

Transhümanizmin Antropontolojik Analizi

Tarık Tazegül¹

Özet

Transhümanizm insan biyolojisi ve zihinsel yetilerinin geliştirilmesi ve değiştirilmesi yoluyla insan acı ve elemine azaltılabileceğini ve refahının artırılıp sağlanabileceğine ilişkin bir görüşe dayanır. Ancak bu görüşe ilişkin çeşitli sorunlar söz konusudur. Bunlardan ilki, transhümanizmin “İnsan nedir?” sorusu gibi temel bir soruyu göz ardı ediyor oluşudur. “İnsan” kavramı da bu felsefi soruşturmada önemli bir rol oynamaktadır. İkinci olarak, insan bedeni ve zihnine ilişkin varsayımsal geliştirmeler yoluyla, transhümanistler ağırlıklı olarak insan doğasının materyal yönüne odaklanırlar. Son olarak, transhümanist söylem içerisinde, “gereksinim” ve “değer” kavramları arasında açık ve net bir ayrım bulunmamaktadır. Dolayısıyla, çağdaş bir felsefi görüş olarak antropontoloji açısından bir analiz ve eleştiride bulunmak istiyoruz. Betül Çotuksöken’in antropontoloji (antropolojik ontoloji) görüşü, çağdaş bir insan felsefesi söylemi olarak, ontolojik soruşturmaların antropolojik bir noktadan kalkması gerektiğini ileri sürer. Bunun için, Çotuksöken epistemolojiyi ontolojiyi önceler bir tarzda görür ve epistemolojiyi insana ilişkin kavramların nominalist temelde çözümlenmesine ilişkin bir yöntem olarak önerir. Bu yöntem insan doğası ile ilişkili kavramların hem bilimsel hem de kültürel/dilsel/toplumsal çerçevelere özgü oluşturulmasını olanaklı kılar. Bu yöntemin uygulandığı kavramlar aynı zamanda felsefi anlamda çok geniş kavramsal şemaya da uyumludur. Dolayısıyla bu çalışmada, belirtmiş olduğumuz sorunları antropontolojik bir bakış açısıyla değerlendirmeyi amaçlıyoruz. Amacımız “insan” kavramına ve “İnsan nedir?” sorusuna odaklanmak olacaktır.

1 Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Doktora Programı Öğrencisi, <https://orcid.org/0009-0003-6664-9646>, tarik.tazegul1@gmail.com.

1. Giriş

Gün geçtikçe hızlanan teknolojik gelişim ve ilerlemenin bir sonucu olarak insan-doğa etkileşimine ek olarak, insan-teknoloji etkileşimi de önem kazanmaktadır. Bu etkileşimin çeşitli boyutları olmakla birlikte 20. yüzyılın ortalarından itibaren ortaya atılmış olan yapay zekâ ve transhümanizm düşünceleri daha önde gelen, hatta biz insanları bir bakıma “İnsan nedir?” sorusunu her defasında yeniden düşünmeye yönlendiren temalar olarak ön plana çıkmaktadır. Ancak tüm bu temaları ortaya çıkaran unsurların biz insanların –her insanda farklı biçimlerde bulunan– insanca ve insana yaraşır bir yaşam tasarımı altında yer alan temel arzu ve yönelimlerinden ileri geldiğini tespit etmeliyiz. Tüm bu temel arzu ve yönelimler, Bostrom’un da vurguladığı üzere, insanların, varoluşsal sınırları genişletmeye ve hatta bir ölçüde aşmaya, insan yaşamı ve mutluluğunun önündeki engellerden kurtulmaya ilişkin tasarımlarının zemininde yer alıyorlar (Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, 2005). Hayatlarımızı daha iyi, daha verimli ve yaşam deneyimini anlamlandıran bir tarzda sürdürmek için bedensel ve zihinsel varoluşumuza müdahale etmekteyiz. Daha çok okumak, daha fazla egzersiz yapmak, daha sıkı beslenmek ya da tıbbi ürünlere yönelmek gibi tercihlerimizle zihinsel ve bedensel iyi durumda olmayı sağlamak istiyoruz. Böylece zihinsel ve bedensel iyi durumda olmanın bir sonucu olarak yaratıcılığımızın, sosyal ilişkilerimizin, üretkenliğimizin ve yaşam deneyimimizin de artacağına/ artırılacağına ilişkin bir neden-etki ilişkisinin bulunması gerektiğini düşünüyoruz. Nitekim Hibbard’ın üzerinde durduğu bu bağlantının, teknolojinin, sürekli bir tarzda sağlıklı ve iyi durumda olmayı sürdürmeye, evrende olup bitenlere ilişkin duyulan merak duygusuna ve diğer insanlarla kurmak istediğimiz derin bağlara sunabileceği hizmetin sonucunda meydana gelebileceği düşünülebilir (Hibbard, 2008, s. 18). Ancak teknolojinin insan hayatını ve insanın tüm bir yaşam deneyimini daha önce olmadığı kadar etkin ve derinden etkilediği 21. yüzyılda, insan olmanın ve olup bitenlere insanın gerçekliğinden, insanın koşullarından bakmanın önemini de unutmamak gerekiyor. Şimdilik Dünya ile sınırlı olan insanlık medeniyetinin teknoloji üzerinden doğayla olan etkileşimi düşünüldüğünde, bu düşüncenin güçlenmesine sebep olan unsurların başında hümanizm fikrinin geldiğini görmekteyiz. Hümanizm, insana ve olup bitenlere yine insanın koşullarından ve insanın fenomenlerinden kalkarak yönelme ve yorumlamaya ilişkin hem materyal veya doğal olandan hem de insan-üstü bir varolma tarzı olarak kutsal birtakım varolanlardan kalkan düşünce tarzlarına mesafelidir (Baumann, 2010, s. 68). Ancak bu tavrın günümüz insan-teknoloji ilişkisi bakımından yeniden ele alınışında Baumann, bu ilişki içerisinde insanın yaşadığı değişimin doğasına yönelmekte ve bu doğanın neliğini sorgulamaktadır. Teknolojik ilerleme uğruna ödenen bedel

nedir ve biz insanlar her ne kadar doğa tarafından daha az belirlenebilecek ve dolayısıyla daha özgür varlıklar olabilecek olsak da bu durum karşısında nelerden feragat etmeliyiz? (Baumann, 2010, s. 75).

Burada şimdiye kadar ele alınan tema ve tartışma sahası transhümanizmdir. Transhümanizm düşüncesi, bu alanın önde gelen düşünürlerinden olan Bostrom tarafından Rönesans mirası üzerinde ve Isaac Newton, Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant ve Condorcet gibi isimlerin öncü olduğu ileri sürülen *rasyonel hümanizm*'e dayandırılan, dinsel otorite vb. unsurların değerlerine karşı olarak empirik bilim ve eleştirel düşünme gibi değerlerle birlikte ele alınmakta, bu yolla da insanın dünyadaki yerine ve ahlaki varoluşunun kurulabileceği bir zemine hizmet eder tarzda bir anlayış olarak düşünülmektedir. Nitekim bu düşünme tarzının ilk örneklerinin 18 ve 19. yüzyıllarda görüldüğü, bu dönemlerde bilimin uygulanması yoluyla insanların kendilerini geliştirebileceklerine ilişkin fikrin belirttiği de ifade edilmektedir (Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, 2005). Bostrom'a göre mevcut insanlığı, biyolojik evrimin bir son noktası olarak kabul etmek zorunluluğumuz bulunmamaktadır. Ona göre transhümanistler bilimin, teknolojinin ve diğer ussal araçların sorumlu ve dikkatli kullanımı yoluyla insan-ötesi² olabileceğimizi ve şu anda sahip olduğumuz kapasitelerden çok daha fazlasına erişebileceğimizi ummaktadırlar (Bostrom, 2003, s. 493).

İnsanlık tarihindeki başlıca teknik ilerlemeler anımsandığında denebilir ki tekniğin insan-doğa ilişkisi üzerine uygulanması insanın yararına olmuştur. O halde transhümanizm, tekniğin yalnızca insan-doğa ilişkisinde değil aynı zamanda insan-insan ilişkisi bakımından, bir tür refleksif müdahaleyle, insanın bedensel ve zihinsel varoluşu üzerinde uygulanmasına ilişkin bir düşünce olarak belirmektedir. Transhümanizm düşüncesinin bu durumu; ölümsüzlük, zihnin makinelere aktarılması, gen ve bellek müdahaleleri, nöral implantlar vb. gibi hem fiziksel hem de zihinsel durumlarımızı değiştirme ve bu yolla geliştirmeye ilişkin geniş bir çerçeve sunmaktadır. Bu ve benzeri müdahale türlerinin temelinde ise tekniğin insan-doğa ilişkisinde göstermiş olduğu başarının insan-insan ilişkisi bağlamında insan bedeni ve zihni üzerinde yapılacak müdahaleler sonucunda da gösterilebileceği düşüncesi yer almaktadır. Yakın bir ilişki türü 20. yüzyılın ortalarından itibaren beliren yapay zekâ felsefesi içerisinde –özel olarak bu alanda işlevselciler tarafından– yapay zekâ ve insan arasında zihin yönünden kurulmaya çalışılmaktadır. Ancak burada insanın bedeni, insanın varolması açısından ilineksel olarak kabul görmekte ve zihinselliği ise zihnin bir kipi olarak zekâ üzerinden ele alınmaktadır. Böylece bilgisayar biliminin kazanımları üzerinden insan zihninin anlaşılır kılınabileceğine ilişkin bir

düzeyde kalınmamakta, aynı zamanda uygun programlanmış bir yapay zekânın da tıpkı biz insanlar gibi zihin durumlarına sahip olabileceği ileri sürülmektedir. Buradaki temel düşünce, beynin işleyişinin bilimsel araştırmalar yoluyla aydınlatılabileceği ve bu işleyişi işlevsel açıdan yerine getiren bir makinenin de zihin durumlarına sahip olabileceği iddiası üzerinde şekillenmektedir. Sezgin de düşünmenin bilgisayarın düşünmesiyle insanın düşünmesi arasında kurulan metaforik bir bağlantıda rol oynayan bir kavram olduğuna dikkat çekmiştir (Sezgin, 1992, s. 97).³ Oysa transhümanizmin insanı ele alışı da ne bedeninin ne de zihnin önemi yadsınmaktadır. İnsanın varoluşunda hem beden hem de zihin, iyi durumda olmaklığın sağlanabilmesi için önemli roller oynamakta olmasına karşın transhümanizm düşüncesinin, teknolojinin insan bedeni ve zihni üzerine uygulanması bakımından önerileri kimi itirazlarla da karşılaşmaktadır. Francis Fukuyama, transhümanizm düşüncesinden hareketle insan varoluşuna müdahale edilmesinin sonucunda kimi etik ve politik sorunların belirebileceğini vurgulamaktadır. Örneğin Fukuyama'ya göre transhümanizmin ilk kurbanı eşitlik olacaktır. Çünkü Fukuyama açısından, her ne kadar insanların doğuştan sahip oldukları değerler politik liberalizmin merkezini oluşturduğunu kabul etsek bile, bu değerler –yani insan doğasının– değiştirilmesini ana düşünce olarak gören transhümanist bir akıl yürütme sonucunda kendimizi daha üst bir varlığa doğru dönüştürdüğümüzü bir kere kabul ettiğimizde bu geliştirilmiş varlıkların ne türden hakları talep edeceğini ve ne türden haklara sahip olabileceği soru konusu edilebilecektir (Fukuyama, 2004, s. 42). Ona göre insan doğası uzun bir evrimsel süreç sonucunda ortaya çıkmış karmaşık bir üründür ve bu ürün parçalarının toplamından daha fazlasıdır. İnsanın iyi karakteristik özelliklerinin kötü olanlarla sıkı bir ilişkisi vardır. Burada Fukuyama, insan doğasındaki zıtlıkların –örneğin kıskançlık duygusu olmadıkça sevgi, saldırganlık olmadıkça savunma ihtiyacı, ayrıcalıklı olma hissiyatı olmadan sadık olma vb.– bir aradalığına vurgu yapmaktadır. Nitekim bu karakteristik özelliklerden herhangi birine müdahale edilmesi, karmaşık ve bağlantılara sahip özelliklerin oluşturduğu bu yapı üzerinde bir etkide bulunacaktır (Fukuyama, 2004, s. 43). Fakat bizim bu çalışmada ortaya koymak istediğimiz çerçeve ve ele alış tarzı, transhümanizm ve

3 Nitekim biz bir çalışmamızda, yapay zekâ felsefesinde işlevselci tutumun merkezinde yer alan bu ve benzeri savlara ilişkin, ilk olarak literatürdeki antropomorfik söylemleri metafelsefi açıdan ele almış ve işlevselci bir düşüncenin sürdürülmesinde ilineksel olarak gördüğümüz bu söylemlerin terk edilmesi gerektiğini önermiştik. Ayrıca yapay zekâ felsefesinde işlevselciliği çeşitli işlevselcilik türlerinden ayırt ederek “felsefi işlevselcilik” olarak tanımladığımız ve temelini matematik, mantık ve bilgisayar biliminde bulan, ancak felsefeye kendisini bu söz konusu alanlardaki tartışmaların açıkça hesabının verilmediği bir tarzda sunan böyle bir işlevselciliğe karşılık matematik felsefesi, mantık felsefesi ve bilgisayar biliminden yola çıkan bir eleştiri sunmaya çalışmıştık. İlgili çalışma için: Tazegül, T., “Yapay Zekâ Felsefesinde Felsefi İşlevselciliğin Eleştirisi”, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.

burada Fukuyama ve benzerlerinin öncülük ettiği biyo-muhafazakârlık ikiliği üzerinden ilerlemek değildir.

Bu çalışmada yöntem ve arzumuz, insan bütünlüğünün korunduğu fakat felsefece bir dikkatle yeniden ele alındığı bir tarzla, antropontolojinin ve antropontolojik felsefe yapma tarzının göstermiş olduğu dikkatle transhümanizmin analizini yapmak olacaktır. Çünkü Mengüşoğlu'nun Türk felsefesine insan felsefesi özelinde kazandırdığı metafelsefi değerlerden biri olan “insan bütünlüğünün korunması” yaklaşımı, insanla ve bizzat insanı ilgilendiren sorun ve kavramlarla olan felsefece hesaplama süreçlerinde bizi bu süreçler içerisinde ikili, üçlü veya çoklu kutuplara hapsolmaktan ya da birtakım içeriksiz/anlamsız kavramsal incelemelerle yetinerek ilerlemekten alıkoymaktadır. Çotuksöken'in felsefesi olan antropontolojik duruşun da değerlerinden biri olan insan bütünlüğünü korumak, Mengüşoğlu'dan farklı olarak, *insanmerkezci* değil, *insanmerkezlidir*. İnsanmerkezli olan bu felsefe, insanı şeylerin *nihai* anlamını veren metafizik bir merkez veya karar unsuru olarak değil, tam aksine varolanların kavramsallaştırılmasındaki türsel etkinliğin doğasına ilişkin bir anlayışa işaret etmektedir. Böylece insan açısından belli bir varlığın kavramsallaştırılmasıyla farklı bir türsel/zihinsel yapının ilgili varlığı kavramsallaştırmasının farklı olabileceği türünden bir olanak vurgulanmaktadır. İşte burada transhümanizm düşüncesinin antropontolojik analizini olanaklı kılan durum, tam da insan üzerine konuşan, insanla ilgili kavramlara temas eden bir düşünce olarak transhümanizmin, felsefenin sularına giriyor oluşudur. Felsefe, Çotuksöken'in de vurguladığı üzere, her şeyi kendine konu edinebilir ancak konu edindiği şeylerde kendine aradığı temel, nelik soruşturması ve ele alınan konunun varoluşsal koşullarının soruşturulmasıdır (Çotuksöken, 1989, s. 101). Felsefi bir soruşturma, bir nelik soruşturmasının gereği olarak, bir şeyi o şey yapan üzerine yoğunlaşır ve varlıksal düzlemde kalarak düşünsel ve dilsel düzeylere doğru ilerler. Burada şeyin anlamı, doğrudan doğruya nesnede temellendirilebileceği gibi dilde de ortaya çıkabilir. Ancak insanın dünyası olarak kültür de dilde ve iletişimde kendini var eder. Dolayısıyla anlamsal yapıların çoğu zaman bir düz anlamlılık içerisinde kendini gösterdiği de söylenemez (Çotuksöken, 1989, s. 103). İnsanın iyisi anlamında bedensel ve zihinsel iyinin teknolojinin insan bedeni ve zihnine uygulanmasıyla elde edilebileceğine ilişkin görüş olarak özetlenebilecek transhümanizmin, tartışma zeminini felsefece ele alabilmemizi sağlayan soru da burada kendini açık kılar. Burada anlamın bir şeyi o şey yapan şey olarak değerlendirildiği bir durumda Çotuksöken'in felsefesinde nelik sorusunun bir tür “anlam soruşturması” niteliği taşıdığı görülmektedir. Böylece felsefi bir soruşturmada ana soru “nedir?” sorusudur. Örneğin “İnsan nedir?” sorusu bizi insanın ve insanın varolmasının anlamının ne olduğuna ilişkin bir soruşturmaya sevk eder

(Çotuksöken, 1989, s. 104). Ancak Çotuksöken'in ileri sürdüğü belirleyici düşüncelerden biri, onun, sorunların insan için söz konusu olduğu ve bu sorunların insanın bilgisinin koşullarından kaynaklandığına, bu sorunların insanın bilme gücüyle sıkı bir ilişkiye sahip olduğuna ilişkin görüşüdür (Çotuksöken, 1989, s. 105). Dolayısıyla bir nelik soruşturması olarak felsefi soruşturma dikkatiyle ele alındığında, transhümanizm üzerine yürütülecek bir tartışmanın kalkış noktası “Transhümanizm nedir?” sorusu olmalıdır ve felsefeye her soru ve sorunda olduğu gibi, bu sorunun ele alınışında da temel ürünler, soru ve sorunla ilgili olarak *kavramlar* olmaktadır.

Antropontolojik açıdan ele almayı amaçladığımız transhümanizm, *kavramsal bir incelemeden kalkılarak* açık kılınabilir. Buradaki gerekçe, insan yaşamıyla bağlantılı olarak, insanın bir kültür varlığı da oluşudur. Nitekim Çotuksöken'e göre her tasarımı edimi sonucunda düşünmede oluşan kavramlar, her türlü kültür nesnesinin yaratıcılarıdır da. Böylece kavramların varolanlardan önce geldiğinin ayırdına varıldığında kavramsal incelemenin önemi, kavramların insanlar arasındaki somut ilişkilerin bir ürünü olduğunda ve kavramların her defasında farklı biçimlerde ortaya çıkan anlamlarının insansal ilişkiler ağıyla olan sıkı ilişkisinde ortaya çıkmaktadır (Çotuksöken, 1994, s. 26). Kavramlar, varolmaları bakımından düşünmede ve iletilebilmeleri bakımından da dilde olan epistemolojik çerçevelerdir ve Çotuksöken açısından varolanlar kendilerini dış dünyada, düşünmede ve dilde sunarlar. Varolanlar her ne kadar kendi başlarına varolsa bile bilinebilme ve iletilebilmeleri bakımından düşünmede ve dilde de kavramların, tasarımlar, ideler veya imgeler olarak düşünülmüş ve dile getirilmiş olmaları gerekir. Böylece düşünmede ve dilde varolanlar, kavramsal olarak ele alındıklarından, insanla birlikte varlık kazanır ve insan doğasında yer edinirler. Bu yönüyle varolanlar kavramsallaştırılarak artık varolanın –kendi başına düşünüldüğünde varolanın salt kendi başınlığı bakımından– sahip olduğu bulanıklıktan ve belirsizlikten arınır (Çotuksöken, 1994, s. 28-30). Ancak varolanın salt kendi başına değil ama kavramsal olarak düşünmede ve dilde kuruluşu, doğrudan değil dolaylıdır çünkü düşünmenin ürünü olan düşünceler dış dünyada varolanların ya dolaylı olarak yansılar olmak ya da kültür nesneleri gibi kimi nesnelerin bir nedeni olarak varolmak durumundadırlar (Çotuksöken, 1994, s. 37). Ancak her iki durumda da kavramlar düşünme zemininde oluşturulurlar dolayısıyla zihnin alanı içerisindeki kavramların üretilmesinde yalnızca dış dünya ve dile dökülerek nesneleşen düşünceler kaynak olabilir (Çotuksöken, 1994, s. 44-45). Çotuksöken kavramların ontolojik ve epistemolojik statüleri arasında bir ayrım yapar. Bu ayrıma göre kavramların somut varlıklar olarak varolanlarla olan ilişkisinde ontolojik düzlemden çok epistemolojik düzlemin öne çıkarılması, felsefi spekülasyonların önüne geçmek bakımından önemlidir.

Çünkü bir tasarımlama süreci sonucunda düşünmede ortaya konan kavramlar, kültür nesnelerinin yaratıcı temeli olmaktadır. Burada her tek varolanın bir ontolojik statüsü söz konusu olsa da örneğin bir kültür nesnesi olarak kalem, önce insan düşünmesinde yine insan tarafından yaratılır; ardından insanın dışında bir varlık olarak ortaya konur (Çotuksöken, 1995, s. 116).

O halde biz de bu çalışma içerisinde antropontolojik bir bakış açısından analizini sunmak istediğimiz transhümanist düşünce üzerine benzer bir yöntemi uygulamak istiyoruz: İnsan bedeni ve zihni üzerindeki teknolojik geliştirmelerin insanın yaşam deneyimini geliştireceğini ve insanın biyolojik evrimle sınırlı olmayıp teknolojinin evrimiyle birlikte sürekli bir evrim süreci içerisinde düşünülebilecek bir varolan olduğunu ileri süren transhümanist düşüncenin kavramları olarak “insan”, “beden”, “zihin”, “deneyim”, “bellek” vb. gibi kavramlara giderek bu kavramların insan bütünlüğü ve kültürel varlık oluşu bakımından ne anlama geldiğini açık kılmaya ve bu yolla da teknolojinin insan varoluşu üzerine uygulanışının “İnsan nedir?” sorusuna olan etkilerini ele almaya çalışacağız. Böylece transhümanist bir gelecekte insanın ne olduğuna ilişkin soruya verilebilecek yanıtları, antropontolojik bir zeminden hareketle değerlendirmek istiyoruz. Çalışmamızın ilk adımı ise transhümanist düşüncenin ne olduğuna ve bu düşüncenin tarihine bir bakış atmak olacaktır.

2. Transhümanist Düşüncenin Ana Hatları

Transhümanizm düşüncesinin belirgin anlamda ortaya atıldığı ilk çalışma, Julian Huxley’in *New Bottles for New Wine* adlı çalışmasıdır. Metnin “Transhumanism” adlı bölümünde transhümanist düşüncenin kavramsal ve düşünsel olarak ilk temelleri atılır. Her ne kadar günümüze gelinceye kadar transhümanist düşünce farklı açılımlar ve felsefi dönüşümler yaşamış olsa da Huxley’in ileri sürdüğü genel çerçevenin transhümanist düşüncenin tarihi içerisinde çoğun korunduğu görülmektedir. Metnin “Transhumanism” adlı bölümünde Huxley, olan biteni gerek bireysel gerek toplumsal gerekse türsel düzeyde olsun zamanın koridorlarında sürüp giden macerada insanın olanaklarının gerçekleştirilmesi olarak ifade eder. Bu süreçte insanın doğumundan itibaren sürekli bir biçimde sahip olduğu büyüme ve gelişme süreçlerinden farklı olarak insanın, kişiliğini inşa ederek, özel yetenekler geliştirerek, çeşitli tarzlarda bilgi ve beceriler elde ederek ve toplumun sürekliliği için üzerine düşeni yerine getirerek ayırdına vardığı zihinsel olanakları da söz konusudur. Dolayısıyla Huxley’e göre doğum sonrası süreç ne otomatiktir ne de önceden belirlenmiştir. Buradan hareketle Huxley açısından bir şey kesindir: Sıkı bir şekilde gelişmiş ve bütünleşik bir insan karakteri evrimin en yüksek ürünüdür. O halde insan türünün kendisini hazırlaması gereken ilk iş

insan doğasında, bu doğaya kendisini açık kılan olanakların –bunlara ek olarak insanın doğasında yer alan tarzda ya da dışsal etmenler tarafından maruz kalınan sınırlılıklar da olabilir– ne olduğunu keşfetmektir (Huxley, 1959, s. 14). Bu amacın gerçekleştirilmesi için Huxley’e göre bizler, tıpkı fiziksel coğrafyayı keşfetmiş ve haritalandırmış olduğumuz gibi insan olanaklarına ilişkin alanı keşfetmeli ve haritalandırmalıyız. Sıradan⁴ yaşamlar için yeni olanakları nasıl yaratabileceğimizi sormalı, sıradan erkek ve kadınlar için anlama ve keyif alma kapasitelerini ortaya çıkaracak neleri yapabileceğimizi soruşturmalıyız. Böylece insan ırkını⁵ saran ancak ayırdına varılmamış olanaklar alanının ayırdına varmamız gerekir (Huxley, 1959, s. 15).

Tüm bu süreç, olanaklarımızın ayırdına varmamızın ve onları gerçekleştirmemizin önünde yer alan –ve kimi zaman gerçekleştirilebilecek bu olanakların varlığını inkâr etmekte olan– fikirleri ve kurumları aşmayı ve asıl anlamdaki insan kaderini inşa etmeyi içerir. Huxley bu düşüncesini Hobbes’un insan yaşamına ilişkin bir belirlemesine dayandırır: Hobbes’a göre insan yaşamı pis, hayvani ve kısadır. İnsanların çoğu şu ya da bu biçimde sefalet içinde yaşamaktadır: Yoksulluk, hastalık, aşırı çalışma, zalimlik vb. gibi. İnsanlar, umutları ve fikirleriyle yaşadıkları sefaleti hafifletmeye çalışmaktadırlar (Huxley, 1959, s. 16). Huxley’in Hobbes’un felsefesinde dayandığı bu belirlemeler ışığında denebilir ki transhümanist düşüncenin köklerinde, insan doğasının –salt biyolojik bir varlık olarak insan ve insan doğası– sefalet ve acı dolu bir doğa olarak anlaşıldığı görülmektedir. Böylece tüm transhümanist düşüncenin, insan doğasının biyolojik sefaletinin aşılmasına ve insan mutluluğunun teknolojinin insan bedeni ve zihni üzerine uygulanmasıyla sağlanabileceğine ilişkin bir arzu üzerinde yükseldiği ileri sürülebilir. Nitekim Huxley, transhümanist düşüncenin iki hedefini ortaya koyar: İlk olarak sahip olduğumuz kapasiteleri keşfetmeli ve bu kapasitelerin karşılanması gerçekleştirilmelidir. İkinci olarak ise topluma ve gelecek nesillere karşı sahip olduğumuz gelecek nesillerin refahını ve bir bütün olarak türsel olarak ilerlemeyi sağlamalıyız. İnsanların isterlerse kendilerini aşabileceğini⁶

4 Eng. Ordinary

5 Eng. Race. Burada Huxley’in metin içindeki kullanımına sadık kaldık.

6 “Transcend” ifadesinin insan üzerine uygulanmasıyla transhümanist düşünce içerisinde ortaya çıkan “transhuman” kavramının Türkçeleştirilmesiyle ilgili bir sorun ortaya çıkmaktadır. “Transcendo, transcendere” olarak Latince fiili ele alırsak “tırmanmak, aşmak, ötesine geçmek” gibi anlamlara sahip olan söz konusu fiilin Latince sıfat hali olan “trans” karşılığı da benzer olarak “aşmak, geçmek, öte, diğer taraf” olarak karşılıklara sahiptir. O halde “transhuman” kelimesinin karşılığı olarak “insanaşırı” ya da sıfat ve ismin sırası korunacaksa “aşırıinsan” gibi öneriler ortaya çıkmaktadır. Biz ise “insan-aşırı” kullanımının en uygun kullanım ve Türkçe karşılığı olduğunu düşünüyoruz. Çünkü transhümanist düşünce içerisinde biyolojik evrime tabi olan ve eleştiri konusu edilen insanlar karşısında transhümanizmin teknolojinin uygulanmasıyla geliştirilmiş insanları olan “transhuman”lar hâlâ insan olarak kabul edilmekte;

vurgulayan Huxley, ayrıca bu durumun gelişigüzel olmak üzere her bir tekilde farklı meydana gelse de *bir bütün halinde insanlık olarak* gerçekleşebileceğini de ileri sürer. İşte burada, bu düşüncenin *transhümanizm* olarak adlandırılmasını öneren Huxley, bu adla tanımlanan düşünce sonucunda insanın yine insan kalacağını ama insanların kendilerini aşarak hem kendi doğaları için söz konusu olabilecek hem de kendi doğalarında halihazırda bulunan olanakların gerçekleştirilebileceğini açıkça vurgulamaktadır (Huxley, 1959, s. 17).

Transhümanizm düşüncesi incelendiğinde bu düşüncenin iki tür niteliğinin ön plana çıktığı görülmektedir. İlk betimleyici anlamda transhümanizme göre mevcut ve gelecek teknolojik gelişmelerin hem dünyamızı hem de kişileri yalnızca şu anda sahip olduğumuz kapasiteleri geliştirmek yoluyla değil aynı zamanda henüz sahip olmadığımız kapasiteleri bize kazandırmak yoluyla da radikal olarak değiştirme olanağını sağlayabildiği ileri sürülürken normatif anlamda transhümanizmin iddiası ise insanların geliştirilmesine hizmet edecek ve onları bir biçimde yaratacak türdeki teknolojilerin soruşturulmasını bir tür gereklilik olarak görmemiz doğrultusundadır (Verdoux, 2009, s. 49). Baumann'a göre ise Bacon'un bilim anlayışının gereği olarak insanın doğa üzerindeki hâkimiyetinin sağlanması fikrini takip eden yeni bilim anlayışı da transhümanizm düşüncesine hizmet etmektedir çünkü bu düşünce bakımından bilim, nesnesini süreç içerisinde değiştirmektedir. Her ne kadar yeni bilim, insanı bir makine gibi görmek konusunda yeteri kadar dikkat göstermiyor olsa bile transhümanizm bir adım daha ileri giderek insanı çeşitli türden makineler yanında farklı bir tür makine gibi görmeye ilişkin bir görüş olarak öne çıkmaktadır. Burada artık bilim açısından dünyanın insana uygun bir yer haline getirilmesi değil ama insanların ne olmak istiyorlarsa o şekilde kendilerini değiştirebildikleri bir düşüncenin takip edildiği de dile getirilebilir (Baumann, 2010, s. 70-71). Porter'a göre transhümanizm ise entelektüel ve sosyo-politik bir hareket olarak biyoetiğin ve daha özelinde teknolojinin insan organizmasının radikal değiştirilmesi konusunda kullanımına ilişkin bir konu üzerinde şekillenir.

Transhümanistlere göre insan-aşırı⁷ düşüncesi bir tür insan-ötesi olarak kurgulanır. Böylece teknolojik ilerlemelerin aşama aşama uygulanmasıyla artık mevcut insanlardan fiziksel, bilişsel ve duygusal kapasiteleri bağlamında

insanın insan olmağı terk edilmeden sadece onun bedensel ve zihinsel nitelikleri üzerinde geliştirmeler yapılmaktadır. Buradan hareketle de "insanaşırı" ya da özellikle "aşırıinsan" vb. gibi yanıltıcı ve insanın varlık koşuluna denk olmayan kullanımlardansa "insan-aşırı" gibi teknolojik geliştirmelerin uygulandığı varlığın yine insan olduğunu ancak insanın doğumıyla beraber getirdiği niteliklerle yetinmemiş olduğu bir durumu vurgulamak bizce daha isabetli görünmektedir.

7 "Transhuman" teriminin Türkçe karşılığı olarak önerimiz "insan-aşırı" terimidir.

tamamen farklı bir varlık olarak insan-aşırı varlıklar söz konusu olmaktadır. Transhümanizmin eklemlendiği felsefi kaynakların ise Aydınlanma rasyonalizmi ve hümanizm olduğu belirtilmektedir (Porter, 2017, s. 237-238). Transhümanist terminoloji hakkında da saptamalarda bulunan Porter’a göre karşılaştırmalı ifadeler dayanan bir terminolojik bir yapının bulunduğu açıktır. Böylece “daha iyi”, “daha hızlı”, “daha zeki” gibi karşılaştırmalı ifadeler yoluyla insan-aşırı varlıkların insanlarla olan farklarına dikkat çekilmektedir (Porter, 2017, s. 245). Transhümanist düşüncenin önde gelen temsilcilerinden olan Nick Bostrom’a göre ise transhümanizm, seküler hümanizm ve Aydınlanma düşüncesinden doğan bir düşüncedir. Bu düşünceye göre uygulamalı bilim ve diğer ussal yöntemlerin kullanımıyla insan doğasının geliştirilebileceği ve böylece insanın ömrünün ve entelektüel/fiziksel kapasitelerinin artırılmasının olanaklı olabileceği fikri ileri sürülmektedir. Yalnızca mevcut teknolojiler –örneğin genetik mühendisliği, enformasyon teknolojileri vb.– değil aynı zamanda gelecekte söz konusu olabilecek teknolojik gelişmeler –örneğin sanal gerçeklik, makine temelli nanoteknoloji, yapay zekâ vb.– de burada dikkate alınmaktadır. Bostrom, transhümanistlerce savunulan temel savlardan birinin insan-geliştirme-teknolojilerinin geniş çapta yaygınlaştırılması gerektiği savı olduğunu vurgular ve bu savı *morfolojik özgürlük*⁸ olarak tanımlar. Aynı zamanda gen müdahaleleri yoluyla insanların çocuk sahibi olurken seçim yapabilmelerinin de savunulduğu farklı bir görüş de *çoğalma özgürlüğü*⁹ olarak tanımlanmaktadır. Teknolojinin insan doğasına uygulanması yoluyla daha uzun ömürlü varlıklar haline gelebileceğimiz, kendi duygularımız üzerinde hâkimiyet kuracak düzeyde farklı varolma tarzlarına sahip olabileceğimiz ve daha yüksek düzeyde entelektüel yetilere sahip olabileceğimiz de Bostrom tarafından dile getirilmektedir (Bostrom, 2005, s. 202-203).

Transhümanist düşüncenin teknoloji üzerinden şekillenen insan anlayışında dikkat edilmesi gereken noktalardan biri, transhümanist düşünce içerisinde teknolojinin kullanımı ve teknolojiye duyulan güven konusunda radikal kimi görüşler yer alsa da bu duruşun transhümanizmin geneline yüklenemeyeceğidir. Bostrom’un teknolojik optimizm olarak vurguladığı bu duruş, transhümanistlerin büyük bir kesimi tarafından ayırdına varılmış ve dikkat edilmekte olan bir duruştur. Burada Bostrom, bir yandan gelecek teknolojilerin potansiyel olarak sağlayabileceği faydalara dikkat çekerken bir yandan da bu teknolojik gelişmelerin kötüye kullanımı sonucunda ortaya çıkabilecek zararların ve dünya üzerindeki zeki yaşamın karşılaşılabileceği güçlüklerin ayırdında olunduğu üzerinde durur. Sosyal eşitsizlik, anlamlı

8 Eng. Morphological freedom

9 Eng. Reproductive freedom

insan ilişkileri ve ekolojik çeşitlilik gibi unsurların kademeli olarak erozyona uğraması gibi kimi hususlar, karşılaşılabilecek güçlükler olarak ön plana çıkmaktadır. Ancak Bostrom'a göre transhümanistler alınmak durumunda olunan bu risklerin ayırdındadırlar (Bostrom, 2003, s. 494). Transhümanizm düşüncesinin düşünsel temellerinin seküler hümanist düşünce üzerinde durduğundan söz etmiştik. Nitekim Bostrom'da bu noktayı vurgulamakta ancak transhümanizmin bu düşünce üzerinde daha radikal bir noktada yer aldığını belirtmektedir. Ona göre transhümanizm sadece insan doğasının geliştirilmesinde geleneksel araçları –eğitim ve kültürel iyileştirme– öne çıkarmakla kalmaz aynı zamanda tıbbın ve teknolojinin insanın temel biyolojik sınırlarının aşılmasına ilişkin doğrudan uygulanması fikrini de ileri sürer. Buradaki gerekçe ise şudur: Bir organizma olarak biz insanların düşüncelerinin, duyumsamalarının, deneyimlerinin ve eylemlerinin sınırı yalnızca bize sunulmuş olan sınırlı ve ufak bir alanda yer almaktadır. Bostrom'a göre insanların varolma tarzlarının, hayvanların varolma tarzlarından biyolojik doğamızın sınırlılıklarının aşılabilmesi bağlamında daha özgür olmadığını düşünmemiz için herhangi bir gerekçemiz bulunmaz. Dolayısıyla şu anda sahip olduğumuz varolma tarzı, evrenin fiziksel sınırlılığı içerisinde bize sunulmuş olanlarla sınırlıdır ve bu geniş evrenin bize sunabileceği daha değerli yaşama, duyumsama ve düşünme yolları sunabilecek bölümlerinin olduğunu varsaymak inanılması güç bir varsayım olmaz (Bostrom, 2003, s. 494). Transhümanist geliştirmelerin sonucunda ortaya çıkacak insan-aşırların durumları hakkında Bostrom kimi örnekler verir: Bu varlıklar yüzlerce hatta binlerce yıl fiziksel ve psişik olarak yaşayabilecek, bizden daha zeki olabilecek, kitapları saniyeler içerisinde okuyabilecek, daha başarılı felsefeciler olabilecek ve daha üst düzeyde eserler ortaya koyabileceklerdir. Aşk duygusu üzerinden örneklerine devam eden Bostrom, aşkın daha güçlü saf ve güvenli olduğu bir düzeyde yaşanabileceğini ileri sürer (Bostrom, 2003, s. 495). Transhümanizmin insan-ötesi değerlerin oluşturulmasındaki rolünü ise bu rolün mevcut değerlerimizi yadsıyan bir amaca hizmet etmediği, aksine insan-ötesi bir noktada sahip olacağımız değerlerin de bizlerin değerleri olabileceği tarzda anlamamız gerektiğini vurgulayan Bostrom'a göre transhümanizm insan-ötesi bir varlık olarak insan-aşırları, mevcut insanlardan üstün varlıklar olarak görmeye ilişkin bir görüş de değildir. Burada elbette transhümanist geliştirmelerin aşmadığı bazı sorunlara dikkat çekilebilir. Nitekim Bostrom, kimi sınırlılıklarımızı aşmamızın imkânsız olduğunu belirtirken bunun yalnızca teknolojik zorluklardan ötürü değil aynı zamanda metafiziksel birtakım sorunlardan ileri geldiğini ileri sürer (Bostrom, 2003, s. 495).

Transhümanizm düşüncesinin insan bedeni ve zihni üzerindeki biyolojik sınırlara ilişkin teknolojinin olanakları üzerinden yapmış olduğu belirlemeler

her ne kadar açık ve ortada olsa da bu belirlemelere ilişkin kimi itirazlar da söz konusudur. Transhümanizm ve biyo-muhafazakârlık ikiliğinden yukarıda söz edilmişti. Nitekim transhümanist tavra olan karşı çıkışların merkezini biyo-muhafazakârlık düşüncesi oluşturmaktadır. Biyo-muhafazakârlık, teknolojinin insan doğasının değiştirilmesi ve insan doğasına müdahale aracı haline getirilmesine karşı bir görüş olarak öne çıkmaktadır. Bu görüş içerisinde Leon Kass, Francis Fukuyama, George Annas, Wesley Smith, Jeremy Rifkin gibi isimler önde gelmektedir. Biyo-muhafazakârların ana kaygılarından biri insanın biyolojik ve zihinsel özelliklerinin geliştirilmesine ilişkin teknolojilerin insanları insandışılaştırdığıdır¹⁰. Buradaki asıl düşünce, bu teknolojilerin insan onuruna ilişkin görüşleri sarsabileceği ve insana ait olan derin değerleri dikkatsiz bir biçimde sarsabileceği düşüncesidir. Ancak Bostrom'a göre tüm bu kaygı ve altında yatan düşünceler transhümanizm açısından üstesinden gelinebilir durumdadır çünkü bir yandan teknolojik ilerlemeler vasıtasıyla kendimizi dönüştürürken bir yandan da insani değerleri ve kişisel arzularımızı koruyabiliriz (Bostrom, 2005, s. 203-205). Ancak Porter'a göre transhümanist kuram ve söylemden doğmakta olan bir problem söz konusudur: *Transhümanizmin değer(ler) problemi*. Bu problem “geliştirme” ya da “sağlık” gibi transhümanizm altında ele alınan kimi kavramların değerleri konusunda henüz bir uzlaşının olmadığına ilişkindir (Porter, 2017, s. 249). İşte burada, transhümanizm düşüncesinin temalarının ele alınması gerekliliği doğmaktadır çünkü transhümanizm her ne kadar teknolojinin insanın biyolojik ve zihinsel olarak geliştirilmesine ilişkin bir düşünce olarak karşımıza çıksa da transhümanizm, bir çatı kavram olarak, altında yer alan ölümsüzlük, bellek müdahalesi, kişisel özdeşlik, bilgisayarlı süreçler vb. gibi temalarıyla da detaylıca düşünülmeli ve kavramsal olarak incelenmelidir. Biz bu yolla transhümanist düşüncenin insan doğasıyla ve “İnsan nedir?” sorusuyla olan bağıını daha açık kılabileceğimizi düşünüyoruz.

3. Transhümanizmin Temaları

İlk olarak 1983 yılında yayımlanmış olan *Transhümanist Manifesto*, transhümanizmin yetkin ve belirgin olarak sınırlarını ve düşünsel arka planını ortaya koyan önde gelen metinlerden biridir. Manifesto içerisinde transhümanizmin tanımı ve transhümanist düşüncenin ana amaçları açık kılınırken transhümanizmin felsefi temelleri ve çeşitli temaları da bu manifesto içerisinde kendine yer bulur. Transhümanist manifesto, insanın durumuna ilişkin belirlemelerle başlar ve yaşlanmanın bir hastalık olduğunu ileri sürerken insan bedeni ve beyninin geliştirilmesi ve olanaklarının artırılmasını sağlıklı

10 Eng. Dehumanize

ve güvenli çevrelerin oluşturulması için bir yol olarak ortaya koyar. Yukarıda aktardığımız üzere Bostrom'un *morfolojik özgürlük* tanımını pekiştiren bir yaklaşım olarak manifesto içerisinde de her insanın kendi bedeni üzerinde ve yaşamını nasıl yaşayacağı hakkında bu hususlar üzerinde bir değiştirme hakkına sahip olduğu *genetik özgürlük* terimiyle ifade edilir. İnsan-aşırı ise biyolojik-teknolojik bir organizma olarak teknolojiyle birlikte evrilen bir varolma tarzı olarak ele alınır. Manifesto, literatürde çoğun siborg ile karıştırılan insan-aşırının siborglarla olan ayrımına değinir. Siborgların insan makine etkileşiminin bir son noktası olduğunu ancak insan-aşırının sürekli bir insan evrimine sahip olduğunu vurgular. Bu evrimi destekleyen çalışmaların ise yapay zekâ, nanotıp, gen terapileri vb. gibi çalışmalar olduğu ve bu çalışmaların hastalıkların elimine edilmesi, biyolojik varoluşumuzu destekleyen protez vb. yapıların kazandırılması ve genişletilmiş bir failliğin elde edilmesinde oynadığı rolün üzerinde durulur. Transhümanizmin çeşitli epistemolojik ve metafizik düşüncelerle paylaştığı yanlara işaret edilirken ana düşüncenin insanın durumunun geliştirilmesi olduğu belirtilir. Ancak transhümanizmin, insanı türümüzün evriminde bir son aşama olarak görmediği ısrarla vurgulanır (Vita-More, 2020). Nitekim transhümanist literatür içerisinde çeşitli düşünürler transhümanizmin uygulama alanlarını oluşturan ve gerek insan bedeni gerekse insan zihni üzerine çeşitli müdahaleleri içeren teknolojik ve felsefi tartışmaları ele almışlardır. Bu tartışmalar içerisinde görüleceği üzere bir grup düşünür transhümanizmin “ilerleme” ve “geliştirme” gibi kavramlarının üzerine eğilme ihtiyacı hissederken bir grup düşünür ise bellek ve gen müdahaleleri tartışmaları bağlamında kişisel özdeşlik sorununa eğilmiş durumdadır. Bir tartışma sahası ise transhümanist düşünce altında ele alınan temaları biyo-muhafazakarlık eleştirileri karşısında savunma yönünde ilerlemektedir.

Teknolojinin insan bedeni ve zihninin niteliklerini geliştirmek bakımından uygulanmasına ilişkin merkezi rol oynayan kavramlardan biri “ilerleme” kavramıdır. Çünkü transhümanist söylemin merkezinde yer alan karşılaştırmalı ifadelerin –daha hızlı, daha zeki, daha güçlü vb.– temelinde teknolojinin, insanın mevcut biyolojik koşullarını aşabilmenin zorunlu bir koşulu olduğu düşüncesi yer almaktadır. Burada “ilerleme” kavramı üzerine eğilmenin yararlı olacağını düşünüyoruz. Verdoux, transhümanist düşüncenin merkezinde yer alan kavramlardan biri olan “ilerleme” kavramını tarihsel ve antropolojik açılardan ele almıştır. “İlerleme” kavramının taşıdığı tarihsel/ düşünsel mirasla ilgili olarak transhümanist düşünce bakımından teknolojik ilerleme, tarihsel olarak “teknolojik gelişmeler tarihi” bakımından düşünülür. Böylece teknolojinin “problem-çözme kapasiteleri” bakımından ele alındığı bir anlayış söz konusudur. Verdoux’ya göre buradaki sorun, ilerlemeci düşüncenin insanın iyi durumda olmasına ilişkin bu iyi durumda olmayı

arzulamamıza neden olan sorunların kökenine değil ama çözümlerin peşinde olmaya ilişkin anlayışa saplanmış olmasıdır. Böylece örneğin tedavi odaklı tarih yazımı, geçmiş, bir problem çözme süreçleri olarak henüz çözülmemiş ancak teknolojik olarak çözülebilir problemlerin söz konusu olduğu bir alan olarak görür. Bu durumda yeniliğin tekerleri ne kadar hızlı dönerse o kadar ilerlemeci tarihten söz edilebilir olur. Dolayısıyla bu yaklaşım, zaman içerisinde çözülen problemlerin miktarı üzerinden ölçülen bir ilerlemeci süreç anlayışını ortaya çıkarır. Ancak Verdoux'ya, teknolojinin yalnızca problem çözmemey aynı zamanda güçlü ve etkin bir biçimde problem türeten bir yanı olduğunu da vurgular (Verdoux, 2009, s. 53). Problemleri doğuran nedenlerden çok problemlerin çözümlerine odaklanılması anlamında asimetrik bir tarih okumasından öte problemleri doğuran nedenlerin de hesaba katıldığı simetrik bir tarih okumasının önemine vurgu yapan Verdoux, transhümanistlerin çizdiğinden daha az optimistik ve daha az ilerlemeci bir tarih okumasının ortaya konabileceğini ileri sürer (Verdoux, 2009, s. 55). “İlerleme” kavramının antropolojik incelemesinde ise Verdoux, ilerlemeci bir tarih anlayışını epistemik olarak destekleyecek yeteri kadar antropolojik verinin bulunmadığını vurgularken transhümanistlerin, iddialarını desteklemeye yetmeyecek kadar sayıca az veriden hareket ettiklerini belirtir (Verdoux, 2009, s. 55). Ancak tüm bu belirlemelere rağmen transhümanist düşünce içerisinde yer alan ve teknolojik ilerlemenin varsayımsal anlamda bir parçası olabilecek kimi alan ve tekniklerin pratik faydaları, ilerleme ve gelişim düşüncesini bir biçimde cazip kılmaktadır. Bostrom, varsayımsal bir teknoloji olarak, moleküler nanoteknolojinin kömürü elmasa, kumu süper bilgisayarlara dönüştürmemize yarayan imkanlarının yanında havayı temizleyen ve sağlıklı dokulardan tümörleri temizleyen pek çok başka faydalarına değinir ve moleküler nanoteknoloji yoluyla hastalıkların ve yaşlanmanın da ortadan kaldırılacağı bir geleceğe işaret eder. Bir başka varsayımsal teknoloji olarak insan zihninin bilgisayarlara aktarılması teknolojisine değinen Bostrom, belleğin ve kişiliğin korunduğu orijinal insan zihninin bilgisayarlara aktarılarak bir yazılım şeklinde varolabileceğini ve böylece istenirse bir robot bedeninde ya da sanal gerçeklikte varolunabileceğini ileri sürer. Ancak Bostrom, transhümanizmin yalnızca bu ve benzeri varsayımsal teknolojik gelişmeler üzerinden ilerleyen bir düşünce olmadığının altını çizirken halihazırda sahip olduğumuz ya da çok yakın bir zamanda sahip olabileceğimiz pek çok teknolojik olanağın –sanal gerçeklik, belleği ve dikkati geliştiren ilaçlar, kozmetik ameliyatlar, cinsiyet değiştirme operasyonları, yaşlanma karşıtı tıp, daha yakın insan-bilgisayar arayüzleri vb.– bulunduğunu belirtir. Bu teknolojik imkânların kombinasyonları yoluyla insanın sahip olduğu koşulların dönüştürülebileceğini ileri süren Bostrom, transhümanist düşünce bakımından bu dönüştürme sürecinin herkes için

güvenle erişilebilir olmasının hedeflendiğini ifade eder (Bostrom, A History of Transhumanist Thought, 2005).

Transhümanizmin önde gelen temalarından biri de ölümsüzlük düşüncesidir. Ölümsüzlük, çağdaş edebiyat ve sinemada kendisine çokça yer edinmiş insan arzularından biri olarak transhümanizm içerisinde interdisipliner bağlamda detaylıca ele alınır. Buradaki ana düşünce, *Transhümanist Manifesto*'da belirtildiği üzere, yaşlanmanın bir hastalık olarak kabul edilmesi ve insan ömrünü kısaltan her türden biyolojik sınırlılığın ortadan kaldırılmasına ilişkin düşüncedir. Ölümsüzlük düşüncesi bilgisayar biliminin olanaklarıyla da beraber giden bir tarzda yazılım-donanım ilişkisi bağlamında ele alınır ve insan zihninin, insanın biyolojik varlığı olarak bedeninden kurtarılması şeklinde bir amacı içinde taşır. Burada insan zihninin bir tür yazılım olarak dijital düzleme aktarılabilceği düşüncesi merkezi bir rol oynamaktadır. İnsanın zihinsel varoluşu bir kez dijital düzlemde var edilebilirse o halde zihinsel her türden yetinin erimi de sınırsızca artırılabilir. Burada önde gelen yeti ise zekâdır. Zekâ insan zihninin hesaplamaya ilişkin temel yetisidir ve dijital olarak bir yazılım biçiminde korunan insan zihinselliğinin, internete ve dolayısıyla bilgiye ilişkin sahip olacağı erişim olanağı karşısında insan zekâsının da artabileceği ileri sürülmektedir. Burada sanal gerçekliğin ve nöroelektronüğün kendimizi şekillendirmeye ilişkin sınırlarımızı aşmakta bize yardımcı olabileceği düşünülür. Dar anlamda bakıldığında engelli bireylerin yaşam kalitelerini artıran beyin implantları ve sanal gerçeklik, arzuların tatmini ve can sıkıntısının giderilmesi gibi yalın durumların ötesinde, sinir sistemlerimizi bilgisayarlara entegre edebilme ve hesaplama kuvvetimizle çoklu görevleri yetirme kabiliyetimizi artırabilme gibi olanakları bize sunabilir (Baumann, 2010, s. 75). Ancak transhümanizmin ölümsüzlük ve zihinsel yetilerin geliştirilmesi konusuna olan yaklaşımı karşısında kimi itirazlar da dile getirilebilir. Örneğin Ogilvy, daha uzun yaşamanın zorunlu olarak daha iyi yaşama sahip olmak anlamına gelmediğini vurguladığı gibi benzer şekilde daha zeki olmanın ise zorunlu olarak daha bilge olmak anlamına gelmediğini ifade eder. Yaşam süresi bakımından iyi beslenmenin ve iyi bir sağlık hizmetine sahip olmanın önemini yadsımayan Ogilvy, ölümsüzlük arayışının bizim sınırlılığımıza karşı bir ihlali içerdiğini ileri sürer. Çünkü ona göre hem birey hem de tür açısından dikkat edilmesi gereken iki düşünce vardır. Bireysel olarak ölümsüzlük arayışımız –bir bakıma ölümü reddedişimiz– yaşamın bir parçası olan ve ona anlamını veren bir şeyi reddetmektir. Çünkü bizim sınırlılığımız yalnızca niceliksel anlam ifade etmemektedir. Sınırlılığımız ve kısıtlılığımız yaşamımızı anlamlandıran ve ona önemini kazandıran durumlardır (Ogilvy, 2011, s. 82). Ölümsüzlük arayışının toplumsal açıdan yaratacağı sorun hakkında Ogilvy, ölümsüzlerden oluşan bir toplumsal yaşantının düşünüldüğü

durumda ilerlemenin ve gelişmenin fırsatlarının söz konusu olup olamayacağını sorar. Ölümün söz konusu olduğu toplumsal düzenlerde yeni ve geliştirilmiş modeller için olanaklar bulunabilir. Oysa ölümün olmadığı bir toplumsal yapıda yeniye, gelişmeye ve farklılaşmaya herhangi bir alan tanınmaz. Ogilvy, toplumsal evrimimizin devamı ve türümüzün sona ermemesi için ölüme ihtiyaç duyduğumuzu ileri sürer. Böylece ona göre ölümlülük bir özelliktir, bir sorun değildir (Ogilvy, 2011, s. 83). Ayrıca Ogilvy, zekâ konusunda da kimi itirazlar ortaya koyar. Ona göre mantıksal-analitik hesaplama zekânın kendisi değil yalnızca bir kısmıdır. Bilgişlemsel kapasite, ister depolama kapasitesi isterse hız ile ölçülsün, zekâ olarak kabul edilen yetinin yalnızca bir bölümünü ifade eder. Günümüz bilgisayarlarının isimleri veya tarihleri hatırlamak gibi bilgileri saklamak ve çağırmak konusunda insanlardan daha iyi olduğu açıktır ancak Ogilvy, *phronesis* ya da pratik bilgelik konusunda ne şimdiye kadar yapılmış olan ne de gelecekte yapılacak olan yapay zekâ çalışmalarında bu tür bir düşünmenin başarılılabildiğini ve başarılılabileceğini savunmaktadır. Ona göre bilgisayarlar hesaplama konusunda iyidirler ancak sağduyudan yoksundurlar (Ogilvy, 2011, s. 84).

Transhümanizmin merkezi temalarından biri bellek müdahaleleridir. Bellek müdahaleleri, belleğin geliştirilmesi, kimi deneyimlerin zayıflatılması ya da güçlendirilmesiyle beraber sahip olunmayan deneyimlerin belleğe eklenmesi türünden çeşitli müdahaleleri içermektedir. Geniş tanımıyla bellek, genellikle şimdide ama kimi zaman gelecekte yer alan amaçlarımız için geçmişte kurulmuş olan ilişkileri yeniden inşa etmek adına bilginin çağrıldığı bir kapasite olarak tanımlanır (Cabrera, 2011, s. 98). Belleğin önemi, bilişsel süreçlerimizle birlikte zihinselliğimizin vazgeçilmez yapılarından biri oluşudur. Cabrera'ya göre bireyin bilgi elde ettiği, çevresindeki olayların ayırdında olduğu ve sahip olduğu bilgiyi dünyayla ilgili olarak çeşitli şeyleri kavrama ve problemleri çözmek adına kullandığı bir işlemsel yapıdır. Belleğin sahip olduğu kimi özellikler ve oynadığı çeşitli roller, belleğin insan bilişi ve genel olarak insan zihni açısından önemini ortaya koyar. Cabrera, belleğin sahip olduğumuz en merkezi yapılardan biri olduğunu belleğin üç niteliği üzerinden ortaya koyar: Bellek kendiliğin devamı ve kimliğimizi içeren ve kim olduğumuza ilişkin çekirdek bir konumda yer alan bir yapıdır. Bellek aynı zamanda çevremiz ve kendimizle ilgili yorumlamalarımızın –bize bir anlatı zemini sunar ve bu anlatı kendimiz ve dünyamız hakkında tutarlı bir yapı suna– inşa edildiği bir yapıdır. Son olarak bellek, kendimizin ve diğerlerinin devamlılığı ve bağlantılılığı hissiyatını veren bir yapıdır. Cabrera için bellek müdahalelerinin ciddiye alınması gerektiğine ilişkin düşüncenin gerekçesi buradan doğmaktadır: Geçmiş deneyimlerimizin şu anda kim olduğumuz ve şu anda olduğumuz kişiye nasıl dönüştüğümüz konusunda bize sağladığı

anlatı olanağının bulunduğunu bir kere kabul ettiğimizde yaşamlarımızın ahlaki değerlere sahip oluşunun tam da burada, zamana gömülü olan bizlerde söz konusu olabiliyor oluşunu ortaya koyabilmekteyiz (Cabrera, 2011, s. 98-99). Cabrera, bellek müdahaleleri arasında bir nitelik ayrımı da yapar: Ona göre kimyasal, genetik ve çeşitli diğer bellek müdahalesi türleri mevcuttur. Kimyasal müdahaleler uzun dönemli belleği, ilişkilendirilmiş çeşitli sinaptik yapıları zayıflatmayı ya da çeşitli anıları geri getirmeyi amaçlayan ve bu amaçla çeşitli nörotransmitterlerin kullanılmasına ilişkin bir müdahale türüdür (Cabrera, 2011, s. 99). Gen müdahaleleri ise bellekle ve sinaptik plastisiteyle ilişkili belirli genleri hedefleyen ve beynin belirli bölgelerindeki genleri aktifleştirmek, pasif hale getirmek ya da silmeye ilişkin müdahaleler olarak öne çıkarlar. Diğer müdahaleler olarak adlandırılan müdahaleler ise daha sofistike müdahaleler olarak beyin simülasyonu, nöral arayüzler ve zenginleştirilmiş çevreleri içermektedir (Cabrera, 2011, s. 100).

Transhümanizm düşüncesi içerisinde yer alan insan bedeni ve zihninin devamlı ve sınırsızca geliştirilebilir olduğu görüşü, bellek müdahaleleri tartışmalarında da söz konusudur. Transhümanizm içerisinde insan beyni ve özelinde bellek, sınırsızca geliştirilebilir bir yapı olarak ele alınır. Cabrera ise bu saptamayı yaparak bu saptamayı meydana getiren kabullerin beynin ve özelinde belleğin tıpkı bir makine olarak görülmesi olduğunu vurgularken bu düşünce içerisinde yer alan en radikal bellek müdahalesi önerisinin ise belleğin işlevini çevremizde yer alan bilgi örüntülerinin beyne aktarıldığı bir yapıya indirgemeyi arzulayan bir öneri olduğunu koyar. Buradan hareketle de insan zihnini bilgisayarlara aktarmaya ilişkin görüşün transhümanist bir arzu olan ölümsüzlükle olan yakın ilişkisine dikkat çeken Cabrera, bellek müdahalelerinin felsefi ve özelinde etik sorunlarına dikkat çeker. Ona göre bellek müdahalelerinin olanaklı olduğu bir gelecekte bir kendilik idesi olarak özneyi yalnızca kimi bilgi örüntülerine indirgemenin sonucuna ilişkin soru merkezi bir rol oynar (Cabrera, 2011, s. 101). Bellek geliştirme müdahalelerine ilişkin kimi önemli sorunlar söz konusudur çünkü henüz belleği oluşturan yapı, belleğin kodlanması, belleğin birliğinin sağlanması ve belleğin geri çağırılmasına ilişkin rol oynayan hücrel ve moleküler mekanizmalar geniş çapta belirsizdir. O halde bellek müdahalesine ilişkin teknik sorunların aşıldığı bir gelecekte üzerinde durulması gereken sorunlardan biri etik sorunlardır. Bellekte yer alan anılarımız soyut varlıklar olmadıkları gibi bu niteliksel durum, anılara müdahale etmenin sonucunda kimi belirsizlikler yaratabilir. Örneğin belleğe müdahale edildiği bir durumda zihinsel düzeyde sayısal olarak birden fazla ve birbirinden ayrık bireyler ortaya çıkabilir mi? Bir seçenek, tüm bellek müdahalesi işlemlerinin sonunda kişinin hala geçmiş yaşamındaki anıları, amaçları, özgün yetenekleri ve kişiliğine ilişkin önemli unsurlara sahip

olabileceğidir. Buradan hareketle müdahale öncesiyle müdahalesi sonrası bireyin sayıca tekliği sağlanabilir denebilir. Ancak Cabrera'ya göre bu henüz kurgusal düzeydedir (Cabrera, 2011, s. 101-102). Üstelik çağdaş politik söylem bakımından da önemli olan kişisel özdeşlik konusunda bellek müdahaleleri bir biçimde kişisel özdeşliğe etki edebilir çünkü belleğin güvenilirliği ve bütünlüğü önemlidir. Her bireyin deneyimlerini içeren ve anımsamalarının gerçekleştiği bir yapı olarak belleğin güvenilirliği ve bütünlüğü konusunda doğabilecek sorunlardan biri, sahip olduğumuz deneyimlere müdahale edilmesi yoluyla başkalarının zihinlerimize hiç yaşanmamış olan anıları yerleştirebileceği ve dünyamız ve kendimiz hakkında sahip olduğumuz deneyimleri içeren belleğin güvenilirliğinin bu yolla sarsılabileceğidir. Örneğin “kendi” deneyimlerimiz olarak adlandırdığımız deneyimlere sahip olduğumuz bir yaşamı düşünelim. Burada birbiriyle çelişen anılara sahip olmak –örneğin eş zamanda farklı yerlerde olduğumuzu ya da kırmızı bir arabayı ararken o arabanın mavi bir araba olduğunu düşünmek vb. gibi– belleğimizde yer alan anıların doğruluğuna şüphe getirmek ve kendimizle dünya hakkında sahip olduğumuz bilgilerin güvenilirliğini ve doğruluğunu sorgulanır hale getirecektir. Üstelik bellek müdahalelerinin yaratabileceği sorunlardan bir diğeri ise, beynimizde farklı bölgeler ve yapılara dağılmış olan ve birbiriyle ilişkili sinaptik ağlarda saklanan bazı anılarımızın kendimize ilişkin öz-bilgimiz bakımından sahip olduğu önemi ve oynadığı özel rolün varlığını varsayarsak, herhangi bir bellek müdahalesi sonucunda yapılacak en ufak değişikliğin bile diğer anıların birliğini ve durumu değiştirebileceği tehlikesidir. Üstelik Cabrera'ya göre zihinlerin bilgisayarlara aktarıldığı bir transhümanist gelecekte, benzer deneyimlerin pek çok insan tarafından paylaşıldığı ya da insanların bir veri merkezi vasıtasıyla deneyimlerini herkesle paylaşabildiği bir gelecekte nelerin yaşanabileceği sorusu da önemlidir (Cabrera, 2011, s. 102-103).

Cabrera, bellek müdahaleleri sonucunda yeniden düşünülmesi gereken kavramlardan birinin “öğrenme” kavramı olduğunu ileri sürer. Eğer bellek müdahaleleri bir insanın bir şeyi deneyimlemesi için artık onu doğrudan deneyimleme ihtiyacını ortadan kaldıran –örneğin herhangi bir İspanyolca kursuna gitmeden veya İspanyolca eğitimi almadan İspanyolca öğrenebilmek– bir olanak olarak kabul edilirse, o halde öğrenmenin yaygın ve herkesçe bilinen anlamının yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Cabrera'ya göre öğrenme bizi herhangi bir makinedeki dişlilerden ayıran temel süreçlerden biridir çünkü öğrenme yalnızca yeni bilgilerin edinilmesi ya da öğrenme öncesi düşünmeden farklı bir biçimde düşünmeye geçiş süreçleri olarak ele alınamaz. Öğrenmeyi bu şekilde ele almanın indirgemeci ve mekanist bir ele alma olacağını ifade eden Cabrera, öğrenmenin yalnızca anlamlı, önemli veya eğlenceli olanın hatırlanmasını sağlayan bir süreç olduğunu vurgular (Cabrera, 2011, s. 104).

Görüleceği üzere transhümanizm düşüncesi içerisinde yer alan bellek müdahalesi yoluyla insan zihninin geliştirilmesine ilişkin önerinin yaratabileceği kavramsal bulanıklıklar bir kenara, bu önerinin kişisel özdeşlik tartışması üzerinde durmayı da gerektireceği ileri sürülebilir. Çünkü kişisel özdeşliğin insanın etik ve politik özne olmağını sağlayan temel unsurlardan biri olduğunu kabul ettiğimizde, sahip olduğumuz tüm deneyimlerle birlikte özellikle kim olduğumuz ve bizimle ilişkili olan diğer tüm varolanlara ilişkin bütünlüğün bulunduğu bir yapı olarak belleğe ilişkin müdahaleler, transhümanizm düşüncesi içerisinde ele alındığı kadar naif kalmayabilir. Bu anlamda kişisel özdeşlik sorununa ilişkin değindiğimiz eleştirel noktalar karşısında kimi transhümanistlerin kişisel özdeşlik sorununa ilişkin ortaya konan eleştiriler karşısındaki tutumlarını da ele almamız gerekmektedir. Walker ve Bostrom, kişisel özdeşlik tartışmasında transhümanist bir tutumla hareket eden iki düşünür olarak öne çıkmaktadır. Walker, kişisel özdeşlik sorununu zihnin makinelere aktarılması tartışması içerisinde ele alır ve üç temel varsayım ileri sürer. İlk varsayıma göre bilgisayarlar kişisel özdeşliğin önemli nitelikleri olarak sayılabilecek düşünce ve bilinci destekleyebilecek yapılardır. Ancak Walker, ilk varsayıma ilişkin olarak, zihin aktarımı sürecinde *Homo sapiens* olmamız bakımından türümüzle ilişkilendirilen tüm nitelikleri değil ama kimi niteliklerin bu süreç içerisinde korunabileceğini –örneğin bir robot bedene aktarım söz konusuysa sindirim sistemi artık aktarılmayacaktır– kabul eder. Ancak bu ve benzeri nitelikleri kişisel özdeşlik bakımından önemli görmeyen Walker’a göre kişisel özdeşlik bakımından önemli olarak kabul edilebilecek nitelik adaylarının düşünce, bilinç, duygular, yaratıcılık, estetik deneyim, duyu deneyimi, empati vb. olduğunu ileri sürer. Ancak ona göre hangi nitelikleri önemli olduğu sorusu ilk bakışta ciddi gelse de aktarım sürecinde beynin ve sinir sisteminin özsel kimi özelliklerinin korunacağı bir durumda kimliğe ilişkin önemli niteliklerin de kapsanacağı iddia edilir (Walker, 2011, s. 38). Walker’ın ileri sürdüğü diğer iki varsayım ise bireylerin önemli özelliklerini taklit etmek için zorunlu olarak sahip olmamız gereken bilgiyi saptamanın olanaklı oluşu ve bireylerin zihinsel olarak bilgisayarlara aktarım sürecinde hayatta kalabilecek olmalarıdır. Walker’ın bu iki varsayımı desteklemek adına ileri sürdüğü gerekçe ise aktarım sonrasında da kimliğin tam değil ama kısmen korunabileceği iddiasıdır. Burada Walker, psikolojik anlamda hayatta kalmak için ihtiyaç duyulan şeyin özsel özellikler olmaları bakımından psikolojik durumlar olarak bellek, kanılar, arzular ve kişilik olduğunu vurgulamaktadır. Zihin aktarımı sonucunda bedene duyulan ihtiyaç ortadan kalkacak ve böylece bir zihin, uygun yazılım biçiminde olmak üzere başka bir konumda yeniden var edilecektir. Ancak Walker’a göre her ne kadar aktarımın gerçekleştiği ilk durumda aktarım öncesi kişinin sahip olduğu psikolojik koşullar korunuyor

olsa da aktarım sonrasında artık kişi eylemeye başladıkça kişi artık o kişi olmayacaktır (Walker, 2011, s. 40).

Kişisel özdeşlik tartışmasına katkı sunan isimlerden biri de Bostrom'dur. Ancak Bostrom, kişisel özdeşlik tartışmasını aktarım sorunu bağlamında değil ama daha genel bir çerçeve olarak, insan bedeni ve zihni üzerinde uygulanacak teknolojik geliştirmelerin sonucunda kişisel özdeşliğin korunup korunmayacağı sorunu bağlamında ele almayı tercih eder. Bostrom'a göre geliştirmeler sonrası insan-aşırı bir varolanda, bu insan-aşırı varolanın geliştirme öncesi kişiliğinin korunabilmesi mümkündür. Bu iddiayı desteklemek için Bostrom, bir kişinin entelektüel yaşamı radikal bir biçimde eğitimle ya da bir kişinin yaşam süresi tüm ölümcül hastalıkların ortadan kaldırılmasıyla artırılmış olsa ve yine bir kişi zekâsını, sağlığını, belleğini vb. geliştirmiş olsa bile kişinin tüm bu süreçlerde varolmaya devam ettiğini ileri sürer. Tüm bu geliştirmeler orijinal kişinin sonunu getirecek geliştirmeler olarak görülemez. Kişinin sahip olduğu önemli anların, duyguların ve eylemlerin korunduğu ölçüde bu yapılar üzerinde yapılacak geliştirmeler bir kişinin o kişi olma şeklinin sonunu getirmek durumunda değildir. Bostrom, kişisel özdeşliğin korunmasına dar anlamda bakılmasına karşı çıkar. Ona göre bizi biz yapan kimi niteliklerimizden vazgeçmek durumunda kalsak bile bazı niteliklerimizin gelişmesini tatmin edici bulabiliriz (Bostrom, 2003, s. 496). Tüm bu durum yine bir insan-aşırının kişisel özdeşliğini kaybetmiş olduğu anlamına gelmez. Görüleceği üzere özellikle Bostrom'un görüşlerinde ortaya çıkan tutum, biyo-muhafazakâr itirazlara karşı bir tavır almak türündendir. Ancak kişisel özdeşlik temelinde olmak üzere bellek ve gen müdahaleleriyle ölümsüzlük tartışmalarındaki karşıtlık, transhümanizm ve biyo-muhafazakarlık karşıtlığı olarak belirlemektedir. Bu noktada transhümanizmin önde gelen isimlerinden olan Bostrom'un biyo-muhafazakâr görüşlere karşı ortaya koyduğu görüşlere yer vermek gereklidir.

Transhümanizmin insan anlayışı karşısında biyo-muhafazakarlığın konumlanması, bir ölçüde insanın bedensel ve zihinsel varoluşunun korunması düşüncesine dayanmaktadır. Fukuyama'nın da yukarıda aktardığımız düşüncelerini anımsarsak, biyo-muhafazakarlığın kaygılarından biri insan doğasında yapılacak geliştirmeler sonucunda geliştirme sonrası bir varlık olarak insan-aşırıların artık insan olarak adlandırılmayacağıdır. Böylece insanı geliştirmek ve yeteneklerinin gücü ile erimini artırmak amacıyla insana yönelen transhümanist anlayışın sonucunda artık ortada "insan" kavramının altına düşen bir varolandan söz edilemeyeceği bir durum belirebilir. İşte bu noktada biyo-muhafazakarlığın transhümanizme ve onun temalarına ilişkin ortaya koydukları eleştirilere yanıt verme ihtiyacı doğmaktadır. Bostrom, biyo-muhafazakarlık kanadından gelen pek çok eleştiriye yanıt verir. Bostrom'un

odaklandığı ilk eleştiri, biyo-muhafazakârlar tarafından ileri sürülen güvenlik meselesidir. Biyo-muhafazakarlara göre insan-aşırı ve insanlar arasında keskin ayrımlar ortaya çıkabilir ve her iki grup da diğer grup için bir tehdit oluşturabilir. Ancak Bostrom bu olasılığı yadsımasa bile bu olasılığın bir tür bilim kurgu ürünü olduğunu ileri sürer. Ona göre iyi organize olmuş bir toplum, benzer özellikleri taşıyanların oluşturduğu gruplar o toplum içerisinde bulunsun bile, bir arada yaşayabilir (Bostrom, 2005, s. 207-208). Biyo-muhafazakârların ortaya attığı iddialardan biri, teknolojinin insan bedeni ve zihnine uygulanması sonucunda bu biricik varoluşun bütünlüğünün bozulacağıdır. Bostrom ise transhümanist geliştirmelerin kişiyi daha otonom hale getirmekle beraber onun yaşamına daha fazla seçenek sunduğunu vurgularken yapılacak geliştirmelerin kişiyi daha sağlıklı ve daha zeki kılan, geniş ölçüde çeşitli yetenekler kazandırmakla beraber kendisi üzerindeki kontrolünü de artıran nitelikte geliştirmeler olacağını ileri sürmektedir. Böylece transhümanist geliştirmeler insanları engellemekten ziyade onlara açık ve daha fazla yaşama yolları sunmaktadır (Bostrom, 2005, s. 212). İnsan-ötesi onuruyla ilgili olarak biyo-muhafazakârlar bir insan-ötesinin onuru olduğu düşüncesini kabul etmezler ve insan-ötesiliği¹¹ insan onuruna bir tehdit olarak algırlar. Oysa Bostrom’a göre transhümanistler, insan ve insan-ötesi onurunu birbirleriyle bağdaştır ve bütünlüleyici olarak görmektedirler. Modern anlamda onur konusunda transhümanistler onurun bizim ne olduğumuzla ve potansiyel olarak ne olabileceğimizle ilgili olduğunda ısrarcıdır. Ne olduğumuz yalnızca DNA’larımızın bir işlevi olarak görülemez, aynı zamanda sahip olduğumuz teknolojik ve sosyal bağlamlar da önemlidir. Bu anlamda insan doğası dinamik, insan yapması ve geliştirilebilir bir doğaya sahiptir. Nitekim fenotiplerimiz avcı-toplayıcı olan atalarımızdan farklıdır. Bizler okuyup yazabiliyor, giysiler giyip şehirlerde yaşayabiliyoruz. Araç kullanabiliyor, telefonda insanları arayabiliyor, para kazanabiliyoruz. Tüm bu açılardan bakıldığında avcı-toplayıcı atalarımızın bakış açısından bizler birer insan-ötesi olarak görülebiliriz. Ancak tüm bu insan olanaklarının radikal genişlemesi –bazıları biyolojik bazıları ise dışsal olan– bizi ahlaki durumumuz bakımından onlardan ayırmadığı gibi bizi insandışlaştırmaz da (Bostrom, 2005, s. 212-213). Bostrom’a göre tüm tartışmalara rağmen transhümanistlerle biyo-muhafazakârların paylaştığı kimi benzerlikler söz konusudur. Her iki kamp da teknolojinin insan koşullarını iyileştirmek adına kullanılması ve belirebilecek etik ve pratik risklerin ayırında olmamız gerektiği konusunda hemfikirler. Üstelik her iki kamp, genel olarak teknolojinin ve bir ölçüde tıbbın oynadığı rolün ayırında olmalarına rağmen biyo-muhafazakârlar tıbbın çeşitli kullanımlarına –gen terapisi, biyolojik geliştirmeler vb.– karşıdır.

11 Eng. Posthumanity

Bostrom biyo-muhafazakarların teknolojik ilerlemelerin insani değerleri erozyona uğratabileceği vurgusuna dikkat çekerek transhümanistlerin de bu kaygılar üzerine hassas olmayı öğrenmeleri gerektiğini savunur. Ancak transhümanistlerin insanın iyi durumda olmağının ve insan gelişmesinin yalnızca teknolojik dönüşüm yoluyla olacağı düşüncesi karşısında da biyo-muhafazakarların sahip olduğumuz biyolojik sınırlılığın ötesine ilişkin girişimlerin getirebileceği değerlerin ayırında olma olanağıımıza ilişkin kabullenici olmaları gerektiğini de ifade eder (Bostrom, A History of Transhumanist Thought, 2005).

Görülebileceği üzere transhümanizm düşüncesi ve bu düşünce altında tartışılan temalar transhümanizm- biyo-muhafazakârlık ikiliği içerisinde sıkışmış olup bir taraf teknolojinin insan bedeni ve zihni üzerine uygulanması sonucunda ortaya çıkacak insan-aşırıların da bir ölçüde insan olduğunu özcü bir anlayış yönünden savunma çabasını gösterirken bir taraf ise yine özcü bir tavırla teknolojik imkânların insan üzerine uygulanmasının insanın özsel yapısını ortadan kaldıracaklarını ileri sürmektedir. Ancak biz her ne kadar teknolojinin imkânlarının insan yaşamının verimli, anlamlı ve keyif alınabilir bir tarzda yaşanabilmesine ilişkin sunduğu katkıları yadsımıyor olsak da “İnsan nedir?” sorusunun yeniden ele alınmasına ilişkin zorunluluğu, transhümanizm – biyo-muhafazakârlık ikiliği içerisinde kalarak değil, ilerletici bir zemin olarak nominalist bir varlık anlayışına dayanan ve insan fenomenlerine felsefi dikkati gösteren hem bir felsefe yapma tarzı hem de bir felsefi alt alan olan antropontolojik zeminde değerlendirmek istiyoruz. Dolayısıyla transhümanizm-antropontoloji bağlantısının kurulabileceği felsefi bağlantıları ortaya koymayı bir sonraki adım olarak görüyoruz.

4. Transhümanizm – Antropontoloji Bağlantısı Üzerine

Transhümanizm düşüncesinin ele alınışında önde gelen ve merkezi rol oynayan sorulardan biri “İnsan nedir?” sorusudur. İnsanın ne olduğunun soruşturulmasında insan anlayışımız spekülâtif kurgulardan arındırılmalı ve insanın koşullarına uygun gelen, onun bütünlüğünü yıkmayan bir tarzda olmalıdır. Çünkü insan bütünlüğünün yıkıldığı her durumda insanı herhangi bir kavram, yeti veya mantıksal yapı üzerinden ele almak olsa olsa insanı belli bir özelliğine indirgemek anlamına gelmektedir. Oysa insan, yalnızca indirgenmek istenen bir veya birkaç özellikten ibaret bir varolan değildir. Nitekim transhümanist düşünce içerisinde insan gerek bedeni gerekse zihni yönünden ele alınmakta ve teknolojinin kullanımıyla birlikte insan bedeni ve zihni üzerinde uygulanacak geliştirmelerle beraber insanın daha mutlu ve verimli bir yaşama kavuşturulmak istendiği açıktır. Ancak sorulabilir: İnsanın

refahı yalnızca onun bedeni ve zihnine ilişkin ihtiyaçların karşılanmasıyla sağlanabilir mi?

Teknoloji insan yaşamında kaçınılmaz bir rol oynamaktadır. İnsanlık tarihi hızla ele alındığında bile açıktır ki tekniğin insan yaşamına uygulanması yoluyla insanın verimi, refahı ve sağlığı artmış durumdadır. Nitekim günümüzde de geçmişte olmadığı kadar hızlanmış bir tarzda teknolojinin insan yaşamını ileri taşıdığı görülebilir. Ancak burada daha temel bir tartışmaya işaret etmek istiyoruz: Transhümanist bir düşüncenin takip edilmesi sonucunda ortaya çıkabilecek ancak gözden kaçabilecek önemli sorunlarımız bulunmuyor mu? Teknolojinin insan bedeni ve zihnine radikal bir tarzda uygulanmasının yaratacağı etik ve kültürel sorunlar yanında “insan” kavramımızda yaratacağı erozyonu felsefece yeniden ele almanız gerekmiyor mu? Buradaki yanıtımız elbette önemli sorunlarımızın bulunduğu ve yeni sorunların söz konusu olabileceğidir. Aynı zamanda mühendisçe/teknikçe ele almanın değil ama soru ve sorunlarımızı felsefece ele almanın ilerletici ve aydınlatıcı olabileceğine inanıyoruz. Nitekim transhümanizm ve antropontoloji bağlantısının bir gerekçesi de antropontolojinin sunduğu imkanlarda yatmaktadır. Ama her şeyden önce transhümanizm düşüncesinin yaratacağı sorunlara ilişkin olarak literatürde yer alan birkaç eleştirel duruşa yer vermenin, bu analiz bağlamında antropontolojik duruşa duyulan ihtiyacı belirginleştirmek bakımından önemli olacağını düşünüyoruz.

Tüm bu tartışmaların üzerinde durduğu ve şekillendiği kavram “insan” kavramıdır. “İnsan” kavramının çeşitli belirlenimleri bu kavramla ilişkili olan tüm soru ve sorunların yeniden düşünülmesini gerektirdiğinden, ilk olarak teknolojik bir süreç içerisinde “insan” kavramının ne şekilde ele alınması gerektiğini ve teknolojinin “insan” kavramı üzerinde yarattığı bulanıklığı açık kılmanız gerekiyor. Pepperell’e göre transhümanist düşüncenin de arzularından biri olan insan deneyiminin geliştirilmesi ve eriminin artırılması, *insan gibi olmanın ne anlama geldiğine ilişkin anlayışımıza* etki etmektedir. İnsanları uzamsal ve zamansal olarak lokalize olmuş varolanlar olarak düşünürken, giderek artan bir tarzda olmak üzere artık insanları uzam-zamansal olarak yayılmış zihin ve bedenler olarak düşünmeye doğru evrilmekteyiz. İletişim ve kayıt cihazlarının kullanımıyla birlikte artık yalnızca belirli bir yerde varolabilecek bir varolan olarak düşünülen insan anlayışımız da değişmektedir. Bir radyo ya da telefonda bir insanla karşılaştığımızda o insanı, artık onu temsil eden radyo sinyalleri olarak mı duyumsarız? O insan sinyale özdeş ya da ayrı bir tarzda mı varolur? Söz konusu insan artık nerededir? Pepperell’e göre uzamsal olarak belirli bir kaplama sahip olan insan, zamansal olarak ise sinyallerde zamansal bir boyutta yer alır (Pepperell, 2005, s. 32). O, deneyimin çelişik doğasının ne zihinsel olanın öncelediği ne de özel olarak fiziksel olan

üzerinden ifade edilebilecek bir yapıda olduğunu düşünür. Pepperell deneyimin çelişik doğasının tüm bu ayrımları aştığını belirtir ve yaşamın ne yalnızca biyolojik ne de maddi süreçler olarak ele alınabileceğini ileri sürer (Pepperell, 2005, s. 36). Buradan anlaşılır ki transhümanizm içerisinde özellikle zihnin makinelere aktarımı konusundaki düşünceler konusunda üzerinde durulması gereken noktalardan biri, insan varoluşunun ne yalnızca zihinsel ne de yalnızca bedensel olandan ibaret olduğudur. İnsan varoluşunu bedensellikten, bir bedene sahip olmaktan ayrı olarak düşünmek insan bütünlüğünü yitirdiği gibi zihinsel aktarım sonucunda ortada olan varolana da insan denip denemeyeceği tartışmalıdır. Çünkü insanın bir bedene sahip olması, yalnızca bir sahiplik ilişkisi olması bakımından ele alınamaz. Bir bedene sahip olmak aynı zamanda insanın kültürel ve etik varoluşu bağlamında da kaçınılmaz bir rol oynamaktadır. Üstelik beden, insanın zihinsel-bedensel varoluşu bağlamında zihne sunulacak duyu verileri kadar zihnin uzamsallığını da sağlayan –bu uzamsallığın bir tarzı olarak karbon bazlı olmasa da karbon bazlı biyolojik bedenlerimizin sunduğu kendine has bir uzamsallık tarzı da söz konusudur– en temel yapıdır. O halde ilkin transhümanizmin bedenle ilişkisi bağlamında beden üzerinde uygulanacak değiştirme ve geliştirmelerin bir yansıması olması bakımından kültürel olan üzerindeki etkileri serimlemek gerekir.

“Artificialisation of Culture: Challenges to and from Posthumanism” adlı metninde Konsa, çağdaş dünyanın en belirgin karakteristik özelliklerinden birinin doğal ve yapay olan arasındaki ayrımın bulanıklaşması olduğunu belirtir. Ancak yapay ve doğal olan arasındaki ayrım üzerine eğilmektense, modern teknolojinin kullanımının bir sonucu olarak ortaya çıkan doğal ve yapay olan arasındaki temel ilişkinin kaybolmasına ilişkin bir süreç olarak yapaylaşma sürecine odaklanılması gerektiğini vurgular. Yapaylaşmayı, teknolojik sistemlerin etkisi altındaki bir dönüşüm olarak, çevrenin antropojenik dönüşümü olarak tanımlayan Konsa’ya göre bu yapaylaşma sürecinin bir parçası olarak bedenin anlaşılma tarzlarına vurgu yapar. İnsan bedeninin insanın kendini ifade ettiği bir araç olduğuna ilişkin görüşün modern Batı kültüründe yaygın olan bir görüş olduğunu ifade eden Konsa, insan bedeninin kişinin istekleri doğrultusunda değiştirilebileceği yollar olarak kozmetik müdahaleler vb. gibi çeşitli tekniklerin yaratıldığını belirtirken tüm bunların insan bedeninin nesneleştirilmesi olduğunu ileri sürer. İnsan bedeninin nesneleştirilmesinin bir sonucu olarak da bireysel insan doğasının, artık kişinin düşündüğü ve hissettiklerini doğrudan bedeninde yansıttığı bir zemin olarak, daha sıkı bir biçimde bedene bağlı olduğu açıktır (Konsa, 2008, s. 23-24). Transhümanist felsefenin gen teknolojileri, nanoteknoloji ve bilgi teknolojilerinin bir biyolojik tür olarak insan üzerinde kullanılmasına ilişkin temel arzularını ifade eden Konsa, bu kullanımlar sonucunda insanlığın yeni bir

seviyeye çıkarılacağı düşüncesini aktarır. Transhümanist kavramların biyolojik ve genetik yapı üzerine yoğunlaştığını ve insanların geliştirilmesine ilişkin düşünüldüğünü saptayan Kona'ya göre kültürle ilgili soruların yeterince tartışılmadığını ifade eder. Ona göre insan varoluşunu belirleyen yapı büyük oranda kültürdür ve bu yapı insan doğası bakımından oldukça özeldir. İnsan-ötesi bir geleceğe ulaşmamızı ya da geleceğin bize sunacağı fırsatları kullanıp kullanmayacağımızı belirleyen yapı da Kona'ya göre kültürdür (Kona, 2008, s. 26). Dolayısıyla kültür ve teknolojinin kümülatif etkilerini dikkate almamız gittikçe önem kazanmaktadır (Kona, 2008, s. 33).

Transhümanist düşüncenin etik yanına dikkat çeken görüşler de söz konusudur. Hopkins transhümanizmin, insan arzuları, umutları ve hayallerinden kalkan bir insanlık hareketi olması bakımından bir insan ideolojisi olduğunu unutmaya ilişkin bir eğilimin olduğuna işaret eder. O, transhümanizmin ahlak anlayışının ne olduğu sorusunu sormadığımızı vurgular. Transhümanizmin ahlak anlayışının ne olduğunu sormaktansa kendilerini dönüştürmeyi hayal eden insanların ahlaki görüşlerinin ne olduğu sorusunun sorulduğunu belirtir. Ona göre önemli olan, insan doğasına ilişkin düşünmemizde bizi özgün yapanın ne olduğuna değil ama bizi olduğumuz gibi yapanın ne olduğuna eğilmemiz gerektiğidir. İnsan deneyiminin oluşmasında düşünme, hissetme ve sosyal ilişkiler rol oynar ve tüm bu fenomenler bizi eylemeye yönelten temel fenomenlerdir. Acı ve hazzı hisseden varlıklar olarak rahatlama, mutlu ve tatmin olmaya ilişkin arayışımızdan hareketle mutluluk arayışının ve gereksiz acı çekmenin ortadan kaldırılması, temel amaçlarımız olarak görülebilir (Hopkins, 2008, s. 3-4). Hopkins'e göre transhümanizmin temel savı da burada ortaya çıkar: Transhümanizm, üzerimizdeki sınırlılıkların ortadan kaldırılması yoluyla doğamıza ilişkin varoluşsal kaygılarımıza ve doğamıza ilişkin memnuniyetsizliklerimize ilişkin durumları tespit etmekle kalmayıp bunları çözebileceğini de iddia etmektedir. Ancak ona göre bu değişim düşüncesi kavramsal olarak bir probleme sahiptir. Eğer kendimizi değiştirirsek, değişim öncesi kendiliğimiz devam eder mi? Bu değişim ve dönüşümler yoluyla başlangıçta sahip olduğumuz kendiliği dönüştürmüş olmaz mıyız? Tüm bu sorular bir bakıma kişisel özdeşlik sorununa temas etse de doğrudan "insan" ve "kendilik" düşüncesine işaret etmektedir. Burada Hopkins, kişisel özdeşlik sorununa ilişkin getirilen eleştirilerden biri olan bir insanın tüm yaşamı boyunca göstermiş olduğu dönüşümlerin onun sabit bir bene sahip olduğuna ilişkin görüşü zayıflatığına ilişkin savı kabul eder ancak yine de sürekli bir fenomen olarak "biz" in söz konusu olduğu bir yargıya olanak tanıyan psikolojik bir iz sürmek anlamında nedensel bir özgeçmişimiz olduğunu ifade eder (Hopkins, 2008, s. 5-6). Görülebileceği üzere transhümanizmin yaratabileceği sorunlardan biri etik öznenin

bütünlüğünü ortadan kalkması ve öznenin özne olmaklığının güvenilirliğinin sarsılmasıdır. Dolayısıyla transhümanist düşüncenin felsefi sorunlarına dikkat çekmek, transhümanist bir gelecekte insan bir aradalıklarının kurulmasında önemli bir rol oynayacaktır.

Transhümanizmin etik ve politik sahalarda yaratabileceği sorunların aşılması bakımından, bu düşüncenin merkezinde yer alan ve aynı zamanda bir varolan olarak da öne çıkan *insanın* yeniden ele alınması ve felsefeye düşünülmesi faydalı olabilir. Çünkü insan yaşamıyla ilgili transhümanist anlamdaki değişim ve dönüşümlerin insan bir aradalıklarının kuruluş tarzlarına ve bir arada yaşamanın doğasına etki etmeyeceğini düşünmemiz için bir gerekçemiz bulunmaz. O halde insanı nasıl ele almamız gerekir? Çotuksöken'e göre insan, bütün edimlerini bir özne olarak gerçekleştirir. İnsanın özne olmaklığı, herhangi bir başka özne tarafından yerine geçilebilecek bir tarzda da gerçekleşmez. İnsanın diğer canlılardan olan ayrımı ise insanın özne olmaklığının ayırıcılığıdır (Çotuksöken, 2012, s. 58). Ancak insan için özne olmanın koşulu yalnızca varolmak –bir bakıma yalnızca beden olarak varolmak– değildir. İnsan aynı zamanda düşünen bir varlık olması bakımından kavramlar oluşturan, kavramlar üzerine düşünen bir varlıktır (Çotuksöken, 2012, s. 74). Düşünen ve kavram üreten bir varolan olmasıyla insan, bireysel bir varolan olarak, kendisiyle eş zaman diliminde yaşayan diğer varolanlarla –yani bireylerle– çeşitli ilişkiler içerisinde bulunur. Bu ilişkiler esnasında insan kendini yapılandırır, özneleşir. Özne burada bir biçimde dil aracılığıyla kurulur. O halde insanın özne olarak kuruluşu yalnızca dil boyutunda değil aynı zamanda düşünme boyutunda ve birlikte ele alınmalıdır (Çotuksöken, 2012, s. 76-77). İnsanın epistemolojik yapısı bakımından öne çıkan dışdünya-düşünme-dil bağlamı kendisini bilginin ortaya konmasında gösterir. Çünkü Çotuksöken'e göre insanın tüm yaşam alanı kendisini bu bağlamlarda ortaya koyar. Düşünme ve dil aracılığıyla hem kendisi hem de toplumsal açıdan dışdünyayı anlaşılır kılan insan, tüm bu edimi sahip olduğu kavramlar aracılığıyla gerçekleştirir. İnsanın bu edimi, bir toplumsal varolan olması bakımından, dilde kendisine yer bulur (Çotuksöken, 1998, s. 13) ve dille anlamı dışsallaşan kavramların önemi, kendisini anlamın inşa edilmesine ilişkin koşulların soruşturulmasında açık kılabilir. Çotuksöken, anlamın varlıksal temelini yalnızca yaratıcı ya da taşıyıcısı olmakla kalmayıp aynı zamanda anlam vermeye amaçsal bir edim olarak sahip olan insan olduğunu ileri sürer, tüm anlamlandırmaların insan için olduğunu iddia eder (Çotuksöken, 2013, s. 24). Ona göre bütünlükçü olarak “varolan”, ayırıştırıcı ve tüketici bir tarzda da “dışdünya”, “düşünme” ve “dil” belirlemesi ancak insan dolayımında gerçekleşir. Varolanın asıl anlamda varolması ancak ve ancak insanın düşünme ve dile getirme edimlerine konu olduğunda olanaklıdır (Çotuksöken, 2013, s. 25). Varolana yönelmede yer

alan temeli, tasarımlar ve kavramlar altında toplama edimi olarak niteleyen Çotuksöken'e göre insan özgü olan bu edimler ne yalnızca ontolojik bir bakışla verimli kılınabilir ne de ontolojik bakışı dikkate almayan bir antropolojiyle açık kılınabilir (Çotuksöken, 2013, s. 30). O halde bir yandan transhümanizmin insan bedeni ve zihni üzerine ileri sürdüğü savları değerlendirmek bir yandan da insanın ontolojik ve antropolojik yanını dikkate alan bütünleştirici bir bakışa ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bakış antropontolojidir. Antropontoloji, ontolojik antropoloji gibi varlık üzerinden insana yönelen değil insandan hareketle varolanın yapısına ve niteliğine yönelen bir bakma ve felsefe yapma tarzı olarak transhümanist düşüncenin sonucunda belirebilecek etik ve politik sorunların çözülmesinde "insan" kavramının felsefece ele alınabilmesi bakımından bütünleştirici bir zemin sunabilir.

5. Antropontoloji ve Antropontolojik Açından Transhümanist Düşünce Üzerine

"İnsan nedir?" sorusu, felsefe tarihi boyunca çeşitli kavram ve sorular altında şu veya bu şekilde üzerinde durulmuş temel sorulardan biridir. Düşünürlerin üzerinde durdukları kavramları ve sorunları kurma edimleri bakımından belirleyici olmuş olan bu soru, her türden felsefi tartışmanın da –bu soruya verilebilecek yanıtlar bakımından– dönüştürücü ve yeniden ele almayı gerektirecek bir parçası olmaktadır. İnsanın yapısına ve doğasına odaklanarak hem böyle bir yapı ve doğanın olup olmadığına hem de varsa bu yapı ve doğanın niteliğinin ne olması gerektiğine ilişkin soruşturmalar çağdaş felsefede bağımsız bir alan olarak felsefi antropoloji ya da insan felsefesi adı altında ele alınmaktadır. Antropontoloji ise tam da böyle bir felsefi tartışma alanı içerisinde belirir. Antropontoloji, ontolojik antropolojiden farklı olarak, insana ilişkin kavram ve soruları varlıkbilimi merkeze alan bir insan anlayışından değil ama insanı merkeze alan bir varlıkbilim anlayışından açıklama önerisi olarak öne çıkar. "İnsan nedir?" sorusunun düşünülmesinde insansal olanı ve insanın koşullarını dikkate almanın önemini vurgular. Nominalist –adçı– bir varlık anlayışından hareket eder ve tekil-tümel geriliminde tekili ve onun yapısını yadsımaz. İnsanın doğasına ilişkin sorunları ve kavramları yine insanın zihinsel-bedensel-insansal varoluşundan hareketle açık kılmaya çalışır. Böylece ontolojik antropoloji gibi varlığın koşullarının insanın koşullarını ve onunla ilişkili kavramların kavramsallaştırılmasını belirlemesine karşı bir duruş olarak insansal olandan hareket eder; insanın koşullarını dışdünya-dil-düşünme boyutunda kurucu bir zemin olarak kabul eder. Böylece insansal olana ilişkin sorun ve kavramların açık kılınmasında insan bütünlüğünü korunur (Çotuksöken, 2023). Ancak biz burada antropontolojik felsefe yapma tarzı

ve duruşun detaylarına inmeden önce, Çotuksöken'i antropontolojiyi ileri sürmeye götüren birkaç belirleme üzerinde durmak istiyoruz.

Çotuksöken, varlık-kavram-insan ilişkisi bakımından varlığın, kavramın ve insanın statülerine ilişkin kimi belirlemelerde bulunur. Varlıkların bir kısmı, dışdünyada insandan tam anlamıyla bağımsız bir tarzda varolmaktadırlar. Bazı varlıklar ise dışdünyada varolsalar bile insandan tümüyle bağımsız değildir. Çünkü bu varlıklar insanın düşünme edimiyle birlikte ortaya çıkmakta, bu edim sonucunda varlık kazanmaktadırlar (Çotuksöken, 1995, s. 111). Kavramlar ise dışdünyada, düşünmede ya da dilde yer alan ve varolanlara ilişkin olarak kurulan düşünsel çerçeveler olarak öne çıkarlar. Kavramın kavram olmağı ise hem her türden varolanın kimi zaman oluşabilmesi hem de bu varolanların çoğu zaman bilinebilmesini sağlayan bir çerçeve olmasında anlaşılır (Çotuksöken, 1995, s. 113-114). Varlığın bilinebilmesi ve üzerine düşünülebilmesi için kavramlara ihtiyaç duyduğumuz buradan anlaşılabilir. O halde varolanlara anlamını veren bir yapı olarak kavramlardan söz edebiliriz. Ancak kendi başına varolmaları bakımından her türden varlığın kendi başına bir anlamı var mıdır? Çotuksöken'e göre varlık yalnızca düşünen bir varolanla anlam kazanmaktadır. Düşünen ve tarihsel bir varlık olarak insan her varolana anlamını vermektedir. Ona göre olup bitene ilişkin tüm kavrama edimi ancak ve ancak insanla olabilir. Ancak ve ancak insan temele alınırsa varolanlar bir anlam kazanabilir. O halde felsefe içerisinde ortaya konan düşünceler çözümlenirse tüm düşüncelerin bir biçimde "İnsan nedir?" sorusuna ya da "İnsanın varlık yapısı nasıldır?" türünden sorulara götürülebileceği açıktır (Çotuksöken, 1995, s. 127-128). Çotuksöken, şimdiye kadar insanı konu edinmiş olan düşüncelerin birçoğunun insan yapısını bölmekte olduğunu; yapısında bulunan niteliklerden ötürü insanın çoğu zaman çok yanlı bir varlık olarak ya da edimlerinden birine ağırlık verilerek değerlendirildiğini bu açıdan da insan bütünlüğünün çoğun gözden kaçtığını belirtir. Felsefe tarihi içerisinde insanı tözsel olarak birkaç yan üzerinden ele alma anlayışı karşısında insan yapısının işlevlerine, yapıp-etmelerine ve varlık koşullarına dikkat etmeye ilişkin anlayışın daha sonra ortaya çıkmış bir ele alma olduğunu vurgular (Çotuksöken, 1995, s. 129). Burada Çotuksöken, insan yapısındaki fenomenlerden yalnızca bir veya birkaçına eğilmenin insan yapısını ve bütünlüğünü parçalamak anlamına geleceğini; önerisinin ise her tek insanda ortaya çıkabilecek temel fenomenlerin ortaya konması gerektiği olduğunu ileri sürer. İnsansal varlık alanında ortaya çıkan fenomenlerdeki ortak özellikler tespit edilmelidir ve bu özelliklerden yalnızca birine önem vermekten kaçınılmalıdır (Çotuksöken, 1995, s. 129-130). Ona göre ne insan son derece öznel bir veya birkaç kavramla anlaşılabilir ne de somut bir temeli olmayan kavramlar insanın yapısını açık kılmaya elverişlidir. Tüm bu çabalar bir tür metafizik olarak

anlaşılır ve somut olana dayalı bir insan görüşünün ortaya koyulabilmesi için bilimsel verilere de dayanan ancak bu çerçevede kalmayarak insanbilimin çeşitli dallarıyla da ilişki kuran bir çaba önemlidir (Çotuksöken, 1995, s. 132). Öte yandan insan dünyasının yalnızca yalın nesnelerin oluşturduğu bir dünya olarak düşünülemeyeceğini ileri süren Çotuksöken, her ne kadar insan dünyasının kuruluşunda yalın nesnelerin bir başlangıç oluşturduğunu kabul etsek bile insansal bir etkinlik olarak kavram kurmanın bu süreci takip ettiğini vurgular; insansal dünyanın ise kavramların kurulduğu ve düşünüldüğü bir dünya olduğunu ifade eder (Çotuksöken, 1995, s. 137). Ona göre insansal olan bu dünya içerisinde kimi yargıların kurulması –bilimsel ve kuramsal yargılardan farklı olarak– kişilerarası anlaşmanın karmaşıklıklaşılabileceği bir niteliğe sahiptir çünkü doğrudan doğruya karşılıkları bulunmayan özgürlük, değer, erdem vb. gibi kavramların ele alınmasında karmaşıklığın oluşmasına sebep olan durum; dilsel ifadelerin anlama yetisi içerisinde yer alan kavramsal/ anlamsal boyutlarının dikkatlice oluşturulmamasıdır (Çotuksöken, 1995, s. 139). Görülebileceği üzere Çotuksöken, her türden felsefi soruşturmanın temelinde olarak gördüğü insanı ve onun yapısına ilişkin temel bir soru olan “İnsan nedir?” sorusunu belirler; insanın varlık bütünlüğüne ve tüm kavramların insansal/türsel kuruluşuna işaret eder. Böylece varolanların bilinebilmesi ve hatta varolabilmelerinin temelinde kavram kuran bir varlık olarak insan düşüncesi yer alır. Kavram kuran bir varlık olarak insan ise, doğası yalnızca yalın varlıkların bulunduğu ve salt bunlar aracılığıyla açık kılınabilecek bir varlık olarak değil, varolanlar alanında doğrudan doğruya karşılığı bulunmayan eşitlik, hak, değer vb. gibi kavramlarla da iş görebilen bir varlık olarak düşünülür. Çotuksöken’in felsefesi bakımından insanın bu ele alınışı tarzı, antropontolojik duruşun da kuruluşuna ve anlaşılmasına hizmet etmektedir.

Antropontolojik açıdan dünya –nesneler, şeyler, olaylar ve olgular toplamı olarak– ancak ve ancak insanla varlığının ayırdına varılan ve bir bakıma insanla var edilen bir alandır. İnsan hem varolanlara ad vermekte hem de varolanları kavramsallaştırmaktadır. Varolanların adlandırılması ve kavramsallaştırılması yoluyla varlığın bulanık ve belirsiz durumu açık kılınmış olur. Tüm bu edimleri esnasında insan bir yandan kendi farklılığını da duyumsamaktadır (Çotuksöken, 2023, s. 13). Antropontolojinin bu duruşu bize şunu gösterir: Şu ya da bu biçimde varolanların alanı olarak varlık alanı ancak ve ancak insanla anlamlı, insanla olanaklı, insanla değerlidir. İnsanla ve insanca söz konusu olan varlık alanı yine insan bilşi bakımından, insanın epistemolojik koşullarında terimler ve kavramlar dolayımında var edilir. İnsanın varolanlar alanıyla olan ilişkisinin önemine ilişkin olarak Çotuksöken, insanın kendisi olmayan olarak bu alanla –yani bu dünya ile– karşılaşmasında söz konusu olabilecek çeşitli

belirsizliklerden kurtulmasına ilişkin bir çözüm önerisi sunar; burada insanın varlık yapısının ne olduğuna ilişkin sorunun sorulmasının ve bu varlık yapısına uygun bir ontolojinin temellerinin atılmasının önemini vurgular (Çotuksöken, 2023, s. 13). Çotuksöken'in bu önerisi, transhümanizm tartışmalarının çözümlenmesini ve felsefece yeniden değerlendirilebilmesini olanaklı kılan bir zemini de sunar. Çünkü transhümanizmin ele aldığı kavram olan "insan" kavramına ilişkin transhümanist söylem içerisindeki belirsizliklerin ortadan kaldırılmasında hem "insan" kavramıyla karşılanan varolan olarak insanın varlık yapısının ne olduğunu soruşturmak hem de bu varlık yapısına uygun bir ontolojinin kavram ve ilkelerinin ne olabileceğini belirlemek ilerletici bir bakma tarzı olabilir. Transhümanizm düşüncesi bir yandan insan varoluşunu geliştirmek fikri üzerineyken bir yandan da bu süreç sonucunda ortaya çıkacak insan-aşırıların statüleri bakımından bir felsefi kaygıyı da taşımak durumundadır. Çünkü Çotuksöken'in "İnsan kendi tekilliğinde aynı zamanda başkalarıyla birlikte oluşunun en somut göstergesi ya da imi olan tümeli de barındırır. Her bir insan birey olarak kendinden, düşünsel ve dilsel boyutta olmak üzere tümeli içerir. Düşünsel ve dilsel olan da neredeyse yalnızca insana özgüdür ve bu iki doğrultu aynı zamanda antropontolojik olanı imler" (Çotuksöken, 2023, s. 18-19) vurgusu bize insanın düşünsel ve dilsel bakımdan sahip olduğu ve ona özgü olan varlık koşullarının bulunduğu işaret eder ve tüm bu varlık koşullarının insan-aşırıların bakımından yeniden düşünülmesine ilişkin gereklilik de insan doğasına müdahale edilmesini insanın daha mutlu ve uzun ömürlü olabilmesi bakımından bir zorunluluk olarak gören transhümanist düşüncenin insanın sahip olduğu varlık koşullarına bir biçimde müdahale ediyor oluşundan doğar.

Çotuksöken'e göre insan, bir beden varlığı olarak, dışdünyanın bir parçasıyken dil ve düşünme dünyasıyla da iç içedir çünkü düşünme ve dile getirme edimlerini kendinde taşıması bakımından düşünce ve yazılı dil ürünleri gibi kimi nesneleştirmeleri de kendinde taşır. Ancak insan bir yandan dışdünya-düşünme-dil dünyalarını kendinde çeşitli edimler ve ürünlerle taşıırken bir yandan da bu dünyalara karşı mesafe koymakta, onları dışlaştırmaktadır (Çotuksöken, 2023, s. 23-24). Transhümanizmin insan bedeni ve zihni üzerine söylemleri anımsanırsa görülebilir ki insanın bedensel ve zihinsel yönden geliştirilmesi ne salt bedensel olan ne de salt zihinsel olan düzeyinde kalır. İnsan bedensel ve zihinsel olarak dünyayla çeşitli düzey ve edimlerle ilişki kurar ve bu ilişki herhangi bir edime veya düzeye indirgenemez. İndirgenemeyeceği için de insan bedeni ve zihni bu ilişkiyle bir bütünlük içerisinde düşünülmelidir. İnsanın bir bedensel özelliğini geliştirmek –örneğin onu daha hızlı koşar hale getirmek ya da sentetik bir dolaşım sistemine sahip kılmak– yalnızca geliştirilen özellik düzeyinde

kalındığı anlamına gelmez. İnsan bedensel varoluşunun ona dikte ettiği, onu sınırladığı boyutuyla yeniden varolanlarla ve diğer insanlarla olan ilişkisine yönelir. Aynı zamanda insan bedensel ve zihinsel koşulları ölçüsünde eylemler üretir ve nesneleştirir. O halde bu geliştirmeler salt bir geliştirme olarak değil aynı zamanda geliştirmenin etkileyeceği ilişki ve değer boyutlarıyla da birlikte ele alınmalıdır. Bu noktada Çotuksöken'in insan-dünya ilişkisinde düz bir etki-tepki ilişkisinin bulunmadığına ve insanın bir bilinç-bellek varlığı olarak toplumsal-tarihsel-kültürel varoluşuna, bu varoluştaki rol oynayan simgesel ve imsel yapılanışlara ilişkin vurgusu önem kazanmaktadır (Çotuksöken, 2023, s. 24). Çünkü transhümanist söylem içerisinde şimdiye kadar gördüğümüz duruşlar bedene ve zihne ilişkin müdahale temaları üzerinde çeşitleniyor olsa da insanın toplumsal-tarihsel-kültürel varoluşunu dikkate almak konusunda gerekli özenin gösterilmediği açıktır. İnsan da herhangi bir makine gibi düşünülmekte, çeşitli işlevselliklerden farklı olarak, insanın bedeni de zihni kadar dikkate alınmaktadır. Ancak tüm bu dikkate alma salt etki-tepki ilişkisi bakımından mekanist bir doğrultuda ilerlemektedir. Böylece anlamaktan çok açıklamaya yönelen bir tür mekanist anlayışla ele alınan insan, transhümanizm düşüncesi içerisinde tüm bu bağlamları bakımından da değişime uğramaktadır. İnsanın anlamaya ilişkin değer, kültür, toplum, tarih alanları bu bağlamların bütünüdür. Oysa Çotuksöken'in ifade ettiği üzere bu bağlamlar düz bir etki-tepki ilişkisi düzeyinde ele alınamaz.

Olup bitenler ve nesnelerden oluşan dünyaya bir özne, bir ben olarak katılan insan bu dünyayı kendisinin de kılar. Kendi varoluşuyla dünya arasında ve dünyayla dünyanın bilgisi arasında yaşayan insan (Çotuksöken, 2023, s. 27), gerçek, düşünsel ve sanal varolanlarla olan ilişkisinde çeşitli etkilenimlere maruz kalır. Burada özellikle sanal varolanların alanı olarak sanal gerçeklik, bilen, yaratan ve üreten bir varolan olarak insanın gücünü artırdığı gibi anlam sorunlarının da oluşmasına neden olmaktadır. Çotuksöken'e göre tüm bu artırım ve sorunlar sonucunda insana ilişkin yeni bir ontolojiden söz edilebilip edilemeyeceğine ilişkin soru önem kazanır (Çotuksöken, 2023, s. 34). İnsanın "arada olan" bir varlık oluşu, özne olarak varolmasından hareketle öteki insanlara ve öteki varolanlara uzanmaktadır. İnsanın arada olan bir varlık olması, kendisiyle ve kendisi olmayanla olan her karşılaşmasında ortaya çıkar; geçmişe, şimdiye ve geleceğe ilişkin duruşuyla birlikte ortaya koyduğu belirlemeler ışığında düşünmesi, bilmesi ve eylemesini etkiler (Çotuksöken, 2023, s. 39). İnsanın düşünmesi, bilmesi ve eylemesine ilişkin zamansallık ve tarihsellik, felsefi düşünme, bilme ve eyleme konusunda da ortaya çıkar. İnsansal varoluşu biçimlendiren bu edimler, felsefi düşünme, bilme ve eylemenin tarihini oluşturur. Arada olan bir varlık olarak insan tam da bu

süreç içerisinde özneleşir, varolana ilişkin çeşitli durumları birer “sorun” olarak ortaya koyar (Çotuksöken, 2023, s. 39).

Transhümanist düşünceyi buraya kadar vurgulananlar bağlamında yeniden ele aldığımızda görülebilir ki transhümanizm düşüncesi içerisinde insan/insan-aşırı arasındaki ayrım bulanıklaşmakta, insan/insan-aşırı varolanlar arasındaki ilişkinin doğası belirsizleşmektedir. Böylece hem “insan” hem de “insan-aşırı” kavramlarının yeniden yorumlanması ve yeniden değerlendirilmesi ihtiyacı felsefi anlamda gündeme gelmektedir. Çünkü Çotuksöken’in insan belirlenmesinde insanın “arada olan” bir varolan olması, insanın hem bedeni ve hem de zihninin koşullarıyla birlikte düşünülmesini gerektirmektedir. İnsanın tarihselliği ve zamansallığı, insanın bedenselliği ve zihinselliğinin katıldığı ve bir ölçüde kavramsallaştırmalarının bulunduğu bir süreçtir. Bu sürecin teknolojinin insan bedeni ve zihnini değiştirdiği bir durumda ne şekilde etkileneceğinin soruşturulması burada önem kazanır. Çünkü bir insan-aşırının varoluş koşullarıyla bir insanın varoluş koşullarının farklılık göstereceği açıktır. Farklılık gösteren bu varoluş koşulları aynı zamanda varolanda gündelik ve felsefi anlamda görülecek sorunların niteliğini de etkileyecektir. Örneğin uygulamalı etik altında ele alınan spor etiği tartışmaları, transhümanist bir gelecekte radikal olarak etkilenecektir. Transhümanist bir gelecekte en çok etkilenecek sporlardan biri de satrançtır. Satranç oyuncuları çeşitli açılış, oyun ortası ve oyun sonu kuramları üzerine çalışmakta, bu bağlamda rakiplerine üstünlük kurmak istemektedirler. Tüm bu hazırlık ve oyunun oynanması süreçlerinde oyuncular, bilişsel anlamda herhangi bir teknolojik müdahale veya destek –nöral implantlar, insan-makine arayüzüne sahip her türden geliştirme vb.– almamaktadırlar. Satranç oyununun, insan-insan arasındaki bir spor etkinliği olarak kabul görebilmesinin en temel koşullarından biri de burada ortaya çıkmaktadır: Her iki sporcu da biyolojik doğalarının sınırlılığı ve koşulları bağlamında mücadele ederler. İşte burada vurgulamak istediğimiz nokta, bir insan-insan etkinliği olarak spor ile insan/insan-aşırı ya da insan-aşırı/insan-aşırı etkinliği olarak spor arasındaki nitelik farklarının dikkate alınması gerekliliğidir. Çünkü oyunun oynanması sırasında bir satranç yapay zekâsı tarafından hesaplanmış bir hamlenin oynanmış olmasıyla yalnızca masa başında bir satranç oyuncusu tarafından bir hamlenin hesaplanmış ve oynanmış olması arasında bir fark vardır. Etğin sorunlarının yeniden değerlendirilmesine duyulan ihtiyaç da buradan doğmaktadır: Transhümanist bir gelecekte etğin ve diğer alanların temel nesnesi, kavramı, varlığı olan insan ve onun doğası değişecektir. İnsanla ilişkili kavramların ve olguların da yeniden değerlendirilmesi ve kavramsallaştırılması gerekliliği de burada kendini açık kılmaktadır.

Antropontolojik açıdan insanın her karşılaşması biriciktir; biricik olan her karşılaşma, insanın sahip olduğu kavramlar, yaşantılar, deneyimler temelinde gerçekleşir. Bir bakıma durumlar, sahip olunan kavramlar, imgeler ve yaşantılar eşliğinde karşılanır. İnsanın arada olan bir varolan olması ise şimdi ve burada yaşayan bir varolan olması bakımından yeni bir “arada olma” boyutu olarak karşımıza çıkar. İşte insan sahip olduğu bu “arada olma” boyutuyla olup bitenlerin ve varolanların bir bölümünü “sorun” olarak algılar (Çotuksöken, 2023, s. 40-41). Transhümanizmin insan refahı ve mutluluğunu artırmak yönündeki söylemlerinin yüzeyselliği de bu bağlamda ileri sürülebilir. İnsan ne salt bedeni ne de salt zihni yönünden düşünülebilir. Sıkı bir insan anlayışının bir yandan insan bedenselliği ve zihinselliğini bir bütün olarak ele alması, bir yandan da olgular ve kavramlarla olan ilişkisinde bu bütünlüğü değerler ve kavramlar bakımından dikkate alması gerekir. Çünkü insan, bir tür varolan olarak, bitkisel ve hayvansal düzeyden farklı olarak değerler ve kavramlar üretir, yaşamını oluşturan unsurların bir bölümü de bu değer ve kavramlardır. Transhümanizm insan bedeni ve zihninin geliştirilmesi yoluyla insan refahı ve mutluluğunu sağlayabilmek düşüncesine sahip olsa da bu düşüncenin salt bedenin ya da salt zihnin geliştirilmesi yoluyla gerçekleştirilebileceğini ileri sürebilir miyiz? Çotuksöken, insanın salt gereksinimler tarafından biçimlendirilen bir varlık olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır. Ona göre insan dil olanağına sahip olması ve toplumsal-tarihsel-kültürel varoluşuyla değerlerin yaratıcısı ve koruyucusudur. Değerleri yaratan ve başkalarıyla da dil aracılığıyla paylaşan bir varlık olarak insan, gereksinim ve değer geriliminde yaşamını sürdürür. Bu gerilim, felsefi olarak “tekil-tümel gerilimi” olarak da ifade edilebilir. Yaşama dünyasını oluşturan tekilliklerden, bilme ediminin bir sonucu olarak, tümele doğru bir aşma çabası söz konusudur. Felsefe ise yaşanan tekillikle bilinen tümellik arasındaki ilişkinin kendisine yönelir. Burada gereksinimler tekillikler olarak karşımıza çıkarken değerler ise, gereksinimlere nasıl yaklaşmamız gerektiği bakımından, tümeler olarak bulunur ki değerler salt insana özgü olana işaret ederler. Gereksinimlerimiz diğer canlılarla paylaştığımız bir doğayı imlerken değerlerimiz ise insanca bakmaya, insanca bir duruma işaret eder (Çotuksöken, 2023, s. 52-53). Çotuksöken’in gereksinim-değer belirlemesi de insana ilişkin iynin belirlenmesinde ve iynin sağlanmasında transhümanist söylemin gereksinimlere eğilen söylemini açık kılmak bakımından önemlidir. Transhümanist söylem bir yandan hastalıklar ve yaşlanmaya karşı bir duruştan kalkarak biyolojik doğanın iyileştirilmesi ve geliştirilmesine odaklanırken bir yandan da zihinsel kapasitelerin artırılmasını hedeflemektedir. Ancak söz konusu söylemin bu yapısı, gereksinim boyutunda kalır ve iyileştirmeler/geliştirmeler sonucunda ortaya çıkacak insan-aşırların değerler alanıyla ve “değer” kavramıyla olan ilişkisini yadsır.

İçinde yaşadığımız dünya bizim kurmuş olduğumuz bir dünyadır. Burada realizm – anti-realizm tartışması altında düşen bir sav ileri sürmüyoruz. Buradaki vurgumuz gerek realist gerekse anti-realist her türden ontolojinin onda, onun epistemolojik yapısında söz konusu olduğu varolan olan insanın dünyayı yine kendince, kendi türselliğine özgü bir biçimde kuruyor olduğuna ilişkindir. Çotuksöken de dünyanın insanın dünyası olduğu vurgusunu yapmaktadır. O, bu vurgusunu, insanın dünyada eyleyen ve etkin olan bir varolan olmasına dayandırır. Öte yandan insan, diğer insanlar ve nesnelerle kurduğu ilişkilerden hareketle deneyimlerini kurar ve bilgilerini ortaya koyar. İnsan kurmuş olduğu deneyim ve ortaya koyduğu bilgi dolayımında kendine ve dünyaya yönelir böylece bu bir döngü olarak sürer (Çotuksöken, 2023, s. 72). Transhümanist söylemin yapısına baktığımızda, müdahale önerileri sonucunda insan doğasının değiştirilmek istendiği görülür. Biz ise transhümanist bir gelecekte değişecek insan doğasının, insan-aşırılar bakımından, Çotuksöken’in yukarıda ifade ettiği her türden insan ilişkisini etkileyeceğini ve hatta değiştireceğini belirtmek istiyoruz. Çünkü bir insan-aşırıyla bir insan arasında gerek gereksinimler yönünden –bedensel bakımdan acıkmamak, daha zor yorulmak, daha hızlı yer değiştirmek gibi örnekler akla gelebilirken zihinsel açıdan ise dinlenmeye daha az ihtiyaç duymak, daha az uyku ihtiyacına sahip olmak ya da bilişsel yetilerin erimlerinin radikal olarak artırılmış olması akla gelebilir– gerekse değerler yönünden –olguda ve varolanlarda değer görmenin, onları bir “biçimde” kavramsallaştırmanın yine bu edimi yerine getiren varlığın koşullarıyla olan ilişkisini vurgulamıştık– bir fark olacağı açıktır. Burada üzerinde durmalıyız ki Çotuksöken’in antropontolojik söylemi içerisinde insanın biyolojik yanı yadsınmamaktadır. O, insanın her şeyden önce biyolojik bir varlık olduğu ve doğanın bir parçası olması bakımından bedensel bir varolan olması üzerinde durur (Çotuksöken, 2023, s. 83). Ancak Çotuksöken, değerlerin ve kavramların bulunduğu tarih ve kültür alanının insanın bedeni, bedensel varoluşunu kuşatan ve onu yeniden biçimlendiren bir alan olduğunu da ileri sürer (Çotuksöken, 2023, s. 83). İşte antropontolojik açıdan transhümanist söylemde ortaya çıkan sorunlardan biri insanın teknolojinin kullanımıyla bedensel ve zihinsel iyi duruma getirilmesine ilişkin duruşunda transhümanist söylemin tarihin ve kültürün insan doğasını dönüştürücü ve biçimlendirici niteliğini yadsıyor oluşudur.

Transhümanist düşüncenin transhümanist bir gelecekte ortaya çıkarabileceği hem insan yapısına hem de toplumsal yaşama ilişkin sorunları tartışma gerekliliği, antropontolojik açıdan açıktır. Çotuksöken, yer kaplayan, duyumsayan, algılayan bir canlı varlık olarak insanın “arada olma” durumunun, kendisi gibi diğer canlı varlıklarla paylaştığı bir yapı olarak toplumda kendini gösterdiğini ve gereksinimlerin karşılanması bakımından

diğer insanlara duyulan ihtiyaçtan ötürü her insanın bir “toplum varlığı” da olduğunu ileri sürer (Çotuksöken, 2023, s. 83). Çotuksöken’e göre toplum ve topluluklarla olan ilişkimizde insanlar sahip olmamız gereken varlık koşullarını biçimlendirmektedir (Çotuksöken, 2023, s. 83). Transhümanist söylem içerisinde insanın toplumsallığı, özellikle Bostrom açısından, yalnızca kimi siyasal haklar bakımından kimi kavramlar ve haklar –morfolojik özgürlük ya da çoğalma özgürlüğü– üzerinden ele alınır. Oysa burada üzerinde durulması gereken konu, toplumsal olması bakımından insanın toplumla olan ilişkisinde insanın varlık koşullarının hem belirleyici hem de biçimlenebilen niteliğidir.

İnsanın antropontolojik olarak ele alınması insanın dilsel yanını da ortaya çıkarır. Çotuksöken’e göre insan dil aracılığıyla şimdi ve burada olmağının sınırlarını zorlar. Dil aracılığıyla insan kendisi ve kendisi olmayan ilişkisi bağlamında başkalarına ve topluma uzanmakta, onlarla etkileşmektedir. Ve insanın zaman ve mekânla olan ilişkisi, zihne kazınmış olan toplumsal dilin olanakları aracılığıyla kurulmaktadır. Dil bir ölçüde derleyici ve toparlayıcı bir olanak olarak öne çıkmaktadır (Çotuksöken, 2023, s. 84-85). Antropontolojik açıdan insanın varlık koşullarında öne çıkan dile sahip olma, transhümanist bir çerçeveden ele alındığında –özellikle sanal gerçeklik teknolojileri ve zihin-makine aktarımı bağlamında düşünülürse– sanal bir iletişim tarzına doğru evrilmektedir denebilir. Burada özellikle insan-makine etkileşimi ve zihin-makine aktarımı tartışmalarında öne çıkan düşünce, iletişim biçiminin de doğal dili de kapsayacak bir biçimde makine dilinde ve yazılım zemininde sürdürülebileceğidir. Transhümanist söylemin bu boyutu, antropontolojik açıdan dile verilen önemle karşılaştırılırsa, insan bütünlüğüne oldukça uzaktır. Çünkü insan bütünlüğü dilsel-tarihsel-toplumsal açıdan bir bütünün içerisinde yer alır, aynı zamanda bu zeminleri değiştirir ve bunlardan etkilenir. Dil de varolanların terimlerle karşılandığı ve kavramsallaştırıldığı, değerlerin ortaya konduğu ve tüm bunların paylaşıldığı bir yapı olarak makine diline doğru evrildiğinde dilin çok katmanlılığı bir ölçüde yadsınmış ve dilin yalnızca bildirişim yönüne ağırlık verilmiş olunur. Oysa Çotuksöken’e göre dil, antropontolojik açıdan insanın kendini kurduğu ve diğer kendisi gibi olanlarla kavram ve değerlerini yine kendi türselliği bağlamında paylaştığı bir yapı olarak görünmektedir.

Çotuksöken’in antropontolojisi her ne kadar gereksinim-değer ayırımını yapıyor olsa da insanı salt gereksinim ve değer eksenlerinde anlayabileceğimiz düşüncesini kabul etmez. Ona göre tüm bu durumlar insanı anlamanın yeterli değil ama gerekli koşulunu oluştururlar. O, insanın yalnızca gereksinimler ve olanaklar düzeyinde ele alınışını bir tür mekanik ilişki biçimi olarak, bir giderme ve gerçekleştirme ilişkisi olarak görür. Oysa insan aynı zamanda değerler alanında da yaşayan ve toplumsal-tarihsel-kültürel nitelikli değerlerle

birlikte gereksinimlerinin ve olanaklarının düşünülmesi gereken bir varolandır. Değerler ise doğrudan doğruya dışdünyada karşılık bulmayan, ad olarak dilde karşılık bulan ve tamamen düşünsel alana ait yapılardır (Çotuksöken, 2023, s. 97). Üstelik gereksinim ve değerler, başka insanların gereksinim ve değerleriyle çatışabilir. Çünkü “gereksinim” ya da “değer” dendiğinde ne anlaşıldığı belirsizdir (Çotuksöken, 2023, s. 98). Çotuksöken’in bu vurgusu, transhümanist söylemin “insanın iyisi” anlamında ortaya koyduğu düşüncelerin niteliğini açık kılmak açısından önemlidir. Transhümanist düşüncenin Huxley ve devamında izlediği süreç, teknolojinin insan eleminin azaltılması ve mümkünse ortadan kaldırılmasına ilişkin kullanımıyla birlikte insanın varlık yapısına halihazırda varolan ya da bu yapıya kazandırılacak niteliklerin geliştirilmesi önerileri üzerinde uzlaşır. Ancak nominalist bir varlık anlayışının sonucu olarak varlığa ilişkin koşulların her bir varolanda farklı şekilde gerçekleştiğini kabul ettiğimizde, “gereksinim” ve “değer” gibi kavramlar üzerinde metafizik bir uzlaşının bulunmamasıyla birlikte ele alındığında transhümanizmin “insanın iyisi” olarak ortaya koyduğu ideallerin henüz pek de üzerinde uzlaşmış, felsefeye ve sıkıca ortaya koymuş idealler olmadığını ileri sürebiliriz. Dolayısıyla Çotuksöken’in felsefesi olan antropontolojik açıdan teknoloji-insan ilişkisinin önemini yine onun sözleriyle vurgulamak gerekmektedir:

“Doğa biliminin ürünü, uygulaması olan teknoloji insanın kendisiyle, bir bakıma kendisi gibi olanlarla, başkalarıyla olan ilişkisini öylesine değiştirmiştir ki, artık bundan böyle yeniden insana yönelmek, onu anlamaya çalışmak, dünya-bilgi/teknoloji arasındaki ilişkiyi mercek altına almak, bu arada yeni bir var olma tarzı olarak insan dolayımında, insanın yarattığı teknoloji dolayımında kendini gösteren sanal gerçeklik üzerinde konuşmak felsefenin gelecekteki konumunu anlamaya çalışmak bakımından büyük önem taşımaktadır.” (Çotuksöken, 2023, s. 114)

Transhümanist bir gelecekte felsefenin öncülük etmesi gereken konu ise tıpkı yapay zekâ felsefesi tartışmaları içerisinde¹² olması gerektiği gibi transhümanizm tartışmaları içerisinde de Çotuksöken’in antropontolojik söylemi içerisinde yer alan ancak bu tartışma bağlamında ileri sürülmemiş bir öneri olarak, insan ontolojisine duyarlı bir etiğin ortaya konmasıdır. Ancak ve ancak böyle bir etik, karşılaşılan sorunların saptanması ve çözümlenmesinde

12 2023 yılında ortaya koyduğumuz yüksek lisans çalışmasında da sıklıkla üzerinde durduğumuz bir nokta olan yapay zekâ ontolojisi ve epistemolojisinin yapay zekâ etiği tartışmalarını öncelemesi gerektiği, böyle bir öncelemenin olmadığı durumda ise antropomorfik ve spekülatif nitelikli metafizik söylemlerden kalkan, insanın varlık koşullarına uygun düşmeyen ve onu “düşünüldür” bir varolan kılan söylemlerin üreteceği düşüncesi üzerinde durmuştuk. Bkz.: Tazegül, T., “Yapay Zekâ Felsefesinde Felsefi İşlevselciğin Eleştirisi”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.

iş görebilir (Çotuksöken, 2023, s. 108). Çotuksöken bu önerisini şu şekilde gerekçelendirir: Ona göre gerçek olan ile sanal olan birbiri içine geçmiştir; alışagelmiş bir tarzda tanımlanmış kavramlar ise artık yeni durumları değerlendirmek, açık kılmak, anlamak ve yorumlamak için yetmemektedir. Bu durum kavramların karşılıkları olan olgu ve varlıkların sabit ve değişmez bir doğasının olmadığını ortaya koymaktadır (Çotuksöken, 2023, s. 139). Transhümanizm ise her ne kadar kendisini Aydınlanma geleneğini sürdüren, ona eklenen bir düşünce olarak tanımlasa da Aydınlanmanın metafizik olana karşı duruşu, transhümanist düşünce içerisinde, felsefe yapma tarzı bakımından, kabul görür gibi durmamaktadır. Olguların ve varlığın değişen doğası, kavramların ve değerlerin de yeniden kavramsallaştırılması ve değerlendirilmesi ihtiyacını doğurmaktadır. Oysa transhümanist düşünce, insan bedeni ve zihnini donuk ve varolanlarla ilişkisi bakımından *insanmerkezci* bir tarzda ele almaktadır. Bu açıdan transhümanist öneriler bağlamında insan doğasında yaşanacak teknolojik değişim ve geliştirmeler sonucunda ortaya çıkacak insan-aşırıların, insanların ortaya koydukları kavramlarla ve değerlerle yetinip yetinemeyecekleri ya da bu kavram ve değerleri yeniden kavramsallaştırmaları ve değerlendirmeleri gerekip gerekmeyeceği sorusu hâlâ önemini korumaktadır. Her ne kadar “insan” kavramı, felsefe tarihi içerisinde “tek bir ilkeyle anlaşılır” kılınmaya çalışılmışsa da (Günay, 2018, s. 106), Çotuksöken’in antropontolojik söyleminin transhümanizm tartışmaları bakımından önemi, “insan” kavramının da tıpkı onunla ilişkili diğer kavramlar gibi yeniden kavramsallaştırmaya müsait oluşudur. Bu durum aynı zamanda insana, insanın varlık bütünlüğüne ve onun değerler alanına uygun bir insan anlayışının ortaya konmasının da felsefece zeminini yaratır.

6. Sonuç

Transhümanizm, çağdaş ve ilerici bir düşünce olarak teknolojinin insan yaşamının iyileştirilmesi ve geliştirilmesi için kullanımını önerir. Nitekim biz de teknolojinin insan refahını ve sağlığını artırmak konusundaki başarılarını yadsımamaktayız. Ancak transhümanist düşünce içerisinde teknolojinin kullanımına ilişkin bu öneri, insan-doğa etkileşimini bir adım daha götürerek – insan-insan etkileşimini etkileyebilecek bir tarzda – insanın bedensel ve zihinsel varoluşuna yönelmiş durumdadır. Antropontolojik bir açıdan yaklaşıldığında transhümanist düşüncenin, transhümanistlerce üzerinde yeniden düşünülmesi ya da felsefe özenin gösterilmesi gereken kavramları ve sorunları bir bakıma açık kılınmış oluyor. Çünkü transhümanizmin insan bedeni ve zihninin geliştirilmesi arzusu, antropontolojik açıdan bakıldığında gereksinimler düzeyinde kalan ancak değer düzeyini dikkate almayan bir arzu olarak öne çıkıyor. Oysa antropontolojik açıdan insan gereksinim ve değerleriyle bir

bütündür. İnsanın değerlerini ve değerler alanını dikkate almayan bir düşünce olarak bu çalışma içerisinde açık kılmaya çalıştığımız transhümanist savlar ve temalar –ölümsüzlük, zihin aktarımı, gen müdahaleleri vb.– karşısındaki duruşumuz, felsefeye bir duruş olarak, transhümanist düşüncenin felsefi olarak hesaplaşması gereken soru ve sorunları ortaya koymak olmuştur. Antropontolojik duruşun ise, insan varoluşuna ve bütünlüğüne duyarlı, özcü değil ama nominalist bir insan felsefesi anlayışı olarak transhümanist düşüncenin felsefeye analizinde önde gelen ve dikkate alınması gereken duruşlardan biri bu çalışma içerisinde ortaya konan bir diğer husus olmuştur.

Kaynakça

- Ağın, B. (2022, Mayıs). Kara Ayna, She-Hulk ve Karanlık İkiz Meselesi: Posthümanizm / Transhümanizm. *Pasajlar*(11), s. 33-48.
- Aydin, C. (2017). The Posthuman as Hollow Idol: A Nietzschean Critique of Human Enhancement. *Journal of Medicine and Philosophy*(42), s. 304-327.
- Baumann, F. (2010). Humanism and Transhumanism. *The New Atlantis*(29), s. 68-84. <https://www.jstor.org/stable/43152560> adresinden alındı
- Bostrom, N. (2003). Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective. *The Journal of Value Inquiry*(37), s. 493-506.
- Bostrom, N. (2005, Nisan). A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1), s. 1-25.
- Bostrom, N. (2005). In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics*, 19(3), s. 202-214.
- Cabrera, L. Y. (2011, Aralık). Memory Enhancement: The Issues We Should Not Forget About. *Journal of Evolution and Technology*, 22(1), s. 97-109.
- Çotuksöken, B. (1989). "Felsefi Söylem Nedir?" Üzerine. *Felsefe Tartışmaları*(6), s. 101-107.
- Çotuksöken, B. (1994). *Felsefi Söylem Nedir?* (2 b.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çotuksöken, B. (1995). *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak* (1 b.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çotuksöken, B. (1998). *Kavramlara Felsefe ile Bakmak* (1 b.). İstanbul: İnsancıl Yayınları.
- Çotuksöken, B. (2012). *Radıyoda Felsefe* (1 b.). İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Çotuksöken, B. (2013). *Felsefe: Özne-Söylem* (1 b.). İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Çotuksöken, B. (2023). *Antropontoloji ya da İnsan-Varlıkbilgisi* (1 b.). İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Erkızan, H. N. (2018). Betül ÇOTUKSÖKEN’de Öznenin Ontik, Epistemik ve Etik Kuruluşu. A. Tunçel, Z. Kutlusoy, & G. Önkale (Dü) içinde, *Felsefeye Giriş Yolları Betül Çotuksöken’e Armağan* (1 b., s. 92-100). İstanbul: Papatya Yayıncılık Eğitim.
- Fukuyama, F. (2004, Eylül-Ekim). Transhumanism. *Foreign Policy*(144), s. 42-43.
- Günay, M. (2018). Betül ÇOTUKSÖKEN’in Felsefi Söyleminde İnsana Yönelik Belirlemeler. A. Tunçel, Z. Kutlusoy, & G. Önkale (Dü) içinde, *Felsefeye Giriş Yolları Betül Çotuksöken’e Armağan* (1 b., s. 101-113). İstanbul: Papatya Yayıncılık Eğitim.
- Hibbard, B. (2008, Ocak). The Technology of Mind and a New Social Contract. *Journal of Evolution and Technology*, 17(1), s. 13-22.
- Hopkins, P. D. (2008, Eylül). A Moral Vision for Transhumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 19(1), s. 3-7.

- Huxley, J. (1959). Transhumanism. *New Bottles for New Wine* (2 b., s. 13-17). içinde London: Chatto&Windus.
- Konsa, K. (2008, Mart). Artificialisation of Culture: Challenges to and from Posthumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 17(1), s. 23-35.
- Ogilvy, J. (2011, Aralık). Human Enhancement and the Computational Metaphor. *Journal of Evolution and Technology*, 22(1), s. 81-96.
- Öndeş, S. (2022, Mayıs). Transhümanizm Felsefesi Mümkün müdür? *Pasajlar*(11), s. 149-168.
- Özlem, D. (1995). Takiyettin Mengüsoğlu'nda İnsan Kavramı. *Felsefe Tartışmaları*(18), s. 7-17.
- Pepperell, R. (2005). Posthumans and Extended Experience. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1), s. 27-41.
- Porter, A. (2017). Bioethics and Transhumanism. *Journal of Medicine and Philosophy*(42), s. 237-260.
- Sezgin, E. (1992). Bilgisayar, Beyin ve Düşünme. *Felsefe Tartışmaları*(11), s. 96-105.
- Verdoux, P. (2009, Aralık). Transhumanism, Progress and the Future. *Journal of Evolution and Technology*, 20(2), s. 49-69.
- Vita-More, N. (2020). *The Transhumanist Manifesto*, 4. 3 6, 2024 tarihinde Humanity+: <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-manifesto> adresinden alındı
- Walker, M. (2011, Kasım). Personal Identity and Uploading. *Journal of Evolution and Technology*, 22(1), s. 37-51.