farklılıklara rağmen kendiyi aynı kalan bir kim’liğe / öze sahip midir ve bu nasıl mümkün olur? İnsanın varoluşuna içkin onuru, yüceliğinin kaynağı nedir? “İnsan insan oluşu itibarıyla onur sahibidir (ister tanrının imajı olarak teolojik bağlamda ister aklını kullanma yetisi olarak seküler bağlamda ele alınsın)” yargısında yer alan hem varolanların nasıl sınıflandırıldığına hem de insanı yüce kılanın ne olduğuna dair sorular yer almaktadır.

İkincisi ise tanrı ve kilise kabullerinde yaşanan paradigmanın dönüşümüdür. Kadir-i mutlak, İsa mesihin bedeninde mücessem ve kutsal günün yargıcı olan tanrı katledildiyse peki şimdi yeryüzü olup biten bütün bu şiddetten, kötülükten, hınçtan nasıl arındırılacak? İnsanın kutsal arayışı ve dolayısıyla şimdi ve burada varoluşunun anlamının (verili ya da inşaî) ne olduğuna dair sorusu, arayışı nasıl cevaplanacak?

Transhümanizm insan doğasına ilişkin yeni tasarımlarında bu iki paradigmanın dönüşümüyle yüzleşmek zorunda kalmıştır. Nasıl bir insan ve nasıl bir anlam mümkündür... O nedenle mesele sadece bu dünyada olmak ya da olmamak, bu dünyayı dönüştürerek aşmak ya da aşmamak, “insan” olmak ya da olmamakla ilgili. Shakespeare’in Hamlet’e söylediği gibi ,

“Olmak ya da olmamak, işte bütün mesele bu!
 Düşüncemizin katlanması mı güzel zalim kaderin yumruklarına, oklarına
 Yoksa direktip bela denizlerine karşı dur! Yeter! demesi mi?
 Ölmek, uyumak sadece!
 Düşünün ki uyumakla yalnız
 Bitebilir bütün acıları yüreğin,
 Çektiği bütün kahırlar insanoğlunun.
 Uyumak, ama düş görebilirsin uykuda o kötü.
 Çünkü, o ölüm uykularından sıyrıldığımız zaman yaşam kaygısından
 Ne düşler görebilir insan, düşünmeli bunu.
 Bu düşüncedir felaketleri yaşanabilir yapan.
 Yoksa kim dayanabilir zamanın kırbacına?
 Zorbanın kahrına, gururunun çiğnenmesine
 Sevgisinin kepaze edilmesine
 Kanunların bu kadar yavaş yüzüzlüğün bu kadar çabuk yürümesine
 Kötülere kul olmasına iyi insanın
 Bir bıçak saplayıp göğsüne kurtulmak varken?
 Kim ister bütün bunlara katlanmak
 Ağır bir hayatın altında inleyip terlemek
 Ölümünden sonraki bir şeyden korkmasa,
 O kimsenin gidip dönmediği bilinmez dünya ürkütmece yüreğini?
 Bilmediğimiz belalara atılmaktansa çektiklerine razı etmese insanları?
 Bilinç böyle korkak ediyor hepimizi: Düşüncenin soluk ışığı bulandırıyor yürekte
 gelenin doğal rengini.
 Ve nice büyük, yiğitçe atılışlar yollarını değiştirip bu yüzden
 Bir iş, bir eylem olma gücünü yitiriyorlar.”

Bütün bu korkular, yalnızlıklar ve kaygılar insanın sınırlı ve sonlu oluşunun sonucu olarak görülüp bunlardan kurtulmanın, arınmanın yegane yolu da bilim, teknoloji ve mühendislik sayesinde “ütopya/distopya/transtopia” mekanların ve bedenlerin üretilmesi cesaretini göstermek olarak kabul edilmiştir. Gerçekten insanın biyoteknolojiyle iyileştirilmesi, geliştirilmesi insan olarak insanın tanınması ve hayat bütünlüğü için yeterli midir? Hayatın anlamı, insanın varoluşu ve insanın bu dünyada oluşuna dair sorgulamalar transhümanizm tartışmalarında nasıl bir yer bulacaktır?

Transhümanizmin ne olduğu ve posthümanizmle nasıl ilişkilendirileceğine dair tartışmalar bir yandan devam ederken Sandberg, transhümanizmi bu tartışmalar ışığında ve özellikle hayatın anlamı çerçevesinde nasıl okuyacağımıza dair bir sınıflama yapmıştır. Ona göre bu tartışmaların öncülleri ve kapsamaları açısından transhümanizm üç yönde sınıflandırılabilir: Bireysel transhümanizm, yeryüzü transhümanizmi ve kozmik transhümanizm. (Sandberg, 2014, s. 2)

Bireysel transhümanizm; bireyin öznel hayatını, yaşam şartlarını iyileştirmeyi ve geliştirmeyi hedef almaktadır. Buradaki temel hedef, biyo-kimyasal bir organizma olarak görülen insanın, biyolojik ve genetik eksikliklerinden arındırılması ve güçlendirilmesidir. Bu transhümanizmle ilk olarak insan türü içinde, biyolojik ve genetik açıdan tür

içi üstünlüğe, mükemmelliğe ve ölümsüzlüğe ulaşarak insanı “iyi” kılmak hedeflenmektedir. İkincisi, insanlığın iyiliğine adanmış yeryüzü transhümanizmidir ve insanlık durumunu aşmak için organik bedenden bağımsızlaştırıcı yöntem ve teknik arayışıdır. İlk transhümanizmin temelleri üzerine bina edilmiştir ama eleştirilerin merkezinde yer almaktadır. Çünkü sadece biyolojik üstünlüğü değil aynı zamanda türü aşan yeni bir insanlık durumu arayışı ve dolayısıyla yeni bir etik ve politik bir zemin arayışını da temsil etmektedir. Nano-teknolojiler, organ nakilleri, genetik mühendislikler, protezler, implantlar, bilişsel ve ruhsal gerçekliği arttırıcı ilaçlar, klonlama, morfolojik özgürlük ve yaşlanma karşıtı uygulamalar tıp bilimleri ve mühendislik çalışmalarında oldukça ciddi bir yol katedilmiştir. Bireysel transhümanizmin gerçeklik zemini bu çalışmalarla hazırlanmıştır. Bütün bunlar henüz bir yaşam modeli olarak siborg vatandaşlık, simülasyon küre vb. gibi “yaygın” bir kullanıma ya da tanımlanmış bir yaşam alanına sahip olmadıkları için, sadece laboratuvar kazanımları ve bireysel uygulamalar olarak bu yüzyılın ilk çeyreğindeki paradigmayı oluşturmaktadırlar, fakat yakın gelecekte (bu yüzyılın ikinci çeyreğinde) teknolojinin ve hukuki şartların da olgunlaşmasıyla yeryüzünde olmanın yaşam şartları büyük bir oranda değişecek ve dünya merkezli transhümanizmin kazanımları ve krizleri görülecektir. Artık yeni açıklama modelleri olarak spekülative metafizik ve spekülative materyalizm⁸ çıkmaktadır. Üçüncüsü ise evrendeki yaşam potansiyeline ulaşmaya çalışan kozmik transhümanizmdir. Sadece insan türü için değil bütün bir evrenin yaşam koşullarının dönüştürülmesi, evrenin ömrünün uzatılması ve tanrısal rolün tamamlanması hedef alınmaktadır. Bu üç yaklaşım ardışık ve bağıl değil eş zamanlıdır. (Sandberg, 2014)

Transhümanizmin bir meydan okuma olarak mı görüleceğine ya da insanın evrim sürecinin bir aşaması olarak mı kabul edileceğine yoksa bunların dışında kibirli, tehditkar bir distopya olarak mı değerlendirileceğine dair tartışmalar insan doğasının teknolojik ve politik açıdan nasıl tanımlandığıyla doğrudan ilişkilidir ve birlikte belirlenmektedir.

Transhümanizmin ve Posthümanizmin İnsan Doğası: Animal Rationale? Yazılım? Viral Beden?

21. yüzyılda insan doğasından bahsedildiğinde onun hem biyoteknolojik hem de biyopolitik boyutu karşımıza çıkmaktadır. İnsanın doğası, türsel yapısı, bedeni, organizma oluşu, biyolojik kodlarıyla biyoteknolojinin konusu edilmiştir. Bir grup transhümanistin “insanı iyileştirmek ve güçlendirmek”(Buchanan, 2012) iddiası özellikle biyoteknolojinin imkanları çerçevesinde temellendirilmiştir. İnsan doğasının toplumsal, tarihsel, kültürel boyutu ise biyopolitikanın sınırları içinde ele alınmıştır. Sorunun ağırlık noktasını insanın

⁸ Jussi Backman’ın ve yeni gerçekçilerin metinlerine bakılabilir.

kendi zihni, bilinci ve deneyiminin tanınması, bilmesi sorusunun yanı sıra başka zihinlerle ve başka bilinçlerle yüzleşmesi ve onların varlığını etik, politik ve hukuki zeminini tanıması sorunu oluşturmaktadır. 17. yüzyıldan itibaren bu sorunun çözümü teorik olarak toplum sözleşmesinde görülmüştür. Fakat 21. yüzyılda sözleşmenin taraflarının ontolojik ve etik temelleri sorun oluşturmaktadır. İnsan ile siborg, yapay zeka arasında varoluşsal farklar var mıdır? İnsan ve yapay zeka doğaları gereği eşit iki varoluş değillerse onlar biraraya nasıl getirilebilir? İlk olarak, insan ve insan olmayan arasında ontolojik fark nedir? İnsan ve insan olmayana birbirinden ayıran kategoriler nelerdir? sorusuna cevap verilmesi gerekmektedir. Bu sorular 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gündeme gelen “öz”, “doğa” eleştirileriyle birlikte iki hakim görüş çerçevesinde cevaplandırılmıştır: İlki, “insanın verili, biçimlendirilmiş bir doğası yoktur, varoluşunu praksişi belirler”, ikincisi “insanın ‘insan olmak’ bakımından evrensel bir formu vardır.” Transhümanizm ve posthümanizm bu iki görüşü merkeze alarak insan doğasına ilişkin bu soruları ekoloji alanından ve sanal ortamdaki hareketle cevap üretmiştir. Ekolojinin problem alanından hareket eden cevaplarla, antropocene kapsamında bios’tan çok zoe’ye yeni zoontoloji tartışmalarına yönelmiştir ve varlık hiyerarşisini eleştirilerek yeni bir varlık sınıflaması teklif edilmiştir. Sanal ortamdaki hareket eden cevaplarla, yeni teknolojilerle özellikle de iletişim ve bilgi teknolojileri ve nano teknolojilerle oluşturulan arayüzler, avatarlar ve viral bedenler bağlamında tekno beden gibi yeni beden tanımları inşa edilmiştir. Buradan sonra özellikle yeni teknolojilerle oluşturulan insan doğası kavrayışının biyoteknoloji ve biyopolitik alanındaki sorunlu noktalarını tartışmaya açılacaktır.

Kendilik ve Transhümanizm - Posthümanizmin Beden Anlayışı

İnsanın beden ve zihin olarak kabul edilmesinin uzun bir tarihi vardır. İnsan Platon’da bedene hapsedilmiş bir *psyche*, Augustinus’la bedensel günahattan kurtulmaya çalışan *tanrısal imaj*, Descartes’la yerkaplamayı aşarak varlığının farkına düşünmeyle varan *kartezyen özne*, Hegel’le tarihte kendini açan *geistik varlık*, Marx’la toplumsal sınıf ve emeğiyle varolan *homo faber*, Heidegger’le bu dünyada olan bir *Daisen*, Sartre’la özgürlüğe mahkum dünya sürgünü, Foucault’la performatif bir kendilik, Ricour’le narrative olan vb. ama ya beden ya “bilinç” ya da hem beden hem bilinç olarak dualizmin sınırlarında kalınmıştır. Transhümanizm posthuman özne idealiyle hem dualizmi hem de materyalizmi reddeden bütünleşik bir temsil oluşturmaya çalışmaktadır. Birçok transhümanist varoluşun yeni bir formu olarak sunulan ve yaşayan insan bedenini aşan tasarımların hayaline kapılmıştır. Kendisini sınırlayana eski bedenini, alışkanlıklarını geride bırakıp varoluşuna silikon bir dünyada yazılım olarak devam etmenin doyumsuz hazını yaşamak için bekler. Bazı transhümanistler gelecekteki insanlar tarafından yeniden canlandırılmayı umut ederek bedenlerini dondurarak yeni bir geleceğe uyanmak için bekler. Bazıları da insan zihninin yeni bir bedene, bilgisayara ya da siber aleme transfer edilmesini hayal eder. (Sutton, 2015, s. 122)

Transhümanizmle yeniden şekillenen insan ve bilgisayar analogisi özellikle bilinç zemininde bilgisayar için bit ve program, insan için beyin ve zihin üzerinden kurulmaktadır. Beyinde fiziksel süreçler nasıl nöron, sinir ağları, elektrik akımı ve zihinde de imajlar, kavramlar, düşünceler ve dil olarak tanımlanıyorsa bilgisayarda da beyin bitlerle ve zihin ise programla eşleştirilmektedir. (Turkle, 2005, s. 252) Oysa bu analogiyle açıkta bırakılan soru “İnsanın kendi olmağına ilişkin bilinci ve bu bilincin bilinci, makine söz konusu olduğunda mümkün müdür?” Silikon tabanlı bilgisayarlarla karbon tabanlı insan sinir ağlarının farklı yapılarıya sahip olmasıyla birlikte sorun, her ikisinin bilinç düzleminin bir ve aynı mı yoksa birbirine indirgenemeyecek kadar farklı mı olduğu iddiasında ortaya çıkmaktadır. Yani makinenin bilincinin bilincinden söz edilebilir mi? Bilgisayar/ yapay zeka kendini bir bilinç olarak tanıyacak, tanımlayacak bir bilince sahip mi?

Özellikle Turing’in testinin deney tabanlı uygulamasıyla gündeme getirdiği ve karşımıza koyduğu önemli problemlerden biri bireyin kendisini özbilince sahip bir varlık olarak kabul etmesinin temelini “başka”sının/larının onu bilinçli kabul edip etmemesini yerleştirmesidir. Özellikle Hegel’le başlayan ve tarihselci okul, Heidegger ve Husserl’le devam eden “başkasıyla yüzleşme”, tanınırlılık, kabul edilme ve kendilik tartışmaları bir açıdan transhümanizmde ve Turing testinde gözlemlenebilir, ölçülebilir ve hesap edilebilir bir davranışı açıklamaya dönüştürülmüştür. Bilincin mahiyetiyle ilgili sorun bilinç süreçlerinin sadece nedensellikte açıklanabilecek davranış kalıplarına indirgenmiş olmasıdır. Bilinç nedir? İnsanın kendi varoluşuna dair bilince sahip olması ne demektir? Kendilik, kim’lik (ontolojik, etik ve politik olarak) ne anlama gelmektedir?

Felsefe tarihine bakıldığında özne ve kim’lik tartışmaları da dahil olmak üzere insana dair soru sormanın, insanı araştırmanın ağırlık noktasını uzunca bir süre nesnenin varlık koşullarının ne olduğu ve zihinsel süreçlerle nesne arasındaki ilişkinin sınırlarını araştırmanın ve bu ilişkinin nasıl kurulduğunu inceleyen ekoller oluşturmuştur. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve 21. yüzyılda bu tartışmanın seyri özellikle Kıta Avrupasından başlayarak Batı felsefesinin öteki yakasını da içine alacak şekilde öznenin epistemolojik, ontolojik ve etik dönüşümünü, psikolojik kodları ve kendilik bilincine dair “belirsiz” koşullarını ve olanaklarını arayan eleştirel yaklaşımlara doğru değişmiştir. Seyrin değişmesine rağmen şu klasik buyruk bu yüzyılda hâlâ araştırmaları biçimlendirmektedir: “kendini bil!!!”...

“Kendini bil” (özellikle *epimeleia heautou*) buyruğunun ışığında karşımıza çıkan ben, insan teki kimim?/neyim? sorusu çağdaş dönemde bu bilmenin nasıl bir bilme olduğundan başlayarak “Bilen ve bilinen kim?” sorusu bağlamında insanın bütün varoluş koşulları ve modları yeniden tartışmaya açılmıştır. Bu tartışmalar Foucault’un şu yaklaşımıyla birlikte okunduğunda ufuk açıcı olacaktır. Foucault *Benliğin Yapımı* adlı makalesinde tarihte insanın kendisini anlamak adına dört teknik geliştirdiğini iddia eder. Bunlardan ilki, şeyleri üretmeyi, dönüştürmeyi ve işlemeyi olanaklı kılan gündelik

yaşama dair tekniklerdir. İkincisi, gösterge sistemlerini kurmaya ve kullanmaya izin veren tekniklerdir. Üçüncüsü, bireyin tutumunu belirlemeye, onlara bazı iradeler dayatmaya ve bazı amaçlara ya da bazı hedeflere tabi kılmaya izin veren tahakküm tekniklerdir. Dördüncüsü, insanın kendi kendisini dönüştürecek, değiştirecek ve kendi kendisini inşa etmeye yarayacak kendilik teknikleridir.(Foucault, 1988) Bu kendilik tekniğiyle tarihsel süreçte üretilen kavramların oluşturduğu karmaşıklıkta farkına varılır. İnsan özne, birey, kişi ve ben olarak farklı oluş-temsil alanları kurmuştur. Kendilik teknikleriyle hem kendiliğin nerede aranacağına hem de kendiliğin ne olduğuna (beden mi, bilinç mi) dair çerçeve öncelikle bu temsil alanlarının bir analizi, tasviri üzerinden çıkarılmaktadır. Foucault'nun sınırlarını çizdiği tekniğin dışında birçok farklı kendilik tekniğinden ya da kendiliği araştırma metodundan da söz edilebilir. Bu teknikler arasında posthümanizmin ve transhümanizmin oluşturdukları yaklaşımlar da katabilir.

Transhümanizmin ve posthümanizmin farklı yorumları olmakla birlikte temel iddiaları insanın güçlendirilmesi (enhancement)dir. Bilgi ve iletişim teknolojileriyle, nano teknolojilerle, biyomedikal araştırmalarla ve robot teknolojileriyle insan doğasının türsel, kalıtsal ve arızı eksikliklerinin giderilebilmesi amaçlanmaktadır. (Hauskeller, 2016, s. 122-123) Bu çerçevede insan doğasına ve insanın kendiliğine ilişkin iki yaklaşım temel alınabilir. Bu iki yaklaşımda sınırlar birbirine karışmasına rağmen aslında teknolojinin kullanımı ve etik-politik bağlamı açısından nüanslar oluşmaktadır. Bunlardan biri hem biyolojik hem mekanik gerçekliğin birlikteliğini merkeze alan Hayles ve Haraway'in siborg insan doğasıdır. Diğer ise Moravec ve Kurzweil'in bilincin büyük bir bilgisayara aktırımına dayalı olan gerçekliği sadece mekanik, teknolojik gerçeklik olarak temellendirdiği insan doğasıdır.(Guillaume & Hughes, 2011)

Haraway'in siborg doğasının ya da siborg beden mitinin arkasında Batı dualizmine ve erkek egemen doğa anlayışına karşı eleştirel bakışı yer almaktadır. O siborgu temsilin ve maddi gerçekliğin birleştiği chimera (kimera),⁹ makina ve organizmanın birleştiği bir melez olarak tanımlar ve siborgun insanın ontolojisini oluşturduğunu iddia eder. (Haraway, 2006, s. 4) Haraway, yeni bir doğa tanımlanacaksa artık tarihsel yükü olan kavramlarla ve açıklama modelleriyle değil "yepyeni", "hiçbir iktidarın" iddiada bulunamayacağı bir tasarımdan hareket edilmelidir, diyerek siborg manifestosunu kaleme alır. Onun için siborg, Batılı anlamıyla bir köken hikayesi olmayandır. Yani ödipal, heteroseksüel, yabancılaşmış emek tümel bir kategori gibi referanslarla açıklanamaz. Fakat o bütün bu doğa ve kültürün oluşturduğu temsillerin çatışmasıdır ve onunla birlikte doğa ve kültür yeniden tanımlanmıştır. Siborg, teknoloji ve bilimden hareketle üretilen ve ancak böylece dünyasallığı aşan melez bir yapıdır. (Haraway, 2006, s. 5-6) Haraway ve Hayles insan doğasının klasik hümanist anlayışta tanımlanan

⁹ Mitolojik bir canavar, Aslan, keçi ve ejderha kafasının tek bir bedende birleşmesinden oluşan ve ateş soluyan bir canlı; genetik araştırmalarda elde edilen hibrit organizmaya verilen ad.

animal rationale olamayacağını iddia ederek teknolojinin oluşturduğu maddi gerçekliklerle hem beden ve zihin dualizminde canlılık kavrayışının hem de rasyonelliğinin tanımlandığı gerçeklik alanının dönüştüğünü ortaya koyarlar. (Hayles, 1999) Yerinde bir eleştiri geliştirmiş olmakla birlikte insan oluşa, insanın kendiliğine dair dışta bıraktıkları, farkına vardıkları ve fakat soruna dahil etmedikleri metafizik bir gerçeklik alanı durmaktadır. Çünkü insanı sadece duyu, duygu ve zihini varolan olarak görüp insan olmaklı, bunları biraraya getirecek kavrayışı paranteze almaktadırlar. Başka bir ifadeyle, insanı “insan kılan” unsurları birarada tutacak anlam küresini ilk ilkeye, evrene ve insan oluşa referansla inşa eden, hayat sahibi canlı olarak gör(e)meme sorunudur asıl sorun. (Fazlıoğlu, 2014, s. 150-151)

Moravec ve Kurzweil’e göre insan doğası yazılıma aktarılabilecek bir bilinçtir. Bu yargı aynı zamanda aydınlanmadan beri felsefe tarihinin “büyük” sorularına da işaret etmektedir. “makineden fazla bir şey olan insanın” fazlalığı bilinç, özbilinç tartışmalarında daha görünür olmuştur. Bilinç nedir? Nesnelere ilişki bilincin yapısıyla bilincin kendisine ilişkin bilincinin (özbilincin) yapısı aynı mıdır? Aslında Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde bu ayrım apaçık ifadesini bulur ve sonra Hegel’le ve 20. yüzyıl filozoflarının tartışmalarıyla transhümanizmin yazılım insanına (android human) kadar gelir. Özellikle iki yol karşımıza çıkmaktadır. İlki, bilincin davranış kodlarını içerdiğini savunan görüştür. Buna göre, eğer davranışların ardındaki algoritma hesap edilebilirse insan bilinci doğrudan makineye transfer edebilir. Moravec, “çok basit ve açık bir şekilde insanın biyolojik yapısı bilincini ve varoluşunu sınırlandırmaktaysa en iyi yol ondan kurtulmaktır.” diyerek bedenden makineye transferi ve transformasyonu sağlayacak matematiği ve buna imkan sağlayacak teknolojik alt yapıyı inşa etmeye çalışır. Başka bir ifadeyle, insan beynindeki bilgi örüntülerini bir hard drive’a indirme çabası bir açıdan zihni salt beyin üzerinden açıklayarak beyni biyolojik bir bedenden bilgisayara transfer etmenin mekanik, matematik ve empirik formülünü, yasasını bulma çabasıdır. Bu zihin beyin çalışmalarında klasik ve fakat kritik bir soruyu da beraberinde getirmektedir. Bilgi örüntüleri, beynin belirli içerikle kodlandığı yapılar bireyin kim’liğini, kendiliğini ve öznelliğini aynıyla temsil edebilir mi? Beynin biyolojik bedenden bir bilgisayara aktarılmasında, bireyin kimliğini korumak için gereken tek şey, beyinde depolanan bilgi kalıplarının (başka bir ortama) başarılı bir şekilde aktarılması mı olacaktır: “Gerisi sadece jöledir.” mi diyeceğiz. Zihinsel süreçlerin diğer hesap edilemeyen içeriklerine ne olacak? (Onishi, 2011, s. 105) Tam da burada Ricoure’ün şu sorusu önem kazanmaktadır: “Sorun yaşanmış deneyimin de laboratuvar deneyi anlamında deneyimle aynı biçimde modellenip modellenemeyeceğidir. Yani dünyadaki yerim, kendim, bedenim ve diğer bedenler vb. hakkındaki kavrayışım, epistemolojik hasara, anlam kaybına uğramadan modellenmeye yatkın mı? (Changeux & Ricoeur, 2007, s. 76) Moravec ve çevresindekilerin, zihni sadece beynin nöronal bağları olarak tanımladıklarını görmekteyiz. Oysa sinirbilimcilerin ve nöropsikologların hâlâ cevaplamakta zorlandıkları nokta nöronal bağlantılar, kimya-

sal-elektriksel sinyaller ve bunların bir araya geldiği davranışsal ve zihinsel süreçler arasındaki ilişkinin nasıl bir ağ içinde ele alınacağıdır. İkinci yaklaşım bu sorunları dikkate alarak, bilincin sadece bir davranış olmadığını evrimsel bir örüntü oluşturma süreci olduğunu savunur. Beyni ve bedeni oluşturan parçacıkların örüntülerinin sürekliliğini ve örüntü oluşturma kapasitesini esas alırlar. Kurzweil ve çevresindekiler, insanın bilincinin dönüşmesini homo sapiens'ten tekillığe doğru olacağını, bunun altı ardışık evrede gerçekleşeceğini ve sonra varılacak noktanın bir makine gerçekliği olacağını iddia ederler. (Kurzweil, 2005) Fakat bu yaklaşımlar göstermektedir ki "nöronal altyapı"(Changeux & Ricoeur, 2007) ile bütünlüğü içinde düşünülen insan deneyimi arasındaki ilişkinin tanımlanmasını sağlayacak sembolik ve kavramsal zemin henüz yeterli bir açıklama modeli ve kavramsal ifade sunacak düzeyde değildir.

Her iki görüşte temel olarak insanın organik, canlı "doğal" yollarla sahip olduğu cinsiyetli, belirli bir kültür ve tarih ağı içinde olan insan yerine insanın kendi aklıyla ürettiği "yepyeni" bir gerçekliğin içinde organizma olmaktan kaynaklanan sınırlardan kurtulmuş bir siborgtur. Bu siborg beden, tarihsiz, bağlamsız ve "hayatsız" bir post-human beden yani viral bir bedendir. Peki nedir viral beden?

Porthümanist Beden: Viral Bedenler

Felsefe tarihinde insan doğasına ve özelden de bedenine ilişkin açıklama modeli özellikle modern bilimlerin gelişmesiyle bağlantılı olarak teknolojinin üretimleriyle doğrudan ilişkilendirilmiştir. 17. yüzyılda mekanik saatler; 18.-19. yüzyıllarda buhar makinesi ve 20. yüzyılda ise bilgisayarlar olmuştur.(Danto, 2014, s. 94) 20. yüzyılın son çeyreğinde karşımıza çıkan dijital devrimle birlikte, özellikle 90 sonrası, teknoloji, sosyal bilimler ve politikada insan doğasına dair tartışmaların seyri internetin mekan, zaman ve üretim alanı olarak tanımlanmasıyla dönüşüme uğramıştır.

İnsan doğasının kimliği, kendiliği sanal zaman ve mekanda, siber alemde varoluşu bağlamında *çevrimiçi (online)* ve *çevrimdışı (offline)* benlikler üzerinden tasvir edilmeye başlanmıştır. Başka bir ifadeyle, çevrimiçi ve çevrimdışı kendilikler olarak şekillenen insan doğasıyla birlikte beden bilinçli davranışlar ağı, viral, organik ya / ya da inorganik, mekanik, farklı cinsel kimlikler ya da queer, organsız "beden", arayüz, avatar olarak okunmaya da başlanmıştır. Böylece tanımlanmış bir beden yerine kendilik üzerinden ya o ya da öbürü olarak sınıflandırılmayan hem o hem de öbürü olarak varolabilme imkanını önceleyen posthuman beden geçer. Çünkü kendiliği özcü belirlenimlerden özgürleştirdiğinizde ve insan bilgisini temsil tarzlarından varoluş tarzına indirgediğinizde elinizde kalan onun performatifliğidir. O nedenle, böyle bir oluş zemininde kendilik dinamik ve performans dayalı bir ağda ve hiperbolik evrende varolmak olarak tanımlanmaktadır. Bu noktadan sonra kendiliğin varoluşu, performansın çevrimiçi ve çevrimdışı oluşuna göre farklı gerçekliklere gönderimde

bulunan biçimlendirilmemiş, belirsiz özetle spekülâtif bir form kazanmaktadır. Çevrimiçi ve çevrimdışı oluş, kendiliği performansı bağlamında yaşını, cinsiyetini, ırkını, toplumsal sınıfını, zamanını ve mekanını değiştirme/ dönüştürme imkanı vermektedir.

Çevrimdışı kendiliğin mekanı organik, canlı varoluşun belirlenmiş sınırları içerisinde şekillenmektedir. Başka bir ifadeyle, çevrimdışı kendilik tek başına değiştiremeyeceği yaş, toplumsal cinsiyet, yetersizlikler, eşitsizlikler vb. etmenlerce önceden belirlenmiş bir mekan içindedir. (Bauman & Raud, 2015, s. 45) Çevrimiçi kendilik ise çevrimdışı kendiliğe göre belirsiz, çoklu ve spekülâtif bir oluşa sahiptir. Bu algı çevrimiçi gerçeklik alanlarında yeni bir iktidarı, ekonomik ve politik düzenlenmeyi beraberinde getirmiştir. 90'larda başlayan ve 2000'lerin sonlarına kadar güçlü bir şekilde devam eden internetin özgürleştirici bu miti 21. yüzyılın hemen ilk çeyreğinden itibaren dönüşüme uğramıştır. 2000'lere kadar internetin insanı bedeninin belirleyiciliğinden kurtardığı, özgürleştirdiği ve aynı zamanda bedenle ilişkili olan, hümanitenin ilkelerini belirleyen ve doğuştan gelen değiştirilemez nitelikleri de değişime açtığı savunulmuştur. Siber alemde bir erkek bir anda yaşlı ya da genç, kadın ya da başka bir cinsiyet kimliği, siyahî ya da uzakdoğulu olabilir. Yani yaşını, cinsiyetini, ırkını ve toplumsal sınıfını/statüsünü değiştirebilir ya da bunlardan tamamen kurtulabilirdi. Fakat özellikle siber alemdeki oyunların, uygulamaların ve siber alemin düzenlenmesinin ticarileşmesiyle birlikte hem teknik biçimlendiricilerle hem de hukuki düzenlemelerle inşa edilen yeni iktidar alanı çevrimiçi kim'liklerin spekülâtif gerçeklik alanlarını da dönüştürmeye başlamıştır. (Abbas & Dervin, 2009) Ve siber alemde oluşan iktidar alanı aslında Hobbes'un Leviathan'ı kadar güçlü bir karaktere dönüşmüştür.

Bu tartışmalar bir taraftan devam ederken bir tarafta da özellikle Monika Fleischmann ve oluşturduğu çevrede sanatın mekanı ve teması olarak siber alem çalışmaları alanı şekillendirmiştir. Berlin'de Art + Com galerisinin açılmasıyla medya sanatları ve özellikle dijital sanat çalışmaları kartezyen uzayda belirlenen gerçeklik algısıyla siber alemle sınırlandırılmaya çalışılan viral gerçeklik algısını birleştirerek mixed (karma) gerçekliği temellendirmeye çalışmışlardır. (Guillaume & Hughes, 2011) Bu karma gerçeklikle beden hem maddi hem de viral boyutuyla organik inorganikle birleştirilebiliyordu. Bu zemin içinde bulunduğumuz süreçte "İnsanı ve insan bedenini bir arayüz olarak nasıl ifade edebiliriz?" sorusunun temellendirilmesini zorunlu kılmıştır. Hayles and Markley çalışmaları, "Çevrimiçi ve çevrimdışı kendiliğin bir bedeni var mı?" sorusundan hareketle "Viral beden nedir? Nasıl bir doğaya sahiptir?" gibi sorular çerçevesinde tartışma zemini oluşturmuştur. (Hayles, 1999) Bir anlaşmaya varılmasa da transhümanizmin gölgesinde karmaşık bir viral beden tanımı daha doğrusu imkanı çerçevelendirilmeye çalışılmıştır.

Viral beden 2000'lere kadar hem bir avatar yani 2-D ve 3-D çevrede kullanıcının görsel temsili (çizgi karakterler) ya da 3-D deneyimiyle kullanıcının bilincini, çevresini seçtiği viral bedende canlandırılması (Surrogates (2009)) filmi iyi bir örnek olabilir) olarak tanımlanmıştı. (Guillaume & Hughes, s. 133) 2000'lerden sonra değişen ve

transhümanizm ve posthümanizm tartışmalarının zemininde duran sorun viral bedene ilişkin tanımların değiştirilmesiyle gündeme gelmiştir. Viral beden artık sadece insan bilincinin maddi olmayan gerçeklik alanı değil bir beden, makinenin, ikili kod, kültürel kod ve hayalgücü olarak birleştirilen mekanik varoluşunun konumudur. Bu aşamada artık bedenin maddi mi viral mi olduğu tartışması aşılarak “Ortada duran karma gerçekliğin hem maddi hem de viral boyutunun performansı ile şekillenen artırılmış (augmented) bir insan toplumu, kültürü ve siyaseti üzerine teorik ve kavramsal tartışma inşa edilebilir mi?” sorusu gündeme taşınmıştır. Bu uygulamalarla birlikte organik beden, yarı organik yarı mekanik beden ve tam mekanik bedenle insan oluş arasındaki tartışmalı bağ ne buharlaştırılabilir ne de arayüz olarak ortadan kaldırılabilir. Fakat bu tartışmada bedenin ontolojik konumu ve değeri dönüşmüştür. Posthuman beden bir ekran, tasarlanmış bir imaj, teknoloji, ya da teknobeden, terminal beden olarak bios’un sınırlarının dışına çıkarılmıştır, onun varoluş zemini zoe’dür.¹⁰ (Halberstam & Livingston, 1995) Böyle bir noktada artık klasik hümanizme dönemeyiz ama transhümanizm, posthümanizm, antihümanizm gibi yeni hümanizmlerin biyopolitikaları bir yandan hümanizmin eleştirisi olarak bir yandan da hümanizmin idealleri kapsamında tartışmaları şekillendirmektedir.

Dijital Çağda Beden ve Hukuk: Biyopolitik ve Biyoetik

Zeka düzeyi artırılmış/güçlendirilmiş, biyoteknoloji ya/ya da android bedene sahip varlıklar, metal ve çelikle güçlendirilmiş bedene sahip insanlar, ölümsüz mitolojik varlıklar, hibrit bedenler, siborglar, ampirik gerçekliği aşan tasarımlar, dijital gerçeklikler, avatarlar transhümanizmin ve posthümanizmin etik, teknik, politik paradokslarını oluşturmaktadır. Kendi kendine öğrenen makine ve insan hem teknolojik olarak hem de etik ve politik olarak nasıl bir ağ içinde ele alınacaktır.

Artırılmış/güçlendirilmiş insanın, kamusal alana katılımı bağlamında hukuki ve etik konumunun belirlenmesi fantezi/bilim kurgu olmanın ötesinde posthümanizmin politik ve etik hedefidir. Bununla birlikte canlılık muhafazakarları (bio/neo conservatism) ve katolik kilise transhümanizmin ideali posthumanı ve posthümanizmin canlılık, insan onuru ve tanımlaştırılma ideallerini temkinli hatta çoğu zaman karşıt bir yaklaşımla değerlendirmektedirler.

¹⁰ Foucault ve Agamben’in Aristoteles’e atıfla kullandıkları *zoe* ve *bios* ayrımı biyopolitikanın temeline yerleştirilmiştir. *Zoe*, *bios*’a göre kapsamı geniş bir kavramdır, bütün organizmaların yaşam niteliklerine, canlılıklarına atıf yapar. Oysa *bios*, şehir devletinin sınırları içinde vatandaş olarak varolma imkanı, yasayla belirlenmiş bir varoluş biçimi olarak tanımlanır. *Nikhamakos’a Etik, Öznenin Yorum Bilgisi ve Kutsal İnsan* metinlerine bakılabilir. Ayrıca Braidotti’nin sınırlarını çizdiği posthümanizm merkezine *zoe*’yi alır ve insan merkezliliğin, türsel üstünlüğün ötesine geçmenin imkanlarını *zoe* ve özellikle *anthropocene* bağlamında arar.

Beden hem bireysel hem de toplumsal boyutuyla 20. yüzyıldan çok önce Rönesans'la birlikte hukuki ve etik yasaların nesnesi olmuştur. Bunun ilk örneği 1679 tarihli bir *habeas corpus* (tutukluluğun yasal olabilmesi için suçlunun bizzat mahkemede hazır olmasına yönelik çağrı) oluşturur. Bu dönemle birlikte vatandaşın içeriği genişletilmiştir ve hatta insan (homo) ile vatandaş (citizen) arasında beden üzerinden organik bir bağ kurulmuştur.(Agamben, 2001) İktidar, bu bedenin kamusal alanda temsili süresince üzerinde başta ölüm kararı ve işkence hakkı olmak üzere her türlü hakka sahipti. Fransız Özgürlük Devrimine kadar devam eden bu kabul devrimle birlikte artık vatandaşlığı ne egemenin otoritesine ya da egemenin belirlediği hukuk sistemine itaat eden ne de eşitlik ilkesinin cisimleşmiş hali olarak içermektedir. Vatandaşlık, egemenliğin kaynağı ve temeli olarak hayatın yeni statüsüdür. Fakat gözden kaçan nokta vatandaşın tanımının belirginleşmesinden çok muğlaklaşması ve gelecek sorunların öngörülemesizliğidir. Fransız, Alman, Türk kimdir, sorusunun tartışma zemini antropolojiden politikaya doğru kaymaya başlamasıyla bu muğlaklık gün yüzüne çıkmıştır.

Birleşmiş Milletler Genel Kurulu (1948) tarafından kabul edilen *Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi* ve ardından *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi* (1950) insan haklarıyla vatandaşlık haklarını birbirinden ayırma sürecinin 20. yüzyılda geldiği kritik noktadır. 17. yüzyılda temelleri atılan ve 18. yüzyıldan itibaren politik olanın insan bedeni ve iktidar arasındaki paradoksal bağı 20. yüzyılda ulusun saflığını ve onurunu korumak üzere sağlık politikalarıyla şekillenen biyopolitik temelli iktidarın varlık zeminini oluşturmuştur. Biyolojik hayatın ve gereksinimlerinin siyasal alanın belirleyici olgusu haline gelmesiyle biyopolitika her türlü iktidarın aracına dönüşmüştür. (Agamben, 2001) Bu noktadan itibaren Agamben'e göre çözüm üretilmesi gereken tek gerçek sorun çıplak hayatın gözetimi, denetimi ve kullanımı için en uygun örgütlenme biçiminin belirlenmesidir. 1964'te Helsinki Beyannamesi ve Ulusal Bioetik Danışma Kurulu, İnsan Geneomu, Uluslararası Bioetik ve İnsan Hakları Bildirisi politikanın güçlendirilmesi için biyoloji ve tıp alanındaki uygulamalara etik ve hukuki düzenleme getirerek iktidarın sürekliliğini teminat altına almanın yöntemleri olmuşlardır. Bu noktadan sonra başlayan tartışma ise Foucault ve Agamben'nin vurguladığı gibi biyopolitikanın çıplak hayat üzerindeki iktidarı, klasik dönemde hayata hükmetmek ölümüne hükmetmek olarak uygulama alanları oluştururken 21. yüzyıla gelindiğinde insanlık onuru adına yaşatmanın imkanlarını arttırmaya özellikle de vatandaşların bedeninin ve bilincinin bütünlüğünü ve sürekliliğini kurmaya, korumaya ve iyileştirmeye yönelmiştir.

Foucault biyopolitikanın tarihteki dönüşümlerini ele aldıktan sonra günümüzde biyopolitikanın temelinde yer alan iki kategoriye yeniden yorumlamıştır. Bunlardan biri beden diğeri ise politik bireyin özleştirilmesidir. Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde biyoiktidarın iki düzlemde işlediğini belirtir: Bir yandan, bir makine olarak ele alınan bireysel bedenin "terbiyesi, yeteneklerinin artırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünlüşmesi" amaçlarını (ki bu, Foucault'ya göre *bedenin anatomo-po-*

litikasıdır). Öte yandan, biyoiktidar insanın biyolojik niteliklerinin de denetlenmesini amaçlar. Bir canlı türü olarak insanın, yönetimi altında olan tüm insanların bedenini siyasal stratejilerine dâhil eder ve bu çerçevede doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi gibi koşulları düzenlemeyi hedefler (bu ikinci düzlem de *nüfusun biyopolitikasıdır*). (Foucault, 2003)

Biyopolitika tarihsel süreç içinde bedeni anatomik, biyolojik, organik bir temel olarak görünürken yukarıda da bahsettiğimiz gibi teknolojinin ve özellikle dijital devrimin ardından inşa edilen beden kavrayışıyla dönüşüme uğramıştır. Günümüz biyopolitikasında beden ve biyolojik süreçlere ilişkin bilginin genişletilip dönüştürülmesi merkeze alındığında beden de bilgi veren, taşıyan ve biçimlendiren bir dijital ağ olarak görülmektedir. (James, 2004, s. 7-8) Biyopolitik mekanizmaların bireysel ve kolektif faileri nasıl etkilediğinin ve nasıl biçimlendirdiğinin anlaşılması için bu noktada özneleştirme süreçlerinin yeniden incelenmesi gerekir. Butler bu süreci eleştirerek 21. yüzyılda biyopolitikanın iktidarında politik bir birey olmanın sorumluluğunu hukuki yapıların doğurduğu, doğallaştırdığı ve donuklaştırdığı kimlik kategorilerinin eleştirisini tarihsel şimdide geliştirmek olduğunu iddia eder. (Butler, 2014, s. 48) Lemke'nin altını çizdiği ve Butler'ın eleştirisinin yerindediğini de gösteren bu husus eğer bir biyopolitika analizi yapılacaksa iktidar süreçleri, bilgi pratikleri ve özneleştirme biçimlerinin birarada incelenmesi gerektiği yargısıdır. (Lemke, 2011)

Transhümanizm açısından baktığımızda iktidar süreçleri özellikle teknokratların elinde olan ve distopik bir senaryo olarak karşımızda durmaktadır. Sinema ve bilimkurgu romanları aracılığıyla fantasmalar (gerçekte olmadığı halde var gibi davranmak ya da aslında gerçekliğin kendisinin dönüştürülmesi) olarak görülmeye devam ederken 1990'lardan itibaren Transhümanist Beyannamenin yayınlanmasıyla ve Transhümanist partinin kurulmasıyla da pratik alanda ve akademik tartışmalarda iktidar araçlarını biçimlendirmeye devam etmektedir. 1998'de Bostrom ve Pearce tarafından kurulan Dünya Transhümanist Derneğiyle dünya çapında küresel bir örgütlenmenin temeli atılmıştır. Transhümanist Beyannameyle de teknolojinin etik ve politik bağı inşa edilmiştir. Transhümanizm Derneğinin yanı sıra transhümanizm idealini gerçekleştirmek hedefiyle Extropy Institute, The Foresight Institute, The Immortality Institute, The Institute for Ethics and Emerging Technologies, ve The Singularity Institute for Artificial Intelligence gibi farklı organizasyonlar ve devlet destekli örgütler kurulmuştur. (Hansell & Grassie, 2010, s. 24) Demokratik ve libertarian transhümanist örgütlenmeler ve kuruluşlar teknoloji, bilim, etik ve hukuk zemininde arttırılmış/güçlendirilmiş insan, yapay zeka ve silikon ortama aktarılmış insan bilincinin vatandaşlık haklarını ve onurunu korumak için yasal düzenlemenin zorunluluğunu ortaya koymuşlardır. (James, 2004, s. 164-165)

21. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren transhümanizm sadece pozitif teknolojik idealleri içeren bir ütopya olarak görülmemektedir. Bilimin meşruiyeti için hiç de azımsanmayacak miktarlarda mali desteğe sahip ve Ulusal Bilim Kurumu tarafından

da desteklenen ekonomik ve politik bir programdır. (Hansell & Grassie, 2010) Seküler formda farklı örgütlenmelerle gündelik yaşam pratikleri için etik, estetik ve politik değer üreten bir projedir. Projenin etik ve politik temelini beden kontrol edilmesi, zekanın güçlendirilmesi, daha uzun yaşamak (ölümsüzlük) ve daha mutlu olmak arzusu oluşturmaktadır. (James, 2004) Bu noktada da Bostrom'a göre transhümanist bakış açısından, teknoloji ve diğer insan yaşamını iyileştirme araçları arasında derin bir ahlaki fark varmış gibi davranmaya gerek yoktur. (Bostrom, 2005 (a), s. 213) İnsanlık onurundan bahsedildiğinde posthuman onurunu ayrı tutmamaktadır ve hatta onun onurunu savunarak, geleceğin teknolojik olarak değiştirilmiş insanlarını ve aynı zamanda çağdaş türün insanlarını kucaklayacak daha kapsayıcı ve daha insancıl bir ahlaki teşvik ettiğini iddia eder. Öyle ki, bu savunusunu “ahlaki vizyonumuzun alanından çarpık bir çifte standardı da ortadan kaldırıyoruz; bu da, daha fazla insani ilerleme için var olan fırsatları daha açık bir şekilde algılamamıza izin veriyor” yargısıyla temellendirir. (Bostrom, 2005 (a), s. 213-214) Fukuyama tam da Bostrom'un savunduğu bu politik tutumun ürettiği değeri adil, eşitlikçi ve kuşatıcı olmanın ötesinde politik alanda eşitliği, sosyal dokuyu ve toplumsal örgütlenmeyi tehdit eden ve kontrol edilmesi zor değişimleri barındıran bir ideoloji olarak görür ve eleştirir. (Fukuyama, 2004). Bu minvalde de posthuman öznelere posthümanistlerin ve transhümanistlerin iddialarının aksine robotik teknolojilerle kurgulanmış, iradesi “bozulmadan (ölmeden değil)” belirlenen iş hedeflerini yerine getirmeye programlanmış “işçi” sınıfı ve onları idare eden “tanrısal üst akıl” olarak kategorilendirir ve etik-politik bir bozulmuş olarak değerlendirir.

Sonuç

Süper akıllı makineler, moleküler nanoteknoloji, yükleme ve evrimsel sürece benzer nitelikli diğer bazı teknolojiler geliştirilmektedir ve bu sadece bilim alanında değil, insan doğası anlayışlarında ve özellikle insanlık durumunda radikal dönüşümleri açıkça getirmektedir. Sanal gerçeklikler, genetik hastalıkların gen zincirinden aşılama öncesinde tespit edilmesi, genetik mühendisliği, psikotropik ilaçlarla hafızanın güçlendirilmesi ve duyu durumlarının düzenlenmesi, estetik ameliyatlara, cinsiyet değiştirme, protezler, implantlar, yaşlanma karşıtı ilaçlar ve operasyonlar, insana yakın arayüzler, avatarlar gibi bir çok teknoloji hali hazırda insanlık durumunu ve insanın bireyliliğine ilişkin tartışmaları şekillendiriyor. İnsanı bir tasarım projesine dönüştürüyor. İnsan genomu çalışmaları biyomedikal araştırmalar, öjeni ve özellikle nanoteknoloji, biyoteknoloji, robot teknolojisi, bilgi ve iletişim teknolojileriyle sadece hali hazırda varolan insanın bilişsel süreçlerini ve bedenini “güçlendirmekle” kalmıyor, gelecek nesli de tasarlıyor ve böylece evrimin iç dinamiğini de etkiliyor. Bu ise genetik eşitsizliği ve seçkinciliği güçlendirerek politik olanı manipüle ediyor. Başka bir ifadeyle, iktidarın

çıplak hayat üzerindeki hükümlerini, tamamen politik olanı aşarak doktor, mühendis ve yatırımcıyla iktidarın rollerinin iç içe girdiği muğlak bir alana kaymıştır. Foucault'nun ifadesiyle çağdaş dönemde hukuk ve iktidar sistemleri, önce özneleri kamusal-özel alan kesişiminde temsil ettiklerine ikna ederler ve fakat temsil ettiklerini söyledikleri öznelerin performans alanlarını ve dahi bedenlerini tasarlayarak onları üretim nesnesine dönüştürürler. Bostrom'a ve Kurzweil'e göre transhümanizm bu dönüşümü meşru, makul ve adil bir zeminde bütün insanlar için ulaşılabilir kılmayı hedeflemektir. Fakat bu oldukça zor görünmektedir. Çünkü transhümanizm ve posthümanizmde göz ardı edilen olgulardan biri insanın bir temsil olmasının paranteze alınarak sadece bu dünyada, "şimdide ve burada" varoluşu ve yeni inşa edilen bedeni üzerinde durulmasıdır. Amaç bu bedenin güçlendirilmesidir. Bu noktada da transhümanizm bir yeryüzü dini olarak yorumlanabilir. Her ne kadar transhümanizmin bir din olmadığı iddia edilse de 2000'lerden itibaren Tanrı rolünü oynamak ve hatta insanın tanrılaşması iddialarıyla transhümanist dinin teması ve bağlamı inşa edilmeye, tartışılmaya başlanmıştır.

Transhümanizmin ve posthümanizmin bir tehdit olarak görülmesinin ardında yatan birkaç temel iddia söz konusudur. Bunlar en önemlisi, insanı iyileştirmek, güçlendirmek adına kullandıkları biyoteknolojilerle insanın bireyliliğine ve kimliğine dahil olan, etki eden canlılığın potansiyel koşullarını değiştiriyor olmaları; bu değişimi kontrol edecek politik zeminin adil, kuşatıcı ve barış çerçevesinde oluşturamama ve insanın kendi elleriyle kendine yakın bir mekanizmayı ürettiği olmasının yarattığı metafizik boşluğun ihmal edilmesiyle ortaya çıkacak bunalımların göz ardı edilmesidir. Fakat bununla birlikte, transhümanizmin hem genetik hastalıkların hem de sonradan ortaya çıkan hastalıkların ve kayıpların tedavi edilmesi, biyomedikal üretimlerle eksikliklerin giderilmesi, gündelik yaşamın kolaylaştırılması, iş-emek ve üretim süreçlerinin yeniden organize edilmesi, doğadaki türsel dengenin sağlanması için ekolojik araştırmalar, yeni savunma teknolojilerinin geliştirilmesi gibi "olumlu" ve "yapıcı" katkıları dikkate alınmadan saf bir tehdit olarak değerlendirilmesi doğru ve yerinde görünmemektedir.

Posthümanizm ve transhümanizm 21. yüzyılın ikinci yarısında ürettikleri gerçeklikler, doğa ve çevre tasavvurları ve etik, politik, teolojik kabulleri üzerinden ele alınacak ve açık bıraktıkları, ideolojileştirildikleri bağlantıları eleştirilecektir.

KAYNAKLAR

- Abbas, Y., & Dervin, F.; *Digital Technologies of The Self*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2009.
- Agamben, G.; *Kutsal İnsan*. (İ. Türkmen, Trans.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Bauman, Z.; & Raud, R.; *Practices of Selfhood*. Polity Press, 2015.
- Blackham, H.; *Objections to Humanism*. London: Penguin Books, 1967.
- Bostrom, N.; *Transhumanism: The World's Most Dangerous Idea?* Retrieved Aralık 18, 2018, from nickbostrom.com: www.nickbostrom.com, 2004.
- Bostrom, N.; (a). In Defense Of Posthuman Dignity. *Bioethics*, 2005, 202-214.

- Bostrom, N.; A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1), 2005, 1-30.
- Braidotti, R.; *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Braidotti, R.; A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. *Theory, Culture & Society*, 0(0), 2018, 1-31.
- Buchanan, A.; *Beyond Humanity?* Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Butler, J.; *Cinsiyet Belası*. (B. Ertür, Trans.) İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Changeux, J.-P., & Ricoeur, P.; *Neden Nasıl Düşünürüz?* (İ. Birkan, Trans.) İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Dağ, A.; *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Danto, A.; *Sanat Nedir?* (Z. Barense, Trans.) İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014.
- Duralı, Ş. T.; *Sorun Nedir?* İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.
- Fazlıoğlu, İ.; *Kendini Aramak*. İstanbul: Papersense, 2014.
- Fazlıoğlu, İ.; *Kendini Bulmak*. İstanbul: Papersense, 2015.
- Foucault, M.; *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. (L. H. Martin, H. Gutman, & P. H. Hutton, Eds.) Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988.
- Foucault, M.; *Kelimeler ve Şeyler*. (M. Kılıçbay, Trans.) İstanbul: İmge Yayınevi, 2001.
- Foucault, M.; *Cinselliğin Tarihi*. (H. Tanrıöver, Trans.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Fukuyama, F.; *Our Posthuman Future*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.
- Fukuyama, F.; Transhumanism – the world’s most dangerous idea. *Foreign Policy*, 2004.
- Guillaume, L., & Hughes, J.; *Deleuze and The Body*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd., 2011.
- Habermas, J.; *Geleceğin İnsan Doğası Üzerine*. (K. Ökten, Trans.) İstanbul: Everest Yayınları, 2003.
- Halberstam, J.; & Livingston, I.; *Posthuman Bodies*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- Hansell, R. G., & Grassie, W.; *H± TransHumanism and Its Critics*. Philadelphia: Metanexus Institute, 2010.
- Haraway, D.; *Siborg Manifesto, Geç Yirminci Yüzyılda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist Feminizm*. (O. Akınbay, Trans.) İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.
- Haraway, D.; Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, 6, 2015, 159-165.
- Hauskeller, M.; *Mythologies of Transhumanism*. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- Hayles, N. K.; *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics*. London: The University of Chicago Press, 1999.
- Heidegger, M.; *Hümanizm Üzerine*. (Y. Örnek, Trans.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.
- James, H.; *Citizen Cyborg*. Cambridge: Westview Press, 2004.
- Jussi, B.; Spekülatif Materyalizmde Hümanizm ve Post-hümanizm. *Sabah Ülkesi*(57), Ekim 2018, 20-26.
- Kurzweil, R.; *The Singularity is Near When Humans Transcend Biology*. New York: The Penguin Group, 2005.
- Lemke, T.; *Biopolitics: An Advanced Introduction*. (E. F. Trump, Trans.) New York: New York University Press, 2011.
- More, M.; The Overhuman in The Transhuman. *Journal of Evolution and Technology*, 21(1), 2010, 1-4.
- Nauert, C.; *Avrupa’da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*. İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 2011.

- Nietzsche, F.; *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*. (S. Irmak, Trans.) İstanbul: Kabalcı, 2011.
- Onishi, B. B.; Information, Bodies, and Heidegger: Tracing Visions of the Posthuman. *SOPHIA*, 2011, 101–112.
- Perkowitz, S.; *Digital People: From Bionic Humans to Androids*. Washington: Joseph Henry Press, 2004.
- Pico della Mirandola, G.; *On The Dignity On Man*. (C. G. Wallis, Trans.) Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.
- Ranisch, R., & Sorgner, S. L.; (n.d.). Introducing Post- and Transhumanism . In R. Ranisch, & S. L. Sorgner, *Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism*. Peter Lang.
- Said, E.; *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*. (O. Akinhay, Trans.) İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005.
- Sandberg, A.; Transhumanism and the Meaning of Life. In T. Trothen, & C. Mercer, *Transhumanism and Religion: Moving into an Unknown Future* (pp. 1-20). 2014, Praeger.
- Schwagerl, C.; *The Anthropocene The Human Era and How It Shapes Our Planet*. (L. R. Jones, Trans.) London: Synergetic Press, 2014.
- Sloterdijk, P.; *İnsanat Bahçesi İçin Kurallar*. (M. Tüzel, Trans.) İstanbul: Everest Yayınları, 2001.
- Sutton, A.; Transhumanism: A New Kind of Promethean Hubris. *The New Bioethics*, 21(2), 2015, 117-127.
- Turkle, S.; *The Second Self*. Cambridge: MIT Press, 2005.
- Wolfe, C.; *What is posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.