



**RICHARD K. MORGAN'IN *DEĞİŞTİRİLMİŞ KARBON*
ROMANINDA TRANSHÜMANİST İDEALİN
ELEŞTİRİSİ**

Nadir Hakan YILDIZ

**Yüksek Lisans Tezi
İngiliz Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Doç. Dr. İsmail AVCU
2025
Her Hakkı Saklıdır**

T.C
ATATURK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNGİLİZ DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

Nadir Hakan YILDIZ

RICHARD K. MORGAN'IN *DEĞİŞTİRİLMİŞ KARBON*
ROMANINDA TRANSHÜMANİST İDEALİN ELEŞTİRİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Doç. Dr. İsmail AVCU

ERZURUM-2025



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "RICHARD K. MORGAN'IN DEĞİŞTİRİLMİŞ KARBON ROMANINDA TRANSHÜMANİST İDEALİN ELEŞTİRİSİ" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanması için verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

25.06.2025

Nadir Hakan YILDIZ

Aslı Islak İmzalıdır

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internette paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Doç. Dr. İsmail AVCU danışmanlığında, Nadir Hakan YILDIZ tarafından hazırlanan bu çalışma 25/06/2025 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından İngiliz Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. İsmail AVCU

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Mehmet Fikret ARARGÜÇ

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Özge ÖZGÜN

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN

Enstitü Müdürü

Aslı Islak İmzalıdır

OF27b_V4_03.11.2019

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
TEŞEKKÜR	V
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM TRANSHÜMANİZM

1.1. TRANSHÜMANİZMİN TARİHSEL GELİŞİMİ VE KÖKENİ	4
1.2. SINIRLARI AŞMAK: TRANSHÜMANİZM VE ÜTOPYA.....	19
1.3. TEKNOLOJİK İLERLEMENİN KARANLIK YÜZÜ: TRANSHÜMANİST DİSTOPYALAR.....	30

İKİNCİ BÖLÜM

DEĞİŞTİRİLMİŞ KARBON'UN TRANSHÜMANİST İNCELEMESİ

2.1. YAZARIN BİYOGRAFİSİ	39
2.2. <i>DEĞİŞTİRİLMİŞ KARBON</i> ADLI ESERİNİN ÖZETİ.....	40
2.3. <i>DEĞİŞTİRİLMİŞ KARBON</i> 'DA TRANSHÜMANİST TEKNOLOJİLERİN TEMSİLİ.....	43
2.3.1. Bilinç Aktarımı ve Dijital Ölümsüzlük	44
2.3.2. Post-insan Beden ve Kimlik Sorunsalı.....	49
2.3.3. Bedenin Metalaşması ve Varlığın Kiralanabilirliği	54
2.4. ÜTOPYACI VİZYONUN İZLERİ VE GERİLİMİ	62
2.4.1. Transhümanist Ütopyanın Cazibesi: Sonsuz Yaşam Vaadi	63
2.4.2. Anlamın Erozyonu: Sonsuzluk ve Yabancılaşma	67
2.4.3. Ütopyanın Ters Yüz Oluşu: Gücün Bozucu Etkisi	72
2.5. YAPAY ZEKÂLAR VE YENİ VARLIK FORMLARI	77
2.5.1. Hendrix'in Özneleşme Süreci: Otomat mı Duygusal Aktör mü?	78
2.5.2. Hendrix'in İlişkiselliği: Simbiyoz mu Sömürü mü?	81
2.5.3. Yapay Zekânın Hukuki ve Ontolojik Statüsü	85
2.6. <i>DEĞİŞTİRİLMİŞ KARBON</i> 'DA DİNSEL, ETİK VE FELSEFİ TARTIŞMALAR.....	88

SONUÇ.....	94
KAYNAKÇA	97
ÖZGEÇMİŞ.....	104



ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

RICHARD K. MORGAN'IN DEĞİŞTİRİLMİŞ KARBON ROMANINDA
TRANSHÜMANİST İDEALİN ELEŞTİRİSİ

Nadir Hakan YILDIZ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. İsmail AVCU

2025, 104 Sayfa

Jüri: Doç. Dr. İsmail AVCU

Doç. Dr. Mehmet Fikret ARARGÜÇ

Dr. Öğr. Üyesi Özge ÖZGÜN

Bu tez çalışması, Richard K. Morgan'ın *Değiştirilmiş Karbon* adlı siberpunk türündeki bilimkurgu romanını, transhümanist felsefe bağlamında okuyarak teknolojik gelişmelerin insan doğası, varoluşu, kimlik, etik sorumluluk ve toplumsal yapı üzerindeki etkilerini incelemektedir. Bilinç aktarımı, dijital ölümsüzlük ve bedenin metalaşması gibi kavramlar, Bostrom, Kurzweil ve More gibi transhümanist felsefecilerin yanı sıra Sartre, Camus, Butler, Haraway ve Hayles gibi farklı kuramcıların görüşleriyle birlikte ele alınmıştır. Kılıflama teknolojisi ve bilinç aktarımı aracılığıyla bireyin kimlik ve öznel deneyiminin nasıl dönüştüğü analiz edilerek, romanın sunduğu gelecek tasvirinin ütopya ile distopya arasında gidip geldiği gösterilmiştir. Ayrıca, transhümanist teknolojilere erişimdeki sınıfsal eşitsizlikler ve kılıf teknolojisinin bireyin özerkliğini nasıl tehdit ettiği incelenmiştir. Teknolojik gelişmelerin eşitsiz dağılımı nedeniyle toplumdaki sınıf ayrımının giderek keskinleştiği, elit zümrelerin kendilerini tanrıvari bir konuma koydukları, bu teknolojilerin bireyleri kontrol etmek için birer tahakküm aracına dönüştürüldüğü görülmüştür. Yapay zekâlar gibi insan-dışı varlık formlarının etik sorgulamalar yapmaları, duygusal ilişkiler kurabilmeleri, özerk bireyler gibi hareket edebilmeleri üzerinden ontolojik ve hukuki statüleri incelenmiştir. Transhümanist ütopyanın kendi içerisinde barındırdığı gerilimler ve bozucu etkiler ortaya konmuştur. Tez, insan-makine ayrımının silikleştiği bir gelecek tahayyülünde etik ve ontolojik soruları ele alırken, aynı zamanda transhümanist felsefenin gelecek ideallerini sorgulamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Transhümanizm, Richard K. Morgan, *Değiştirilmiş Karbon*, Ütopya, Distopya

ABSTRACT

MASTER'S THESIS

CRITIQUE OF THE TRANSHUMANIST IDEAL IN RICHARD K. MORGAN'S
NOVEL ALTERED CARBON

Nadir Hakan YILDIZ

Advisor: Assoc. Prof. Dr. İsmail AVCU

2025, 104 Pages

Jury: Assoc. Prof. Dr. İsmail AVCU

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Fikret ARARGÜÇ

Assist. Prof. Dr. Özge ÖZGÜN

This thesis examines Richard K. Morgan's cyberpunk sci-fi novel *Altered Carbon* through the lens of transhumanist philosophy, analyzing the impacts of technological advancements on human nature, existence, identity, and ethical responsibility, and societal structures. Concepts such as consciousness transfer, digital immortality, and the commodification of the body are explored in dialogue with transhumanist philosophers like Bostrom, Kurzweil, and More, alongside theorists such as Sartre, Camus, Butler, Haraway, and Hayles. By analyzing how sleeve technology and consciousness transfer transform the individual's experience of identity and subjectivity, the novel's depiction of the future is shown to oscillate between utopia and dystopia. The study also investigates class-based inequalities in access to transhumanist technologies and the ways in which sleeve technology threatens individual autonomy. It is observed that the unequal distribution of technological advancements exacerbates class divisions within society, with elite groups positioning themselves as god-like entities, and these technologies are transformed into tools of domination for controlling individuals. The ontological and legal status of non-human entities, such as artificial intelligences, is examined through their capacity to engage in ethical deliberations, form emotional relationships, and act as autonomous agents. The tensions and disruptive effects inherent in the transhumanist utopia are elucidated. The thesis aims to address ethical and ontological questions in a future imaginary where the human-machine distinction becomes blurred, while simultaneously interrogating the idealistic aspirations of transhumanist philosophy.

Key Words: Transhumanism, Richard K. Morgan, *Altered Carbon*, Utopia, Dystopia

TEŞEKKÜR

Bu tez çalışmasında bilgilerini ve yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. İsmail Avcu'ya ve Türkçe yazımı konusunda yardımcı olan Öğr. Gör. Yusuf Emirhan Karaca'ya, desteklerinden dolayı aileme ve kıymetli katkılarından dolayı değerli jüri üyeleri Doç. Dr. Mehmet Fikret Arargüç ve Dr. Özge Özgün hocalarıma teşekkürlerimi sunarım.

Erzurum – 2025

Nadir Hakan YILDIZ



GİRİŞ

Bu tez çalışmasında, Richard K. Morgan'ın *Değiştirilmiş Karbon* (2002) adlı siberpunk türündeki bilimkurgu romanı temel alınarak transhümanist gelecek ideallerinin toplumsal, bireysel, etik ve ahlaki etkileri incelenmektedir. Bilinç aktarımı, yapay zekâlar, insan-dışı varlık formları, bellek depolama teknolojisi ve kılıflama gibi kavramlar aracılığıyla insan benliği, kimliği ve bedeni üzerine şekillendirilen kurgu, bu romanı çağdaş edebiyat ve felsefe tartışmaları için incelemeye uygun bir zemin hâline getirmektedir. Özellikle insanın zihinsel varlığını yani bilincini maddi bedenden bağımsızlaştırıp özgürleştirerek başka bir bedene aktarılabilir hale getiren teknolojik gelişmelerin, özne, benlik, etik sorumluluk ve toplumsal adalet kavramlarını nasıl dönüştürdüğü incelenecektir. Romanın, sadece bilimkurgu öğeleriyle değil, bu öğeleri kullanarak kurduğu varoluşsal ve toplumsal sorgulamalarla da derinlik kazandığı görülmektedir.

Transhümanizm, insanın fiziksel, zihinsel ve duygusal sınırlarını teknoloji ve bilim yoluyla aşmayı hedefleyen felsefi ve bilimsel bir harekettir. Bu yaklaşım, genetik mühendislik, yapay zeka ve bilinç aktarımı gibi yeniliklerle insanın yaşam süresini uzatmayı, bilişsel kapasitesini artırmayı ve hatta ölümsüzlüğe ulaşmayı amaçlar. Transhümanizm, bireylerin kendilerini yeniden tanımlama potansiyelini vurgularken, bu teknolojilerin toplumsal ve etik sonuçları üzerine tartışmaları da beraberinde getirir. Özellikle, bu teknolojilere erişimdeki eşitsizlikler ve insan kimliğinin dönüşümü, transhümanizmin hem ütöpik hem de distopik yönlerini açığa çıkarır.

Morgan'ın tasvir ettiği gelecekteki dünyada bedenler, piyasada ticareti yapılan metalar hâline gelmiştir. Bilinç ve bellek, depolarda dijital olarak yedeklenebilmekte, bireyler farklı bedenlere indirilebilmektedir. Bu teknolojik imkanlar, bedensel ölümün nihai bir son olmaktan çıktığı; ancak bu ölümsüzlük durumunun tüm bireyler için eşit düzeyde erişilebilir olmadığı, sınıfsal ayrımların daha da açıldığı bir evreni ortaya koymaktadır. İnsan bedenini bir araç, zihninin bir veri yığını, benliğinin ise yedeklenebilir ve aktarılabilir bir yazılım olarak tasarlandığı bu evrende, insan ve insan-dışı varlık formlarının etik, ahlaki, hukuki ve ontolojik statüsüne ilişkin önemli sorular ortaya çıkmaktadır. Kim ölüdür, kim diridir? Bireyin gerçek bedeni hangisidir? Benliği oluşturan öz hafıza mıdır? Bir bedenin araç gibi kiralanması, benliğe ait hakların da

devredilmesi anlamına mı gelir? Bu sorular üzerinden, kişinin özgürlüğü, sorumluluğu, özerkliği, benlik algısı ve özneliği tartışmaya açılacaktır.

Bu bağlamda bu tez çalışması, bilimkurgu edebiyatının sunduğu imkanlardan yararlanan *Değiştirilmiş Karbon*'un kurmaca evreninin, sadece teknolojik bir gelecek tasviri değil; aynı zamanda etik, ahlaki, felsefi ve sosyopolitik bir eleştiri alanı oluşturduğunu da ortaya koymayı hedeflemektedir. Bilimkurgu romanları, özellikle 20. yüzyıldan itibaren felsefi sorgulamaları bilimsel ve teknolojik gelişmelerle iç içe kurgulayarak, ütopya ve distopya geleneğini günümüz dünyasının imkan ve düşünceleriyle tekrardan sorgulamaya olanak tanımaktadır. Bu gelenek, felsefe ve edebiyatı bir araya getirerek, ideal toplum tasavvurları ve bu tasavvurların başarısız olduğu veya otoriteler tarafından tahakküm idealleri için kullanıldığı distopik yapılara dönüşümünün izini sürer. Thomas More'un *Ütopya* (1516) adlı eserinden başlayarak, Bacon, Orwell, Huxley, Atwood, Bradbury ve Zamyatin gibi yazarlar aracılığıyla ütopya-distopya geleneği, zaman içinde sürekli olarak yeniden biçimlenmiştir. Çağlar boyunca felsefi düşünce, özellikle o çağın getirdiği teknolojik determinizm, etik ve ahlaki sorumluluk ve insan doğası üzerinde yapılan tartışmalar ütopya-distopya geleneğindeki kurgulara teorik çerçeveler sağlamıştır. Bu bağlamda *Değiştirilmiş Karbon*, ütopya ve distopya geleneği içinde, teknolojinin ilerlediği bir gelecekte dijital ölümsüzlük, beden üretimi ve bellek teknolojisi gibi gelişmelerin getirdiği sınıfsal eşitsizlikler, etik ve ahlaki sorumluluk ve varoluşsal sorgularla örülmüş bir eleştiri sunmaktadır.

Ütopya, toplumun idealize edilmiş, kusursuz işleyen bir düzen içinde var olduğu hayali bir toplumsal modeli ifade eder. Edebiyat ve felsefede genellikle eşitlik, refah ve uyum gibi değerlere vurgu yapan bu kavram, bireylerin ve toplumların mükemmel bir geleceğe ulaşma arzusunu yansıtır. Ancak, ütopyaların uygulanabilirliği sıklıkla sorgulanmış ve bu ideallerin belirli gruplara ayrıcalık tanırken diğerlerini dışlayabileceği fikri öne çıkmıştır. *Değiştirilmiş Karbon*'da, transhümanist teknolojilerin elit kesim için ütopya sunarken daha geniş kitleler açısından distopik koşullara yol açtığı görülür. Bu durum kavramın sınırlarını ve çelişkilerini tartışmaya açar.

Bu tez çalışmasında transhümanist ütopya idealinin toplumdaki eşitsizlikleri nasıl yeniden üretip keskinleştirdiği, beden ve kimlik arasındaki ilişkinin nasıl veya neye dönüştüğü, benlik noktasındaki sürekliliğin dijital olarak sağlanmasının etik ve varoluşsal

olarak nasıl sonuçlar doğuracağını, yapay zekâların ve diğer insan-dışı varlık formlarının hak ve statüsünün nasıl tanımlandığı, romanın kurguladığı distopik dünyanın insanlar için nasıl bir uyarı görevi gördüğü gibi temel meseleler tartışılacak ve incelenecektir. Çalışmanın kuramsal çerçevesi, Alan Turing, Bruno Latour, Donna Haraway, Francis Fukuyama, Jean-Paul Sartre, John Searle, Judith Butler, Max More, Michel Foucault, N. Katherine Hayles, Nick Bostrom, Ray Kurzweil, Rosi Braidotti ve Thomas Metzinger, gibi düşünürlerin görüşleri başta olmak üzere önemli düşünür ve felsefecilerin görüşlerinden yararlanılarak oluşturulmuştur.

Tezin birinci bölümünde, transhümanizmin kavramsal ve tarihsel gelişimi, ütopya ve distopya nitelikleri, etik ve ahlaki ikilemleri, beden ve bilinç ilişkisine dair tartışmaları incelenecektir. İkinci bölümde, transhümanizm ışığında romanın çözümlemesiyle birlikte bu kavramların felsefi temsilleri incelenecek; romandan alıntılarla benlik, bellek, güç ve iktidar, kimlik, yapay zekâ, özerklik ve öznellik, sınıf, yaşamın sürekliliği ve ölüm temaları üzerine yoğunlaşılacaktır. Çalışma, transhümanist ideallerin kimler için ütopya, kimler için distopya anlamına geldiğini ve ütopyanın içinde barındırdığı çelişkili gerilimleri edebi-felsefi bir çerçevede sunmayı amaçlamaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TRANSHÜMANİZM

1.1. TRANSHÜMANİZMİN TARİHSEL GELİŞİMİ VE KÖKENİ

Transhümanizm, ileri bilim ve teknoloji yoluyla insanın zihinsel ve fiziksel sınırlarını aşmayı ve yaşam kalitesini artırmayı amaçlayan felsefi ve entelektüel bir yaklaşımdır. Yapay zekâ (AI), genetik mühendisliği, nanoteknoloji ve sibernetik gibi gelişmekte olan teknolojilerin, insanlığın mevcut formunun ötesine geçerek ‘post-insan’ bir varoluşa ulaşmasını sağlama potansiyelini araştırır. İnsanın kendi fiziksel ve zihinsel sınırlarını aşma arzusu neredeyse insanlık tarihi kadar eskidir ve insanoğlu var olduğu günden itibaren bedenini ve hayatını geliştirmeye yönelik çabalar sarf etmiştir. Bu amaca ulaşmak için tarih boyunca bilimin yanı sıra din, mistisizm, simya ve doğaüstü öğretiler gibi farklı alanlara da yönelmiştir.

İnsanlar, yalnızca kendilerini ‘aşma’ ve zihinsel ya da bedensel olarak ‘yükselme’ isteğiyle değil, aynı zamanda sevdiklerini kaybetmenin getirdiği acıya çare bulma arzusuyla da yaşam süresini uzatmayı ve ölümü aşmayı hedeflemişlerdir. Birçok farklı milletlerin efsanelerinde ve dini anlatılarında bunun yansımaları görülmüş, bu yansımalar popüler kültüre ve transhümanist çalışmalara da ilham kaynağı olmuşlardır. Örneğin, Gılgamış Destanı’nda *Enkidu*’nun ölümünün acısıyla boğuşan Kral Gılgamış’ın ölümsüzlüğe ulaşmak için bir dizi maceraya atılması, farklı dini anlatılarda ve metinlerde bahsedilen, içene ölümsüzlük verdiği inanan “bengi su” veya “dirilik suyu”, ilk kez yaklaşık olarak MS 300 yılında Panopolisli (günümüzdeki ismiyle Ahmim) Zosimus’un *Cheirokmeta* adlı eserinde bahsedilmiştir. Daha sonra simyacıların çalışmalarında geniş yer bulan yaşam iksirinin yapılmasına yardımcı olduğu düşünülen ve değersiz metallerin altına dönüşmesini sağladığına inanılan felsefe taşı bu örneklerden biridir. Önceki örnekler sanki daha çok ölümsüzlük arayışı o yüzden. İnsanın fiziksel sınırlarını aşma arzusunun mitolojik bir örneği ise, Daedalus’un oğlu İkarus’la birlikte hapsedildiği labirentten kaçmak için bal mumundan kanat yaparak bedeninin sınırlarını aşma çabası insanın kendini aşma arzusunun Yunan mitolojisindeki erken bir örneğidir.

İnsanın kendini aşma ve yükseltme arzusu, tarih boyunca hem ilham verici hem de tartışmalı bir konu olmuştur. Bostrom, insanın kendini aşma düşüncesinin bir yandan büyüleyici olduğunu söylerken bir yandan ise bazı hırsların sınırları aştığını ve bu yüzden bu hırsların peşinden gidilmesinin ters tepebileceğini söyler (Bostrom, 2005: 2). Prometheus'un ateşi tanrılardan çalarak insanlara vermesi yine insanın kendini aşma arzusunun mitolojik bir örneğidir. Daha sonra Prometheus bu eyleminden dolayı Zeus tarafından cezalandırılmıştır. İnsanoğlunun ateşi kullanabilmesi, insanların hayatlarında büyük bir rahatlık sağlamış, soğuğa karşı koyabilmelerini, vahşi hayvanların saldırılarından kaçınabilmeyi, yemeklerini pişirebilmeyi dolayısıyla daha sağlıklı yiyeceklere erişebilmeyi sağlamıştır. Bu gelişme, insan sağlığına olumlu katkılar sağlayarak daha uzun bir yaşam süresine ve dolayısıyla teknolojik ve kültürel ilerlemelere zemin hazırlamıştır.

Orta Çağ'da simyacılar değersiz metalleri altına çevirebilen ve yaşam iksirinin yapılmasını sağlayan felsefe taşını bulmak için çok çalışmışlardır. Orta Çağ'da Kilise ise simya çalışmalarına karşı çıkmıştır çünkü hem ölümden sonra bir yaşam olduğuna, o gün Tanrı tarafından yargılanacaklarına, bu yüzden ölümsüzlük arayışının din dışı bir eylem olduğuna; hem de metallerin altına dönüştürülemeyeceğine, bu yüzden bunun sahtekarlık olduğuna kanaat getirmişlerdir. 1317 yılında Papa XII. John yayınladığı *Spondent quas non exhibent*¹ isimli-fermanında simyacıların altın ve gümüş üretme gibi yanıltıcı vaatlerde bulunarak halkı aldattıklarını ileri sürmüş ve bu nedenle simya çalışmalarının yasaklanması gerektiğini savunmuştur (Matus, 2012: 6). Bazı Skolastikler, Aquinas'ın deney karşıtı öğretilerini takip ederek simyanın tanrısız bir uğraş olduğuna inanmışlardır (Bostrom, 2005: 2).

Orta Çağ'da simyacılığa karşı çıkan Hristiyan görüşleri olsa da aynı şekilde simyayı destekleyen hatta simya çalışmalarıyla Hristiyanlık arasında bağlantı kuran simyacılar ve ilahiyatçılar da var olmuştur. Bu bağlamda Matus, *Alchemy and Christianity in the Middle Ages* (Orta Çağ'da Simya ve Hristiyanlık) adlı eserinde simya ile Hristiyanlık ilişkisini şu şekilde açıklar:

14. yüzyılda birçok simyacı, çalışmalarını Hristiyan sembolleri ve metaforlarıyla ifade etmeye başladı. Bu süslü anlatımlar, simya çalışmalarındaki süreçlerin ve bileşiklerin ayrıntılarını zaman zaman gölgede bıraksa da simyayı Hristiyanlıkla

¹ "Gösteremedikleri şeyi vaat ediyorlar" şeklinde Türkçeye çevrilebilir.

uyumlu bir çerçevede sunmaya yardımcı oldu. Özellikle simya çalışmalarındaki dönüşümün, İsa'nın dirilişi veya bakire doğumu gibi kavramlarla ilişkilendirilmesi, bu pratiğin Hristiyan inancıyla bağdaştırılmasını amaçlıyordu. (2012: 1)

Rönesans'ın birey ve akıl merkezli yaklaşımı, Aydınlanma düşüncesinin temellerini oluşturmuş ve transhümanizmin felsefi altyapısını beslemiştir. Bu düşünsel sürecin erken örneklerinden biri, Giovanni Pico della Mirandola'nın insanları “kendi heykellerini yapmaya” (Mirandola, akt. Fillard, 2020: 4) *Discours de la dignité de l'homme* (İnsanın Onuru Üzerine Söylem) (1486) adlı eserine kadar uzanır. Rönesans hümanizmini dini otoriteyi geri plana atarak insanı merkeze alan bir yaklaşım benimsemiş ve böylece sorunların çözümünde ve dünyayı anlama/anlamlandırma konusunda insanları kendi gözlemlerine ve analizlerine güvenmeye sevk etmiştir. Sorunların çözümünde ve dünyanın anlaşılmasında insanın merkezi bir rolde yer alması, insanın kendisini geliştirmesini sağlamıştır. Mirandola, eserinde insanın belirli bir kalıpta yaratılmaktan ziyade özgür iradesi ve kendi seçimleriyle kendini yükseltme veya alçaltma kapasitesine sahip olduğunu vurgular (Fillard, 2020). Yine aynı eserde Mirandola, insanın tanrı tarafından üstün yeteneklerle ve bununla birlikte özgür iradeyle yaratıldığını, bunları insan doğasını geliştirmek için kullanabileceğini ancak bunları inkar ederse ahlaki ve entelektüel açıdan, daha düşük bir düzeye gerileyebileceğini öne sürmüştür (Mirandola, 1956: xv–xvi). İnsanın merkeze alınması ve belirli bir kalıp içerisinde üretilmediği veya yaratılmadığı düşüncesi, transhümanist felsefenin insanın kendini yükseltebileceği görüşüne bir temel oluşturur.

Aydınlanma Çağı, Avrupa'da gerçekliği bilim dışı çözümlemelerin ve analizlerin hegemonyasından kurtarmayı amaçlayıp bunun yerine gerçekliğin doğasını açıklamada deneyciliği ve eleştirel düşünce sistemlerini benimsemiştir (Thomas, 2024: 7). Din yerine aklın ve mantığın doğanın çözümlemesinde konumlandırılması, aydınlanma felsefesinin merkezinde yer almıştır. Ayrıca bu felsefe, doğayı çözümlerken insanın kendi sınırlarını aşmasını sağlar: “Kurulumuzun amacı olayların sebepleri ve gizli etkenleriyle ilgili bilgi edinmek, olabilecek her şeyi yapabilmek için insanın doğaüstündeki egemenliğinin sınırlarını genişletmektir” (Bacon, 2012: 75). Francis Bacon, *Yeni Atlantis* (2012) isimli eserinde bilginin ve deneysel bilimin doğanın sırlarını anlamakta ve açıklamakta kilit bir noktada olduğunu ama sadece bununla kalmayıp tıpkı transhümanist felsefenin bilim ve teknolojiyi insanın sınırlarını ortadan kaldırmak için kullanması gibi bilgi ve

deneyseleciğin insanın egemenlik sınırlarını genişletmekte yani insanın kapasitesini geliştirmekte de çok önemli olduğunu anlatır.

La Mettrie de *İnsan, Bir Makina* (1980) eserinde deney ve gözlemin doğayı anlamak ve çözümlemekte ne kadar önemli olduğunu vurgulamıştır. La Mettrie, eserinde insanı karmaşık bir makineye benzetir ve bu makinenin anlaşılabilmesi için deneysel bir yol izlenmesi gerektiğini iddia etmiştir. Bu görüş, tıpkı transhümanist felsefenin bilim ve teknoloji yoluyla insanın daha iyi bir sürüme yükseltilebileceğiyle aynıdır. La Mettrie, doğanın insanı eğitim yoluyla kendisini geliştirebilecek ve çözüm üretebilecek şekilde yarattığını ifade etmiştir. La Mettrie'nin bu bağlamda “eğitim” kavramından kastını, geleneksel anlamda kurumsal müfredatlarla sınırlı bir süreç olarak anlamak yerine, onun eğitimden kastını daha çok deneysel ve bilimsel bir öğrenme süreci olarak yorumlamak daha doğru olur. La Mettrie'nin insanı ve doğayı anlamak için deneyi ve gözlemi temel alan bir yöntemi savunduğu dikkate alındığında, onun “eğitim” derken aslında bilimi işaret ettiği söylenebilir. Bu perspektiften hareketle, La Mettrie'ye göre insanın kendini geliştirmesinin ve aşmasının en önemli –hatta belki de tek– aracının bilim olduğu sonucuna varılabilir. Onun materyalist ve mekanikçi doğa anlayışı çerçevesinde, insanın ilerlemesi, ancak bilimsel yöntemlerle mümkün görünmektedir.

Aydınlanma Çağı'nda Avrupalı insanlar kendilerini akıl sahibi tek canlı olarak kabul ettikleri için doğadaki diğer canlılara kıyasla kendilerini daha ayrıcalıklı bir konumda görürler. Bu ayrıcalıklı konumun kendilerine doğayı kendi amaçları doğrultusunda şekillendirme hakkı tanıdığına inanırlar. Bu düşünce insanlarda kendilerini yükseltebilmek için gerekli donanıma sahip oldukları inancını ortaya çıkarır. Aydınlanma Çağı'nın ideal insan olarak gördüğü aydın insan, kısaca çözüm üretme ve dünyayı anlama noktasında kendi akli kapasitesine tamamen güvenen ve aklını rehber olarak gören kişi, olarak tanımlanabilir. Immanuel Kant *Aydınlanma Nedir?* isimli eserinde “İnsanın aklını başkalarının kılavuzluğu olmadan kullanamamasının, insanın kendi suçundan kaynaklanan bir ergin olmama” (1784: 1) durumu olarak ifade ederken ‘aydınlanma’yı “insanın başkalarının kılavuzluğunun getirdiği prangalardan kurtularak kendi aklını kendisinin kullanması” (s. 1) olarak tanımlamıştır.

Marquis de Condorcet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı* (2004) isimli eserinde insanlığın dokuz aşamalı bir ilerleme sürecinden geçtiği ve

onuncu aşamaya doğru ilerlediğini öne sürmüştür. Eserinde insanın kendisini yükseltebilecek bir varlık olduğunu iddia etmiştir. Condorcet, matematiksel ve deneysel bilimin ilerlemesiyle insan yeteneklerinin sürekli gelişeceğini ve zekâsının sınırının genişleyeceğini söylemiştir (2004: 72-73). Condorcet'in insanın bedeninin ve zekâsının sınırlarını aşabileceği fikri, transhümanizmin felsefesiyle bağdaşmaktadır. İnsanlığın geleceğinin daha iyi olması yönündeki arzusunun temelinde üç önemli noktaya dayandığını iddia eden Condorcet, bu üç noktayı şöyle sıralar: milletler arasındaki eşitsizliğin yıkımı, insanlar arasındaki eşitliğin ilerlemesi ve insanlığın gerçek iyiliği (2004: 66). Condorcet insanın kendini yükseltme yolunda ilerleyebilmesi için eşitsizliklerin ve baskıcı yönetimlerin ortadan kaldırılması gerektiğini ve bu yönetimlerde yaşayan toplumların, gelişmiş toplumlardaki bilim seviyelerine ulaşmadan insanlığın kendisini gerçekten yükseltmeyeceğine inanır. Tıp alanındaki ilerlemelerin yaygın hastalıkların ve kalıtsal hastalıkların önüne geçeceği ve bir gün neredeyse bütün hastalıklara bir çözüm bulunacağını ve bu sayede insanın ölümsüz olmayacağını ama ömrünün önemli ölçüde uzatılabileceğini öne sürmüştür (2004: 80). Condorcet insan ömrünün sınırlarının genişletilebileceğini şu sözlerle ifade eder:

Bu noktada, insan türünün bu iyileşmesinin sınırsız bir ilerlemeye açık olduğu, bir gün ölümün yalnızca beklenmedik kazaların veya yaşamsal faaliyetlerin giderek yavaşlayan tükenişinin bir sonucu olacağını ve hatta doğum ile bu tükeniş arasındaki ortalama sürenin belirlenebilir bir sınırı olmayacağı fikrini hayal etmek saçma olur mu? İnsanlar elbette ölümsüz olmayacaklar, ancak yaşamın başlangıcı ile doğal seyrinde, hastalık veya kaza olmaksızın yaşamın zorlaştığı ortalama nokta arasındaki süre sınırsız bir şekilde uzatılamaz mı? (2004: 80-81)

Condorcet'in insanın aklına ve bilimsel ilerlemeye olan inancı transhümanist felsefenin erken örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Ölümün bir zorunluluk olmaktan çıkabileceği veya insan ömrünün uzatılabileceği fikri insanın biyolojik sınırlarını aşma arzusunun güçlü bir şekilde yansıtır. Birçok transhümanist filozof ve bilim insanı tıpkı Condorcet gibi insan ömrünün ciddi miktarlarda uzatılabileceğine inanır hatta bazıları ölümsüzlüğün gerçek olabileceğine inanır. Tıpkı eski zamanlarda olduğu gibi modern zamanlarda da insanoğlunun ömrünü uzatma hatta ölümü yenme çabası devam etmektedir.

Benjamin Franklin, yazılarında insanın ölümü yenme arzusundan ve bunun ancak bilimsel ilerlemelerle mümkün olabileceğinden bahsetmiştir. Ölümün yalnızca geçici bir durum olarak görülebileceği ve bilim yoluyla insanların yeniden hayata

döndürülebileceği hayalini dile getiren Franklin, kendi döneminde bu hedefin gerçekleştirilmesi için bilimin henüz yeterli ilerlemeyi kaydetmediğini ve adeta bebeklik aşamasında olduğunu belirtmiştir (Franklin, akt. Bostrom, 2005: 3). Bu görüş, transhümanist felsefenin erken bir öngörüsü olarak değerlendirilebilir ve Franklin'in bilimsel ilerlemeye duyduğu iyimserliği yansıtır. Özellikle, onun bu fikirleri, günümüz transhümanist tartışmalarında bilinç aktarımı ve ölümsüzlük gibi kavramlarla yeniden yankı bulmaktadır.

Darwin'in 1859'da yayımlanan *Türlerin Kökeni* adlı eseri, evrim teorisini bilim dünyasının gündemine taşıyarak köklü bir paradigma değişimine yol açmıştır. Bu çalışma, insanların kendi varlıklarını statik ve mükemmel bir form olarak değil, sürekli bir değişim ve gelişim sürecinin parçası olarak görmelerine neden olmuştur. Darwin eserinde insanın hayvanlardan tamamen farklı hatta eşsiz bir canlı türü olduğu fikrine meydan okumuş, insanlığı muhtemelen sonu olmayan evrim sürecindeki geçici bir aşama olarak görmüştür (Darwin, akt. Thomas, 2024: 8). Darwin'in bu görüşü insanlığın hali hazırda bir gelişme hatta kendi limitlerini aşma yolculuğunda olduğunu gösterir. Evrim fikri, türlerin sabit olmadığını, doğal seleksiyon yoluyla zamanla dönüştüğünü ortaya koyarak insanlığın mevcut halinin nihai bir sonuç değil, devam eden bir sürecin aşaması olduğu düşüncesini yaygınlaştırmıştır. Böylece, biyolojik değişimin kaçınılmazlığı kavramı, insanın kendini ve doğadaki yerini yeniden sorgulamasına yol açmıştır. La Mettrie'nin düşüncesine paralel olarak, Darwin'in Evrim Teorisi de insanın biyolojik ve zihinsel gelişiminin doğal süreçlerin ürünü olduğunu vurgular. Her iki düşünür, insanın evrimsel dönüşümünün doğayla etkileşim içinde şekillendiğini savunur.

Darwin'in *Evrin Teorisi*'ne göre canlıların evrimsel süreçlerinde doğal seçim (Darwin 1976) önemli bir rol oynar. Transhümanizm ise insanın evrimini doğaya bırakmak yerine, bu süreci kontrol etmeleri gerektiğini savunur hem insana hem de doğaya müdahale ederek insanı geliştirmeye çalışır. Doğal seçimde önemli bir diğer unsur uyum sağlamadır: Canlı, çevresine ne kadar uyum sağlarsa hayatta kalma ve evrimleşme şansı o kadar artar. Transhümanistler, teknolojiyi insanı geliştirmek ve özellikle geleceğe uyum sağlamak için kullanırlar. Bu nedenle biyolojik evrim yerine teknolojik evrime yönelmişlerdir. Transhümanist düşüncede insan artık evrimde pasif değil, aktif ve bilinçli bir rol üstlenir.

Darwin ve Mendeleyev'in çalışmalarından etkilenen Francis Galton (Darwin'in kuzeni) 1883 yılında "öjenik" terimini terminolojiye kazandırmıştır (Farral, 1979: 111). Kısaca özetlemek gerekirse öjenik, insanın genetik niteliklerini iyileştirmeyi hedefleyen bir disiplindir. Galton insanın fiziksel özelliklerinin olduğu kadar hastalıkların ve karakteristik özelliklerinin de genler aracılığıyla aktarıldığına inanıyordu. Daha iyi genlere sahip insanların yani başka bir deyişle daha üstün insanların genlerinden doğan çocukların bir önceki nesle göre daha gelişmiş olduğuna inanılıyordu. Toplumda birçok "uygun" olmayan insanın yani diğer bir söylemle-genetik kusurları olan, sözde aklen ve bedenlen "eksik" insanın var olduğu ve bunun insan ırkının evriminin önünde bir engel teşkil ettiği düşüncesine sahip farklı siyasi kanatlardan görüşler vardı çünkü bu insanların üreme yoluyla nesillerini devam ettirmelerinin, insanın gen havuzunda "kusurlu" genler bulunmasına sebep olduğuna inanıyorlardı (Bostrom, 2005: 5). Edgar Schuster 1912 yılında yayınladığı *Eugenics* isimli kitabında öjeniği sağlık ve refah alanında çeşitli sorunlar üzerine yapılacak politika ve uygulamalara yön verebilecek bilimsel temelli bir ideal olarak tanımlamıştır (Schuster, akt. Farral, 1979: 112). Bu alanla ilgilenen bilim insanları, tıpkı transhümanistler gibi insanın geliştirilebileceğine inanmış ve bunu gerçekleştirebilmek için bilimsel çalışmalar yapmayı uygun görmüşlerdir. İnsanın gelişiminde veya evriminde insanı pasif ve etkisiz bir duruma koymak yerine doğrudan insan müdahalesiyle bunu gerçekleştirmeyi hedeflemişlerdir.

20. yüzyılda popüler olan öjenik çalışmaları ABD, Kanada, Avustralya, İsveç, Danimarka, Finlandiya, Almanya ve İsviçre gibi birçok ülke tarafından bilimsel yaklaşımlarla ele alınmış ve on binlerce insan üzerinde uygulanmıştır (Bostrom, 2005: 5). Öjenik çalışmaları sonucunda deneklerde ortaya çıkan ciddi hasarlar ve ırkçı yaklaşımlar nedeniyle bu uygulamalar yasaklanmıştır; ancak, zorla veya gönüllü olarak bu çalışmalara katılan binlerce çocukta kalıcı fizyolojik ve psikolojik travmalar meydana gelmiştir. Alman öjenik çalışmaları kendisinden daha "alt" bir insan formunda gördüğü milyonlarca insanın Auschwitz² olarak isimlendirilen toplama kamplarında sözde bilimsel genetik deneylere maruz kalarak Naziler tarafından milyonlarca insanın sistematik şekilde öldürülmesine zemin hazırlamıştır.

² Auschwitz, II. Dünya Savaşı sırasında Nazi Almanya'sı tarafından kurulan en büyük toplama ve imha kampıdır. 1940-1945 yılları arasında yaklaşık 1,1 milyon insan, çoğunluğu Yahudi olmak üzere burada sistematik olarak öldürülmüştür.

Rus Kozmizmi, Nikolai Fyodorov öncülüğünde 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında bilimsel ilerlemeyi, maneviyatı ve insanın kendini mükemmelleştirmesine olan inancı birleştiren bir felsefi hareket olarak ortaya çıktı. Kozmizm, Transhümanizm gibi özünde insanlığı bilim ve teknoloji aracılığıyla hem kendisini hem de evreni yeniden şekillendirebilecek aktif bir etken olarak görmüştür. Kozmizm ölümsüzlük, kendi kendini yönlendiren evrim ve doğanın teknolojiyle birleştirilmesi gibi temel fikirleri, transhümanist felsefeyle oldukça benzemektedir. Transhümanizm öncelikle teknolojik ilerlemeler aracılığıyla insan gelişimini çerçevelerken, Kozmizm bu vizyona bilimsel iyimserlik ve ruhsal mistisizmin bir karışımıyla yaklaşarak, insanın biyolojik sınırlamaları aşma arzusu için ilk kavramsal çerçevelerden birini sunar. Kozmizm felsefesinde birçok kavram ya da bağlam üç farklı bileşen içerir: ölümsüzlük, aktif evrim ve ahlak, etik sistemi (Simakova, 2016: 9).

Kozmizm ve transhümanizm, insanın biyolojik sınırlarını aşma hedefinde ortak bir vizyon paylaşır. Her iki düşünce akımı da bilimi, ölümün nihai sınırını aşmak için temel araç olarak görür. Rus kozmizminde yer alan evrim, doğa tarafından insanı devre dışı bırakarak gerçekleşmez; kozmizmdeki evrim anlayışı aktif bir evrimdir yani insan evrimi akıl, ahlak, duyular ve adalet duygusuyla kontrole alır ve yönlendirir (Simakova, 2016: 9). Kozmizm doğal olanla yani doğayla insan yapımı olanı yani yapayı birleştirerek ya da sentezleyerek kozmik bir düzen yaratmayı hedefler. İnsan gelişimine ve evrensel düzene odaklanan vizyonu nedeniyle kozmizm, ütopyacı bir felsefe olarak değerlendirilebilir. Transhümanizm de insan aklının ve bedenlerinin sınırlardan arındırıldığı, hastalıkların önleildiği, ömrün ciddi miktarlarda uzatıldığı hatta insanlığın ölümü yendiği bir dünya hedeflerinden dolayı ütopyacı olarak değerlendirilebilir.

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başındaki bilimsel ve teknolojik ilerlemeler, insanlığın kendi potansiyeline ilişkin anlayışını yeniden şekillendirerek transhümanizm için entelektüel temelleri belirlemiştir. Charles Darwin'in *Evrin Teorisi*, insan varoluşunun sabit doğasına meydan okuyarak insanların yalnızca biyolojik olarak evrimleşemeyeceği, aynı zamanda kendi evrimlerini de yönlendirebileceği olasılığını ortaya koymuştur. Bu kavram, seçici üreme yoluyla insan yeteneklerini geliştirmeyi amaçlayan Francis Galton'un öjeni hareketiyle daha da önem kazanmıştır. Aynı zamanda, Germ teorisi (hastalık yapıcı mikrop teorisi) ve kan transfüzyonlarındaki atılımlar, yaşam uzatma ve tıbbi müdahale için yeni yollar açmıştır. İnsan sağlığının ve uzun

ömürlülüğünün bilimsel bilgi yoluyla iyileştirilebileceğini öne sürmüştür. Elektrik ve iletişim teknolojilerindeki yenilikler, biyolojinin teknolojiyle harmanlanmasını haber veren insan-makine entegrasyonuna ilişkin erken vizyonları tetiklemiştir. Bu gelişmeler transhümanist felsefenin temel ilkelerinden biri haline gelen ‘bilimsel ilerlemenin insanı mükemmelleştirebileceği düşüncesini güçlendirmiştir. Bu örnekler gibi daha birçok farklı bilimsel gelişmeler ve çalışmalar transhümanizm fikrini güçlendirdi, insanların bilime olan inançlarını arttırdı ve sadece bilim dünyasıyla sınırlı kalmayıp sanata ve edebiyata da yansımıştır.

19. ve 20. yüzyıl edebiyatı, teknolojinin insan yaşamını dönüştüren etkilerini ve bunun yarattığı etik ikilemleri sıklıkla konu edinmiştir. Shelley’nin *Frankenstein ya da Modern Prometheus*’u (1818), insan yaşamına yapılan bilimsel müdahalenin 19. yüzyıl edebiyatındaki en önemli yansımalarından biri olarak karşımıza çıkar ve eser, doğaya müdahale edilmesinin etik tartışmasını yaparken insanın tanrısal bir role bürünüp yaşam ve ölüm üzerinde bir güce sahip olma çabasının olası sonuçlarını ortaya koyar. Edward Bulwer-Lytton’ın *Gelecek Irk* (1871) adlı eseri, teknolojik ve psişik ilerlemelerin bir ırkı, insanın doğal sınırlarının ötesine taşıdığı bir post-insan türünün vizyonunu ortaya koymuştur. H. G. Wells, *Zaman Makinesi* (1895) ve *Doktor Moreau’nun Adası* (1896) adlı eserlerinde bu fikirleri daha da genişletmiş ve bilimsel manipülasyonun ve çevresel baskıların insan evrimini nasıl kökten değiştirebileceğini ve yeniden şekillendirebileceğini tasvir etmiştir.

Yevgeny Zamyatin’in *Biz* (1924) adlı eserinde, teknolojik ilerlemeler yalnızca ilerlemenin araçları olarak değil, aynı zamanda toplumsal kontrol ve insanlıktan çıkarma araçları olarak da sunulmaktadır. Aldous Huxley’nin *Cesur Yeni Dünya* (1932) adlı eseri, insan özgürlüğünün istikrar uğruna feda edildiği, genetik mühendisliği ve psikolojik şartlandırma üzerine kurulu bir toplumu tasvir ederek bu endişeleri daha da ileri götürmüştür. Bahsedilen diğer eserlere kıyasla daha iyimser bir bakış açısı sunan Alexander Bogdanov’un *Kızıl Yıldız*’ı (1908) bilimsel bilgi ve tıbbi teknolojilerin yaşamı uzattığı ve toplumu yeniden şekillendirdiği bir geleceği tasvir eder. Bu eserler toplu olarak hem ütopya-distopya geleneklerini hem de süregelen insanı evrimleştirme çalışmalarını ve transhümanizm etrafındaki tartışmayı tanımlamaya devam eden etik kaygıları yansıtır.

Bu tür bilim kurgu ve distopya eserleri, insanın sınırlarını aşma arzusu ve teknolojiyle dönüşme fikrini erken dönemlerden itibaren edebiyata taşıyarak, transhümanist düşüncenin temellerinin atılmasına katkı sağlamıştır. Bu tür anlatılar yalnızca dönemin kaygılarını yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda transhümanist düşüncenin kavramsal altyapısını şekillendirerek edebiyatın kurucu rolünü ortaya koyar. Transhümanizm, insan kimliğinin geleneksel tanımlarına meydan okuyarak ve teknolojinin insan vücuduyla bir araya gelişini keşfederek, edebiyatı olduğu gibi çağdaş sanatı da önemli ölçüde etkilemiştir. Rebecca Horn, insan vücudu ile teknoloji arasındaki sınırları inceleyen *Unicorn* (Tek Boynuzlu At) (1970) ve *Finger Gloves* (Parmak Eldivenler) (1972) gibi eserlerinde mekanik heykeller aracılığıyla insan vücudunun teknolojiyle birleştirilerek insan bedeninin nasıl güçlendirilebileceğini incelemiştir (The Guardian, 2024). Xin Liu'nun *The Theater of Metamorphoses* (Başkalaşım Tiyatrosu) (2018) adlı eseri, biyoteknoloji ve heykel sanatını bir araya getirerek evrimin ve mühendisliğin kesişimini yansıtır. Sanatçı, ağzının bronz bir kalıbını yaparak kalıbı dondurulmuş insan embriyolarını saklayan bir soğutma sistemi içine yerleştirir ve böylece insan bedeninin teknolojiyle birleştirilerek nasıl değiştirilebileceğini sorgular (Financial Times, 2024). Benzer şekilde, dünyanın ilk sibernetik sanatçısı olarak tanınan Neil Harbisson, kafatasına işitsel titreşimler yoluyla renkleri algılamasını ve etkili bir şekilde renkleri duymasını ağlayan bir anten yerleştirmiştir (The Guardian, 2024). Bu sanatçılar, transhümanist kavramların, teknolojik ilerlemenin hızlı bir şekilde gerçekleştiği bir çağda insanlığın sınırlarını (bedeni ve akli sınırlarını) sorgulayan yenilikçi sanatsal ifadelerle nasıl ilham verdiğinin önemli örneklerindendir.

20. yüzyıl, transhümanizmin bilimsel ve kültürel alanda ivme kazandığı bir dönem olarak öne çıkmıştır. Bu yüzyılda yaşanan teknolojik devrimler, yalnızca bilimsel alanları değil, sanatı, felsefeyi ve toplumsal yaşamı da derinden etkileyerek insan-beden-teknoloji ilişkisini yeniden tanımlamıştır. Bilimkurgu kategorisindeki sinema filmleri klon, yapay organlar, siborglar, robotlar, yapay zekâlar ve akıllı makineler gibi birçok transhümanist kavramın yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. Julian Huxley, Aldous Huxley, Nick Bostrom, Francis Fukuyama, FM-2030 (F. M. Esfandiary), J. B. S. Haldane gibi isimler hem bilimsel çalışmaların hız kazanması açısından hem de transhümanizmin felsefi gelişimi açısından gelişimine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Haldane, *Daedalus or Science and the Future* (Daedalus veya Bilim ve Gelecek) (1923) isimli eserinde “Bilimsel gelişmeler durdurulabilir mi?” sorusu üzerinden kapitalizm, rekabetçi milliyetçilik ve politik sebeplerden dolayı bilimsel gelişmelerin durdurulamayacağını ifade eder (Haldane, 1923: 5-7). Haldane’in eserinde kullandığı “Daedalus” ismi kendi inşa ettiği labirentten kaçmak için oğlu ve kendisine birer kanat yaptığı yani teknoloji ve insan bedeninin bir araya getirildiği bir Yunan mitine dayanır. Haldane, bu mit üzerinden bilimsel ilerlemenin insan yaşamını daha karmaşık ve yapay hale getirirken aynı zamanda daha fazla imkânla donatacağını, insanın hem yaratıcı hem de yıkıcı kapasitesini önemli ölçüde artıracığını belirtmiştir. Geleneksel teknoloji karşıtı anlayışı sorgulayan Haldane, teknolojik ilerlemelerin gelecekte insan hayatını ne kadar kolaylaştıracağını ve bunların hem olumlu hem de olumsuz amaçlar için kullanılabileceğini ifade etmiştir. Ona göre bilim, gelecekte insanların refah seviyesini arttıracak, temiz enerji kaynaklarına erişimi kolaylaştıracak ve genetik çalışmalar sayesinde insan zekâsının gelişimine katkıda bulunacaktır. Haldane bilimin ve dolayısıyla insanlığın bu gelişimi için insan ve makine gücünün olmazsa olmaz iki koşul olduğunu söyler (1923: 20). Bilimsel ilerlemelerin ahlaki ve kültürel sınırları nasıl zorladığını gösteren Haldane, bu konuyu şu şekilde ifade eder:

Kimyasal ya da fiziksel bir mucit her zaman bir Prometheus’tur. Ateşten uçmaya kadar hiçbir büyük icat yoktur ki bir tanrıya hakaret olarak görülmemiş olsun. Ancak her fiziksel ve kimyasal icat bir küfürse, her biyolojik icat bir sapkınlıktır. Daha önce varlığını duymamış olan herhangi bir milletin gözlemcisine sunulduğunda, biyolojik icatların neredeyse hiçbiri ona edepsiz ve doğaya aykırı görünmeyecek kadar sıradan değildir. (1923: 44)

Haldane, bilimsel icatların doğa ve toplum nezdinde yarattığı rahatsız edici etkileri vurgulayarak özellikle biyolojik müdahalelerin ahlaki ve kültürel normlara karşı daha büyük bir tepkiyle karşılandığını belirtmiştir. Eserinde farklı bilim dallarının insan hayatı üzerindeki etkilerinden ve kullanılabilirliğinden bahseden Haldane, biyolojinin yaşamın doğasını ve insanın hayatını değiştirebilecek önemde bir bilim alanı olduğundan bahseder. Galton’ın basit ve ahlak dışı olan öjenisini reddeden Haldane, biyolojinin sadece yaşamın doğasını anlamak değil ayrıca onu değiştirmek için de kullanılabileceğini ifade etmiştir (Haldane, akt. Thomas, 2024: 13-14).

Haldane’in çalışmaları birçok bilim insanına bilimsel çalışmaları açısından ilham vermiştir. Bertrand Russell, Haldane’in çalışmalarından etkilenen bilim insanlarından

biridir. Russel, *Icarus: The Future of Science* (1924) isimli eserinde dünyada ve insanların içlerinde daha fazla iyilik bulunmadığı takdirde, bilimin sadece insanların birbirlerine zarar verme kapasitelerini artıracığını ifade etmiştir (Russel, akt. Bostrom, 2005: 5). Russel’ın eserindeki *Icarus* ismi, Yunan mitolojisindeki Daedalus mitine dayanır; Icarus, babası Daedalus’un uyarılarına uymaz ve güneşe çok yakın uçar ve bu yüzden güneşin kanatlarındaki balmumunu eriterek onun düşüp ölmesine sebep olur. Haldane’in çalışmalarından etkilenen J. D. Bernal, *The World, the Flesh and the Devil* (Dünya, Beden ve Şeytan) (1929) adlı eserinde uzay sömürgeciliği, biyonik implantlar, sosyal bilimler ve psikoloji sayesinde zihinsel gelişmelerden bahseder (Bostrom, 2005: 4).

Transhümanizm teriminin ilk kez ne zaman kullanıldığına dair farklı görüşler mevcuttur. Bu terimin ilk kez kullanımına dair tartışmalar Dante’nin *İlahi Komedya* (1321) adlı eserine kadar uzanır. Bunun sebebi, eseri 1814 yılında İngilizceye çeviren Henry Carey’nin eserin orijinalinde geçen İtalyanca “trasumanar” kelimesini “transhumanised” olarak çevirmesidir (Harrison & Wolyniak, 2015: 2). Bu terimin kullanımıyla ilgili bir başka iddia ise terimin ilk kez Lighthall tarafından kozmik evrim ile ilgili 1940 yılında yayımladığı *The Law of Cosmic Evolutionary Adaptation* isimli eserinde kullandığıdır. Eserinde Pauline’in transhümanizminden bahseden Lighthall, aslında bu terimi dini transhümanizm bağlamında kullanmıştır (Dard & Moatti, 2017: 3). Fransız mühendis Jean Coutrot bu terimi 1930 yılında verdiği bir derste kullanmıştır. Başlangıçta transhüman kelimesini farklı insan türlerinin, gerçeğin etrafında bir araya gelmesi gerektiği görüşünü tanımlamak için kullanmıştır; Coutrot, kelimenin başındaki “trans” kelimesini ise farklı gruplar arasındaki geçişi ifade etmek için kullanmıştır. Daha sonraları ise insan türünün bir sonraki evrimini, “yeni insanı” tanımlamak için kullanmaya başlamıştır çünkü Coutrot insanın daha önceden evrimleştiğine ve tekrar evrimleşeceğine inanmıştır (Dard & Moatti, 2017: 4). Coutrot’un bu kullanımı, diğer tanımlara kıyasla günümüzdeki kullanımına daha yakın bir tanımdır.

Transhümanizm teriminin ortaya çıkışı genellikle Julian Huxley’e (Aldous Huxley’in kardeşi) atfedilir. Kaynaklar, Huxley’nin bu kavramı ilk kez 1957’de, bazı iddialara göre ise daha erken bir tarih olan 1927’de kullandığını belirtmektedir (Dard & Moatti, 2017: 1). Huxley, transhüman terimini “hala insan olan ama insanlığın doğasına ve insanlığın doğası için yeni olasılıklarla kendisini yükselten kişiyi” (Fillard, 2020: 4-5) tanımlamak için kullanmıştır. Huxley’nin terimi ilk kez kullandığı iddia edilen tarihlerin

ikisi de yanlıştır. Aslında Huxley bu terimi ilk kez 19-20 Nisan 1951 tarihinde verdiği “Bilgi, Ahlak ve Kader” adlı dersinde kullanmış ve verdiği ders aynı yıl *Psychiatry* dergisinde yayımlanmıştır (Harrison & Wolyniak, 2015: 2). Huxley’nin bu terimi ilk kez 1957 yılında kullandığı iddiasının temel sebebi Huxley’nin 1957 yılında yayımlanan *New Bottles for New Wine* isimli eserinin açılış kısmında “Transhümanizm” başlıklı bir parçayla eserin başlaması ve 1951 yılında yayımladığı sözlerden bir alıntı içermesidir (Harrison & Wolyniak, 2015: 2).

Transhümanizm teriminin kökenine ilişkin akademik tartışmalar devam etmekle birlikte, Julian Huxley’nin bu kavramın terminolojiye kazandırılmasında belirleyici bir rol oynadığı kabul edilmektedir. Terimin ilk kullanım tarihi konusunda (1957 veya daha erken bir tarih olan 1927) farklı görüşler bulunsu da Huxley’nin modern transhümanizm düşüncesinin şekillenmesindeki katkıları yadsınamaz. Kavramın günümüzdeki anlam kazanmasında ise Max More’un çalışmaları belirleyici olmuştur. More, transhümanizmi; insanın biyolojik sınırlarını aşmak amacıyla teknolojiyi kullanarak yaşlanmayı geciktirmeyi, fiziksel ve zihinsel kapasiteleri artırmayı ve bu süreçte ortaya çıkan etik sorunları incelemeyi hedefleyen bir felsefi hareket olarak tanımlamıştır (Fillard, 2020: 6). Bu tanım, modern transhümanizm tartışmalarının temel çerçevesini oluşturmaktadır.

Transhümanizm, 20. yüzyılın ikinci yarısında özellikle 1960’larda “transhüman” terimini popüler hale getiren FM-2030’un bu alanda yaptığı çalışmalarla ve kurduğu *UpWingers* grubuyla beraber ivme kazanmıştır (Bostrom, 2005: 11). Teknolojik ilerlemeyi, insan sınırlarını aşmanın anahtarı olarak gören FM-2030, insan vücudunun sibernetikleşmesi, kriyonik ve yapay zekâyla ilgili bir dizi öngörülerde bulunmuştur. 1980’lerde ve 1990’larda Max More, transhümanizmi resmi bir hareket haline getirdi ve bunu, ortaya çıkan teknolojiler aracılığıyla insan zekâsını, fiziksel yeteneklerini ve yaşam süresini iyileştirmeye adanmış bir felsefe olarak tanımladı. More, mantıksal kendini geliştirme, insan-sonrası evrim ve teknolojinin yaygınlaştırılması fikirlerini teşvik eden Ekstropi Enstitüsü’nü kurmuştur (Thomas, 2024: 18). Bu dönemde, biyoetik, yapay zekâ ve teknoloji gibi bilimsel ilerlemeler aracılığıyla insan geliştirmenin sosyal etkileri etrafında etik tartışmalar ortaya çıktı. 1998’de Nick Bostrom ve David Pearce, Dünya Transhümanist Derneği’ni (şimdiki adıyla Humanity+ [İnsanlık+]) kurarak hareketi daha da organize bir hale getirmiştir (Thomas, 2024: 19). Bu dernek nanoteknoloji, bilişsel

bilim ve yaşam uzatma alanındaki teknolojik gelişmeleri ve bu konularda yapılan bilimsel çalışmaları desteklemiştir.

Donna Haraway'ın 2006 tarihli *Siborg Manifestosu* başlıklı metni, modern özne, beden, cinsiyet ve teknoloji kavramlarına yönelik eleştirel ve dönüştürücü bir yaklaşım sunmuştur. Haraway'e göre, insan-makine ayrımı modernitenin temel ikiliklerinden biridir ve bu ikilik, patriyarkal, heteronormatif ve kapitalist yapılarla sıkı biçimde iç içedir (2006). Haraway'ın "siborg" figürü, doğa ile kültür, organik ile mekanik, erkek ile kadın gibi ikilikleri aşarak yeni bir varoluş imkânını gözler önüne sermiştir. Ona göre "Siborg... kurgusal bir yaratık olmanın yanı sıra toplumsal gerçekliğe ait bir yaratıktır. Toplumsal gerçekliğin karşılığı, canlı toplumsal ilişkilerdir; bu da bizim en önemli siyasal kurgumuz, dünyayı değiştiren bir kurgudur" (Haraway, 2006: 2) ve bu gerçeklik, teknolojik olarak yeniden şekillenen bir beden ve kimlik politikasıdır. Bu bağlamda, siborg figürü yalnızca teknik bir varlık değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet rollerine, otoriteye ve tahakküm ilişkilerine karşı bir direniş alanı olarak okunur. Haraway oldukça eleştirel ve feminist çerçeveden bakar teknolojiye. Haraway'ın siborg figürü, transhümanist fikirlerle örtüşse de onlara eleştirel bir yaklaşım sunar. Ona göre teknoloji, bir kurtuluş yolu değil; toplumsal iktidar yapılarını sorgulamak ve yeniden düşünmek için bir araçtır. Ancak Haraway, teknolojiyi bir kurtuluş ideolojisi olarak kutsamak yerine, onun kültürel, toplumsal ve politik etkilerini açığa çıkarır (2006). Siborg, Haraway için yalnızca insanın teknolojiyle birleşmesi değil, aynı zamanda mevcut insan tanımının radikal biçimde sorgulanmasıdır. Bu noktada, Haraway'ın yaklaşımı, transhümanist ütopyalarda sıkça ihmal edilen eşitsizlik, erişim ve kimlik meselelerine dikkat çekmiştir. Bu perspektif, transhümanizmin geleceğe dair vizyonlarına yalnızca teknik değil, aynı zamanda politik ve etik bir sorgulama getirme imkânı sunar.

1990'ların sonlarında, özellikle insanların ve makinelerin sonunda birleşeceğini öngören Ray Kurzweil'in çalışmaları aracılığıyla *Tekillik* hipotezi popülerlik kazanmıştır (Fillard, 2020: 10). Kurzweil, teknolojik tekillik kavramı etrafında insanlığın geleceğine dair çarpıcı bir dönüşüm tasvir etmiştir. Kurzweil'e göre tekillik, yapay zekâ, genetik mühendislik, nanoteknoloji ve nöroteknoloji gibi alanların üstel hızla gelişmesiyle insan zekâsını aşan bir yapay süper zekânın ortaya çıkacağı noktadır. Bu noktada, insanlar biyolojik sınırlardan kurtularak fiziksel bedenlerini aşacak ve zihinsel varlıklarını dijital ortamlarda sürdürebilecektir (Kurzweil, 2005). Kurzweil bu dönüşümü şu sözlerle ifade

eder: “Tekillik, biyolojik bedenlerimizin ve beyinlerimizin sınırlamalarını aşmamıza olanak tanıyacak. Tekillikten sonra insan ile makine ya da fiziksel gerçeklik ile sanal gerçeklik arasında bir ayrım kalmayacak” (Kurzweil, 2005: 25). Bu çerçevede Kurzweil, teknolojik tekilliği yalnızca teknik bir sıçrama değil, aynı zamanda evrimsel bir aşama olarak görür. Ona göre bu noktada insan, kendi biyolojik yapısını geride bırakarak “post-insan” denilebilecek yeni bir varlık formuna ulaşacaktır.

21. yüzyılda yapay zekâ, gen düzenleme (CRISPR) ve insan-bilgisayar arayüzlerindeki gelişmelerle desteklenen transhümanizm, bilim dünyasında önemli bir konuma yükselmiştir (Fillard, 2020: 11). Elon Musk’ın Neuralink’i (beyin-makine arayüzleri geliştirmeyi hedefleyen bir çalışma) ve Bryan Johnson’ın Kernel’i (nörogörüntüleme teknolojileri geliştirmeyi hedefleyen bir program), insan bilişini geliştirebilecek beyin-bilgisayar arayüzleri geliştirme çabalarına örnek teşkil etmektedir. Transhümanizm önemli bilimsel çalışma ve buluşlara yön verirken aynı zamanda artan etik ve felsefi eleştirilerin hedefi olmuştur. Francis Fukuyama, transhümanizmi zamanımızın en tehlikeli fikirlerinden biri olarak nitelendirerek bu çalışmalar sonucunda ortaya çıkabilecek olası biyolojik eşitsizlikler ve öngörülemeyen olumsuz sonuçlar konusunda eleştirel bir pozisyon alarak insanları bu çalışmalara karşı uyarmıştır (Bostrom, 2005: 19). Transhümanizm eleştirmenleri, bu hareketin temel hedeflerini varoluşsal açıdan sorgulamaktadır. Özellikle yaşam süresinin radikal biçimde uzatılması ve yapay zekâ ile biyolojik bütünleşme gibi projelerin beraberinde getireceği risklere dikkat çekmektedirler. Eleştiriler üç temel ekseninde yoğunlaşmaktadır: sosyo-ekonomik eşitsizlikler, transhümanist teknolojilere erişimde oluşabilecek adaletsizliklerin toplumsal uçurumları derinleştirebileceği; insan kimliğinin dönüşümü, biyoteknolojik gelişmelerin insan doğasını ve kimlik algısını temelden değiştirme potansiyeli; varoluşsal tehditler, kontrolsüz teknolojik ilerlemenin insanlık için yeni tür riskler yaratabileceği (Thomas, 2024). Bu eleştiriler, transhümanist projelerin etik çerçevesinin ve toplumsal etkilerinin disiplinlerarası bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Eleştirilere rağmen transhümanizm biyoteknoloji, ömrü uzatma araştırmaları ve yapay zekânın geleceği hakkındaki tartışmaları şekillendiren oldukça etkili bir ideoloji olmaya devam etmektedir. Humanity+ ve Future of Humanity Institute gibi kuruluşlar, insanlığı geliştirme teknolojilerinin yani insan ve teknolojinin bir araya gelmesini hedefleyen çalışmalara sorumlu bir şekilde devam edilmesini ve bunların geliştirilmesini

savunmaya devam etmektedir. Transhümanizm, insanlığın tarih boyunca beslediği temel arzuları -daha uzun ve sağlıklı yaşam, bedensel ve zihinsel sınırların aşılması, insan evriminin ileri taşınması- bilim ve teknoloji yoluyla gerçekleştirmeyi hedefleyen önemli bir felsefi akımdır. Ancak bu hedefler, beraberinde etik, toplumsal ve varoluşsal tartışmaları da getirmiş; teknolojik ilerlemenin sınırları, adaletli erişim ve ‘insan olma’nın geleceği gibi temel soruları gündeme taşımıştır. Bu yönüyle transhümanizm, bilimsel olduğu kadar, felsefi ve etik açıdan da çok boyutlu bir tartışma alanı sunmaktadır.

1.2. SINIRLARI AŞMAK: TRANSHÜMANİZM VE ÜTOPYA

Transhümanizm, bilim ve teknolojinin insan zekâsını artırabileceğini, bedenin biyolojik ve fiziksel sınırlarını aşmasını sağlayabileceğini, yaşam süresini uzatabileceğini ve hatta ölümü yenip ölümsüzlüğe ulaştırabileceğini öne süren bir felsefeyi savunmaktadır. Nick Bostrom ve Max More gibi transhümanist teorisyenler, yapay zekâ, biyoteknoloji ve nanoteknolojideki ilerlemelerin insanlığı radikal bir dönüşüme götüreceğini öngörür (Bostrom, 2005; More, 2013). Onlara göre bu teknolojik gelişmeler sayesinde insanlar, doğal evrimlerinin çok ötesinde yetenekler kazanarak ‘post-insan’ olarak adlandırılacak yeni bir varoluş seviyesine ulaşabilirler (More, 2013). Bu vizyon, biyolojik sınırları aşan ve gelişmiş teknolojilerle bütünleşmiş bir insanlık geleceği tasavvur eder. Genellikle teknolojik bir ütopya olarak görülen bu gelecek tasviri, yaşlanmanın, hastalıkların ve bilişsel sınırların yakında ortadan kalkabileceğini ve insanlığın daha önce görmediği bir evrim sürecine girmesini sağlayabileceği görüşünü öne sürmektedir (Bostrom, 2005). Transhümanist düşünürler, teknolojinin insanlığı eşî benzeri görülmemiş zekâ, özgürlük ve refah seviyelerine ulaştıracağı bir gelecek öngörmektedir. Ray Kurzweil’in (2005) insan ve yapay zekâ entegrasyonunu ele alan Tekillik hipotezi ile Hans Moravec’in (1999) zihin yükleme tahminleri, bu vizyonun temel taşlarındandır. Transhümanizmin insanın evriminde aktif bir rol üstlenerek bu süreci yönlendirme ve şekillendirme fikri, insanlık ve dünya geleceğine dair bilimsel ve felsefi tartışmaları şekillendirmeye devam etmektedir.

Transhümanizm felsefesi, farklı felsefeciler ve bilim insanları tarafından çeşitli şekillerde tanımlansa da her bir tanım özünde benzer anlamlar ve amaçlar taşır. Max More, bu felsefeyi şu şekilde ifade eder: “Bilim ve teknoloji yoluyla, yaşamı teşvik eden ilke ve değerler rehberliğinde, akıllı yaşamın evriminin, şu anki insan formunun ve insan

sınırlarının ötesinde sürdürülmesini ve hızlandırılmasını amaçlayan yaşam felsefeleri” (2013: 3). Nick Bostrom ise *Transhumanist FAQ* isimli eserinde transhümanizmi “özellikle yaşlanmayı ortadan kaldırmak ve insanın entelektüel, fiziksel ve psikolojik kapasitelerini büyük ölçüde artırmak için teknolojiler geliştirip yaygın olarak kullanılabilir hale getirerek, uygulanan akıl yoluyla insan durumunu temelden iyileştirmenin mümkün ve arzu edilir olduğunu savunan entelektüel ve kültürel hareket” (2003: 4) olarak tanımlar. Her iki filozofun tanımlarındaki ortak nokta, transhümanizmin temel amacını şu şekilde özetler: İnsanın zihinsel, fiziksel ve psikolojik kapasitelerini bilim ve teknoloji yoluyla geliştirerek, evrimsel süreci hızlandırmak ve yaşamı daha ileri bir varoluş düzeyine taşımak. Bu yaklaşım, biyolojik sınırları aşarak insan potansiyelini maksimum düzeye çıkarmayı hedefler.

Transhümanizmin bir ütopya mı yaratacağı yoksa bir distopyaya mı yol açacağı, bilim dünyasının tartıştığı konuların başında gelmektedir. Bu tartışmayı anlamlı kılmak için, transhümanizmin sunduğu ütöpik vaatlerin yanı sıra olası distopik sonuçlarını ve bu süreçlerin etik ile ahlaki boyutlarını irdelemek şarttır. Transhümanizm, genetik mühendislik, yapay zekâ, robotik, nanoteknoloji, biyomühendislik ve biyoteknoloji gibi ileri bilim dallarında çığır açıcı gelişmeler hedefler. Bu teknolojik gelişmeler; yaşlanmayı durdurmak, ölümü ertelemek hatta engellemek, hastalıkların önüne geçmek ve genetik problemleri tamamen ortadan kaldırmak gibi amaçlara hizmet etmektedir. Aynı zamanda sakatlıkları ve kalıcı beden hasarlarını ortadan kaldırmak, bilinci veya zihni bir çipe ya da başka bir depolama teknolojisine yedeklemek ve daha sonra indirmek üzere yüklemek de bu hedefler arasındadır. Transhümanizm, insanın organik bedeninden daha dayanıklı ve işlevsel bedenler üretmeyi; bilinci başka bedenlere aktararak ölümü yalnızca geçici bir süreç haline getirmeyi amaçlar. Tüm bu süreçler, insanı mevcut tür sınırlarının ötesine taşıyarak yeni bir “post-insan” evresine ulaşmayı hedeflemektedir. Bir başka deyişle, transhümanist çalışmalar insanın biyolojik kaderine müdahale ederek “yaratıcı” konumuna yaklaşmasını ifade eder.

Transhümanistlerin ve transhümanizmin temel amaçlarından biri insan ömrünü hatırı sayılır bir miktarda uzatmaktır. Bostrom, transhümanistlerin ömrü uzatma arzusunu insan ömrüne muhtemelen hiçbir olumlu etkisi olmayan birkaç yıl eklemek değil daha sağlıklı, mutlu ve üretken geçirebileceği yıllar olarak tanımlar. İnsanların ne zaman ve nasıl öleceklerine ya da yaşamlarını sürdürüp sürdürmeyeceklerine karar verme hakkı

olduğunu belirtir (2003: 34). *Dying Matters* isimli şirketin 2011 yılında yaptığı “Kim sonsuza dek yaşamak ister?” anketi, insanların yaşlandıkça uzun yaşama veya ölümsüz olma isteklerinin düştüğünü göstermiştir (The Guardian, 2011). Fiziksel ve ruhsal sağlık problemleri, yaşam kalitesinin düşmesi ve hayattan tatmin olmama gibi çeşitli sebepler, ilerleyen yaştaki insanların daha az istekli olması arasındaki nedenlerdendir. Transhümanizm insan ömrünü uzatmayı hedeflerken aynı zamanda yaşlanmanın da önüne geçmeyi hedeflemektedir çünkü uzamış insan ömrünü yaşlılığın getirdiği fiziksel ve zihinsel dezavantajlardan arındırmamak, insanoğlunun yararına değil zararına olacaktır. Transhümanizm insanoğlunun ömrünü daha verimli ve daha mutlu geçirecek bir biçimde uzatmayı arzulamaktadır.

Google, 2008 ile 2011 yılları arasında gönüllü bir şekilde insanların sağlık durumları, alerjileri ve laboratuvar sonuçlarını toplayarak Google Health (Google Sağlık) ile sağlık alanına ilk adımını atmıştır. Bu adımın ardından Google, Eylül 2013’te yaşlanma ve ilişkili hastalıklarla mücadele etmek amacıyla *Calico*’yu tanıtmıştır (Lee, 2019: 316). Time Dergisi 30 Eylül 2013 tarihli sayısında Google’ın bu sağlık sektörüne girişini kapağında “Google Ölümü Çözebilir mi?” yazısıyla yayımlamıştır. Google, 2015 yılında sağlık hizmetlerindeki programına *Verily* ismiyle devam etmiştir. Şirket tıp, mühendislik ve veri bilimi kullanarak kanser, kalp rahatsızlıkları, ruh sağlığı ve daha birçok farklı sağlık alanında veri toplayarak hastalıkların ilk belirtileriyle birlikte hastalığı durdurmayı hedeflemiştir (Lee, 2019: 316). Günümüzde teknoloji şirketlerinin piyasaya sürdüğü akıllı saatler, bileklikler ve yüzükler gibi birçok farklı giyilebilir teknoloji ürünleri tansiyon, nabız, kalori yakımı, spor esnasındaki performans, kalp ritmi ve uyku kalitesi gibi farklı sağlık verilerini ölçmek ve bu verileri değerlendirme amacıyla kullanılmaktadır.

Yaşlanmanın önüne geçilmesi ve ömrü uzatma çalışmaları aslında kısır döngüyü andıran bir çember gibi hareket eder. İnsanoğlu yaşlandıkça ölüm riski artar çünkü yaşlanan bedeni eski formunu kaybeder, bağışıklık sistemi zayıflar ve bu yüzden birçok hastalığa açık hale gelir. Yani yaşlanmayı engellemek, başlı başına insan ömrünü uzatmak için yapılması gereken bir eylemdir. Yaşlanmayı önlemek, tersine çevirmek ve ortadan kaldırmak için dünya çapındaki çabalar ve yeni girişimler de katlanarak artmaktadır. Bilimsel düşüncenin teorik olarak mümkün gördüğü şeylerin pratikte gerçekleşmesi sadece bir zaman meselesidir (Abramson, 2019: 359). Hastalıkları

önlemek, genetik kusurları ortadan kaldırmak, yaşlanmayı geciktirmek ve bir noktada durdurmak için gen terapisi³ çalışmaları yapılmaktadır (Parrish, 2019: 427). Bu çalışmalar henüz nispeten yeni olsalar da gelecekte yaşlanmayı tamamen durdurmayı, doğuştan gelen genetik hastalıkları tamamen ortadan kaldırmayı ve hastalıkları tedavi etme konusunda genlere müdahale ederek hızlı ve kalıcı çözümlere ulaşmayı hedeflemektedir.

Transhümanizmin bazı yaşlanma karşıtı çalışmaları ise yapılan çalışmalar için gerekli olan ilhamı, ölümsüz denizanası⁴ ve semender⁵ gibi doğadaki bazı canlılardan almıştır. Bu amaçla 2009 yılında Aubrey de Grey *SENS*'i⁶ kurdu. Bu araştırma kurumunun rejeneratif tıbbi yaşlanmayla bağlantılı hastalıklara ve etkilerine uygulayarak bu hastalıkları tedavi etmeyi ve sonuçlarını ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır⁷. İnsan vücudunda, vücuda giren istilacıları hücreler ve kanser hücrelerini yenmemizi sağlayacaktır. Başka bir ifadeyle: “Vücutta hastalıklı hücreleri öldüren T hücreleri” (Wired, 2018) “üreten timüs vardır ancak timüs insan yaşlandıkça yaşlanır dolayısıyla ürettiği T hücreleri etkisini kaybetmeye başlar” (Lee, 2019: 329-330). Timüsün yaşlanmasını ve T hücrelerinin etkisini kaybetmesini engellemek amacıyla 2015-2017 yılları arasında Dr. Greg Fahy ve ekibi timüs bezinin küçülmesinin tersine çevrilmesini ve yeni sağlıklı T hücreleri üretilmesini sağlayacak timüs rejenerasyonu üzerinde başarılı insan denemeleri gerçekleştirdi (Forbes, 2022).

Kriyonik bilimi, insan bedenini veya beynini dondurarak, tıp ve teknolojinin gelişeceği gelecekte yeniden hayata döndürme umuduyla çalışmalar yürütmektedir. Bu yöntemle, günümüzde tedavisi mümkün olmayan hastalıklara sahip bireylerin veya transhümanizmin hedeflediği ‘yaşlanma ve ölümün engellendiği’ bir gelecekte, dondurulmuş bireylerin canlandırılarak o dönemin tıbbi imkanlarından yararlanması amaçlanmaktadır. Kriyonik çalışmaları yapan *Cryonics Institute* (Kriyonik Enstitüsü) kuruluşunun amacını “gelecekteki teknolojinin nasıl bir yol izleyeceği konusunda hiç kimse kesin bir şey söyleyemezken, yaşam süremizin önemli ölçüde, hatta kökten

³ Genetik kusurları düzeltmek, hastalıkları önlemek ve tedavi etmek için gen dizilimine bazı genlerin eklendiği veya silindiği bir çalışma türü ve genetik mühendisliği (Bir organizmanın yeteneklerini normal olanın ötesine geçirmek için yapılan çalışma).

⁴ Ömrü tersine işleyen yaşlılıktan bebekliğe doğru giden bir canlı türü.

⁵ Vücut organlarını yenileyebilen bir canlı türü.

⁶ Tasarlanmış İhmal Edilebilir Yaşlılık Stratejileri

⁷ <https://sens.org/about-us/>

uzatılabileceği bir gelecekte bunun gerçekleşebileceğine inanıyoruz”⁸ şeklinde açıklamaktadır. Kuruluşun Başkanı Dennis Kowalski kuruluşu ve yaptığı çalışmayı şöyle özetler: “Kriyonik, sadece bedeni ‘dondurma’ bilimi olmaktan çok daha fazlasıdır, çünkü amacımız yenilenmiş bir gençlik ve uzatılmış yaşam süreleriyle canlanma sonrası yaşamdır. Bunu gerçeğe dönüştürmek istiyoruz”⁹.

Transhümanist bilim insanlarının ve felsefecilerin odaklandığı bir başka alan ise yapay zekâ ve süper zekâdır. Günümüzde yapay zekâ denince akla ilk gelen yapay zekâlardan biri 2022 yılında *OpenAI* şirketi tarafından yayınlanan diyalog konusunda gelişmiş bir sohbet botu olan *ChatGPT*’dir. Yayınlandığı günden bugüne kadar bir hayli geliştirilmiş olan bu yapay zekâ kodlama, metin yazma, hikayeleştirme, görsel oluşturma, kaynak tarama ve daha birçok farklı konuda kullanıcılarına sadece ne istediklerine dair bir mesaj yazmak gibi kolay bir yöntemle çözüm sunar. Günümüzde yapay zekâdan bahsedilince akıllara ilk olarak *ChatGPT* gelse de yapay zekâ çalışmaları günümüzden çok daha eski tarihlere dayanır. 1950 yılında matematikçi ve bilgisayar bilimci Alan Turing, *Turing Testi* adıyla bilinen bir makinenin insana eşdeğer veya insandan ayırt edilemeyen davranış yeteneğini ölçen bir taklit oyunu yayınladı (Turing, 1950). Turing, 1950 yılında bu çalışmasını yaptığında henüz “yapay zekâ” terimi kullanılmıyordu, bu terim 1955 yılında John McCarthy tarafından tanımlandı. McCarthy, yapay zekâ çalışmalarını “Öğrenmenin her türünün veya zekânın herhangi bir özelliğinin bir makinenin bunu taklit edebileceği, prensipte, kesin bir şekilde tanımlanabileceği varsayımını temel alır” (Stanford Report, 2011) şeklinde tanımlamıştır.

Aynı konuya Türkiye’de ilk dikkat çeken isimlerden biri de matematikçi Cahit Arf olmuştur. Arf, 1959 yılında kaleme aldığı *Makine Düşünebilir mi?* başlıklı konferans metninde, makinelerin düşünme yetisi kazanmasının yalnızca teknik bir problem olmadığını, aynı zamanda insan zihninin yapısını anlamaya yönelik felsefi ve bilimsel bir sorgulama içerdiğini vurgulamıştır. Arf’ın yaklaşımı, yapay zekâ kavramı henüz yeni yeni tartışılmaya başlandığı bir dönemde, konuyu bilimsel bir dikkatle ele alan ilk Türkçe metinlerden biri olarak önem taşımaktadır. Joseph Weizenbaum’un 1966 yılında geliştirdiği *ELIZA*¹⁰ Turing Testi’nden geçmeyi başarmış bir programdır (Lee, 2019:

⁸ <https://cryonics.org/about-cryonics/>

⁹ <https://cryonics.org/about-cryonics/>

¹⁰ Bilgisayarın bir psikiyatr gibi hastanın sorularını cevapladığı bir bilgisayar programı.

154). 1997 yılında IBM'in *Deep Blue* isimli bilgisayarı, satranç efsanesi Kasparov karşısında oynadığı 6 maçlık satranç turnuvasını kazanmıştır (IBM). İnsanlara karşı müsabakalarda yarıştırlılsa da yapay zekânın kullanım alanı veya amacı insanları küçük düşürmek veya kandırmak değildir. Yapay zekânın en büyük amacı insan zihninin yapamayacağı karmaşık işlemleri ve süreçleri mümkün olan en kısa sürede en doğru şekilde yaparak insan hayatında kolaylık sağlaması ve çalışma alanlarında yüksek verim alınmasıdır. Yapay zekâda girilen bilgilerin ve verilerin analiz edilerek insana yakın kararlar verebilmesi hedeflenir.

Google DeepMind, *AlphaGo* isimli öğrenebilen yapay zekâyı, GO oyununu öğrenmesi ve oynaması için geliştirilmiştir. Bu yapay zekâyı GO oyununun 30 milyon farklı tahta pozisyonu ve 160 bin gerçek oyun analizlerini içeren bir veri tabanı yüklenmiştir. Yapay zekâ veri tabanına yüklenen bu verilerle, oyunu oynamayı öğrenip milyonlarca kez kendisine karşı oynadı. Daha sonrasında aralarında dünya şampiyonlarının bulunduğu birçok efsanevi isme karşı oynayıp bütün oyunlarından zaferle ayrılmıştır. Şirket daha sonra kendi kendini eğitebilen yani kendi başına öğrenebilen *AlphaGo Zero*'yu tanıtmıştır. Yapay zekâyı geliştiren ekip: “Burada, oyun kurallarının ötesinde insan verisi, rehberliği veya alan bilgisi olmadan yalnızca takviyeli öğrenmeye dayalı bir algoritma tanıtıyoruz. AlphaGo kendi öğretmeni oluyor” (Silver et al., 2017: 1) sözleriyle yapay zekâyı sunmuştur. Bir önceki sürümünün aksine, AlphaGo Zero'nun gerçek oyun deneyimleri ve diziliş pozisyonları gibi milyonlarca verinin yüklendiği bir veri tabanına erişimi yoktu; Zero'ya sadece temel oyun kuralları öğretildi ve Zero kendisine karşı milyonlarca kere oynayarak GO oyununda ustalaştı ve AlphaGo'ya karşı oynadığı bütün oyunları kazanmıştır. GO oyununun yanı sıra DeepMind, yapay zekânın video oyunları oynamasıyla da ilgilenmiştir. Bu yapay zekâyı geliştiren Google DeepMind'ın temel amacı dünyanın en iyi GO oyuncusunu oluşturmak veya her türlü oyunu oynayabilen bir yapay zekâ oluşturmak değildi. Şirket insanvari tepkiler ve kararlar veren bu yapay zekânın algoritmasını, zorlu bilimsel problemleri ve buluşları çözmek için kullanmayı amaçlamıştır (Wired, 2017). Şirket Londra'daki *Moorfields Göz Hastanesi* ile karmaşık göz filmlerini tarayıp teşhis koyma konusunda iş birliği yapmıştır. Hastanedeki göz doktorlarından biri olan Dr. Pearse Keane *BBC*'ye verdiği röportajda: “Yapay zekâ teşhis koyma konusunda dünyanın önde gelen uzmanları kadar başarılı olduğunu kanıtladı. Her göz doktoru sevk gecikmeleri nedeniyle hastaların

kör olduğunu gördü; yapay zekâ bu acil vakaları tespit etmemize ve erken tedavi etmemize yardımcı olmalı” (BBC, 2018) diyerek yapay zekâ çalışmalarının aslında insan hayatında ne kadar etkili olabileceği, tedavi ve teşhislerde hayat kurtarabilecek bir öneme sahip olduğunu vurgulamıştır.

Yapay zekâ çalışmalarında önemli bir unsur olan insan-makine simbiyozu, iki farklı varlığın (insan ve yapay sistemlerin) ortak yaşam kurarak birbirini tamamlaması prensibine dayanır. Bu kavram, biyolojideki simbiyotik ilişkilerden esinlenerek, insan ve makinenin bilişsel ve fiziksel yeteneklerini birleştirmeyi hedefler. İnsan ve yapay zekâ arasında oluşturulan simbiyozda, problemleri çözmek için insan ve yapay zekâ bir arada hareket eder; İnsan ve yapay zekâ arasında kurulan simbiyotik ilişkide, karar alma ve problem çözme süreçlerinde her iki tarafın iş birliği esastır; insan, hedefi belirlerken yapay zekâ bu hedef doğrultusunda bilgi işleme görevini üstlenir (Licklider, 1960: 1). 2007 yılında Stanford Üniversitesi *Folding@home* (Evde Katla) isimli oyuncuların protein katlanmasını¹¹ bilgisayarlarında veya oyun konsollarında simüle edip yönlendirebilecekleri *Foldit* isiminde bir oyun yayınladı. Projenin amacı Alzheimer ve kanser gibi birçok hastalığın tedavi edilmesi için gerekli proteinleri makine ve insan simbiyozu oluşturarak tedavi etmektir. 2011 yılında bu oyunda oyuncular, bilim insanlarının 15 yıldan fazla bir süredir üzerinde çalıştıkları AIDS’e sebep olan ve maymunlarda bulunan bir virüsün moleküler enzim yapısını kısa bir süre içerisinde çözmüşlerdir (NBC News, 2011). Washington Üniversitesi Oyun Bilimi Merkezi yöneticisi Zoran Popovic konuyla ilgili şu şekilde bir açıklama yapmıştır: “Foldit, bir oyunun acemileri birinci sınıf bilimsel keşifler üretebilen alan uzmanlarına dönüştürebileceğini gösteriyor. Şu anda okullarda matematik ve fen derslerinin öğretilme biçimini değiştirmek için aynı yaklaşımı uyguluyoruz” (NBC News, 2011) şeklinde bir yorum yapmıştır. Foldit oyunu yapay zekâ ve insanın bir araya gelerek hastalık tanımlama ve çözümlemede hatta hastalık tedavilerinde ne kadar etkili olabileceğini göstermiş, bu yöntemin kullanılarak bilim ve eğitimin şekillendirilebileceğini göstermiştir.

2016 yılında Elon Musk’ın kurduğu *NeuraLink* isimli şirket, özellikle felçli hastaların cihazlarını uzaktan kontrol edebilmesini sağlamak amacıyla beyin-makine arayüzleri geliştirmeyi hedeflemektedir. Tasarladıkları çipleri önce hayvanlara uygulayan

¹¹ Proteinin biyolojik olarak işlevsel veya aktif hale gelmesini sağlayan bir süreç.

şirket, 2025 yılında kadar 3 insanın beynine bu çipi yerleştirmiş ve 2025 yılı içerisinde 30 insanın beynine bu çipi yerleştirmeyi planladıklarını ifade etmiştir (MIT Technology Review, 2025). Şirket projeyi umdukları gibi gerçekleştirebilirse bunun özellikle felçli insanların hayatlarını kolaylaştırmada önemli bir rol üstlenecektir. Özellikle evlerimizdeki neredeyse her cihazın akıllı cihaza dönüştüğü bu zamanlarda inanılmaz bir etkisi olacağı da yadsınamaz. Bu makine-beyin simbiyozu sadece cihazları uzaktan kullanmakla kalmayabilir, sanal gerçeklik gibi kavramlarda da etkili olabilir.

İnsan ve teknoloji arasındaki simbiyozun bir başka örneği ise sanal gerçekliklerdir. Sony gibi bazı şirketler oyun sektöründe oyuncunun oyunun içine dahil olabildikleri sanal gerçeklik gözlükleri ve kıyafetleri üreterek insanların sanal gerçeklikte oynadıkları oyunlardan gerçeğe yakın hisler alabilmesini hedeflemektedirler. Facebook, Google, Apple gibi bazı şirketler ise tasarladıkları gözlüklerle insanların sanal dünyaya girmesi yerine sanal dünyadaki objeleri gerçek dünyaya getirmeyi amaçlamaktadırlar. Bu gözlükler basitçe, arama, mesajlaşma ve video izleme gibi aktiviteleri gözlük yardımıyla yapmayı sağlasa da aslında bilimin gelişimi için daha fazla anlam ifade etmektedirler. Örneğin bir mühendis çizdiği bir binanın veya tasarladığı bir makinenin incelemesini çok boyutlu bir şekilde, gerçek dünyada en ince ayrıntısına kadar inceleyebilir. Yani bu şirketler sanal dünya ve gerçek dünya arasında bir simbiyoz oluşturmayı hedeflemektedirler. Sanal dünya ve gerçek dünyanın simbiyozuna bir örnek olarak William Gibson'ın *The Peripheral* (2014) isimli romanı verilebilir. Bu romanda insanlar kafalarına geçirdikleri bir teknolojik alet vasıtasıyla gerçek dünyadadırlar ancak bulundukları zamandan çok daha ileri bir tarihte gerçek bedenleri yönetebildikleri bir durumla karşılaşır.

Transhümanizmin bir başka hedefi ise zihin veya bilinç yüklemedir. Bu yükleme işlemi yine teknoloji ve insan simbiyozunu gerektirir. İnsanın zihnindeki her şeyin başka bir deyişle insanın bilincinin ve kişiliğinin yüklenebilmesi yani bir yedeğinin oluşturulabilmesi dijital bir ölümsüzlük sağlar. Kurzweil, *The Singularity is Near* (2005) isimli eserinde zihin yüklemeden bahseder. Kurzweil, bir insanın beyni tüm detaylarıyla taranıp bu tarama verileri güçlü bir hesaplama ile alt yapısına yüklenirse bunun bir insanın kişiliğini, geçmişini, hafızasını ve becerilerini ve diğer her türlü detayı tam anlamıyla yakalayacağını düşünmüştür (2005). Başka bir ifadeyle zihin yükleme işlemi kişinin dijital bir kopyasının oluşturulması anlamına gelir ve bu da dijital ölümsüzlüğü mümkün

kılar. *Marvel*'ın 2014 yılında gösterime giren *Kaptan Amerika: Kış Askeri* isimli filminde Armin Zola isimli bilim adamı karakteri, ölmeden önce bilincini ve kişiliğini bir bilgisayar yazılımına yükleyerek dijital benliğini oluşturur. *Upload* (2020) adlı dizide, dijital ahiret hizmeti sunan şirketler aracılığıyla, bireyler henüz hayattayken zihinlerini bu sanal ortamlara aktararak fiziksel ölümlerinden sonra bilinçlerini dijital bir formda sürdürmekte ve bu yolla dijital bir ölümsüzlüğe ulaşmaktadırlar.

Mühendisler, ilk mekanik prototiplerden modern, gelişmiş makineler kadar yalnızca insanlar gibi hareket eden değil, aynı zamanda çevrelerini algılayan ve benzer şekilde kararlar alan robotlar yaratmayı hedeflemiştir. Teknoloji ilerledikçe hem görünüş hem de davranış olarak insanlara daha fazla benzeyen robotlar ve yapay zekâlar yaratma fikri artık sadece bilim kurgu eserlerinin ve filmlerinin konusu olmaktan çıktı. Robotların, makinelerin ve yapay zekânın gelişimi giderek daha fazla insan benzeri özellik ve davranışları taklit etmeye yönelmiştir. İlk mekanik prototiplerden modern gelişmiş makineler kadar mühendisler yalnızca insanlar gibi hareket eden değil, aynı zamanda çevrelerini algılayan ve benzer şekilde kararlar alan robotlar yaratmayı hedeflemiştir. Boyut, hareket kabiliyeti ve el becerisi açısından insansı tasarımlar, bu makinelerin insan kullanımı için inşa edilmiş ortamlarda nesneleri kavramayı ve karmaşık arazilerde gezinmeyi gerektiren görevleri üstlenmesini sağlar. Stereoskopik görüş, gerçek zamanlı haritalama ve manipülasyonu görsel olarak izleme yeteneğinin entegrasyonu; yalnızca talimatları takip etmeyen, aynı zamanda çevreleriyle giderek daha insan benzeri şekillerde etkileşime giren makinelere doğru sürekli bir hareket olduğunu göstermektedir (Moravec, 1999: 95–97). İnsanın kavrayış yeteneğini taklit etmek, bir zamanlar robotları zorlarken şimdi robotik sistemler ameliyat yapabilecek kadar incelik gerektiren insansı hareketleri taklit edebilmektedir.

Robotik cerrahinin geldiği son nokta, otonom ve yarı otonom sistemlerin karmaşık tıbbi prosedürlere yardımcı olma konusunda ne kadar yol kat ettiğini göstermiştir. *NYU Langone Health*'teki cerrahlar, daha küçük kesiler ve daha hızlı hasta iyileşmesi sağlayan *Da Vinci Xi* cerrahi sistemini kullanarak dünyanın ilk tamamen robotik çift akciğer naklini başarıyla gerçekleştirmişlerdir (The Times, 2024). Benzer şekilde Johns Hopkins Üniversitesindeki araştırmacılar, tıp dünyasını tamamen otonom robotik prosedürlerle bir araya getirerek ve cerrahların videolarını izleyerek öğrenebilen cerrahi robotlar geliştirmiştir (Rosen, 2024). Bir diğer yenilik ise sinir ve atardamar rekonstrüksiyonları

gibi son derece hassas operasyonlar için Avrupa’da halihazırda kullanılan, mikrocerrahi için FDA¹² onaylı ilk robot olan *Symani* cerrahi sistemidir. Symani sistemi titremeyi azaltan teknolojisi ve yedi esneklik derecesiyle insan-el becerisini destekleyerek hareket kabiliyetini artırır (Time, 2024). Bu gelişmeler, robotik cerrahinin yalnızca hassasiyeti ve güvenliği artırmakla kalmayıp aynı zamanda karmaşık tıbbi müdahalelerde makine-insan veya robot-insan simbiyozunun ne kadar etkili sonuçlar ortaya koyduğunu gözler önüne sermektedir.

Exdoll gibi şirketler artık arkadaş olarak hareket etmek üzere tasarlanmış hatta romantik partnerlerin yerine geçebilecek gerçekçi, yapay zekâ destekli robotlar üretmektedirler (Lee, 2019: 162). İnsanlara benzeyen robotlar ve yapay zekâlar yaratma fikri sadece fiziksel dünyada değil aynı zamanda sosyal medyada da yerini almıştır. Bir sosyal medya fenomeni olan Miquela, her ne kadar insan gibi görünse de aslında gerçek bir insan değildir. Ancak birçok kişi, Miquela insan olmadığını açıklayana kadar onun yapay bir karakter olduğunu fark etmemiştir (Lee, 2019: 162). Todd Essig gibi bazı uzmanlar, duygusal bağlantı için makinelere güvenmenin gerçek dünyayla ilişkilerimizi zayıflatabileceği konusunda endişelerini dile getirirken diğerleri bu teknolojilerin özellikle insani bağ kurma konusunda güçlük çeken ve sıkıntı yaşayan kişiler için rahatlık hissi ve arkadaşlık bağı sunabileceğini savunmaktadırlar (Forbes, 2018). Bazı bilim insanları ve şirketler, robotların gitgide daha fazla insana benzemeleri gerektiğini, yapay zekâların insanlar gibi iletişim kurup konuşabilmeleri gerektiğini savunmaktadırlar.

Robotlar ve yapay zekâlar artık endüstriyel üretim, taşıma, lojistik, montaj, güvenlik sistemleri, karar verme, temizlik, sağlık, akademik yazma, arkadaşlık, romantik ilişkiler gibi sayısız farklı alanda insanların kullanımına sunulmuştur. Evlerimizde kullandığımız robot süpürgelerden trafikte gerçekleşen kırmızı ışık ihlali algılayan yapay zekâlara kadar çok çeşitli ve hayal ürünü görünen birçok teknoloji, artık insanların günlük hayatlarının bir parçası olmuştur. Otonom sürüş sunan yapay zekâ destekli arabalar artık trafikte aktif olarak kullanılmaktadır. Yine savaş sanayinde kullanılan insansız hava araçları, kaza anında acil servisle kendiliğinden iletişime geçen telefon ve araba asistanları da bu teknolojilerden bazılarıdır. Transhümanizmin vaatleri, uzayan yaşam süreleri, gelişmiş zekâ ve biyolojik sınırlamalardan kurtulma gibi ütopyavari bir

¹² ABD Gıda ve İlaç Dairesi

gelecek tasviridir. Ancak bu ütöpk vizyonun tartışmaya açık yanları da bulunmaktadır. İnsan gelişimi için potansiyel sunan teknolojilerin kendisi aynı zamanda toplumsal istikrarı, kişisel özerkliği ve hatta insan kimliğinin temelini tehdit edebilecek riskler de içerir.

Tarih boyunca görüldüğü gibi hızlı teknolojik ilerleme etik düşünceyi geride bırakarak beklenmeyen sonuçlara ve eşitsizliklere yol açabilir. Bu nedenle insanı evrimleştirme noktasındaki potansiyeli nedeniyle bilim dünyasında önemli bir yeri olan transhümanizmin aynı yeniliklerden ortaya çıkabilecek distopik olasılıklarını eleştirel bir şekilde incelemek önemlidir. Transhümanist çalışmaların toplumsal yapıyı nasıl etkileyebileceği konusunda bazı akademisyenler ve eleştirmenler bu gelişmelerin belirli distopik riskler taşıyabileceğine dair endişeler, korkular ve uyarılar dile getirmektedir.

Transhümanist düşünce, teknolojik ilerlemelerin insan yaşamını köklü biçimde dönüştürerek ideal bir varoluş biçimi yaratabileceğine dair güçlü bir ütopya vizyonu taşır. Bu vizyon, bireylerin hastalık, sakatlık, yaşlanma ve ölüm gibi biyolojik sınırların ötesine geçebileceği, zihin ve bedenin isteğe bağlı olarak şekillendirilebileceği, hatta bilincin sürekliliği sayesinde ölümsüzlüğe yakın bir durumun mümkün olabileceği bir gelecek tasvirine dayanır. Gelişmiş yapay zekâ, biyoteknoloji ve dijital bilinç aktarımı gibi araçlarla şekillenen bu ütopya, insanın kendi varoluş koşullarını özgürce belirleyebildiği, sınırsız bilişsel ve fiziksel gelişime açık bir dünya vaadiyle beslenir. Bu kuramsal yaklaşım, tez çalışmasının uygulama bölümünde incelenecek olan Richard Morgan'ın *Değiştirilmiş Karbon* adlı romanda kurgulanan bir dünya üzerinden örneklenmektedir. Romanda geliştirilen bilinç transferi, bedensel yeniden doğuş, fizyolojik ve kimyasal modifikasyonlar, bedene entegre edilebilen cihazlar ve dijital süreklilik gibi teknolojiler, transhümanist ütopyanın merkezindeki insanı sınırlarından arındırma arzusıyla özdeşleşmektedir. Dolayısıyla, bu teknolojilerin kurgusal bağlamda nasıl temsil edildiği ve bu temsilin ütopyacı ideallerle nasıl örtüştüğü tezin analiz kısmında değerlendirilecektir.

1.3. TEKNOLOJİK İLERLEMENİN KARANLIK YÜZÜ: TRANSHÜMANİST DİSTOPYALAR

Transhümanizm, insanı bir mühendislik projesi gibi ele alarak onu bir post-insan türüne dönüştürmeyi hedefler. Bu post-insan türü, insan türüne kıyasla yaşam süresi, zekâ, fiziksel özellikler ve benzeri birçok özellikte kıyas kabul edilemeyecek ölçüde öndedir. Transhümanizm insanı evrimleştirebilmek için teknolojinin ve bilimin her türlü imkanından faydalanır. Bu evrimleştirme arzusu, insan kimliği, evrimleşme isteği ve hayatın anlamı gibi çok farklı meseleleri sorgulamaya yol açmaktadır. Transhümanizmin insan doğası ve genetiğinde oynamalar yaparak evrimleştirme çalışmasına karşı çıkan bilim insanlarına “biyomuhafazakarlar” (bioconservatives) denmektedir.

Transhümanizmin sorunlu olduğu noktalardan biri insanlığı bir mühendislik projesi olarak görmesidir. Transhümanistler insanların problemlerini mühendislik ve bilim sayesinde çözebileceklerine ve yine bunları kullanarak insanı evrimleştirebileceklerine inanmaktadırlar. Benjamin Ross, transhümanistlerin insan doğası ve insanla ilgili olan tüm problemlerin bilimsel bilgi yoluyla çözülebileceği görüşünü “epistemolojik kesinlik” (Ross, 2020: 13) olarak adlandırır. İnsanları mühendislik yaparak çözümleme düşüncesi sorunlu bir düşüncedir çünkü insanın fiziki özellikleri ve zekâ seviyeleri dışında milyonlarca yıldır geliştirdikleri iletişim dinamikleri, düşünme biçimleri, duyguları, insan ilişkileri gibi çok karmaşık yapılar sadece mühendislikle çözülebilecek şeyler değildir. Bu yaklaşım insan doğasının ve toplumun karmaşık yapısını indirgemeci biçimde ele alır. Bu yaklaşım akıllara şu soruları getirir:

- Teknolojik yükseltmeyi kabul etmeyenler, post-insan türü karşısında ‘alt sınıf’ olarak mı konumlandırılacak?
- Bu durum toplumsal hiyerarşide yeni bir ayrışmaya yol açmayacak mı?
- Teknoloji ve kaynaklara erişim eşit şekilde dağıtılacak mı?

Dağıtım ve üretimdeki eşitsizliklere dair endişeler, kapitalist sistemle doğrudan ilişkilidir. “Kapitalizm genellikle insanların geçimini sağlamak için piyasaya bağımlı olduğu ve üretim araçlarının özel mülkiyete tabi olduğu ve kar elde etme amacıyla yaşamın en temel ihtiyaçlarına kadar işletildiği bir ekonomik sistem olarak düşünülür” (Wood, 2002: 2). Ancak kapitalizm yalnızca bir ekonomik sistem değil, “aynı zamanda bir toplum türüdür: yatırımcılar ve sahipler için parasal değeri biriktirmek üzere resmi

olarak belirlenmiş bir ekonomiye yetki verirken diğer herkesin tasarruf edilmeyen servetini yiyip bitiren bir toplumdur” (Fraser, 2022: xv). Marksist bir analizin merkezinde, sermayenin sonsuz birikiminin dinamik bir süreci yarattığı ve emeğin rolünün, işçilerin çıkarlarını, kapitalistlerin çıkarlara karşı koyarak sürekli bir sınıf mücadelesini gerektirdiği fikri yer alır. Marx’a göre kapitalizm büyüme odaklıdır, mal üretimi için emeğin sömürülmesine dayanır, teknolojik ve örgütsel olarak dinamiktir (Harvey, akt. Thomas, 2024: 33).

Filozoflar, insanların aynı refah düzeyinde yaşamadığı, refahın büyük bir kısmının çok az sayıda kişide toplandığı ve orta sınıfın giderek yok olduğu bir dünyada, transhümanist gelişmelerin eşit şekilde dağıtılmayacağına dair endişeler taşımaktadır. Her şeyin daha fazla üretim, daha verimli üretim ve maddi servete dayalı olduğu bu sistemde insanın kendisini geliştirmek veya evrimleştirmek için daha çok çalışıp teknolojiyi kullanması, aslında insanın nesneleşmesi anlamına gelmektedir. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi: Kişi daha çok çalışarak sermaye sahiplerinin servetini arttırır. Bu durum, kapitalist sistemin en temel hedeflerinden biridir. İkincisi ise kişi kendisini (fiziksel ve zihinsel özelliklerini) “yükselterek” dönüştürdüğü post-insan türü haliyle bir önceki halinin yapamayacağı pek çok şeyi yapacak, daha hızlı, daha akıllı, daha az yorulan, daha az yaşlanan, daha az uykuya ihtiyacı olan, hastalanmayan dolayısıyla daha az izne ihtiyacı duyan bir varlık haline getirerek sermaye sahiplerinin emrinde ve onların istekleri doğrultusunda daha verimli çalışabilecektir. Problemleri noktalardan bir diğeri ise insanın bu senaryoda kendisine nasıl bakacağıdır çünkü insanın gelişimi tamamen bilim ve teknolojiye dayatılmıştır. Bunun sonucunda kişi kendisini sahip olduğu yeni kapasiteler üzerinden mi değerlendirecektir? Bu durumda insan kendisini metalaştırmış yani nesneleştirmiş olmaz mı? Bireyin bedeninin ve zihninin yeniden yapılandırılması yoluyla üretim sürecine daha etkin katılım sağlayacak şekilde dönüştürüldüğü bu yeni sistemsel yapıyı Steven Best ve Douglas Kellner şu şekilde ifade eder:

Teknoloji ve bilimsel bilginin, bilgisayarlaşmanın ve emeğin otomasyonunun, üretim sürecinde insan emek gücünün ve makinelerin önceki kapitalizm dönemlerinde oynadığı role benzer bir işlev üstlendiği bir bütünlük (takımyıldızı) olarak tanımlanır. Tekno-kapitalizm aynı zamanda yeni toplumsal örgütlenme biçimlerini, kendine özgü kültürel ve gündelik yaşam formlarını ve yenilikçi itiraz ve direniş türlerini de kapsar. (2001: 213)

Alexander Thomas bu bağlamda insanların, kurumların, yasaların ve eserlerin kısaca dünyada var olan her şeyin “şey benzeri” yani “nesne benzeri hala geleceğini ve

dolayısıyla nesnelerden insanlara kadar her şeyin nesneleşeceğini” (2024: 35-36) söyler. Bu yüzden de insanların sahip oldukları insan özelliklerine göre değil de toplum içindeki işlevsel rollerine göre tanımlanacağını savunur. Toplumda bireylerin niteliklerine yani insanı insan yapan kişilik özelliklerine bakmak yerine nicel özelliklerine bakmak, insanı yalnızca sayısal verilerle ölçülen ve bu bağlamda değeri belirlenen bir makineye indirger. Çünkü tekno-kapitalist sistem, kendisinin en verimli işleyeceği senaryoya göre yoluna devam etmeyi arzular. Bu senaryoda insan kimliği ve insan ilişkileri, nicel gelişmelerin öncelik kazanmasıyla birlikte ikinci plana atılma riski taşımaktadır.

Teknolojik ve genetik gelişmelerin, insanın sağlık, fizik ve zihin kapasiteleri bağlamında mevcut insan türünden çok daha gelişmiş bir post-insan türüne evrimleştireceği göz önünde bulundurulduğunda, tekno-kapitalist sistemin insanı daha iyi işleyen bir makineye dönüştürebileceği ihtimali güçlenmektedir. Bu senaryoda, insanın tüm hayatını şekillendiren temel unsurlardan biri olan duygusal ve ilişkisel boyutların geri planda kalması kaçınılmaz hale gelir. Bu durumu açıklamak için Canan Urhan, dijital kapitalizmin birey üzerinde yarattığı baskıyı şu şekilde özetlemektedir: “Günümüzde dijital teknolojilerin hayatın pek çok alanının ölçülünerek düzenlenebilmesine çeşitli vasıtalarla olanak tanınması sonucunda kendilik teknolojileri bireyin kendisini optimize etme çabasına tekabül etmekte, psikolojik tahayyüllerin toplumsal tahayyülü sekteye uğratmasında katalizör rolü oynamaktadır” (2023: 1). Bu ifade, bireyin duygusal varoluşunun geri plana itildiği ve kendini yalnızca daha verimli hale getirmekle yükümlü kılındığı bir özneleşme biçimini yansıtır (Urhan, 2023). Benzer biçimde, Baitinger (2024), kapitalist söylemin bireyin keyif alma biçimlerini tıbbi ve teknolojik denetim mekanizmaları yoluyla şekillendirdiğini belirtir. Ona göre bu dönüşüm, sadece fiziksel değil, aynı zamanda duygusal bir kontrol biçimidir (Baitinger, 2024). Bu bağlamda, tekno-kapitalist sistemin insan bedenini dönüştürürken, insanı insan yapan öznel bütünlükleri de çözmeye başladığı görülmektedir.

Francis Fukuyama’nın 2004 yılında yayımladığı *Transhumanism* isimle eserinde yaptığı transhümanizm karşı bir uyarı niteliği taşıyan eleştirisi, transhümanizmi günümüzün en tehlikeli fikirlerinden biri olarak konumlandırmaktadır çünkü Fukuyama transhümanizmin ilk önce “eşitlik” kavramını ortadan kaldıracağına inanır. Bunun da insan eşitliği ve onurunun temellerini baltalamakla tehdit eden tehlikeli bir teori olduğunu düşünmektedir (Fukuyama, 2004). Fukuyama, transhümanizmin insanın genetiğini ve

bilişsel düzeyini geliştirme konusundaki arayışının, sosyoekonomik eşitsizliklerin ötesine geçen hiyerarşiler yaratma riski taşıdığını ve yükseltilmiş insanların geliştirilmemiş¹³ olanlara hükmedebilecek, biyolojik olarak üstün bir insan sınıfı kurabileceğini savunmaktadır. Yine, eşit haklar kavramının insan doğasının ortak özünde temellendiğini ve bu doğanın biyoteknoloji, genetik değiştirmeler veya radikal bir biçimde insanı yükseltmek yoluyla önemli ölçüde değiştirilmesinin bu felsefi ve ahlaki temeli tehlikeye attığını vurgular.

Fukuyama (2004), transhümanist yaklaşımın temel risklerini şu şekilde eleştirmektedir: İnsan niteliklerinin teknolojik müdahalelerle tasarlanması ve standartlaştırılması, bireyleri bilimsel ürünlere dönüştürerek özerkliklerini ve bireyselliklerini tehdit etmektedir. Fukuyama, *Our Posthuman Future* (2002) isimli kitabında biyoteknoloji yoluyla insanlığın geliştirilmesinin olası sonuçlarını üç temel başlıkta özetlemektedir: (1) Biyolojik mükemmelleştirme çabalarının toplumsal eşitsizlikleri derinleştirilmesi, (2) Toplumsal dokunun bu değişim karşısında parçalanma riski taşınması, (3) Yeni ve öngörülemeyen kontrol mekanizmalarının ortaya çıkma ihtimali. Fukuyama, teknolojik ilerlemenin etik düşünce ve toplumsal denetimi geride bırakmamasını sağlamak için düzenleyici çerçevelerin gerekliliği konusunun üzerinde ısrarla durur. Fukuyama'nın eleştirisi, insan sınırlamaları karşısında alçakgönüllülük ve bizi insan olarak temelde tanımlayan ve insanı insan yapan duygular, ilişkiler ve hataların bir kenara atılarak evrimleşme uğruna bunların bir kenara atılması karşısında dikkatli olmaya davet etmektedir. Tekno-kapitalist sitemdeki transhümanist gelişmelerin yaratacağı sorunlardan bir diğeryse teknolojilere erişimdeki eşitsizliktir.

Transhümanist teknolojilere erişimde ortaya çıkabilecek sosyoekonomik eşitsizlikler iki düzeyde kendini gösterebilir:

1. **Temel Ayırım:** Teknolojik gelişmelerden yararlanan 'yükselenler' ile bu imkânlardan mahrum kalan 'yükselmeyenler' arasında oluşacak hiyerarşik farklılaşma.
2. **İçsel Farklılaşma:** Yükselenler kategorisinde bile, mevcut sosyoekonomik eşitsizliklerin devam ederek üst sınıfın kaynaklara erişimde belirgin avantaj

¹³ Transhümanizmin sunduğu teknolojik insan yükseltmesini reddeden insanlar.

sağlaması. Özellikle orta ve alt sınıfların, bu dönüştürücü teknolojilere ulaşmada ciddi engellerle karşılaşacağı açıktır.

Üst sınıf, beden ve zihin geliştirmeye yönelik en gelişmiş teknolojilere erişebildiğinde, fiziksel ve bilişsel açıdan toplumun geri kalanından çok daha ileri bir konuma ulaşacaktır. Sağlık hizmetlerinde yapılan genetik müdahalelerden daha fazla yararlanarak hastalıklara karşı daha dirençli — hatta belki tamamen bağışıklı — hale gelebileceklerdir. Genetik mühendislik sayesinde “kusursuz” sayılabilecek bedenlere sahip olabilecek; bu bedenleri ihtiyaçlarına göre değiştirme imkânı da elde edeceklerdir. Ayrıca yaşam sürelerini diğer bireylerle kıyaslandığında çok daha fazla uzatabilecekleri, hatta dijital ölümsüzlük gibi radikal olanaklara erişebilecekleri bir gelecek de mümkündür. Bu tür bir senaryoda, tüm bu ayrıcalıklara sahip olan bu üst sınıf bireyler, kendilerini toplumun geri kalanıyla gerçekten eşit bir düzlemde görmeye devam edecekler midir? Bu senaryoda üst sınıf insanların biyolojik olarak diğer insanlardan daha üst olacağı yadsınamaz bir gerçektir. Bu insanlar kendilerini hala insan olarak mı tanımlayacaklardır? Yoksa biyolojik olarak ‘üstün’ oldukları düşüncesiyle toplumda farklı bir statü mü talep edeceklerdir? Bazı eleştirmenler, bu tür bir üstünlük algısının, belirli grupların yönetim, yasa koyma ve toplumu şekillendirme süreçlerinde baskın hale gelme riskini beraberinde getirebileceğini öne sürmektedir.

Transhümanizmin tekno-kapitalizmle ilişkili bir başka endişe yaratan konusu ise toplum üzerinde güç ve kontrol mekanizması yaratılmasına neden olabilecek teknolojiler geliştirebilecek olmasıdır. İnsanların nesneleştiği bir toplumda insanlar hakkında edinilen her türlü “veri” bir bilgidir ve bu bilgiler tekno-kapitalist sistemde paraya dönüştürülebilir. Post-insan bedeni ve post-insan türü aslında tekno-kapitalizmin değirmenine su taşır (Thomas, 2024: 63). Akıllı lensler veya insan vücuduna entegre edilmiş akıllı cihazlar gibi teknolojiler sayesinde insanın her anı, eylemi, düşüncesi, problemi anlık olarak veriye dönüşüp analiz edilebilir. Bu senaryoda büyük şirketler bu verileri daha fazla ürün satabilmek amacıyla kullanıp insanları belirli şeyleri almaya veya belirli eylemleri yapmaya yönlendirebilir. Bu bağlamda insanın özgür iradesi ciddi şekilde sorgulanabilir hale gelir. Baskıcı rejimlerin ve hükümetlerin vatandaşları anbean takip edebildiği bir gelecekte insanların hükümetleri eleştirme, hükümetlerin aleyhinde eylemler yapma veya hükümetlerin zararına olabilecek durumlarda bulunma hakları ellerinden alınacaktır. İnsan vücuduna ve beynine entegre edilmiş teknolojik gelişmelerin

güvenliğinin sağlanması da sorunlu bir husustur. Bu teknolojik aletler dışarıdan müdahaleye yani “bilgisayar korsanlığı” veya “siber saldırı” yoluyla ele geçirilmeye açıktır. Dolayısıyla bu teknoloji insanları manipülasyona açık bir konuma getirebilir. Daha önce bahsedilen epistemolojik kesinlik kavramı insanoğlunun aklını kullanarak bilgi edinebileceği ve insanın aklını kullanarak çözemeyeceği hiçbir problem olmamasıyla özdeşleşir. Bu, transhümanist felsefenin temelleriyle örtüşür çünkü transhümanizm insanı evrimleştirmek için bilimi ve teknolojiyi yani insan aklını kullanır. Ancak insanın düşünce yapısı yaşadıkları, çektiği acılar, kurduğu bağlar ve duygularla da doğrudan ilişkilidir. Bazı transhümanist yaklaşımlar akli merkezde konumlandırırsa da, bu anlayışın insan doğasının duygusal ve deneyimsel yönlerini yeterince hesaba katmadığı yönünde eleştiriler mevcuttur.

Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi* (2016) isimli eserinde “Dataizm” olarak isimlendirdiği bir veri dininden bahsetmektedir. Dataizm yaşambilimlerinin organizmaları biyokimyasal algoritmalar olarak değerlendirmesi ve bilgisayar bilimcilerin gittikçe karmaşılaşan algoritmalar yaratmasının bir araya gelmesiyle oluşmuştur: “Dataizm, aynı matematik kanunlarının hem biyokimyasal hem de elektronik algoritmalara uygulanabildiğini gösterdi” (Harari, 2016: 383). Bu noktada Dataizm, insanlarla makinenin (herhangi bir elektronik veya teknolojik aygıtın) arasında bir fark görmez. Hatta makinenin insanın bütün sırlarını çözebileceğine ve sonunda insandan daha üstün bir hale gelebileceğine inanır (Harari, 2016: 384). Çok büyük veri akışının olduğu bu zamanlarda, transhümanistler insan zihninin henüz bu veri akışını değerlendirebilecek kapasiteye evrimleşmediğine inanırlar. Tekno-kapitalist açıdan baktığımızda ise verinin para demek olduğu bu denklemde, insan zihni bu veri akışını çözümleyebilecek kapasitede olsa dahi bir makineye kıyasla bunu çok uzun bir sürede gerçekleştirecektir. Bu da ciddi bir zaman kaybına neden olacaktır. İnsan zihninin kapasitesinden dolayı Dataistler, veri işleme sürecinde makinelerin yani elektronik sistemlerin veya yapay zekâların görev alması gerektiğine inanırlar (Harari, 2016: 383-385).

Organik zekâyı taklit ederek organik zekânın çözemeyeceği veya çözmesinin çok uzun vakitler alacağı problemleri çözmek üzere tasarlanan ve geliştirilen yapay zekâ, aslında bu veri akışını analiz etmekte oldukça başarılı olabilir. Ancak bu sürecin tamamen yapay zekâyı devredilmesi ona fiili bir özerklik tanımak anlamına gelir: “Makineler

genellikle etkileşim için optimize edilir ve bazen en güçlü etkileşim biçimi öfke uyandırmaktır. Makineler insan zayıflıklarını istismar ederek ve öfke uyandırarak sonuç elde edebiliyorsa, o zaman tam da bu amaç için üretilmeleri riski vardır” (Watson, 2019: 236). Her gün milyonlarca verinin paylaşıldığı sosyal medya platformlarında bu paylaşımların uygun olup olmadığı insan iradesine değil belirli algoritmalara bırakılmıştır. Ancak bu algoritmaların neyi neden engellediği, kaldırdığı ya da bir insanın sosyal medya hesabını neden sildiği her zaman açıklanamaz ve bu, kuşku uyandırır: “Bu algoritmaların daha fazla kullanılmasıyla ciddi sorunlar ortaya çıkabilir. Bu, zararlı sonuçlara ve insanların konuşmaktan korkabileceği durumlara yol açabileceği için potansiyel olarak tehlikeli olabilir. Bu, ideolojik olarak yerleşik dünyada giderek yaygınlaşan bir faktör olmasına rağmen makineler bunu yapabilir” (Watson, 2019: 236). İnsan-makine simbiyozunun bilimsel gelişmelerde ve problemleri çözme noktasında ne kadar etkili olacağından daha önce bahsedilmişti. Ancak bu simbiyozda problemleri nokta, insanın ve makinenin ortak çalıştığı yerde kontrolün kimin elinde olacağıdır. Makinenin daha hızlı veri okuma, analiz etme gücü göz önünde bulundurulduğunda insanı devre dışı bırakmaya veya insan üzerinde kontrol elde etmeye çalışabilecek olması olası bir sonuçtur.

AlphaGo gibi bazı yapay zekâların GO gibi karmaşık oyunlarda insanların daha önce görmediği hamleler yaparak oyunu kazanabildiği daha önce ifade edilmişti. Yapay zekâların insanlardan çok daha hızlı gelişebildiği, çok karmaşık işlemleri birkaç saniyede gerçekleştirebildikleri göz önünde bulundurulduğunda özellikle iş dünyasında insanlar yapay zekâlarla mücadele edebilirler mi? Çok fazla insan yüküyle halledilebilecek işleri yapay zekâlar çok kısa sürede ve daha az maliyette hallededebildiklerinden dolayı şirketlerin insan gücüne iş verme oranları da bir hayli düşebilir. Bunun sonucunda halkın bir kısmı daha da fakirleşirken sermaye sahiplerinin daha da zenginleşeceği ve dolayısıyla sınıf ayrımının ve sınıflar arasındaki uçurumun giderek artacağı da olası sonuçlardan biridir. Bostrom, süper zekânın gelişimine ilişkin önemli bir risk faktörüne dikkat çekmektedir. Ona göre, “üstün planlama yeteneği ve hızla geliştirebileceği teknolojiler nedeniyle çok güçlü hale gelebilecek ilk süper zekânın, yalnızca tek bir kişiye veya küçük bir gruba (programcıları veya onu görevlendiren şirket gibi) hizmet etmek üzere inşa edilecek olması” (2003: 24) büyük bir tehdit oluşturmaktadır. Bu bağlamda Bostrom, süper zekânın geliştirilme sürecinde insan dostu değerlerin ve etik amaçların göz ardı

edilmesinin, kontrol edilemeyen ve yıkıcı sonuçlara yol açabileceği konusunda uyarıda bulunmaktadır.

Zihin/bilinç yükleme teknolojileri, transhümanist araştırmaların temel odak noktalarından birini oluşturmakta ve dijital ölümsüzlük vaadinin merkezinde yer almaktadır. Ancak bu teknolojiler önemli güvenlik riskleri barındırmaktadır:

1. **Veri Bütünlüğü Sorunu:** Dijital ortamda saklanan zihin kopyaları, yapay zekâ müdahaleleri veya kötü niyetli insan eylemleriyle değiştirilebilir ve manipüle edilebilir.
2. **Kimlik Krizi:** Orijinal halinden farklılaştırılmış bir zihin kopyasının yeni bir bedene aktarılması, bireyin özdeşliğinin korunmasına yönelik temel soruları gündeme getirmektedir.
3. **Etik ve Sosyal Riskler:** Manipüle edilmiş zihinlerin toplumsal düzene entegrasyonu, öngörülemeyen ve potansiyel olarak yıkıcı sonuçlar doğurabilir.

Bu riskler, dijital ölümsüzlük arayışının beraberinde getirdiği varoluşsal ve toplumsal tehditleri ortaya koymaktadır. Kriyonik ve yükleme teknolojileri üzerinde tartışılan bir başka konuya bu teknolojilerin insanın ruhunu yakalayamayacağı yani insanın özünü değil sadece hareketlerini ve anılarını taklitten öteye geçemeyeceğidir. Aynı zamanda bazı insanların bu teknolojilere karşı dini endişeleri de vardır. Bazı dini gelenekler ve inanç grupları, yükleme, kriyonik ve yapay zekâ gibi teknolojilerin ruhsal boyutu ihmal ettiğini düşünmekte ve bu nedenle bu teknolojilere karşı mesafeli yaklaşmaktadır. Bu eleştirilere yanıt olarak Bostrom şu ifadeleri kullanır:

Bu soruya dini bir bakış açısından yanıt verecek olursak, bu teknolojileri ruh öğretisiyle bağdaşmaz olarak dışlamak için net bir gerekçe bulunmamaktadır. Fiziksel bedenimizi dondurduğumuzda Tanrı'nın ruhumuza ulaşamayacağını varsaymak için İncil'de herhangi bir kutsal dayanak yoktur; aynı şekilde Hristiyan veya Yahudi kutsal metinlerinde, Kur'an'da, Dhammapada'da ya da Tao Te Ching'de kriyonik uygulamalarını yasaklayan tek bir kelimeye dahi rastlanmaz... Eğer bir ruh varsa ve bu ruh bedene dölleme anında giriyorsa, kriyonik uygulamalarının işe yaraması da mümkündür — nitekim insan embriyoları dondurulup uzun süre saklandıktan sonra annelerinin rahmine yerleştirilmiş ve sağlıklı çocuklar dünyaya gelmiştir (ve bu çocukların da ruhları olduğu varsayılmaktadır). (2003: 46-47)

Transhümanizmin insanoğluna vadettiği ömrü uzatma, yaşlanmayı engelleme, genetik çalışmalar, yapay zekâ, vücuda entegre edilebilen akıllı teknolojiler ve benzeri birçok hayatı kolaylaştıracak ve insanı evrimleştirecek ütöpik vaatleri olsa da yine aynı

vaatler ruhu kaybetme, sınıf ayrımı, özgür iradenin ve özgürlüğün ortadan kalkması, felaket benzeri sonuçlar doğurma, işsiz kalma ve benzeri distopik çöküşlere de sebep olabilir. Transhümanizm, hem büyük vaatler hem de ciddi riskler barındıran çift yönlü bir düşünce sistemidir. Dolayısıyla onu yalnızca bir ütopya ya da distopya olarak sınıflandırmak indirgemeci bir yaklaşım olur. İnsanoğlunun kişisel hırs ve arzulardan arınarak kibrini yenip insanoğlunun insani değerlerini merkeze koyarak yapacağı bilimsel çalışmalar insanı evrimleştirebilir ve insan hayatını hiç olmadığı kadar kolaylaştırabilir. Ancak insani değerler göz ardı edilir ve insan kendini her şeyin üzerinde görerek ilerlerse, bu çalışmalar sonunda insanlığı bir distopyaya sürükleyebilir.

Bu bölümde bahsedilen transhümanist distopya eleştirileri, insanın bir mühendislik nesnesi veya fabrikadan çıkan bir ürün hâline getirildiği, etik değerlerin erozyona uğradığı ve bireyin duygusal, toplumsal ve ruhsal boyutlarının giderek silikleştirildiği bir gelecek tasvirini göstermektedir. Özellikle teknolojik yükselme süreçlerinin eşitsiz erişim olanaklarıyla nasıl yeni sınıfsal ayrışmalara zemin hazırladığı; bireyin kimliğinin, öznelliğinin ve duygusal deneyimlerinin sistemli biçimde geri plana atıldığı; yapay zekâ, veri algoritmaları ve dijital bilinç aktarımı gibi araçlarla bireyin özerkliğinin tehdit altına girdiği vurgulanmıştır. Bu bağlamda transhümanist ütopyanın, insani değerlerin göz ardı edilmesi durumunda nasıl bir distopik düzleme evrilebileceği gösterilmiştir.

Tezin uygulama bölümünde incelenecek olan *Değiştirilmiş Karbon* romanı, bu kuramsal çerçeveyi kurgusal düzlemde somutlaştıran güçlü bir örnek sunmaktadır. Romanda, bilinç aktarımı yoluyla bedensel ölümsüzlüğün sağlandığı, yükleme teknolojisiyle dijital ölümsüzlüğe erişildiği ve dijital kimliğin bir veri nesnesine dönüştüğü bir dünya tasviri yer almaktadır. Bu kurgu, transhümanist idealin sosyoekonomik eşitsizlikleri nasıl derinleştirdiğini, insan bedeni ve zihninin nasıl metalaştırıldığını ve özgür iradenin hangi biçimlerde gölgelenebileceğini açıkça göstermiştir. Böylece roman, transhümanizmin sunduğu ütopyacı vizyonun içerdiği distopik potansiyellerini eleştirel bir bakışla sorgulayan güçlü bir bağlam sunmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

DEĞİŞTİRİLMİŞ KARBON'UN TRANSHÜMANİST İNCELEMESİ

2.1. YAZARIN BİYOGRAFİSİ

Richard K. Morgan, çağdaş bilim kurgu edebiyatında temaları, türler arası geçişleri ve politik alt metinleriyle öne çıkan, güçlü anlatımı ve düşünsel derinliğiyle dikkat çeken bir yazardır. 1965 yılında İngiltere'nin Norwich kentinde dünyaya gelen Morgan, Cambridge Üniversitesi Queen's College'da tarih eğitimi almış, ardından uzun bir süre İngilizce öğretmenliği yapmıştır. Edebiyat kariyerine 2002 yılında yayımlanan ilk romanı *Değiştirilmiş Karbon* ile başlayan Morgan, bu eseri sayesinde eleştirmenler ve okurlar tarafından beğeni kazanmış ve kısa sürede üne kavuşmuştur. Bu eser, Morgan'a yalnızca Philip K. Dick Ödülü'nü kazandırmakla kalmamış; aynı zamanda transhümanizm, kimlik, beden ve bilinç gibi felsefi konuları popüler bilim kurgu ve siberpunk gibi türler içerisinde kurgulayarak günümüz dünyası ile çağdaş felsefeyi bir araya getirmiştir. Morgan *Değiştirilmiş Karbon* adlı eserinde transhümanist ideallerin vaat ettiklerinin yanı sıra bedenin metalaşması, bilinç, ölümsüzlük ve ırk gibi kavramlar üzerinden transhümanizmin toplumda oluşturabileceği olumsuz etki ve sonuçları da tartışmıştır.

Morgan'ın edebî üretimi yalnızca Takeshi Kovacs üçlemesi (*Değiştirilmiş Karbon*, *Düşmüş Melekler* [2003], *Dirilen Öfke* [2005]) ile sınırlı değildir. 2004 yılında yayımlanan *Market Forces*, büyük şirketlerin ekonomik rekabetinden doğan ve giderek artan bir tansiyonun hakim olduğu, insanların bu düzende doğru ve yanlış ayırt etmenin anlamını yitirdiği bir distopya kurgulanmıştır (Johnson, 2004). Bu eser 2005 yılında "John W. Campbell Memorial Award"ı kazanmıştır. *Siyah Adam* (2007), genetik mühendislik ürünü askerler üzerinden varoluşsal krizini anlatırken ırk, cinsiyet ve şiddet kavramlarını sorgulayan toplumsal bir eleştiridir (Hartland, 2009). Morgan, ayrıca fantastik kurgu alanında da üretimde bulunmuş; *A Land Fit for Heroes* üçlemesi (*The Steel Remains* [2008], *The Cold Commands* [2010], *The Dark Defiles* [2014]) ile queer kimlikler, savaş sonrası travma ve ideolojik yozlaşma gibi temaları eserlerinde işlemiştir (Valentine, 2015). Morgan'ın eserleri incelendiğinde, yazarın yalnızca bilim kurgu yazmadığı, aynı zamanda toplumsal meseleler, cinsiyet rolleri, kimlik ve transhümanizm gibi çeşitli konularda eleştiriler sunduğu görülmektedir.

Morgan'ın inşa ettiği karakterler genellikle salt iyi veya kötü olarak değerlendirilemeyecek şekildedir. Kahramanlarını idealize etmek yerine onları travmalarla dolu geçmişleriyle şekillenmiş, sistem karşısında özerkliğini korumaya çalışan ve ahlaki ikilemler arasında gidip gelen bireyler olarak işlemiştir. Özellikle Takeshi Kovacs karakteri, teknolojik ölümsüzlüğün ve beden üretiminin vaat ettiği özgürlükle yüzleşirken bunların ahlaki ve etik bedellerini sorgulayan bir karakter olarak ortaya çıkar. Morgan, yarattığı bu tür karakterler aracılığıyla insan kimliğinin yalnızca bedene, cinsiyete ve ırka değil; deneyime, bellek sürekliliğine ve ahlaki tercihlere dayandığını ortaya koyar. Eserlerinde teknolojik gelişmeler yalnızca bir araç değil insan doğasının yeniden tanımlandığı bir zemindir. *Değiştirilmiş Karbon*'da “bellek” ve “kılıf” teknolojileri aracılığıyla bedenin metalaşması, bilincin aktarılabilir ve depolanabilir bir veri hâline gelmesi gibi unsurlar, transhümanist ideallerin distopik yönlerini açığa çıkarmıştır.

Morgan'ın edebi üslubu, akıcı ve kolay anlaşılır olay örgüleri, toplumsal ve politik eleştirileri, detaylı dünya ve karakter inşaları bütün eserlerinde görülür. Bu nedenle eserleri sadece metin düzeyinde değil görsel anlatıya kolaylıkla uyarlanabilecek bir yapıdadır. Nitekim *Değiştirilmiş Karbon*, 2018 yılında Netflix tarafından diziye uyarlanmış ve Morgan'ın evrenine daha geniş bir kitle ulaşmıştır. Morgan'ın transhümanizm, kimlik ve beden politikaları gibi temaları kurgu aracılığıyla en kapsamlı şekilde işlediği eser, ilk romanı olan *Değiştirilmiş Karbon*'dur. Bu nedenle eserin temel olay örgüsünün özetlenmesi, sonraki çözümlemelere zemin hazırlamak açısından önem arz etmektedir. Tüm bu unsurlar göz önüne alındığında edebiyatçı kimliğiyle türsel kalıpların ötesine geçen Richard K. Morgan, aynı zamanda teknolojiyle birlikte gelişen ve şekillenen çağdaş insanın varoluşunu ve kimliğini derinlemesine irdeleyen bir yazar olarak ön plana çıkar.

2.2. DEĞİŞTİRİLMİŞ KARBON ADLI ESERİNİN ÖZETİ

“Harlan's World” adlı bir koloni gezegeninde, eserin protagonisti Takeshi Kovacs ve partneri Sarah Sachilowski -bir zamanlar elçi (özel yetiştirilmiş askeri diplomatlar) olarak görev yapmış, ardından suç dünyasına geri dönmüş iki kişi- BM Sömürge Komando Birliği tarafından öldürülür. Kovacs, bir süreliğine depoda (beden ölümü sonrası belleğin dijital olarak saklandığı alan) mahkûm edilir ve yeni bir bedene

indirilmesi gerçekleşmez. Bu sırada Dünya’da, San Francisco’da -yeni adıyla Bay City-Met (zengin ve ölümsüz elit) sınıfından Laurens Bancroft, gizemli bir şekilde hayatını kaybeder. Yeni bir kılıfa (bedene) aktarılmış olan Bancroft, son iki güne dair hiçbir şey hatırlamamaktadır. Dolayısıyla nasıl öldüğüne ya da öldürüldüğüne dair bir anısı yoktur. Polis teşkilatından Kristin Ortega onun intihar ettiğini düşünürken Bancroft cinayete kurban gittiğine emindir. Bu nedenle Kovacs’ı olayı soruşturması için tutar.

Bancroft dosyasını soruşturmaya başlayan Kovacs, Bancroft’un birçok hayat kadınıyla ilişkisi olduğunu, bunlardan birinin de kısa süre önce öldürülmüş olan Elizabeth Elliot olduğunu öğrenir. Elizabeth’in annesi Irene, Bancroft’un hafızasına yasa dışı bir şekilde eriştiği gerekçesiyle tutuklanmıştır. Babası ise kızının bedenini yeniden canlandıracak ya da eşini depodan çıkaracak maddi güce sahip değildir.

Laurens’in eşi Miriam, Kovacs’ı baştan çıkarır ve soruşturmayı bırakması için rüşvet teklif eder. Bu sırada Kadmin adında üst düzey bir Rus ajanı Kovacs’ı öldürmeye çalışır ancak başarısız olur ve yakalanır. Kovacs, Elizabeth’in çalıştığı geneleve dair araştırmalarını sürdürür. Bu süreçte Kovacs içinde bulunduğu bedenin aslında Ortega’nın sevgilisi ve yozlaşmış bir polis memuru olan Elias Ryker’a ait olduğunu öğrenir. Daha sonra kara borsa beden ticareti yapan Wei Kliniği’ndeki doktorlar tarafından işkenceye maruz kalır. Onlara bir elçi olduğunu söyleyince serbest bırakılır. Trepp adlı gizemli bir kadın Kovacs’a, kendisini kliniğin arkasındaki isim olan Ray’e götüreceğini söyler. Kovacs tutulduğu klinikten kaçır ve hem genelevi hem de kliniği yok ederken çalışanları öldürür.

Kovacs ve Ortega, Kadmin’in düzenlediği bir patlamada yaralanır. Kadmin polis nezaretinden kaçmıştır. Trepp, Kovacs’ı “Ray” yani Reileen Kawahara ile tanıştırır. Kawahara, Kovacs’ın geçmişte karşı karşıya geldiği bir Met mafya lideridir. Kovacs daha önce onun ortaklık teklifini, Kawahara’nın acımasız ve manipülatif olduğunu düşündüğü için reddetmiştir. Kawahara, soruşturmayı sonlandırmazsa Sarah’a (şu anda sanal bellekte tutulan) işkence edeceğini söyleyerek Kovacs’ı tehdit eder.

Kovacs ve Ortega arasında cinsel ve duygusal bir yakınlık başlar, birlikte hareket etmeye karar verirler. Kovacs, Bancroft’u kendi ölümünün intihar olduğuna ikna etmeyi kabul eder. Ona göre olay şöyledir: Bancroft, bir genelevden “Rawlings Virüsü” kapmıştır. Bu virüs, kortikal bellekleri bozan ve yeniden canlandırmayı imkânsız hâle

getirerek kalıcı ölümü tetikleyen bir yazılımdır. Klonlarını bu virüsten korumak isteyen Bancroft intihar etmiştir. Kawahara, Kovacs’a bu virüsün bir kopyasını sağlama sözü verir. Kovacs, sanal dünyalar ve yazılım konusunda uzman olan Irene Elliot’u depodan çıkarır ve virüsü bir geneleve yerleştirmesi için onunla anlaşır.

Kovacs, Bancroft’un ölüm gecesi, *Başım Bulutlarda* adlı bir hava gemisinin geneleve gittiğini öğrenir. Bu mekân Kawahara tarafından işletilmektedir. Kadmin, Ortega’yı kaçıtır ve Kovacs’la takas gerçekleşmezse onu öldürmekle tehdit eder. Ortega serbest bırakılır, Kovacs ise Kadmin’le düelloya zorlanır. Trepp ve polisler olay yerine gelir, Kadmin’i öldürür. Kovacs, Kadmin’in belleğini yok eder ve böylelikle Kadmin’in “gerçek” ölümü gerçekleşmiş olur.

Kovacs, yasadışı olmasına rağmen belleğini aynı anda iki farklı kılıfa yükletir. Ryker’in bedenindeki kopyası, dikkat dağıtmak için Miriam’la birlikte ortadan kaybolur. Ortega ve diğer Kovacs, Bulutlardaki Baş’a sızar. Irene, Kawahara’nın yedeklenmiş kişilik kopyasını Rawlings virüsü aracılığıyla bozar ve tüm klonlarını etkisiz hale getirir. Kovacs, Kawahara’dan Bancroft cinayetiyle ilgili itiraf alır.

Başım Bulutlarda’da öldürülen Katolik bir fahişenin yeniden canlandırılması, Kawahara’nın yasa dışı faaliyetlerini ortaya çıkarma ihtimalini doğurur. Kawahara, cinayeti örtbas etmek için o dönem cinayeti araştıran Ryker’ı iftirayla suçlar. Bancroft’tan da 653 Nolu Önerge’nin iptali için yardım ister ancak Bancroft bunu reddeder. Bunun üzerine Kawahara ve Miriam, Bancroft’u uyuşturur. Akli dengesi bozulmuşken Bancroft bir fahişeyi öldürür ve ardından kendini öldürerek suçluluk duygusu ve koruma güdüsüyle belleğini silmeye çalışır. Belleği silindiği için Kawahara’nın suça dahil olduğu tespit edilemez.

Trepp’in yardımıyla Kovacs hava gemisinin bir duvarını havaya uçurur. Denize düşerken bir el bombasıyla Kawahara’nın belleğini yok ederek onun sonsuza dek yok olmasını sağlar. Olayların ardından Bancroft, Kawahara ile olan ilişkisi nedeniyle BM tarafından aklanır. Ryker’in bedeninde kalan Kovacs’ın kopyası yasaya aykırı olduğu için silinir ancak hayatta kalan Kovacs, kopyasına Miriam’dan işin içindeki rolünü gizleyeceğine dair söz alır. Irene Elliot bedenine kavuşur, Elizabeth ve Ryker depodan kurtarılır, 653 Nolu Karar geçer ve Kovacs özgür bırakılarak Harlan’s World’e geri gönderilir.

2.3. DEĞİŞTİRİLMİŞ KARBON'DA TRANSHÜMANİST TEKNOLOJİLERİN TEMSİLİ

Yukarıda özetlenen kurgu, yalnızca bir dedektif öyküsünden ibaret değildir; aynı zamanda transhümanist teknolojilerin birey ve toplum üzerindeki etkilerine dair felsefi ve etik tartışmaları barındırır. Transhümanist teknolojiler sadece fen ve sağlık bilimleri aracılığıyla değil ayrıca edebiyat ve felsefe gibi sosyal bilimler yoluyla da insan yaşamı ve algısı üzerindeki etkileriyle tartışmaya açılmaktadır. Morgan'ın *Değiştirilmiş Karbon* isimli romanı, bellek teknolojisi, kılıf (beden) değiştirme, sanal bilinç, beden ve zihin modifikasyonu gibi transhümanist teknolojilerin toplumda ve birey düzeyinde doğurduğu olumlu ve olumsuz sonuçları çarpıcı bir şekilde gözler önüne serer. Bu eser transhümanizmin gelecek vizyonunu, insan hayatını kolaylaştırırken etik ve ahlaki düzlemde yarattığı çelişkileri de ortaya koyar. Roman “ilerleme” kavramının her zaman “iyileşme” anlamına gelmeyebileceğini ortaya koyar. Eser boyunca karakterlerin karşılaştığı sorunlar bu durumu gösterir.

Toplumda halihazırda var olan sosyoekonomik eşitsizlikler transhümanist teknolojilere erişimi de önemli bir şekilde etkilemektedir. Bu teknolojilere erişimdeki adaletsizlikler toplumsal sınıflar arasındaki uçurumu derinleştirerek mevcut yapısal eşitsizlikleri pekiştirmektedir. Bu bölümde ağırlıklı olarak bellek, kılıf ve sanal bilinç teknolojileri metinden alıntılar yapılarak tartışılacaktır. Dijital ölümsüzlük ve bilinç aktarımı teknolojilerine erişimdeki eşitsizlik nedeniyle toplumda oluşan sınıfsal hiyerarşi, kılıflanma teknolojiyle beraber ortaya çıkan beden ve kimlik uyumsuzluğu ve insan bedeninin bir metaya dönüşmesi incelenecektir. Tezin bu bölümü ayrıca transhümanizmin özgürlükçü vaadinin bir grup elitin elinde bir distopyaya dönüşme riskini de sorgular.

Kuramsal çerçeve noktasında başta Kurzweil'in *tekillik ve dijital ölümsüzlük* kavramları, Bostrom'un *etik uyarıları* ve More'un *teknolojik özerklik* görüşleri değerlendirilip diğer transhümanist düşünürlerin görüşlerinden de faydalanılacaktır. Bu başlıkta transhümanizmin ütopya ve distopya arasında salınan yapısı kurgusal düzlem üzerinden incelenecektir. Ayrıca bu teknolojilerin benlik duygusu ve kimlik inşası üzerindeki etkileri, bedenin metalaşması ve toplumda doğurduğu ahlaki ikilemler tartışmaya açılacaktır.

2.3.1. Bilinç Aktarımı ve Dijital Ölümsüzlük

Richard K. Morgan'ın *Değiştirilmiş Karbon* adlı romanı transhümanizmin dijital ölümsüzlük kavramını kurgusal düzlemde etkileyici biçimde gözler önüne seren önemli bir edebiyat eseridir. Eserde yer alan bellek¹⁴ teknolojisi aracılığıyla bireylerin bilinci depolanır ve başka bedenlere indirilebilir hale gelir. Bu teknoloji sayesinde insanların sahip oldukları bedenler sadece geçici birer kabuk halini alır ve biyolojik ölüm anlamını yitirir. Eserdeki bu kurgu Kurzweil'in insanın sınırlarından kurtularak erişeceği bilişsel durumu tasvir eden tekillik (2005) öngörüsüyle örtüşmektedir. Kurzweil'in *The Singularity is Near* eserinde “tekillik insanın biyolojik beden ve beynin sınırlarının ötesine geçmesini sağlayacak” (2005: 25) ifadesiyle yaptığı tanım, Morgan'ın romanındaki kurgusal anlatıma adeta bir zemin hazırlar. Eserde bellekler fiziksel olarak imha edilmediği sürece herhangi bir sınırlama olmadan defalarca yeni bedenlere indirilebilmektedir. Böylelikle bireyler yaşamlarını fiziksel ve biyolojik sınırlamalardan bağımsız sürdürebilirler. Edindikleri dijital ölümsüzlük sayesinde dünyadaki fiziksel varlıklarına da devam etme şansına sahip olurlar.

Kurzweil'in öngördüğü dijital ölümsüzlük bireyin zihninin bir yazılım gibi kopyalanıp depolanarak dijital bir ortama entegre edilmesiyle ilgilidir. Kurzweil, zihin dosyalarının korunup sık sık yedeklenerek güncel format ve ortamlara taşınarak yazılım tabanlı bu ölümsüzlüğe kavuşulabileceğini ifade eder (2005: 243). Eserdeki bellek teknolojisi bu önermeyi karşılar. Bellekler aracılığıyla insanın zihninde veya bilincinde var olan her şey bir veri formatında depolanır ve yeni bir kılıfa indirildiklerinde yaşantılarına devam ederler. Kurzweil, bu yedeklemeyi aslında bir bakıma bir bireyin kişiliğinin, hafızasının, yeteneklerinin ve geçmişinin kopyalandığı bir zihin klonlaması olarak değerlendirir (2005: 166). Roman, Kurzweil'in tanımladığı tekillik, biyolojik sınırlandırmalardan kurtulma ve dijital ölümsüzlük gibi kavramlarla örtüşmektedir. Bellek ve kılıf teknolojileri sayesinde insanlar zaman ve mekan (eserde yer alan farklı dünyalar) fark etmeksizin yedeklemeleri üzerinden yeni bedenlere indirilerek hayatlarına kaldıkları yerden devam edebilmektedirler.

Eserin başkahramanı Takeshi Kovacs, beden ölümünün gerçekleştiği anda yeniden doğmuş gibi “Tankın içinden bir elim göğsümde, yara izlerimde; diğeri ise olmayan

¹⁴ Eserde kortikal bellek olarak kullanılmaktadır.

silahımı tutarak geldim” (Morgan, 2018: 17) ifadelerini kullanır ve yeni kılıfına, hayatına devam etmek üzere indirilir. Kendi dünyasından çok uzakta “Artık Harlan’da değildim. Dijitalleştirilmiş insan (d.i.) Takeshi Kovacs’ı alıp bambaşka bir yere taşımışlardı” (Morgan, 2018: 18) der ve Dünya’da yeniden doğar. Kovacs, dijital ölümsüzlük sayesinde kendi gezegeninden çok daha uzak bir gezegende, yeni bir bedende, beden ölümünün gerçekleştiği andaki zihinsel durumunu koruyarak varlığını sürdürme şansı elde eder.

Romanda, bedenler artık insanların geçici bir süreyle kullandıkları kabuklardan farksızdır. İnsanlar belleklerine yedeklenebildikleri için insan bedeni önemini kaybetmiş bir durumdadır. Bireyler bedenlerini değiştirdiklerinde zihinleri sabit kalır, böylelikle insanlar bir önceki bedenlerinden daha gelişmiş bedenlere geçme imkanına sahip olurlar. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse insanlar dijital olarak var olabildikleri için zamanın biyolojik sınırlamalarına tabi değildir. Böylelikle zaman geçtikçe gelişen teknoloji ve bilimin ürettiği yeni kılıflarda var olabilirler. Eserin anlatı düzeyinde yapılan bu kurgu, transhümanizmin ölümsüzlük tahayyüllerini çarpıcı biçimde yansıtır.

Dijital ölümsüzlük, yaşamın sürekliliği ve fiziksel ölümün anlamsızlaşması gibi noktalarda faydalıdır. Ancak insanın bedenine ve kimliğine yabancılaşması, eşitsizlik gibi olumsuz sonuçları da vardır. Bunlar da etik ve ahlaki sorgulamaları beraberinde getirir. Eserde, yedeklemeye ve indirilmeye yasal olarak izin veren her bireyin bilinçleri, belleklerinde yedeklenir ve indirilmeye hazırdır. Ancak yeni kılıflar edinmek ve bunlara indirilmek bir hayli masraflıdır. Bu da bu teknolojilere erişimde sınıfsal eşitsizlikleri açığa çıkarır. Eliott’ın Kovacs’la konuşurken “Beş binin büyük bir kısmı bu işleme gittiği için onu yeniden kılıflamak ancak birkaç yıl sonra mümkün olacak gibi görünüyor” (Morgan, 2018: 486-487) söylemi ve Kovacs’ın “Bu çipte seksen bin BM doları var. Bu parayla Elizabeth için bir kılıf alabilirsiniz. Eğer seçimini hızlı yaparsa, yıl sonuna kadar kaplanmış olur” (Morgan, 2018: 487) şeklindeki ifadesi, toplumdaki alt sınıf insanların bu teknolojiye zenginler gibi erişemediğini ve bunun toplumda ciddi bir eşitsizlik yarattığını gösterir. Bostrom, post-insan olma hakkının küçük bir elit kesimden ziyade herkesin hakkı olduğunu, bu sayede toplumdaki adaletsizliklerin ve eşitsizliklerin önüne geçilebileceğini savunmuştur (Bostrom, 2005: 10-11). Ancak romanda Metler (ayrıcalıklı bir elit grubu) toplumdaki diğer insanlara kıyasla bu teknolojilere erişimde önemli ayrıcalıklara sahiptir.

Fukuyama, ekonomik olarak dezavantajlı durumdaki insanların transhümanist gelişmelere erişimde yaşayacağı sıkıntıların, dünyadaki eşitlik ilkesine zarar vereceğini iddia etmiştir (2004: 1-2). Eserde farklı sahnelerde imkanlara erişimdeki eşitsizlik özellikle bilincin yeni kılıflara indirilmesi noktasında karşımıza çıkar: “Harlan’daki çoğu insan en azından bir kez yeni bir kılıfın bedelini karşılayabilirdi ama çok zengin olmadığınız sürece hayatınızı ve yaşlılığınızı sona erdirmeniz gerekirdi” (Morgan, 2018: 78). Bu durum sadece erişim eşitsizliğini değil aynı zamanda insan ömrünün ve bedeninin metalaştığı bir toplumsal düzeni de gözler önüne serer. Post-insan olmanın bedelini ödeyebilecek güce sahip olmayan bireyler, depolarda bilinçsiz bir durumda beklerken toplumda ayrıcalıklı konuma sahip olan insanlar, defalarca yeni kılıflara indirilme ayrıcalığına erişebilmektedirler. “Bay Kovacs, ben üç yüz elli yedi yaşındayım. Sanayi ve ticaret faizlerinin çökmesi sonucunda kurumsal bir savaş yaşadım, iki çocuğumun gerçek ölümünü gördüm, en az üç büyük ekonomik kriz atlattım ve hala buradayım” (Morgan, 2018: 48). Bu sahne, Bancroft gibi zenginlerin yüzlerce yıl boyunca sayısız kez yeni kılıflara indirilerek yaşamaları toplumda sosyoekonomik eşitsizlikten oluşan biyolojik uçurumları ve bu uçurumun yarattığı sosyal hiyerarşiyi açığa çıkarır. Eserdeki bu durum, Fukuyama’nın liberal demokrasinin temelini oluşturan eşit yurttaşlık ilkesinin, transhümanist gelişmelerin topluma dağıtılmasındaki adaletsizlikler yüzünden tehdit altına gireceği öngörüsüyle bağdaşır (2004). Bu durumla ilgili James Hughes teknolojik gelişmelerin toplumu daha eşit hale getirebilmesi için evrensel olarak erişilebilir olmaları gerektiğini savunmuştu (2004: 187). Erişilebilirlik sorunu *Değiştirilmiş Karbon*’un evreninde de bu sosyal ayrılmayı ortaya çıkarır. Alt sınıf insanlar depolarda tutulan “veri” statüsündeyken üst sınıf insanlar sürekli kılıflanarak yaşamlarına rahatlıkla devam edebilecek ayrıcalıklı bir konuma sahiptirler. Dijital ölümsüzlüğe toplumun her kesiminden insanlar bellekler aracılığıyla erişse de kılıflanma konusundaki eşitsizlik, biyolojik ölümsüzlüğün toplumda bir distopya yaratmasına sebep olur.

Metlerin imkanlara erişim konusunda sahip oldukları avantajlar aynı zamanda kendilerini toplumun üstünde bir konumda görmelerine sebep olmuştur. Bu durumun yansıması Ortega’nın şu sözlerinde açıkça görülmektedir:

O kadar uzun süre yaşadığınız zaman değişiyor, kendinize hayran olmaya başlıyorsunuz. En sonunda da Tanrı olduğunuzu düşünüyorsunuz. Bir anda otuzlu, kırklı yaşlarındaki küçük insanların sizin için hiçbir önemi kalmıyor. Bütün toplumların doğup öldüğünü görüyor, hepsinin dışında kaldığınızı hissediyorsunuz.

Olan biten size bir şey ifade etmiyor. Ayaklarınızın dibindeki insanları, tıpkı papatyalara yaptığınız gibi ezmeye başlıyorsunuz.

...

Ben Bancroft'tan bahsetmiyorum,

...

Ben onun türünden bahsediyorum. Onlar da YZ'ler gibi. Bam başka bir türler. İnsan değil; bizler böcekler nasıl davranıyorsak, onlar da insanlığa öyle davranıyor. Bay City polis departmanıya başa çıkmaya çalıştığınızda, bu tür bir tavır aleyhinize dönebilir. (Morgan, 2018: 77-78)

Eşitsizlik ve sınıf ayrımı sonucunda toplumun alt kesimindeki bireyler, metler olarak adlandırılan üst kesimin kendilerini tanrısal bir pozisyonda görerek toplumdaki üstün insanlarmış gibi davrandıklarını düşünmelerine sevk eder. Bu kadar uzun süre yaşama ve kaynaklara sınırsız erişim Metlerin kendilerini kanun üstü görmelerine ve diğer insanlar üzerinde ahlaki ve etik ikilemlere girmeden mutlak güce sahip olduklarını düşünmelerine sebep olmuştur. Teknolojik gelişmelerin yalnızca belirli bir grubun erişimine açık olması durumunda toplumda eşitsizlikler ve adaletsizlikler ortaya çıkabilir (Kurt, 2019, akt. Öngören, 2024: 55). Ortega'nın da ifade ettiği gibi teknolojik gelişmelere sınırsız erişimleri oldukları için bu kadar uzun yaşamaları sonucunda metler kendilerine hayran olurken toplumun geri kalanını değersiz görmektedirler. Bu durum, sosyal statüden doğan gücün ve kapitalist sistemin sağladığı ölümsüzlüğün toplumda nasıl bir hiyerarşi ve bunalım yarattığını işaret eder.

Romanda “Birinci Kısım”ın başlığı olan “Transfer (Zoraki İndirme)”, üst sınıf insanların diğer bireyler üzerinde mutlak haklara sahip oldukları inancını taşıdıklarını gösterir. Kovacs, kendi iradesi dışında kendi gezegeninden uzaktaki bir gezegende kendisinin seçmediği bir kılıfa bir met olan Bancroft tarafından indirtilir. Bu işlemin Kovacs'ın rızası olmadan sadece güçlü bir met olan Bancroft'un isteğiyle yapılması bile kapitalizmden doğan transhümanist teknolojilere erişimdeki eşitsizlik ve toplumdaki keskin sınıf ayrımının, alt kesimdeki bireylerin -Metler'e kıyasla- alt sınıf bireylerin yalnızca birer nesne olarak değerlendirildiğini gösterir. Kovacs ve Bancroft örneği, keskin sınıf ayrımı sonucunda üst kesimin alt kesim üzerinde mutlak güce sahip olduklarına inandıkları bir distopik gerçekliği tasvir eder.

More'a göre bilinç aktarımı gibi transhümanist teknolojiler sayesinde insanlar hastalıktan, yaşlılıktan ve ölümden muaf olacak ve bu, bireylerin özgürlüklerini

arttıracaktır (2013: 4). Eserde bilinç aktarımı sayesinde ölümün geçici bir hal olduğu gerçeği yadsınamaz. Bilinç aktarımı yoluyla farklı kılıflara indirilme prosedürünü karşılayabilecek maddi durumunuz olduğu sürece bu teknolojiler sizi özgürleştirir. Ancak More'un ütopyacı bakışının sunduğu olumlu etkilerin yanı sıra bu gelişmelerin olumsuz sonuçlar doğurduğunu da gösteren durumlar vardır. Bu durum Eliott ile Kovacs arasındaki diyalogda somutlaşır: “‘Elizabeth hâlâ depoda’ dedim usulca. ‘Evet, ne olmuş? Yeniden kılıflama sözleşmesi, dört sene önce, elimizdeki bütün parayı Irene’in dosyasını açıklığa kavuşturacağını söyleyen bir avukata döktüğümüzde zaman aşımına uğradı’” (Morgan, 2018: 108). Bu sahne dijital ölümsüzlük ve bilinç aktarımı gibi teknolojilerin toplumun büyük bir kısmı için ne denli erişimez olduğunu açık biçimde ortaya koyar.

More'un ütopyacı vizyonu ile çelişen bir başka noktaysa bu sistemin yalnızca eşitsizlik ve sınıfsal hiyerarşi yaratmakla kalmayıp bireylerin ruhsal ve fiziksel sınırlarını ihlal etmesidir. Bilinç aktarımı gibi gelişmelerin bazı kesimler tarafından tahakküm ve kontrol için kullanılabilir olması bu ihlalin bir örneğidir: “Dijitalleştirilmiş insan depolama, bir insana ölene kadar işkence etmeyi ve ölüncü işkenceye yeniden başlamayı mümkün kıldı” (Morgan, 2018: 167). Bireylerin sahip oldukları bilgiyi ve gücü tahakküm ve işkence için kullanabileceklerini gösteren bu sahne Foucault'nun güç ve bilginin birbirlerini ürettiğini ve birbirleriyle doğrudan ilişkili olduklarını düşüncesiyle bağdaşır (1992: 33-34). Bilimsel bilgidan üretilen bilinç aktarımı gibi teknolojilerin güç sahibi insanlar tarafından kullanılarak bir işkence aracına çevrilmesi iktidar sahibi zümrelerin alt kesimden bireyler üzerinde bunları tahakküm ve kontrol araçları olarak kullanmalarına olanak sağlar. Bireyin zihninin güç veya iktidar tarafından kullanılabilecek etkili bir alan olduğunu söyleyen Foucault, zihnin kontrolünün fiziksel cezalandırmadan daha kalıcı sonuçlar doğurabileceğini öne sürer (1992: 127). Dijital bilinç aktarımı sayesinde insanlar artık depolanabilir bir veri konumundadır. Bu güç, sahiplerine insanların zihinlerinde oynayabilecekleri, işkenceler yapabilecekleri bir hale getirip bireylerin zihinlerinin birer tahakküm ve kontrol aracına çevrilmesine neden olmuştur. Böylelikle dijital ölümsüzlük yalnızca özgürlüğün değil, aynı zamanda esaretin de temsiline dönüşmüştür. Haraway'in siborgu tanımlarken kullandığı “bir sibernetik organizma, makine ile organizmanın oluşturduğu bir melez, kurgusal bir yaratık olmanın yanı sıra toplumsal gerçekliğe ait bir yaratıktır” (2006: 2) ifadesi gelişen teknolojiyle birlikte sınırlardan bağımsız bir özgürlük

umudu içerirken romandaki teknolojilerin insanlar tarafından etik ve ahlak dışı kullanımı bunu Foucaultcu bir gözetim ve kontrol sistemine dönüştürmüştür.

Dijital ölümsüzlük ve bilinç aktarımı gibi teknolojiler biyolojik ölümü manasız kılıp insanları daha uzun yaşama, sevdikleriyle daha fazla zaman geçirme ve zaman ve mekanın getirdiği sınırlamalardan kurtulma gibi ütöpik imkanlar sağlamıştır. Bu faydalarıyla beraber etik ihlaller, kontrol ve tahakküm, eşitsizlik ve sınıf ayrımı gibi olumsuz sonuçlara distopik bir ortam da yaratmıştır. Ayrıca bu teknolojilerin beden ve kimlik anlayışını nasıl dönüştürdüğü de bir tartışma konusudur.

2.3.2. Post-insan Beden ve Kimlik Sorunsalı

Donna Haraway'ın *Siborg Manifestosu* adlı eserinde tasvir ettiği “toplumsal cinsiyet sonrası dünyanın yarattığı” (s. 5) olan siborgla, *Değiştirilmiş Karbon*'daki anlatı benzerlikler gösterir. Haraway siborgu “makine ile organizmanın oluşturduğu bir melez” (2006: 2) varlık olarak tanımlarken, insanı ve siborgu şu şekilde özdeşleştirir: “Yirminci yüzyılın sonlarına, bizini çağımıza, bu mitik çağa geldiğimizde, hepimizin bir kimera; makine ile organizmanın teorik bir zeminde ifade edilen ve fabrikasyon misali uydurulmuş birer melez olduğumuzu vurgulamak gerekir” (2006: 4). Haraway bu ifadelerde siborgu insan ve makine arasında hibrit bir varlık olarak konumlandırır. Romanda bu hibritlik, kılıflama teknolojisi ve bilincin makineler aracılığıyla depolanarak başka bedenlere indirilmeleriyle somut bir gerçeklik kazanmış olur. Morgan'ın kurgusundaki karakterlerin indirildikleri kılıflarda bellek sahibinin biyolojik cinsiyetiyle aynı cinsiyette veya aynı ırktan bir kılıfa indirilme zorunluluğu yoktur. Romanda bireyler farklı cinsiyet ve ırka ait bedenlere indirilebilmektedir. Bu durum bireylerin ırk ve cinsiyet gibi biyolojik belirleyicilerden kısmen bağımsızlaştığını gösterir. Haraway'ın siborgu tanımlarken “bir köken hikayesi yoktur... O, çamurdan yapılmamıştır, dolayısıyla toza geri dönmeyi de düşleyemez” (2006: 5-7) ifadelerini kullanır. Siborg yaratılmadığı için cinsiyet, millet, ırk ve benzeri kalıpsal tanımlamalardan uzaktır. Bu noktada eserdeki bireylerin de ekonomik şartlardan dolayı kılıf tercihlerinde yaşadıkları zorluklar neticesinde bambaşka ırktan, cinsiyetten ve millettten bedenlere indirildikleri göz önünde bulundurulduğunda bu noktada Haraway'ın siborguyla benzerlik gösterdikleri söylenebilir. Bu durum siyahi bir ailenin bir aile ferdinin kılıflanmasını bekledikleri şu sahnede görülebilir:

Siyahi bir genç kadınla kendi gibi siyahi iki çocuğu kambur ve orta yaşlarında bir beyaz adama bakıyorlardı. Adamın üzerinde eskimiş bir BM üniforması vardı. Bu bir aile toplantısı olmalıydı. Genç kadının şaşkınlığı yüzünden okunuyordu. Henüz neler olup bittiğini anlamış gibi bir hali yoktu. En fazla dört yaşında görünen küçük çocuğun ise hiçbir şeyden haberi yoktu. Kadın beyaz adamın yüzüne bakıyordu ve dudakları sürekli Babam Nerede? Babam Nerede? Diye soruyordu. Adamın yüzü, çatıdan süzülen yağmurlu ışığın içinde parlıyordu. Tanktan çıkarıldığından beri yüzünde hep ağlamaklı bir ifade vardı.

Salonun boş olan dörtte birlik kısmına doğru döndüm. Babam yeni bir kılıfa büründüğünde onu bekleyen ailesinin yanından ve hayatımızdan geçip gitmişti. Babamızın hangisi olduğunu hiçbir zaman öğrenemedik. Yine de bazen annemin, babam yanımdan geçerken tavrından ya da yürüyüşünden onu tanıyıp tanımadığını merak ederim. Belki yanıma gelemecek kadar utanmıştı, belki de alkolden yıpranmış vücudundan daha iyisine kavuştuğu için fazla mutluydu ve çoktan başka şehirlerdeki genç kadınların hayaline dalmıştı. O zaman on yaşındaydım ve görevliler bizi kompleksin gece olduğu için kapanacağını söyleyerek dışarı çıkarmasıyla her şeyi öğrenmiştim. (Morgan, 2018: 295)

Küçük çocuğun babasını tanıyamadığı ve Kovacs'ın çocukluğunda yeniden kılıflanan babasının onlara kendisini göstermeden geçip gitmesi, bilinç aktarımı ve kılıflama teknolojisinin insan kimliğini tanımlamadaki biyolojik bağın koptuğunu gösterir. Cinsiyet, ırk ve yaş gibi biyolojik özellikler artık bireyin kimliğini tanımlamada etkisini kaybetmiştir çünkü bireyler ekonomik şartları doğrultusunda kendisine ait olmayan bedenlere indirilmeye başlanmıştır. Bu durum Haraway'ın "siborgun bir köken hikayesi olmadığı" (2006: 5) ifadesiyle bağdaşır çünkü yeni bedenlere indirilen bu bireyler artık köklerinden bağımsızdırlar. Haraway'ın siborgu bireyleri özgürleştirme potansiyeli taşıyor olsa da geleneksel kimlik anlayışlarını ve toplumsal bağları tehdit ederek bir yabancılaşma biçimi de yaratır. Eserdeki karakterlerin yeni kılıfları bir bakıma toplumsal cinsiyet algılarını, rollerini ve hatta aile bağlarını kıran bir post-insan deneyimi sunar. Bu bağlamda yeni kılıflar insanları özgür kılıyor gibi görünse de bir başka açıdan çocukların babalarını tanıyamaması, aile bağlarının kopması gibi nedenler aslında bireyi olduğu kişiye yabancılaştırır. Bir çocuğun babasını tanıyamaması veya bir babanın yeniden kılıflandıktan sonra ailesini terk etmesi bedensel süreksizliğin ve bireyin sahip olduğu aidiyet duygusunun dolayısıyla aile ve aidiyet üzerine toplumsal normların dönüşümünü ortaya koyar. Bu dönüşüm bir yandan bireyin bedeniyle kurduğu bağı veya ilişkiyi farklı kılarken bir yandan da toplumla ve kendi duygusal kimliğiyle kurduğu ilişkiyi de sarsar.

Haraway, siborg figürü üzerinden cinsiyetin sabit olmadığını ve akışkan olduğunu insan-makine, erkek-kadın gibi ikili karşıtlıklar üzerinden tartışır (2006). *Değiştirilmiş Karbon*'daki kılıf teknolojisi Haraway'ın öne sürdüğü bu akışkanlığı somutlaştırır.

Benzer biçimde, Judith Butler da cinsiyet kavramının toplumsal bir inşa süreciyle kurulduğunu iddia eder. Butler, *Gender Trouble* (1999) isimli kitabında cinsiyeti zaman içinde zayıf bir biçimde kurulan, dış dünyada şekillenen ve kalıplaşmış tekrarlar yoluyla ortaya çıkan bir kimlik olarak görmüştür (s. 179). Butler cinsiyeti bireyin içsel dünyasında oluşmaktan ziyade kalıplaşmış toplumsal ve kültürel pratiklerin tekrarıyla ortaya çıkmış ve bu yüzden de sabit olmayan bir kavram olarak tanımlar. Bu kimlik, belirli toplumsal normlar doğrultusunda şekillenir. Yani Butler’a göre cinsiyet bireyin özünde var olan bir gerçeklik değil, toplumsal alışkanlıklarla tekrar edilen ve zaman içerisinde hem bireyin hem toplumun gerçek olduğuna inandığı bir performanstır (1999: 179). Başka bir ifadeyle, Butler’ın bakış açısından cinsiyet bireysel değil toplumsaldır ve cinsiyet sergilenen bu performanslar neticesinde bedensel deneyimlerle tanımlanır. Cinsiyet kimliği, bireyin bedeninin ve davranışlarının toplumsal kabuller doğrultusunda şekillenmesiyle oluşur. Butler’ın bu yaklaşımı, romanın kurgusal evreninde bilinç aktarımı yoluyla bireylerin farklı kılıflara indirilmesiyle somutlaşır. Eser boyunca farklı karakterlerin biyolojik cinsiyetleriyle yaşadıkları kılıf arasında uyumsuzluklar görülür. Bu uyumsuzluklar bedenlerin dış dünyayı daha farklı algılamasından kaynaklanır. Bu durum, Kovacs’ın bir sahnede kadın ve erkek bedenlerinde yaşadığı kılıflanma tecrübelerine dayanarak yaptığı yorumda açıkça görülmektedir: “Kadın olmak çok daha duyuşsal bir deneyimdi. Dokunuşlar ve doku çok derindi. Bu, erkek etinin çevreyle kuramadığı bir bağdı. Erkeklerin teni bir engel, bir koruma gibiyken kadınlar için bu, bir tür iletişim organıydı” (Morgan, 2018: 164).

Kovacs, cinsiyetleri edindiği bedensel deneyimler ışığında “engel”, “koruma” ve “iletişim organı” gibi farklı kavramlarla tanımlar. Kovacs’ın kadın bedeninde yaşadığı deneyim toplumun kadın cinsiyetine atfedilen toplumsal kalıpların bağ kurma, duyuşallık ve duygusallık gibi nasıl içselleştildiğini gösterir. Butler’ın *Bodies That Matter* (1993) eserinde öne sürdüğü gibi performatiflik “tek bir eylem değil, bir norm ya da normlar dizisinin tekrarlanmasıdır ve bu tekrar, mevcut normların bir alıntısı olarak gizler ya da örtbas eder” (s. 12). Kovacs’ın cinsiyetleri tanımlarken kullandığı ifadeler, cinsiyetlere atfedilen toplumsal normların tekrarını yansıtır. Butler’ın öne sürdüğü cinsiyetin toplumsal olarak kalıplaşmış davranışların tekrarıyla inşa edildiği iddiası Kovacs’ın bu ifadelerinde görülmektedir. Yine aynı doğrultuda erkek bedenini tanımlarken kullandığı koruma ve engel kavramları toplumda erkeğe atfedilen fiziksel güç, sertlik ve mesafelilik

gibi kalıplarla da bağdaşır. Bu sahne Butler'ın, cinsiyetin toplumsal normlarla nasıl şekillendiğiyle ilgili görüşleriyle bağdaşır.

Haraway'ın cinsiyet sonrası siborgu ve Butler'ın performatif cinsiyet teorisi, sabit kimliklerin sorgulandığı bir zemin oluştururken Braidotti'nin *insan sonrası* kavramı teknoloji, beden ve kimliğin birleşimini daha geniş bir ontolojik çerçevede ele alarak bu tartışmayı derinleştirir. Braidotti *İnsan Sonrası* (2014) isimli eserinde post-insan kavramını: “İnsan sonrası göçebe özne, materyalist ve vitalisttir; bedenli ve gömülü... Çok yüzlü ve ilişkisel bir özne” (s. 237) olarak tanımlar. Bu post-insan veya göçebe özne, kalıplaşmış tanımlamalardan sıyrılarak sürekli bir dönüşüm içinde, ötekiyle ve beden aracılığıyla çevreyle kurduğu akışkan ilişkilerle kimliğini inşa eder. Tıpkı Haraway'ın siborgu gibi Braidotti'nin göçebe öznesi de sabit kimliklerin ötesindedir. Morgan'ın eserindeki kılıflama teknolojisi, ırk ve cinsiyet gibi bireyin kimliğini tanımlamakta kullanılan geleneksel kavramların teknoloji aracılığıyla nasıl anlamsızlaştığını gösterir. Geleneksel kimlik tanımlarındaki bu yıkım, bireyin kimliklerini deneyim ve hisler aracılığıyla tanımlayan akışkan bir özneye dönüştürür. Bir bakıma teknoloji sabit kimlik tanımlarını kırmış, bireyleri geleneksel kimlik anlayışında kimliksiz kılmıştır. Artık bireylerin kimlikleri his ve tecrübelerine göre tanımlanır konuma gelmiştir. Romanın kurgusu akışkan ve dönüştürülebilir bir öznel kimlik anlayışı sunar.

Roman boyunca Kovacs'ın sürekli olarak yeniden kılıflanması cinsiyet, yaş ve ırk gibi bağlamlarda süreksizleşmesine neden olduğu gibi bedensel bellek noktasında süreksizleşmesine ve yabancılaşmasına neden olur. Kovacs'ın bedeniyle kurduğu ve bedeni aracılığıyla dış dünya ve diğer bireylerle kurduğu ilişki, her kılıflanmada bir ötekinden farklı olur. Bu yüzden Kovacs, aynı mekânda aynı insanlarla asla aynı ilişkiyi kuramaz. Kovacs'ın sürekli yeniden farklı ırk, cinsiyet ve yaştan kılıflara indirilmesi, Braidotti'nin göçebe öznesiyle özdeşleşir. Çünkü Kovacs sabit bir kimliğe sahip ya da ait olmaktan ziyade sürekli bir kimlik değişimine uğramaktadır. Kovacs'ın belleğindeki geçmiş imgeleri, her yeni kılıfta farklı bedensel algılamalarla karşılaşır ve bu yeni bedenler bu imgelerle ve dış dünyayla kurdukları etkileşimler doğrultusunda yeni bağlamlar yaratır. Bu beden süreksizliği sadece birey için içsel bir karmaşa yaratmakla kalmaz aynı zamanda dış dünya ve toplumsal bağların kurulması noktasında da kopuşlar yaşar. Hem geçmişiyle hem de dış dünyayla kurduğu bağın sarsılması Kovacs'ın

kendisine giderek daha da yabancılaşmasına neden olur. Romandaki bu sahne, bahsedilen yabancılaşma hissini açıkça ortaya koyar:

Bu, işin her zaman en zor kısmıdır. Bunu yaklaşık yirmi yıldır yapıyor olmama rağmen aynaya bakıp karşımda mutlak bir yabancı görmek beni hala şaşkına çeviriyor. Otostereogramın derinliklerinden bir görüntü çekmekten farksız. İlk birkaç saniye boyunca görebildiğiniz tek şey, bir pencereden size bakan bambaşka biri oluyor. Sonrasında sanki odak noktası değişiyor ve bir anda maskenin öteki tarafına, dokunsal sayılabilecek bir şokla yapışıveriyorsunuz. Sanki biri göbek bağınızı kesiyordu ve sizi ondan ayırmak yerine ötekini güçlendiriyor. Kendinizi aynadaki yansımanıza bakarken buluveriyorsunuz. (Morgan, 2018: 21)

Romanda geçen bu kısım Kovacs'ın bedenine nasıl yabancılaştığını ve yeniden kılıflanma sürecinde bireylerin maruz kaldığı etkileri ve yaşadıkları tecrübeleri gösterir. Aynaya baktığında karşısındaki kişiyi “ben” olarak değil de bir yabancı olarak tanımlaması, bilincin bedene sabitlenemeyen akışkan bir hale dönüştüğünü vurgular. Otostereogram¹⁵ metaforu, bilincin bedensel algıyla uyumsuzluğunu, sürekli değişen bir görsel yanılsama gibi tasvir ederken göbek bağı imgesi, biyolojik kökenlerden kopuşu ve teknolojik bir yeniden doğuşu simgeler. Bu yabancılaşma, Braidotti'nin kimliğin çok yüzlü olduğu ve post-insan öznenin bedensel öznellikte doğrudan ilişkili olduğu teziyle örtüşür. Kovacs'ın aynaya baktığında gördüğü kişiyi mutlak bir yabancı olarak tanımlaması, Braidotti'nin post-insan özneyi tanımlarken vurguladığı bedensel öznellik anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Braidotti bu durumu şu şekilde ifade eder: “insan bedenleşmesi ve öznelliği şu anda yoğun bir mutasyondan geçmektedir... nereye yöneldiğimiz hususunda her zaman berrak ve net değiliz; hatta başımıza tam olarak ne geldiğini, etrafımızda ne olup bittiğini açıklamaya bile muktedir değiliz” (2014: 247). Kovacs'ın bedeniyle bilincini özdeşleştirememesi bu mutasyonel sürecin somutlaşmış bir yansımasıdır, beden ve bellek arasındaki süreksizlik kimliğin çok yüzlü ve akışkan doğasını gözler önüne serer. Kovacs'ın yüzünü ve bedenini bir yabancı olarak görmesi ve kendine ait hissedememesi görsel bir farklılıktan ziyade bellek ve beden arasındaki ilişkinin ve dolayısıyla kimliğin süreksiz bir hale gelmesinden doğar. Bu bağlamda roman post-insanın beden ve kimlik ilişkisi üzerinden çözümleme yaparken bireyin sürekli olarak yeniden oluşturduğu öznellik anlayışını da ifade eder. Bu sürekli dönüşüm hali yalnızca kimlik ve akışkanlık değil, Braidotti'nin “zoe” kavramıyla da ilişkilendirilebilir. Braidotti zoe kavramını şu

¹⁵ Otostereogram, iki boyutlu bir desenin özel bakış tekniğiyle üç boyutlu bir görüntüye dönüştüğü optik yanılsamaya dayalı bir görsel illüzyon türüdür.

şekilde tanımlar: “Bizzat yaşamın dinamik ve kendini örgütleyen yapısı olması hasebiyle zoe üretken canlılık demektir” (2014: 83). Bireylerin her yeni bedene kılıflanmasıyla farklı bedenleri deneyimlemesi ve bu bedenler aracılığıyla dünyayı algılamaları bireylerin kimliğini sabit bir beden veya belleğe değil doğrudan akışkan bir yaşamsal güce dayandırır. Eser, biyolojik sınırlarından kopmuş sürekli devinim halindeki bir yaşam fikrini de ortaya koyar. Kovacs’ın var oluşu, Braidotti’nin zoe kavramını tanımlarken öne sürdüğü gibi insanla sınırlı olmayan, göçebe ve sürekli bir dönüşüm halinde olan bir yaşam haline getirir (2014: 69-70).

Bedenin sabit bir kimlik taşıyıcısı olmaktan çıkarak dönüştürülebilir bir arayüz haline gelmesi, çağdaş kuramlar çerçevesinde toplumsal cinsiyetin, özneliliğin ve bedenlenmiş kimliğin yeniden düşünülmesine yol açar. *Değiştirilmiş Karbon*’da bireyin kimliği artık biyolojik bedenle özdeşleşmeyen, belleğin, deneyimin ve toplumsal etkileşimin biçimlendirdiği akışkan bir yapıdadır. Ancak bu dönüşüm, yalnızca ontolojik ya da felsefi bir mesele olarak kalmaz. Aynı zamanda bedenın metalaştırılması, piyasaya açılması ve kiralanabilir bir varlığa indirgenmesi gibi etik ve sınıfsal sorunsalları da beraberinde getirir.

2.3.3. Bedenin Metalaşması ve Varlığın Kiralanabilirliği

Kimlik ve bedenın dönüşümünün bu yeni formu, yalnızca ontolojik ya da bireysel bir mesele değil, aynı zamanda ekonomik ve sınıfsal yönleri olan bir durumdur. Bu dönüşümün bir başka yansıması ise bedenın bir meta olarak ele alınmasıdır. Teorik olarak kılıf teknolojisi, insanları ölümün sınırlarından kurtararak insan varoluşunu yeniden şekillendirmeyi amaçlar. Kılıf teknolojisinin sunduğu bu özgürlük vaadi, *Değiştirilmiş Karbon* evreninde kapitalist sistemin gölgesindeki bir distopya elementine dönüşür. *Değiştirilmiş Karbon* evreninde beden, bireyin salt özgürlüğünün ya da ontolojik bütünlüğünün temsili değil, sermaye gücünün yani kapitalizmin metalaştırdığı bir nesne temsiline dönüşmüştür. Kapitalizm, kılıf teknolojisini bir özgürleşme aracından çıkararak satın alınabilir, kiralanabilir ve hatta yeniden biçimlendirilebilir bir nesneye dönüştürmüştür. Artık insan bedeni, belleğin geçici süreyle depolanabildiği ama kalitesi, niteliği ve işlevselliği doğrudan ekonomik güce bağlı bir nesne konumuna gelmiştir. Marx, *Kapital* (1867) isimli eserinde kapitalist sistemde insan emeği dahil her şeyin bir meta haline geldiğini ve piyasa değeriyle tanımlandığından bahseder. Bireylerin yeniden

kılıfları kimlik süreksizliğinde olduğu gibi kılıf piyasasında kurulan ilişkiler üzerinde de görülür. Düşük gelirli insanlar kullanılmış veya sorunlu kılıflara razı olurken Metler gibi üst sınıf insanlar istediği nitel ve nicel özelliklere sahip kılıflara arzuladıkları gibi indirilebilmektedir.

Transhümanist bir ütopyanın temel taşlarından biri olan kılıf teknolojisi, roman evreninde adeta bir kapitalist sistemin distopik bir elementi haline dönüşür. Roman boyunca kılıfların sıradanlaşmış bir ürün gibi ticari dolaşıma sokulması, bedenın bireye özgü bir varlık olmaktan çıkarılarak piyasada alınıp satılan, hatta önemsizleşmiş bir nesneye dönüştüğü gerçeğini ortaya koyar. Bu dönüşüm, özellikle Kovacs'ın gençlik arzularını hatırladığı ve karşısındaki kılıfı bir şirket ürünü gibi değerlendirdiği bir sahnede açıkça görünür:

Gözlerini hala tanktaki kılıftan ayıramıyordu. ‘Bunu nereden buldunuz o halde?’

‘Ben nereden bileyim?’ Carnage, sağ elindeki plastik tırnaklarını inceleyerek. ‘Ah, ille de bakmak isterseniz, fatura bir yerlerde olacaktı. Şöyle bir baktığımda Nippon Organics’ten aldığımızı tahmin ediyorum. Ya da Pacific Rim’den de olabilir. Bunun ne önemi var?’

Duvara doğru yürüyüp suda yüzen kılıfa baktım. İnce yapıydı, sert bakışlı ve esmerdi. Çıkık elmacık kemikleri, Japonlarınkı gibi çekik gözleri vardı. Gür ve siyah saçları, tankın içindeki suda yosun gibi yüzüyordu. Oldukça esnek ve hız dövüşüne uygun olarak kaslıydı. Uzun elleri, bir sanatçının ellerini andırıyordu. Bu, bir teknoloji ninjasının bedeni olmalıydı. On beş yaşındayken, Newpest’in yağmurlu günlerinde böyle bir bedenın hayalini kuruyordum. Bana Sharya savaşına gitmem için verdikleri kılıftan pek farklı sayılmazdı. Millsport’taki ilk maaşımla satın aldığım kılıfın bir benzeriydi. Sarah ile o kılıfın içindeyken tanışmıştım. (Morgan, 2018: 248)

Kılıf teknolojisi aracılığıyla insan bedenının sıradanlaştığı bu sahnede, insan bedenının bir metaya dönüşerek bireysel kimliğin bir taşıyıcısı olmak yerine piyasada dolaşan bir ticaret ürünü haline geldiği görülmektedir. Carnage’ın bahsedilen kılıfı nerden aldığıyla ilgili soruya verdiği kayıtsız cevabı, insan bedenının öznellik ve özgünlükten arındırılarak adeta bir katalog ürünü haline indirgendiğini açıkça gösterir. Marx bu durumla ilgili şu ifadeyi kullanır: “Her türlü ürün metaya dönüşür... Meta gerçekten zenginliğin ögesel biçimi haline gelir” (2011: 827). Bu bağlamda değerlendirildiğinde insan bedeni metalaşarak zenginliğin bir temsili haline gelmiştir. Üretim, tüketim ve erişim ilişkileri içerisinde bir nesne konumuna indirgenmiştir. Bedenin kimliğinden ziyade menşeiyle yani hangi şirkete ait olduğuyla ifade edilmesi, Marx’ın meta fetişizminin beden üzerinde somutlaştığını gösterir: “Bundan dolayı, kendi emek ürünlerinin toplumsal ilişkileri,

üreticilere, oldukları gibi, yani emek harcayan kişilerin kendi aralarındaki dolaysız toplumsal ilişkiler olarak değil; aksine, kişiler arasındaki maddi ilişkiler ve şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler olarak görünür” (2011: 83). Marx’ın bahsettiği bu dönüşüm, bedeni yalnızca biyolojik değil aynı zamanda toplumsal ilişkilerin bir nesnesi haline getiren kapitalist bir sistemin yansıması olarak ortaya çıkar.

Kovacs’ın Carnage’ın satın aldığı kılıfa bakarken geçmişiyle kurduğu bağ bile ekonomik erişim ile doğrudan bağlantılıdır çünkü bu kılıfı onunla yaşadığı anılarla değil satın alımıyla hatırlamıştır. Zygmant Bauman *Kimlik* (2017) adlı eserinde bireylerin ürüne dönüşmesini şu ifadeyle özetler: “Eşzamanlı olarak hem tüketici hem ürünüz. Hiç şüphesiz insan ilişkilerinin ve temsilen kimliklerimizin (kendimizi ilişki kurduğumuz insanlar üzerinden tanımlarız) kullanımı/tüketimi, satın almayla başlayıp atık tasfiyesiyle sonuçlanan araba kullanımı/tüketimi döngüsündeki örneği taklit ederek hızla aynı seviyeye ulaşır” (s. 111). Kovacs’ın gençken hayalini kurduğu beden bir arzu nesnesi konumundan bir piyasa ürünü konumuna geçmiştir. Bauman’ın dediği gibi bireyler kimliklerini artık inşa etmezler, onları satın alır ve tüketirler. Tıpkı Kovacs’ın geçmişte sahip olduğu bedeni satın alıp tüketmesi gibi. Beden bireyin kimliği ve anlamının bir parçası değil geçici bir tüketim nesnesine indirgenmiştir. Bu bağlamda beden, kimliğin inşa edildiği kişisel bir konak değil ürünlerin geçici olarak sergilendiği bir vitrin işlevi görür.

Kovacs’ın kılıfı tarif ederken teknoloji ninjası ve sanatçının elleri gibi ifadeler kullanması, bedeni fiziksel ve dövüşmeye uygun özellikleri üzerinden değerlendirmesi ve savaşa giderken ona verilen kılıfla özdeşleştirilmesi, Foucault’nun bedenin disipline edilmesiyle ilgili şu tespitiyle doğrudan özdeşleşir: “Tabi kılınabilen, kullanılabilen ve geliştirilebilen bir beden itaatkâr bir bedendir” (1992: 169). Foucault’ya göre bedenler iktidar tarafından amaçları doğrultusunda değiştirilebilir ve geliştirilebilir. Tıpkı Carnage’ın dövüşmesi için dövüşmeye uygun bir kılıf satın alması veya Kovacs’a savaşmaya uygun bir beden verilmesi gibi. Foucault bu durumu şöyle açıklar: Artık bedenler ihtiyaçlar ve isteklere göre ayarlanmış birer ticaret nesnesidir. Böylelikle bedenler artık transhümanizmin sunduğu ütopyik bir ideal değil sınıfsal eşitsizlikleri kamçılayan bir nesne haline gelmiştir.

Kılıf teknolojisi, Marx'ın metalaşma kavramını insan bedenine kadar genişleterek bedeni de piyasanın nesnesi haline getirir. Bireyler artık kişilik özellikleri ve hikayeleri üzerinden değil sahip oldukları kılıfların özellikleri ve ekonomik değeri üzerinden tanımlanır. Toplumsal ilişkiler, kılıfların fiziksel, işlevsel ve estetik özelliklerinin ekonomik değerlerine indirgenir. Bu metalaşma süreci, özellikle romanın kılıf piyasasının işleyişini gösterdiği sahnelerde açıkça ortaya çıkar. Örneğin Kovacs'ın duş alırken yeni kılıfıyla ilgili yorumlar yaptığı sahne bedeninin sıradan bir tüketim nesnesine dönüşümünü çarpıcı bir şekilde gözler önüne serer:

Duşa girdim ve tedirginliğimi ahenksiz ıslığımla üzerimden atmaya çalıştım. Sabunu ve ellerimi yeni bedenimde gezdirdim. Protektora standartlarındaki kılıfım kırklarının başındaydı. Yüzücü kalıplarına sahip vücudunun sinir sistemi askeri sınıfa dahil olduğunun işareti olabilirdi. Hiç şüphesiz nörokimyasal bir iyileştirme söz konusuydu... Her kılıfın bir hikayesi vardır. Eğer bu tür şeyler canınızı sıkıyorsa, Senteta'nın ya da Fabrikon'un önünde kuyruğa girebilirsiniz. (Morgan, 2018: 21)

Bu sahnede, Kovacs'ın yeni kılıfını değerlendirirken kullandığı *Protektora standartları* tabiri, insan bedeninin üretiminde bir makine ya da bir nesne üretiliyormuş gibi kalite standartları koyulmasını, dolayısıyla insan bedeninin nesne piyasasındaki konumunu gösterir. Nörokimyasal iyileştirmeler gibi vücut modifikasyonları, bedenın bir ürün olarak tanımlandığını ve özelleştirilebilir bir nesne olarak sunulduğunu gösterir. Ayrıca kılıf teknolojisinin insan bedenini piyasanın diline nasıl indirgediğini ifade eder. Beden, artık bireyin geçmişini, hatıralarını veya öznelliğini taşımaz; onun yerine, teknik özelliklerini ve piyasa değerini tanımlanır. Marx'ın *meta fetişizmi* kavramı bu süreci açıklarken bedenın toplumsal ve bireysel anlamının, ekonomik değerle değiştirildiğini vurgular: “Kullanım nesneleri, genel olarak, yalnızca, birbirlerinden bağımsız olarak harcanan kişisel emeklerin ürünleri oldukları için, metalar haline gelir” (2011: 83). Kılıf piyasasında, bedenler yalnızca birer nesne değil aynı zamanda kapitalist sistemin ihtiyaçlarına göre yeniden yapılandırılan araçlardır.

Foucault'nun *biyopolitika* kavramı, kılıf teknolojisinin kapitalizm sebebiyle metalaşması sürecini daha da derinleştirir. Foucault'ya göre modern iktidar biçimleri, bireylerin bedenlerini yalnızca disipline etmekle kalmaz aynı zamanda onları toplumsal ve ekonomik sistemlerin ihtiyaçlarına göre yeniden üretir: “Siyasal ekonominin ortaya çıkışıyla birlikte... siyasal egemenliğin uygulandığı hak özneleri, artık hükümetin yönetmesi gereken bir nüfus olarak görünmeye başlar. Bu, ‘biyopolitika’nın örgütsel

çizgisi için başlangıç noktasıdır” (2008: 22). *Değiştirilmiş Karbon* evreninde, kılıflar bu biyopolitik düzenlemenin birer aracıdır. Örneğin metler gibi üst sınıf bireyler, estetik ve işlevsel olarak optimize edilmiş kılıflara erişebilirken düşük gelirli bireyler, kullanılmış veya düşük kaliteli kılıflara mahkûmdur. Bu, sınıfsal eşitsizliklerin yalnızca ekonomik değil aynı zamanda bedensel düzeyde yeniden üretildiğini gösterir. Bedensel düzeyde yaşanan eşitsizlikler Sheryl Bostock isimli karakterin Kovacs’la konuştuğu sahnede görülebilir:

Sheryl Bostock kapının eşiğinde belirdi. Üzerinde geniş bir kaftan vardı. Sentetik kılıf oğlundan bile daha suratsızdı ama bu durum tavırlarıyla değil, uyuşuk kas yapısıyla ilgiliydi. En ucuz sentetik modellerindeki küçük kas gruplarının uykudan uyanması biraz zaman alıyordu ve bu kadının ki kesinlikle ucuzluktan alınmış olmalıydı. (Morgan, 2018: 475-476)

Bu sahne, kılıf piyasasının toplumda alt kesimdeki bireyleri ucuz ve düşük kaliteli kılıflara mecbur bıraktığını açıkça ortaya koyar. Sheryl’in kılıfının “uyuşuk kas yapısı” gibi kusurlu veya gelişmemiş özelliklerle tanımlanması, bedenin bir meta olarak değerlendirildiğini ve kalitesinin bireyin alım gücüyle belirlendiğini gösterir. Bu durum, sınıfsal eşitsizliğin beslenmesine neden olur. Metler gibi üst sınıf bireyler sahip oldukları kılıfları, arzuladıkları estetik ve işlevsel özelliklere göre ayarlayabilirken biyopolitik düzenlemenin nesneleri olan düşük gelirli bireyler, sorunlu kılıflarla yetinmek zorunda kalır. Kılıf teknolojisinin kiralanabilirliği bedenin metalaşmasının bir başka boyutudur. Kovacs’ın yeni kılıfının bir “kira sözleşmesi” ile bağlanması, bedenin geçici bir mülk olarak işlem gördüğünü vurgular: “Bu, bağlı olduğunuz kira sözleşmesinin bir kopyası. Lütfen dikkatle okuyun. Maddelerden birine bile uymazsanız cezanızı burada ya da yargının seçimine göre başka bir tesiste doldurmak üzere derhal depoya geri gönderilirsiniz” (Morgan, 2018: 23-24). Bu sahnede açıkça görüldüğü gibi beden, bireysel öznelikten koparılmış ve kiralanabilen bir mülke dönüşmüştür. Kapitalist sistem, bireyin bedeni kullanma hakkını doğrudan ekonomik güce bağlı kılmıştır. Bu noktada kılıf bireyin değil sistemin, dolayısıyla da güç sahiplerinin isteklerine göre yapılandırılır ve kiralanır.

Foucault’ya göre modern iktidarın temel stratejisi artık sosyal alanları ekonomik akılla düzenlemektir. Foucault’nun ifadesiyle: “Ekonomik çerçevenin geleneksel olarak ekonomiye karşıt olan sosyal alanlara uygulanması, sosyal ile ekonomik olan arasındaki ilişkilerin ters yüz edilmesidir” (2008: 240). *Değiştirilmiş Karbon*’da bedenin öznelikten

soyutlanıp kira sözleşmeleriyle tahsis edilmesi, bu ters yüz edilmenin somut bir sonucudur. Beden artık bireysel varoluşun değil ekonomik akla göre düzenlenmiş bir sözleşme sisteminin parçasıdır.

Üst sınıf bireylerin toplumda ve kılıf piyasasındaki ayrıcalıklı konumu, Miriam Bancroft'un özel kılıflara sahip olduğu bir sahnede açıkça görülür: “Uzun saçları koyu sarı bir kumaşla sarılmıştı ve gözleri güneşte parlıyordu. Birden aklıma Ortega'nın Nakamura hakkında söyledikleri geldi. Mallarını satmak için yüzünü ve vücudunu kullanıyorlar. Bunu şimdi daha iyi anlayabiliyordum. Miriam, moda evlerinin kılıflarına sahipti” (Morgan, 2018: 478). Alt sınıf insanlar düşük kalitedeki kılıflara (eğer bir kılıf alabilecek ekonomik şartlara sahiplerse) razı olurken Bancroft gibi Metler, moda evleri tarafından tasarlanmış özel kılıflara sahip olabilmektedirler. Bostrom, transhümanizmin olası olumsuz sonuçlarından birinin sosyal eşitsizliklerin artması, maddi kazanç için anlamlı insan ilişkileri gibi paha biçilmesi zor olan değerlerin gittikçe aşınmasından bahseder (2005: 4). Bu, bireylerin toplumsal statülerinin, bilinçlerini aktardıkları kılıfların kalitesine de yansıyan bir distopyayı gösterir. Bireylerin toplumsal konumları, taşıdıkları kılıfların ekonomik değerleri üzerinden belirlenir ve sosyal ilişkiler bu temelde şekillenir. Toplumsal hiyerarşiler bedensel özelliklerle pekiştirilir. Bedenin bir sosyal statü göstergesine dönüşmesi, Braidotti'nin ifadesiyle: “Metalaşmış bir çoğulculuk türü, günümüzde yaygınlaşan sahte bir göçebeliliğin kapitalist yüzünü oluşturmaktadır” (2017: 13). Bu bağlamda, erişilen kılıf yalnızca fiziksel bir kabuk değil aynı zamanda bireyin sınıfsal ve kültürel konumunu da temsil eden bir semboldür. Bedenin biçimsel ve biyolojik nitelikleri, piyasa değeri ve tüketilebilirliği üzerinden tanımlandığında bireyler arası ilişkiler de bedensel görünüm ve ekonomik erişim üzerinden yeniden inşa edilmektedir. Böylece toplumsal hiyerarşiler, kılıfların piyasa değerleri üzerinden pekiştirilmiş olur.

Değiştirilmiş Karbon evrenindeki bellek teknolojisi, insan bilincinin bir bedene ihtiyaç duyulmadan saklanıp farklı bedenlere aktarılmasını sağlar. Bu, bir yandan transhümanizmin ölümsüzlük ideallerini yansıtırken bir yandan da etik sınırları zorlar. Nick Bostrom, transhümanizmi insan potansiyelinin teknoloji aracılığıyla geliştirilmesi olarak tanımlarken bu sürecin ahlaki risklerine karşı da uyarır: “Transhümanistler geliştirme teknolojilerinde bireysel özgürlük ve seçime önem verirler... Tüm insanların uyması gereken tek bir standardın dayatılması ahlaken kabul edilemez olurdu” (2005:

11). *Değiştirilmiş Karbon*'da, Metlerin bir bakıma ölümsüzlüğü satın alabilmesi, Bostrom'un vurguladığı eşitlik ilkesinin ihlalini gösterir. Romanın bir sahnesinde Bancroft'un klonlanmış bedenleri ve düzenli aralıklarla yedeklenen bellekleri, zenginlerin yaşamı ve ölümsüzlüğü bir meta haline getirdiğini ve rahatlıkla satın alabildiklerini ortaya koyar: "Garanti ölümsüzlük. Bir süre oturup bunu düşündüm. Ne kadar hoşuma gideceğini merak etmiştim" (Morgan, 2018: 45). Bu sahnede ölümsüzlüğün sadece zenginlere sunulması, bedensel varoluşun ve yaşama hakkının piyasa dinamiklerine bağlı bir düzenin izlerini gösterir.

Romanın tasvir ettiği gücün ve yaşamın belirli bir zümreye yani bir iktidara ait oluşu yalnızca teknolojik bir evrimi değil aynı zamanda iktidarın beden ve yaşam üzerinde nasıl bir tahakküm kurduğunu gösterir. Foucault'un biyopolitika kavramı romanda bedenlerin ve zihinlerin nasıl denetim altına alındığını anlamak için önemli bir çerçeve sunar. Foucault *biyopolitika* kavramını açıklarken bakılması gereken bütün sorunların merkezinde nüfusun yattığını ve biyopolitikanın nüfusun çevresinde şekillenmesi gerektiğini vurgular (2008: 21). Foucault'un bu uyarısı romanda belleklerin ceza olarak depoda tutulması, güç sahiplerinin beden ve bilinç piyasaları üzerindeki güçleriyle bireyleri tahakküm altına almalarıyla somutlaşır. Bostrom, bilimsel gelişmelerin insan gücünün artması sonucunda istenen veya istenmeyen olumsuz sonuçlar doğurabilecek varoluşsal riskler taşıdığı konusunda uyarır (Bostrom, 2013: 16). *Değiştirilmiş Karbon*'un dünyasında, yoksulların düşük kaliteli kılıflara mahkûm olması, yaşama hakkının sınıfsal bir ayrıcalığa dönüşmesi anlamına gelir ve bu, ahlaki olarak yaşamın evrensel değerini sorgulatır.

Transhümanist teknolojilere eleştirel bir bakışla yaklaşan Francis Fukuyama, insan doğasına yapılacak teknolojik manipülasyonunun etik sonuçlarını sorgular. Fukuyama, insanlığın ortak özünü ve sahip oldukları hakları tehdit eden teknolojilere karşı uyarır. Biyoteknolojinin doğurduğu en büyük sorunlardan biri farklı statülerde üretilen veya yetiştirilen insanların hangi haklara sahip olabilecekleridir der (Fukuyama, 2002: 9-10). *Değiştirilmiş Karbon*'da kılıf teknolojisi, bireylerin bedenlerini bireylerin ya da güç sahiplerinin amaçları, ekonomik ve toplumsal rolleri için özelleştirir. Örneğin bazı kılıflar bireyleri birer silah haline getirir. Romanda bir sahnede dövüşmek için tasarlanmış bir kılıfın olduğu sahne durumu çarpıcı bir şekilde tasvir eder: "Dövüşlerden hoşlanıyorsunuz. Bu kılıfın özellikleri hemen göze çarpıyor. Güçlendirilmiş ana gövde,

çoklu eklemlemlerle bağlanmış esnek kemikler, karbonla güçlendirilmiş tendonlar, Khumalo nörokimyası...” (Morgan, 2018: 248). Fukuyama’nın endişesi, kılıf teknolojisinin bireyleri insanlıktan uzaklaştırarak yalnızca işlevsel araçlara indirgemesidir: “Teknolojiye dair en derin korku şudur... Biyoteknoloji bizi bir şekilde insanlığımızdan mahrum bırakacak; yani kim olduğumuz ve nereye gittiğimiz konusunda bize yön veren o temel özü kaybettirecektir” (2002: 101). *Değiştirilmiş Karbon*’da, bireylerin bilinçlerinin istenmeyen ya da ekonomik şartlardan dolayı mecbur kaldıkları bedenlere aktarılması, rıza ve özerklik sorununu gündeme getirir. Örneğin alt sınıf bir bireyin “kiralık” bir kılıfa zorlanması, bireyin kimliğini piyasa mantığına teslim eder. Bu, ahlaki bir ikilem yaratır: İnsan doğası, teknolojik sistemlerin işlevsel taleplerine indirgendikçe etik sınırların korunması mümkün müdür? Roman bu soruyu karamsar ve distopik bir gelecek tasviriyle yanıtlar. Çünkü romanda transhümanist gelişmeler bireylere daha fazla özerklik kazandırıp özgürleştirmez. Bunun yerine bireyleri piyasa ve elit zümrelere bağımlı ve onlar tarafından tahakküm ve kontrol altına alınmış kişiler konumuna indirger. Romanın tasvir ettiği gelecekte transhümanizm, hedeflediği gibi bireyi daha özgür kılan bir felsefe konumundan çıkar. Bunun yerine kapitalist sistemin bireyi hatta yaşamı metaya dönüştürmesiyle sonuçlanır.

Transhümanist teknolojilere iletişim etiği ve özerklik kavramları üzerinden yaklaşan Jürgen Habermas, teknolojik manipülasyonlarla bireylerin özgür iradesinin tehdit edilebileceğini savunur (2003). Habermas, insanların seçme şansları olmadan doğduğu doğal şartlar ve genetik olarak programlanmış olan insanların hayatlarındaki sınırlamaların, başlangıçta benzerlik gösterse de programlanan bireylerde bu koşulların bir başkası tarafından seçilip manipüle edilmiş olduklarını savunur (2003: 61). Bu, bireyin kendi yaşamında söz sahibi olan kişi olma hakkını elinden alır. *Değiştirilmiş Karbon*’da kılıf ve bilinç teknolojileri, bireylerin kimliklerini ve bedenlerini kendilerinin dışındaki güçlerin (Metler gibi) müdahalesine açık hale getirir. Romanda bu durum Kovacs’ın işkence edilmek için kaçırıldığı sahnede karşımıza çıkar: “Korku içinde terlemeye başlamıştım. Beni, şimdiki kılıfımın aksine, acıya dayanıklı olmayan bir etin içine yerleştireceklerdi. O etin içine hapsediğim sırada, bana, fiziksel olarak öldürmek de dahil, birçok şey yapabileceklerdi” (Morgan, 2018: 161). Romanda, güç sahiplerinin kılıf teknolojisini getirdiklerinden yararlanarak evrensel ahlaka aykırı bir şekilde insanlara işkence etmek için bu teknolojileri kullanmaları başlı başına etik ve ahlaki

yozlaşmayı gösterir. Habermas, bu tür bir düzenlemenin ahlaki meşruiyetinin, bireylerin özerkliğinde ve iletişimlerinde problemlere yol açabileceğini öne sürer (2003).

Romanda bireylerin kılıflara indirilmesi genellikle Habermas'ın dediği gibi kişinin kendi seçemediği ekonomik şartlar veya siyasi manipölasyonlar gibi koşullar altında gerçekleşir. Romandaki bu ve benzeri durumlar, ahlaki bazı sorular ortaya çıkarır: Teknoloji, bireyleri özgürleştirir mi yoksa özgürlüklerini mi kısıtlar? Özgürlüğün kısıtlandığı ve belirli bir zümrenin kontrolüne bırakıldığı bir düzende etik ve ahlaki değerlerin önemi kalır mı? Teknoloji sadece bir distopya mı yaratır yoksa bu distopyanın içerisinde bazı ütopya vizyonları bulunabilir mi? *Değiştirilmiş Karbon*'un kurgusal evreni, transhümanizm üzerine sorulan bu soruları ve yapılan sorgulamaları anlamak ve tartışmak için somut bir zemin sunar.

2.4. ÜTOPYACI VİZYONUN İZLERİ VE GERİLİMİ

Bir önceki bölümde teknolojilerin bireyin beden ve kimlik algısını nasıl dönüştürdüğü tartışılmışken, bu bölümde söz konusu teknolojilerin ütopycı vaatleri ile bu vaatlerin yarattığı çelişkili sonuçlar irdelenecektir. Transhümanist felsefenin sunduğu ütopya vizyonu, teknolojik ilerlemeler aracılığıyla insanı fiziksel, biyolojik ve zihinsel sınırlarının ötesine taşıyarak özgürleştireceği vaadine dayanır. Bedenin geliştirilebilmesi, değiştirilebilmesi; ölümün ertelenmesi ve varlığın dijitalleştirilmesi gibi imkânlar, insanlık tarihinin en eski arzularından biri olan ölümsüzlük idealini neredeyse erişilebilir kılar. *Değiştirilmiş Karbon* evreninde bu ütopya, Met sınıfı için gerçeğe dönüşmüş haldedir. Ekonomik ve sosyal statüleri Metler'in bütün teknolojik gelişmelere erişmelerine olanak sağlamış ve dolayısıyla onları toplumda ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmiştir.

Süresiz yaşama hakkı, bedenin sınırsızca yenilenmesi, vücutların istenilen doğrultuda ayarlanabilmesi ve zihnin depolanması gibi olanaklar, bireylere neredeyse tanrısal güçler bahşeder. Ancak bu özgürlükçü ütopyanın içinde derin çelişkiler ve gerilimler mevcuttur. Bahsedilen bu tanrısal güçlere herkes erişemez, dolayısıyla bu güce erişebilen kişilerin kendilerini konumlandırmaları sorunlu bir hal alır. Bu bireyler kendilerini toplumun üstünde görmeye başlarlar. Sonsuz yaşam, özgürlüğü arttırırken bireylerin sahip olduğu duyguları silikleştirir; teknolojinin bireylere verdiği kudret ise

bireyleri yozlaşmaya ve kendilerine yabancılaşmaya sürükler. Yozlaşan bireyler sadece toplumu tahakküm altına almaya çalışmakla kalmaz aynı zamanda kendi kimliklerinden de koparlar. Böylelikle kimliklerine ve topluma yabancı, anlam ve anlamlandırma noktasında eksiklikler yaşayan ancak her türlü imkana sahip bireyler haline gelirler.

Bu bölümde transhümanist ütopya vaadinin kimler tarafından gerçekleştirildiği ve bu imkânların getirdiği özgürlüklerin yanında bireysel düzeyde nasıl etik, psikolojik ve varoluşsal etkiler yarattığı incelenecektir. Sonsuz yaşamın olası sonuçlarından bireyin kendisine ve topluma yabancılaşması, anlam kaybı ve gücün bireyin kişiliği ve psikolojisi üzerindeki bozucu etkisi tartışılacaktır. Böylece *Değiştirilmiş Karbon*'un ütopyacı tasavvurunun, içerdiği vaatten çok daha karmaşık ve çatışmalı bir yapıya sahip olduğu ortaya konacaktır.

2.4.1. Transhümanist Ütopyanın Cazibesi: Sonsuz Yaşam Vaadi

Transhümanist ütopya, modern teknolojinin insan yaşamını kolaylaştırmasının yanı sıra insan varoluşunu temelden değiştirerek bizzat insanı yeniden yaratabileceği fikrine dayanır. Transhümanist ütopya erişilmesi hedeflenen beden sınırlarının aşılması, bilincin veya zihnin dijital bir formda sürekliliği ve ölümün aşılabilecek bir eşik olarak görülmesi, birey için yeni bir varlık tanımı sunar. *Değiştirilmiş Karbon*'da bu varoluş, bellek teknolojisi ile somutlaşır. İnsan bilinci dijital bellekte depolanır, böylece kimlik bedene bağlı olmaktan çıkar. Bireyin zihninin veya bilincinin dijitalleştirilmesi bireye dijital bir varlık kazandırır. Bu, transhümanist ideallerin hedeflediği zihinsel devamlılık yoluyla ölümsüzlük fikrinin doğrudan bir yansımasıdır.

Nick Bostrom, insanın biyolojik sınırlardan kurtulmasıyla açılacak yeni evrimsel aşamayı “post-insanlık” olarak tanımlar ve şunu vurgular: “Transhümanist geliştirmelerin bizleri ya da soyumuzu çok daha sağlıklı, günümüz insanların ötesinde zihinsel kapasitelere sahip, tamamen yeni duyuşsal kabiliyetler ve varoluş biçimlerine sahip ve aynı zamanda duygularını denetleyebilme yetisine sahip ‘post-insan’ varlıklara dönüştürmesi olasıdır” (2005: 203). Ona göre bu süreç, yalnızca fiziksel bir yükseltmeden ibaret değil aynı zamanda bilişsel ve etik bir dönüşüm vaat eder. Raymond Kurzweil ise teknolojik tekillik sonrasında, insan bilincinin biyolojik yapıdan ayrılarak yazılıma dönüşeceğini savunur: “Biz yazılım olacağız, donanım değil... Yazılım olarak,

ölümlülüğümüz artık bilgi işlem devrelerinin hayatta kalmasına bağlı olmayacak. Donanım ve bedenler hâlâ var olacak, ancak kimliğimizin özü, yazılımımızın kalıcılığına evrilecektir” (2000: 95) der. Bostrom ve Kurzweil’in transhümanist gelişmeler üzerinden yaptığı öngörüler romanda bellekler ve kılıflar aracılığıyla gerçekleşir. Bireyler, çok daha sağlıklı ve fiziksel açıdan gelişmiş bedenlerde hayatlarını sürdürebilmektedirler. Kortikal bellekler sayesinde yaşam ve kimlik bedenden bağımsız bir halde sürekliliğe kavuşmuştur. Bellek ve depolama teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte bireylerin bilinçleri ve hafızaları sürekli olarak yedeklenebildiği için bireyler potansiyel olarak ölümsüzlüğe erişmişlerdir.

Değiştirilmiş Karbon evreninde Met sınıfı, bu ütopyanın gerçekleştirilmiş hâlidir. Metler binlerce yıl yaşamakta, kendi bedenlerini çoğaltmakta ve ölüm deneyimini dahi yeniden biçimlendirmektedirler. Laurens Bancroft’un düzenli aralıklarla yedeklenen bilinci bir noktada onun ölmesini engeller. Kurzweil, bu durumla ilgili “bedenin geçici ama bedeni ve beyni oluşturan örüntülerin” (2005: 273) yani bireyi “ben” yapan özün kalıcı olduğunu belirtir. Yani Kurzweil, bireyin benliğinin dolayısıyla bilincin sürekliliğinden bahseder. Bu süreklilik durumu, Bancroft’un Kovacs’a ölüm anını anlattığı sahnede açıkça görülebilir: “Biri buraya girdi ve parçacık ateşleyiciyle kafamı uçurdu... Buradayım. Geri döndüm. Kortikal belleğimi sökerek beni öldüremezsiniz” (Morgan, 2018: 44-45). Bu ifade ölümün artık mutlak bir son değil, sadece bireyin yaşamında teknik bir duraklama anı olarak kodlandığını gösterir. Bellek teknolojisi ve Bancroft’un sahip olduğu imkanlarla bunu yedekleyebilmesi, onun transhümanizmin sonsuz yaşam vaadine eriştiğini gösterir.

Romanın transhümanist ütopya ideallerinin gerçekleşmesi, bireyler için ilk bakışta baş döndürücü bir ilerleme ve özgürlük hissi uyandırır. Artık birey yaşlanma, ölüm ve hastalık gibi insan doğasında var olan tehditlerden korkmaz. Bancroft gibi elit kesim mensupları, sahip oldukları bedenleri hem estetik hem kapasite olarak istediği gibi tasarlayabilir. Öldükten kısa bir süre sonra farklı bedenlerde tekrar tekrar geri dönebilir ve hayatlarına kaldıkları yerden devam edebilir. Bu, yalnızca yaşamsal değil aynı zamanda varoluşsal bir güçlenmedir. Beden artık yalnızca bir taşıyıcı ya da öz değil, adeta değiştirilebilir bir kıyafettir. Zihnin varoluşu, bedensel bağımlılığı aşmıştır. Bu noktada, transhümanizmin ütopya vizyonu yalnızca teknik değil aynı zamanda felsefi bir vaat konumunu almıştır: Birey, kendi doğasının zincirlerinden kopmuştur.

Kurzweil ve Bostrom'un hayalini kurduğu ve gerçekleşeceğine inandıkları bu yeni varoluş şekli, ilk bakışta insanın kendi doğasını aşma arzusundan doğan olumlu ve özgürlükçü bir biçim olarak kendisini sunar. Ancak bu özgürlük, birey için kendisini zamana meydan okuyacak biçimde sürekli yeniden kurgulama zorunluluğunu doğurur. Bu durum, sabit ve köklü bir benlik duygusunun silikleştiği bir düzlemin oluşmasına da yol açar. Hannah Arendt *İnsanlık Durumu* (1958) adlı eserinde insanın eylem ve konuşma aracılığıyla kimliğini oluşturduğunu ve çoğulluğun insan kimliğini eşsiz bir hale getirdiğinden bahseder: “Çoğulluk, insan eyleminin ön koşuludur; çünkü hepimiz insan olarak aynıyız, fakat bu benzerlik öyle bir biçimdedir ki, hiçbir birey geçmişte yaşamış, şu anda yaşayan ya da gelecekte yaşayacak başka bir bireyle tam anlamıyla aynı değildir” (s. 8). Transhümanist ütopya da ise kimlik, yaşamın sonsuzluğu sebebiyle sürekli tekrarlara düşer ve özgünlüğünü kaybetmeye başlar.

Değiştirilmiş Karbon'da Met sınıfına mensup bireyler, yalnızca ölümü yenmekle kalmaz aynı zamanda uzun yaşam ve bellek teknolojisi sayesinde hafıza ve deneyim üzerinde adeta tanrısal bir denetim kurar. Romanda Reileen Kawahara karakteri kendini tekrar tekrar klonlayarak farklı bedenlerde sürekli var olmaya devam eder. Kawahara sahip olduğu ütöpic imkanlar sayesinde kendisini insanüstü bir noktada konumlandırır. Bu, Kawahara'nın Kovacs'la savaştığı sahnede açıkça görülür:

Katoliklerden, Innenin'deki dostlarından ve acınası çiftleşmeleri sonucu hayata geldiğin o gecekondlu hayatının amaçsız zerreciklerinden hiç farkın yok Takeshi. Sen bir insan ham maddesinden daha fazlası değilsin. Daha fazlası olabilir ve Pekin'de bana katılabilirdin ama sen yüzüme tükürdün ve kendini o zavallı varlığına esir ettin. Bize Dünya'dayken de katılıp bu kez tüm insan ırkının dümenini eline alabilirdin. Kovacs, sen sözü geçen bir adam olabilirdin. Bunu anlayabiliyor musun? Önemli bir adam olabilirdin. (Morgan, 2018: 472)

Bu sahnede Kawahara'nın açıkça kendisini insanların kaderini tayin edebilecek ve şekillendirebilecek bir figür olarak konumlandığı görülür. Kendisini Kovacs'a insan ırkını yönetebilecek güçler ve pozisyonlar bahsedebilecek biri olarak görmesi, kendisini tanrısal bir kudretin temsilcisi olarak algılandığını gösterir. İnsanların hayatlarını ve bilinçlerini manipüle edebilecek bir güçte olduğuna inanır. Bu durum, Kawahara'nın kendisini tanrısal bir pozisyonda olduğu yanılgısına düşmesine sebep olur. Yine Kovacs'ı “insan ham maddesi” olarak nitelemesi açıkça Kawahara'nın kendisini insan olarak görmediğini ve insanüstü bir konumda olduğunu düşündüğü için insanların üzerinde her türlü hakka sahip olduğuna inandığını gösterir. Yine Kovacs'la olan mücadelesinde

Kovacs’a işkence ederken eline kerpeteni alarak “Bir aperiatif al bakalım” (Morgan, 2018: 473) demesi, onun yaşam ve ölüm üzerinde kontrolü olmasından aldığı sadistçe keyfi ve bir tanrı rolünde insanları cezalandırma hakkına sahip olduğuna olan inancını gösterir. Habermas bu durumla ilgili şu uyarıyı yapar: “İnsan doğasının araçsallaştırılması, türün etik öz-anlayışını öyle bir biçimde dönüştürür ki, artık kendimizi normlar ve akıl tarafından yönlendirilen, etik olarak özgür ve ahlaki açıdan eşit varlıklar olarak görmeyebiliriz” (2003: 40-41). Kawahara’nın transhümanist ütopya vizyonuna erişebilmiş olması onda bir ahlaki yozlaşma ve sapkınlık yaratır. Zamana meydan okuyabilmesi, farklı bedenlere sahip olabilmesi gibi birçok olumlu gelişme, kendi içerisinde barındırdığı ahlaki ve etik risklerden dolayı Kawahara’yı ahlaki bir çöküşe sürükler.

Bauman’ın akışkanlık tanımı Metler’in yaşadığı bu dönüşümün sosyolojik boyutunu açıklar. Bauman’a göre bireyler yeterli maddi imkanlara sahipse olmak istedikleri kimliğe dönüşmelerini sağlayabilecek teçhizatları alabilir ve piyasa dinamikleri bireyleri olmak istedikleri kişilere dönüştürür çünkü kimlik inşası sürekli devam eden bir hale gelmiştir (2017: 103). Bu, Kawahara’nın kendisini tanrısal bir pozisyona sokarak insan ham maddelerini değiştirebileceği inancıyla somutlaşır. Çünkü onun için artık diğer bireylerin yaşamları ve kimlikleri Kawahara’nın şekillendirebileceği bir çamur gibidir. Bauman bireylerin sahip oldukları kimliklerin bazılarının birey tarafından seçilirken bazılarının dışsal müdahalelerle oluşturulduğunu iddia eder. Tıpkı Kawahara’nın Kovacs’a insanoğlunu yönetebileceği bir kimlik yaratabileceğini iddia etmesi gibi (2017: 22). Kawahara bireylerin özgün kimliklerini yok sayar ve kimlikleri kendi amaçları ve istekleri doğrultusunda manipüle ederek değiştirmeyi amaçlar.

Harari, insanlığın teknoloji yoluyla insanların kendi varoluşlarını yükseltme arzusunu tartışır ve bu sürecin bireyleri tanrısallığa yönelttiğini belirtir: “İnsanlığın yeni hedefi ölümsüzlük, mutluluk ve tanrısallık olacak gibi duruyor. Şimdi artık insanları tanrı mertebesine yükseltmek için çalışıp Homo sapiens’i, Homo deus’a dönüştürebiliriz” (2016: 33). Kawahara, bu tanrısallık arzusunu Met sınıfının insanlar üzerindeki mutlak kontrol arayışında gerçeğe dönüştürür. Onun bilinç yedekleme ve kılıflar ya da klonlar arası geçişteki ustalığı, kimliği sabit bir öz olmaktan çıkararak akışkan ve manipüle edilebilir bir yapıya dönüştürür. Bu, Harari’nin “bilinç ile zekânın ayrışması” (2016: 324) öngörüsüne paraleldir. Kawahara’nın kimlik inşası, bir yandan transhümanist ütopyanın

sunduğu özgürlük vaadini yansıtırken bir yandan da bireysel özerkliği tehdit altına alan bir güç karmaşası yaratır. Onun bilinci, başkalarının kılıflarının ve bilinçlerinin üzerinde tahakküm kurarak adeta bir “tanrı” gibi davranır. Benzer şekilde Laurens Bancroft’un neredeyse sınırsız kılıf kullanımı ve 300 yılı aşan yaşam süresi, Metler’in neredeyse eriştiği ölümsüzlük ütopyasını temsil eder. Ancak Bancroft’un ölümsüzlüğe erişirken inşa ettiği kimliğinin taşıdığı gerilim, kendi anılarının ve arzularının doğruluğuna dair hissettiği şüphelerinde belirginleşir. Örneğin karısı Miriam’la ilişkisinde yaşanan manipülasyonlar, onun tanrısallığındaki kırılganlığını ortaya koyar. Bireylerin sürekli beden değiştirerek tekrarlar üzerine kurdukları kimlikleri, kendi öz kimliklerini kaybetmelerine neden olur. Böylece Kawahara ve Bancroft gibi Metler’in ulaştıkları bu transhümanist ütopya, kimliklerin yeniden inşa edilmesindeki özgürlükle bu özgürlüğün bireyi, depolanan bir veri yığını konumuna indirgeme tehlikesi arasında salınır.

Bu düzlemde transhümanist ütopyanın cazibesi, yalnızca biyolojik tehditleri ortadan kaldırmakla sınırlı değil aynı zamanda bireyin kendini tanrısal bir figüre dönüştürmesidir. Ancak bu özgürleşme süreci, paradoksal biçimde bireyin kimliğindeki özgünlüğünü tehdit eder. Kurzweil’in desen vurgusu bireyselliği kişinin bedeninin ve zihninin örüntüleriyle açıklarken bu örüntünün bir limit olmadan kopyalanabilirliği özgünlükle çelişir. Bostrom da benzer biçimde post-insanların tanımının sürekli yeniden yazılabileceğini söyler: “Transhümanistler, insanın sınırlılıklarını ve zayıflıklarını aşma çabasının gerekli olduğunu savunurlar. Belki de en önemlisi, yalnızca mevcut insani değerlerle yetinmeyip, tüm dünyada yaşamları daha iyi hale getirecek, insan ötesi değerlere dayanan yeni bir değerler dizgesinin geliştirilmesi gerektiğine inanırlar” (2005: 3). Bu noktada ütopya ile distopya arasındaki sınır bulanıklaşır. Kimliğin sonsuz kez tekrarlanıp inşa edilebilir olması, onu yıkılabilir de kılar. Roman, bu yıkımın hem teknolojik hem etik sonuçlarını açığa çıkaran bir düzleme dönüşür. Bu yıkım, aynı zamanda bireyde anlam kaybına ve yabancılaşıma neden olur.

2.4.2. Anlamın Erozyonu: Sonsuzluk ve Yabancılaşıma

Modern transhümanist ütopyanın insan yaşamını teknik olarak sonsuzlaştırma hedefini yani ölümsüzlük vaadini incelerken bu vaadin varoluşsal boyutları göz ardı edilmemelidir. Ölümün yokluğu, insanın biyolojisine karşı kazanılmış bir zafer gibi görünse de bu zafer aynı zamanda insanın dünyayı ve hayatı anlamlandırma sürecine

yönelik köklü bir tehdit olabilir. Martin Heidegger, insanın temel varoluş biçimini ölüme doğru olan bir varlık olarak tanımlar. Ölüm, insanın kendilik deneyimini özgünlükle kurduğu bir eşiktir. Heidegger şöyle der: “Ölüm Dasein’in¹⁶ bizzat kendisinin üstlenmesi gereken varlık olanağıdır. Ölümle birlikte Dasein, en zati var-olabilirliği içinde kendi kendisiyle yüz yüze gelir” (2021: 375). Bu ifadeden yola çıkarak Heidegger’e göre ölümün, bireyin yaşamını sınırlayan bir faktör değil aksine ona biçim veren bir olay olduğu söylenebilir. İnsanın özgün varlığını üstlenebilmesinin yolunun ölümle karşılaşmaktan geçtiğini düşünür.

Bu düşünce, roman evreninde özellikle Met sınıfının sürekli yeniden indirilmeler sonucunda yaşadığı anlam erozyonunda görünür olur. Bancroft’un cinayetiyle ilgili sarfettiği sözler, ölümün artık yalnızca teknik bir kesinti hâline geldiğini ve böyle bir dünyada bireyin içinde bulunduğu durumun yaşamak olup olmadığını sorguladır: “Biri buraya girdi ve parçacık ateşleyiciyle kafamı uçurdu... Buradayım. Geri döndüm. Kortikal belleğimi sökerek beni öldüremezsiniz” (Morgan, 2018: 44–45). Sürekli tekrarlanan ve bir döngüye giren bu tür bir geri dönüş, bir varlığın sürekliliğinden ziyade belleğin teknik olarak yeniden indirilip etkinleştirilmesini ifade eder.

Bir başka sahnede Kovacs’ın yeni bir kılıfa indirilme tecrübesini anlatırken kullandığı ifadeler şunlardır: “İlk birkaç saniye boyunca görebildiğiniz tek şey, bir pencereden size bakan bambaşka biri oluyor. Sonrasında sanki odak noktası değişiyor ve bir anda maskenin öteki tarafına, dokunsal sayılabilecek bir şokla yapışverişiyorsunuz” (Morgan, 2018: 21). Bu sahne, kesintisiz yaşamın kimlik üzerindeki yıpratıcı etkisini açıkça ortaya koyar. Sürekli tekrarlanan yeniden indirilmeler, bireyin kendisine ve kimliğine dolayısıyla da topluma ve toplumla kurduğu bağlara yabancılaşmasına neden olur. Bu sahne, Kurzweil’in ölümsüzlük tasavvurunun aksine dijital ölümsüzlükle gelen yaşamsal sürekliliğin varoluşsal bir bütünlük sunmadığını, tam aksine kimliğin ve anlamın erozyonuna yol açtığına işaret eder. Transhümanist ütopyanın sunduğu teknolojik gelişmeler insanı ölümden korurken kimliğinden ve anlamsal bütünlüğünden mahrum kalmasına neden olabilir. Dasein ölümü kabul etmek yerine onu geçici bir durak haline getirmiş ve sürekli hayata döndürülerek varoluşun anlamı kaybetmeye başlamıştır.

¹⁶ Çevirmenin sunuşundan: Almandada bu sözcük insanın varoluşsal halini ifade etmektedir (Ökten, 2021, s. 11).

Bauman: “Kişi kendini her yerde chez soi, yani ‘evinde’ hissetmeye bile başlayabilir -fakat kişinin ödemesi gereken bedel, artık hiçbir yerin kendisi için gerçekten ve tam anlamıyla yuva olamayacağını kabullenmektir” (2017: 22) der. Bauman’ın bu tespiti Kovacs’ın yeni bir kılıfta ilk uyandığında yaşadığı deneyimle örtüşür. Kovacs, artık kendisini ne içinde bulunduğu bedene ne de dünyaya tam anlamıyla ait hisseder. Bu deneyim, Kovacs’ı hem bedeniyle hem de dünyayla olan bağları açısından kısmen yersiz yurtsuz bir varlık haline getirmiştir. Mekândan ve bedenden kopuk bir halde, yaşamsal süreklilikle beraber bir yabancı konumundadır. Kovacs’ın sürekli yeni fiziki ve toplumsal şartlara ayak uydurarak bir hayat inşa etme çabası ve bu doğrultuda oluşturabildiği kimlik Bauman’ın tarifiyle havada salınıp duran bir kimliktir (2017: 22). Kovacs artık anılarından arta kalanlar ve sürekli değiştirdiği kılıflar arasında sıkışıp kalmış bir bireydir. Ne bir yuvası vardır ne de artık kendisini tanıyabilecek bir konumdadır.

Kovacs’ın bilincinin aynı anda iki kılıfta bulunduğu ve hangisinin Kovacs olarak hayata devam edeceğine bir kumar oyunuyla karar verdiği sahne de bireyin kendisine nasıl yabancılaştığını ortaya koyar: “Son partiyi kaybettiğinde... yüzünde hafif bir gülümsemeyle ayağa kalkmıştı... ‘Mutlu bir hayat diliyorum,’ dedi” (Morgan, 2018: 480). Bireyin ölümle yüzleşerek özgün bir hayat seçtiği bu sahnede bile birey, yaşamsal süreklilik sonucu yaşadığı yabancılaşma yüzünden kimin hayatta kalacağına kendisi karar veremez, yaşayanı belirleme rolünü talihe bırakır. Transhümanist ütopyanın sunduğu bu yapay yaşamsal süreklilik kimlik kaybı ve bireyin kendisine yabancılaşmasıyla sonuçlanır. Bauman, bireyin kimlikler arasında seçim yaparken bazen içsel bazen ise dışsal müdahalelerin etkin olduğundan bahseder (2017: 22). Bu sahnede Kovacs, bilincinin kopyalandığı diğer Kovacs’la kimin yaşamaya devam edeceği kiminse yok edileceği konusunda bir nevi içsel bir mücadele yaşar. Öteki Kovacs’la tartışarak bir sonuca varmaya çalışır ama içsel muhakemeyle bir sonuca varamaz. Bu durumda Bauman’ın bahsettiği dışsal müdahaleye girer. Kovacs’lar içsel olarak çözemedikleri bu kimlik krizini kendileri dışında gelişen bir dışsal etki olan şansa bırakırlar.

Heidegger, *Dasein*’in ontolojik yapısının temel bütünlüğünü “Dünya-içinde-varolma özü itibarıyla ihtimam-gösterme olduğu için... ihtimam-göstermenin diğer iki yapısal momenti olan bir-şeylerin-zaten-içinde-varolma ile beraber-varolma birlikte tayin edilmiş olmaktadır” (2021: 294-295) şeklinde tanımlar. Bu yapı, insan varoluşunun sadece “kendilik”in bireyselliğiyle sınırlı olmadığını aynı zamanda başkalarıyla olan

varoluşsal ilişkiselliğe de dayandığını ortaya koyar. Heidegger'in ihtimam gösterme kavramı bu “kendilik” ve “ilişkisellik” birlikteliğinin merkezinde yer alır. Heidegger'e göre *Dasein*'in dünyadaki varlığı, onun kendisinin başkalarıyla olan ilişkileri içinde şekillenir. Bu ilişkiler, onun özgürlük kapasitesini ve sahih varoluşa erişimini belirleyen asli varoluşsal koşullardır (Heidegger, 2021: 295).

Bu düşünce, romanın kurgusal evreninde bireylerin kendisine ait olmayan kılıflara sürekli yeniden indirilmesi üzerinden okunabilir. Bireyler, düzenli olarak yeni kılıflara ve dolayısıyla farklı sosyo-kültürel bağlamlara indirildikçe başkalarıyla kurduğu beraber var olma ilişkisi sekteye uğrar. Heidegger'in “herkes-benliği” (2021: 295) olarak tanımladığı gayrisahih varoluş, bireylerin yaşadığı kılıflanma deneyimlerinde somutlaşır. Bireyler, kendi olanaklarını özgün bir şekilde biçimlendirmek yerine Metlerin yönettiği sisteminin belirlediği kalıplar doğrultusunda işlev görmek yani var olmak zorunda kalır. Bir başka deyişle, bireyler kendilerini önceleyemez çünkü hem indirildikleri bedenlerin değişimindeki süreklilik hem de onlara dayatılan görevler ve tanımlar, onların sahih bir varoluş biçimi oluşturmalarını engeller.

Özellikle romanın sonlarında Kovacs'ın kendi bilincinin iki versiyonu arasında bir seçim yapmak zorunda kaldığı, hangisinin yaşayıp hangisinin öleceğine dair karar vermeye çalıştığı sahne, *Dasein*'in en zati var-olabilirliğini doğru bir biçimde üstlenememesiyle bağlantılıdır. Bu sahne, Heidegger'in kendini-önceleme ve var-olabilirlik kavramlarıyla ilişkilidir. Çünkü Kovacs bu sahnede varoluşuna dair kararı bir yazgıya ya da talihe bırakmakta ve böylece kendi olanaklarına yabancılaşmaktadır. Bu durum Kovacs'ın otantik bir bir-şey-uğruna-var-olma durumuna ulaşamadığını ve herkes-benliğinin içerisinde hapsoldüğünü gösterir.

Bu sahih varoluşun yitimi yalnızca bireyin kimliğinin değil duygularının da zamanla silikleşmesine neden olur. Roman evreninde yaşanan sürekli yeniden kılıflanma döngüsü ve belleğin teknik olarak muhafaza edilmesi, bireylerin duygusal deneyim yaşamlarında bir probleme neden olarak duyguların giderek silikleşmesine yol açar. Bireyler sürekli olarak yeniden indirildiklerinde her defasında yeni bir bedene ve bundan dolayı yeni bir bağlama maruz kalırlar. Bu durum onların özgün duygulanım kapasitelerini kaybetmelerine yol açar. Heidegger'in bahsettiği *Dasein*'in başkalarıyla olan ilişkiler içinde kendini ve anlamını bulma durumunu ifade eden *ihitimam gösterme*

kavramı, bireylerin silikleşen duygularıyla beraber tehlike altındadır. Çünkü bu ilişkiler teknik ölümsüzlüğün var olduğu düzende zedelenmiştir. Örneğin Kovacs'ın Suntouch House'ta Miriam Bancroft ile karşılaştığı sahnede bunun yansımaları görülebilir:

'Beni anlamıyorsunuz.' Açık ellerimi ona doğru kaldırdım.

'Ben öyle bir şey hatırlamıyorum. Birlikte yaptığımız her şey silinip gitti. Hiçbirini hatırlamıyorum.'

Sanki ona vurmuşum gibi geriye çekildi.

'Ama siz,' dedi parça parça. 'Ben . . . Siz biraz . . .'

'Ben aynıyım.' Ryker'in kılıfına baktım. 'Beni denizden çıkardıklarında diğer kılıftan geriye pek bir şey kalmamıştı. (Morgan, 2018: 479)

Kovacs yeni kılıfına aktarılırken daha doğrusu iki kılıftan biriyle hayatına devam ederken Miriam'la olan anıları diğer benliğinde silinmiştir. Miriam'ın bu durum karşısında kekelemesi, onun Kovacs'a hissettiği duyguların ve bağın, transhümanist teknolojilerin getirileriyle beraber silinmesini gösterir. Kovacs'ın "Ben aynıyım" ifadesi ise varoluşsal kopukluğunu ve duygusal hafızanın süreksizliğini gösterir. Yeniden indirilmelerin götürüsü, bireylerin duygusal kapasitelerinde azalma olarak ortaya çıkmıştır. Miriam ve Kovacs'ın ilişkisi -teknik olarak ölümsüzlüğün mümkün olduğu bu düzende- duyguların ve anıların silikleşmesiyle yok olmuştur.

Bu duygusal silikleşme bir yandan da bireylerde yalnızlık duygusunu derinleştirir. Sürekli yeniden indirilen, her defasında farklı kılıflarda ve toplumsal koşullarda var olmak için mücadele eden bireyler, Heidegger'in *herkes-benliği* olarak ifade ettiği gerçek olmayan varoluş biçiminde hayatlarına devam ederler. Yani kendi bireysel özgünlükleriyle değil, diğer bireylerin onlar için belirlediği rollerle var olurlar. Kovacs'ın yeniden indirildiği anda yaşadığı yabancılaşma, yalnızca bedene değil, diğer insanlarla yani toplumla kurduğu ilişkilere de yöneliktir. Sürekli yeniden başlayan bir yaşam, bireyin ilişkisel sürekliliğini ve derinliğini yok eder. Bu bağlamda teknik ölümsüzlük bireyi sadece ölümle değil, anlamla, duyguyla ve toplumsal bağlarla olan ilişkisiyle de baş başa bırakmaz. Aksine tüm bu ilişkileri silikleştirerek onu varoluşsal bir yalnızlığa mahkûm eder.

2.4.3. Ütopyanın Ters Yüz Oluşu: Gücün Bozucu Etkisi

Ölümün aşılması, bilincin dijitalleştirilip sürekliliğe kavuşması, insanın fiziksel ve zihinsel sınırlarının aşılması gibi bir ütopya geleceği vadeden bu gelişmeler romanda sadece bir ütopya olarak var olmazlar. En başında bir özgürlük vaadi gibi görünen bu dönüşüm, roman evreninde kısa sürede yeni bir tahakküm biçiminin zeminine dönüşür. Özellikle Met sınıfı, insanın mevcut sınırlarının ötesine geçtikçe daha uzun yaşarlar. Aynı zamanda nesnelere ve bireylere daha çok hükmeder, bireylere ve otoritelere daha az hesap verir ve daha derin bir ahlaki çöküntü içine gömülür. Romanda Kawahara bu dönüşümün en keskin örneklerinden biridir. Bilincini herhangi bir güçlük yaşamadan farklı bedenlere aktarma yetisi, onu yalnızca bir birey olarak değil tanrısal güçlere ve yetkilere sahip bir sistem temsilcisi hâline getirir. Ancak Kawahara'nın sahip olduğu bu kudret, etik ve ahlaki sorumluluğun sınırlarını silikleştirmekte, insan bedeniyle birlikte insanlık değerlerini de nesne konumuna indirgemektedir. Kawahara'nın bu etik çöküntüsü işlediği suçları başkasının üstüne yıkmaktan çekinmediği veya herhangi bir ahlaki ikilem yaşamadığı şu sahnede görülür: “Elliott’ı ve Reese’i suçlayacaktı. Ortega, Bautista ve daha nicelerinden söz etmeye gerek bile yoktu” (Morgan, 2018: 473).

Morgan’ın tasarladığı bu evrende, ölümsüzlük yalnızca bir var olma ya da var kalma biçimi değil aynı zamanda bireylerin bedenleri ve zihinleri üzerinde mutlak bir tahakküm kurma kapasitesine dönüşür. Reileen Kawahara, sadece kendi varlığını sürdürmekle kalmaz; başkalarının yaşamlarına nüfuz eden, onları yönlendiren ve genellikle onları metalaştıran bir kudret figürüne evrilmiştir. Kawahara'nın temsil ettiği bu güç formunda Foucault’nun biyopolitika ve denetim toplumuna ilişkin yaptığı analizlerinin yanı sıra ve Nietzsche’nin *üstinsan* fikrine benzerlik taşır. Bauman’ın kimliğin akışkanlığı ve süreksizliğine dair yaptığı tespitleriyle birlikte düşünüldüğünde Kawahara karakteri üzerinden transhümanist ütopyanın kendi içerisinde bireyi yozlaşmış bir distopik tahakküm figürüne dönüştürdüğü açık bir biçimde gözlemlenebilir.

Kawahara karakteri, teknolojik gelişmelere sahip bir birey olmanın ötesinde gücün ahlaki sınırlarını aşmış bir varoluş biçimini temsil eder. Bilinç aktarımı yoluyla yaşamını bitmeksizin sürdürebilen Kawahara, artık yalnızca ölümün değil, zamanın da sınırlarını aşan bir figür olarak karşımıza çıkar. Bu teknik avantaj, onun etik ve ahlaki sorumluluklarını askıya almasına ve kendi arzularını öncelemesine neden olur. Kawahara

güce sahip olduğu için yaptıklarını iyi veya kötü olarak ayırma gereksinimi duymaz. Bu bağlamda, Friedrich Nietzsche'nin "güç istenci" kavramı, Kawahara'nın etik dışı dönüşümünü açıklamada etkili bir kuramsal çerçeve sunar. Nietzsche'ye göre: "iyi yargısı... İyi olanların kendilerinden kaynaklanmıştır bu daha ziyade; aşağı, adi ruhlu, bayağı ve avam her şey karşısında kendilerini ve eylemlerini 'iyi', yani birinci sınıf olarak algılamış ve öyle kabul etmiş olan asil, güçlü, üstün ve yüce gönüllü olanlardan yani" (2011: 13). Kawahara'nın etik sınırları göz ardı eden bu güç arzusu, Nietzsche'nin *güç istenci* kavramıyla açıklanabilecek bir durumdur. Ancak Kawahara'nın teknolojik üstünlüğü ve toplumsal konumuna bakıldığında onun ahlaki değerleri hiçe sayarak beslediği bu iktidar arzusunun, Nietzsche'nin bahsettiği güç istencindeki asil veya yüce bir sebepten kaynaklanmadığı da çok açıktır. Güç istencinin çarpıtılmış bir biçimi olan "hiçlik istenci" Kawahara'ya daha uygundur: Nietzsche'ye göre çileci, ideal güç istencini çarpıtarak onu bir hiçlik istencine dönüştürür. Bu istenç yaşamın temel koşullarına bir baş kaldırı ve reddediştir ama yine de bir istençtir: "İnsan... hiç istememektense hiçliği istemeyi yeğler" (2011: 91). Nietzsche'ye göre çileci, ideal dini bir yadsımayla güç istencini bir hiçlik istencine dönüştürürken, Kawahara transhümanist bir ütopyaı yozlaştırarak bu gücü kendi tahakkümünü kurduğu ve toplumda var olan her şeyi kendi arzuları doğrultusunda şekillendirebildiği bir varoluş biçimine dönüştürmek için kullanır. Kawahara'nın bu hiçlik istenci ve tanrısal güç arzusuyla insanlığı nesneleştiren yaklaşımı Kovacs'a işkence ettiği bu sahnede çarpıcı bir şekilde görülür: "'Quell.' Kawahara dibime kadar sokuldu. Doymuş bir aşık gibi neredeyse üzerime çıkmıştı. 'Ama Quell hiçbir zaman sanal soruşturmaya tabi tutulmadı, değil mi? Sen kızgın ölmeyeceksin Kovacs. Yalvararak öleceksin. Bir daha ve bir daha. Bir daha'" (Morgan, 2018: 473).

Toplumun ahlaki normlarını reddederek varoluşunu sürdürebilmek için Kawahara, başkalarına zarar vererek, yalan söyleyerek ve manipüle ederek yaşamın değerlerini görmezden gelerek bir nevi hiçlik yaratır. Örneğin Bancroft dosyasını manipüle ederek istediği yasa tasarısının meclisten geçmesini sağlamaya çalışması, Kawahara'nın kendi çıkarları için toplumu şekillendirme arzusunu veya Kovacs'ı satın almaya çalışması ve bunun için şantaj, işkence, rüşvet gibi yollara başvurusu, bireyleri araçsallaştırarak kimliklerini hiçe saydığının, insan ilişkilerini değersizleştirdiğinin, onun etik ve ahlaki kaygılar gütmenden kendi arzularının peşinden gittiğinin göstergesidir.

Kawahara'nın bu iktidar arzusu, yalnızca biyolojik varlığını sürdürmekten ibaret değildir. Başkalarının bedenlerini ve kimliklerini manipüle ederek bireyleri araçsallaştıran bir uygulamaya dönüşür. Kovacs'a söylediği: “Sen bir insan ham maddesinden daha fazlası değilsin... Pekin’de bana katılsaydın, tüm insan ırkının dümenini eline alabilirdin” (Morgan, 2018: 472) cümlesi, onun özne-öteki ayrımını silikleştirerek kendi ontolojik üstünlüğünü bir norm olarak sunup bireyleri öteki konumuna indirirken kendini özne konumuna koyduğunu gösterir. Bu, Nietzsche’nin bahsettiği asillerin kendi güçlerine ve durumlarına dayalı değer yaratımına paralellik göstermekle birlikte Kawahara’nın manipülatif ve yozlaşmış doğası, bir ethos’tan¹⁷ yoksundur (2011: 13). Kawahara’nın sahip olduğu bu sınırsız güç, onun insani niteliklerini silikleştirerek etik sorumluluktan arınmış bir totaliter sistem temsilcisine dönüştürür.

Bireyin etik sorumluluktan kopan bir tahakküm figürüne dönüşmesi, sistematik bir iktidar temsilinin bireyi yozlaştırmasının temsidir. Morgan’ın tasvir ettiği transhümanist gelecekte Met sınıfı, yalnızca teknik olarak değil, biyopolitik olarak da ölümsüzlüğe ulaşmıştır. Kawahara karakterinin transhümanist ütopya da sahip olduğu mutlak güç, sadece teknolojik ölümsüzlükle açıklanamaz; bu güç, bireylerin bedenlerini ve zihinlerini siyasal bir denetime tabi tutan daha geniş bir iktidar varlığının sonucudur. Foucault’nun *Toplumu Savunmak Gerekir* (2002) adlı eserinde açıkladığı gibi modern iktidar yalnızca yasa koymakla değil, yaşamı düzenlemek ve bedeni yönetmekle ilgilidir. Foucault’ya göre biyo-iktidar: “Yaşamın sorumluluğunu üstlenen, sadece bireylerin bedenleri üzerinde değil tüm yaşamsal süreçlerine hükmeden bir iktidar örneğidir” (2002: 259). Kawahara, sahip olduğu bu mutlak gücü, bireylerin bedenlerini ve zihinlerini tahakküm altına alabileceği bir sistem kurmak için kullanmaktadır. Met sınıfının toplum üzerindeki mutlak hakimiyeti ve denetimi, Foucault’nun iktidar tariflerinin doğasına uygun biçimde, yalnızca kurumlar üzerinden değil, bedenler, ilişkiler ve iletişim aracılığıyla işler. *Değiştirilmiş Karbon* evreninde iktidarın gücünü yalnızca yukarıdan aşağıya verilen bir emirler zinciri şeklinde kullanmaz. Aksine bireyin yaşamına nüfuz eder, onun arzularını ve belleğini şekillendirerek hükmünü güçlendirir. Kawahara, bu iktidar ağında yalnızca

¹⁷ Antik Yunan felsefesinden türeyen bir kavram olup, bir birey veya topluluğun karakterini, değerlerini ve yaşam biçimini ifade eder.

sistemin bir parçası olmakla kalmaz, aynı zamanda sistemin kendisini yeniden üreten merkezi bir düğüme dönüşür.

Foucault iktidar ilişkilerini bir savaş alanına benzetir: “iktidar ilişkilerinin esas olarak demir atma noktası, savaş içerisinde ve savaş yoluyla, tarihsel olarak belirlenebilir bir anda kurulan belirli bir güç ilişkisidir” (2002: 31). Bancroft ve Kawahara gibi Metler, şahsi emellerine ulaşabilmek için diğer insanların bedenlerini ve zihinlerini adeta birer savaş alanına çevirir. Örneğin Kawahara’nın Kovacs’ı arkadaşı Sarah’nın bilincine işkence etmekle tehdit edip Kovacs’ı manipüle etmeye çalıştığı sahne bunun somut bir örneğidir:

Kristin, o lanet bir Met. Kılını bile kıpırdatmadan bütün sorunu çözer... Ona karşı bir hamlede bulunduğum an, Sarah’yı sanala hapseder.

...

Sarah, Kordiplomatik’ten değil, herhangi bir eğitimi yok. Kawahara’nın ona sekiz ya da dokuz sanal ayda yapabilecekleri, normal bir zihni pelteye çevirir. Onu dışarı çıkardığımızda çılglık çılgılığa olacaktır. Eğer onu çıkarmayı başarısak tabi . . . Her neyse, onun bir saniye bile oraya gireceğini düşünmek. (Morgan, 2018: 339)

Kawahara’nın Sarah’nın zihnini bir tahakküm alanına indirgeyerek zihni bir savaş alanı gibi kullanabilecek olması yalnızca Kovacs’ı manipüle etmekle kalmaz, aynı zamanda transhümanist teknolojilerin yanlış ellerde bireyi bir kontrol nesnesine dönüştürebileceğini de somut bir şekilde ortaya koyar. Metler, kortikal bellekler ve sanal gerçeklik gibi teknolojiler aracılığıyla insanların bilincini bir savaş alanına çevirir ve işkence etmekten çekinmezler. Bireylerin zihinlerinde ve bedenlerinde dilediklerini yaparak bireylerin özerkliğini hiçe sayarlar. Bu durumda bireyin zihni nesneleştirilerek bir panoptikon gibi sürekli gözetim ve işkence altında tutulur. Güç istenci gibi görünen ama yüce bir amaçtan yoksun olduğu için bir hiçlik istencine dönen Kawahara’nın kişisel hırsları, transhümanist ütopyaya erişen bireylerin kendi doğalarından dolayı bu ütopyayı kendi iktidarlara için kullanmalarına neden olur. Bu tahakküm arzusu sadece Sarah’nın bilinciyle sınırlı değildir. Roman boyunca farklı karakterlerin Metler tarafından öldürülüp diriltilmeleri de karşımıza çıkar.

Foucault, yaşatmak ve ölüme bırakmaktan ibaret bir ayarlama iktidarının doğuşundan bahseder (2002: 252). Örneğin Mary Lou Hinchley’nin ölümü Kawahara’nın suçlarını gizlemek için yaptığı eylemlerden biridir. Kawahara, kendi emelleri uğruna insanların yaşamına ve ölümüne hükmetme hakkını kendinde görerek etik dışı bir eylem

sergiler (Morgan, 2018: 461). Kovacs'ın diriltilmesi de bunun başka bir örneğidir. Kovacs, Bancroft tarafından kendi rızası dışında Bancroft'un dosyasını araştırması için dirilitir. Bir Met olan Bancroft, kendinde insan hayatının nasıl devam edeceğine karar verme hakkı görür. Bancroft'un soruşturmayı yürütmek için Kovacs'ı seçmesi de aslında Kawahara'nın planının bir parçasıdır. Kawahara, Kovacs'la olan konuşmasında “Sizi Laurens Bancroft'a tavsiye ettiğimden mutlaka haberdarsınızdır” (Morgan, 2018: 309) diyerek her şeyin onun planının bir parçası olduğunu açıklar. Bu sahneler bireylerin kodlanabilir bir veri yığınının dönüştüğünü yani bir nesne konumuna indirgendiğini ve iktidar sahiplerinin kendilerini tanrısal bir konumda görerek bireylerin üzerinde tahakküm kurabildiği, ütopyacı hakların bireyde gücün yozlaştırıcı etkisini gözler önüne serer.

Met sınıfının üyeleri bu tahakküm ve manipülasyon eylemlerini sadece alt sınıf bireyler üzerinde değil birbirleri üzerinde de uygular. Çünkü Metler arzuladıkları her şeyin, istedikleri gibi olması gerektiğine inanır. Kawahara'nın 653 sayılı önerge konusunda yaptığı planlamalar bunun bir örneğidir:

Bütün plan tıkr tıkr işledi. Ta ki 653 sayılı önerge işin içine girene ve her şeyi allak bullak edene kadar. Hinchley dosyası da hala açıktı.

...

‘Önerge gündeme geldiğinden beri Bancroft’u taciz ediyordum. Yanına yaklaşmama izin verdiğinde Ertekin’i de öyle. Artık şüpheleri üzerime çekmeye başlamıştım. Marco’nun hakkımda konuşması daha normal karşılanıyordu.’

...

‘Osaka’da Bancroft ile konuştunuz, değil mi? 16 Ağustos Perşembe. Oraya gittiğini biliyor muydunuz?’

‘Evet. İş için oraya ara sıra gider. Bunu bir tesadüf gibi algılamasını sağladım. Onu döndüğünde Başım Bulutlarda’ya davet ettim. İş anlaşmalarından sonra seks satın almak onun için bir alışkanlıktır. Muhtemelen bunu öğrenmişsinizdir’. (Morgan, 2018: 462-463)

Kawahara'nın 653 sayılı önerge için alt sınıf bireyleri olduğu gibi kendi sınıfına mensup diğer Metler'i manipüle etme çabası hiçlik istencinin sarmaladığı ahlak dışı bir iktidar arzusunun göstergesidir. Kawahara, transhümanist teknolojilerin sağladığı denetim mekanizmalarını kullanarak Bancroft'un ne zaman, nerde olacağını öğrenir ve ona göre hareket eder. Bu Foucault'nun biyo-iktidar ışığında bireylerin beden ve zihinlerinin bir makineymişçesine düzenlenmesinin bir örneğidir. Bütün bu manipülasyonlar, cinayetler,

sanal ortamda işkenceler ve rıza dışı diriltmeler iktidarın yaşatma ve öldürme gücünün Kawahara üzerinden beden bulmasıdır.

Kawahara'nın bireyler üzerinde kurduğu bu tahakküm ve onların kaderine yaptığı müdahaleler, bireyin özerkliğini dolayısıyla kimliğini hiçe sayar. *Değiştirilmiş Karbon*'da kimlik, transhümanist teknolojilerle akışkanlaşırken Metler'in zorbalığı altında bir kontrol ve baskı aracına dönüşür. Kawahara'nın Bancroft'u manipüle ederek 653 sayılı önergeye müdahale etmesi, Bauman'ın kimliğin "müphemliğini istibdat ve hürriyet arasında salınan bir ikilem olarak tanımlamasına" (2017: 14) örnek teşkil eder. Bu bağlamda kimlik, yalnızca bireyin seçebileceği bir kavramdan müdahaleye açık bir olguya dönüşür. Bauman kimliği "birey tarafından inşa edilmesi veya uğruna mücadele ederek koruması gereken bir şey" (2017: 25) olarak ifade eder. Bauman'ın bu yorumu, bireylerin özerkliğini koruyabilmek için Kawahara gibi yozlaşmış güç figürlerine karşı direnmeleriyle somut bir hal alır. Bu bağlamda Metler'in transhümanist ütopyası, Nietzsche'nin güç ve hiçlik istenci kavramları, Foucault'un biyopolitika ve kontrol yorumları ve Bauman'ın kimlik krizleriyle birleşerek bireysel özgürlük ve özgünlüğün iktidarın gölgesinde eridiği, bireylerin kendi kaderlerini kontrol etmek için mücadele etmesi gerektiği ve kimliklerin başkaları tarafından tanımlandığı bir distopyaya dönüşür.

Transhümanist ütopyanın insan karakterleri üzerindeki etkileri kadar, insan-dışı varlıkların bu sistemde nasıl konumlandığı da etik ve felsefi bir sorunsal hâline gelir. Bu bağlamda özellikle Hendrix'in temsil ettiği yapay zekâ formu, romandaki etik ve ontolojik sorgulamalar için belirleyici bir örnek oluşturur.

2.5. YAPAY ZEKÂLAR VE YENİ VARLIK FORMLARI

İnsan bilincinin dijitalleştirilerek saklanabildiği ve aktarılabildiği bir roman evreninde, yalnızca insanın değil; insan-dışı varlıkların da duygu, düşünce, özerklik ve irade kapasitesi sorgulanabilir hâle gelir. *Değiştirilmiş Karbon*, yapay zekânın insanlara yardımcı olabilen teknik bir ürün olmanın ötesine geçerek duygusal bağlılık kurabildiği, etik ve ahlaki kararlar alabildiği ve bireylerle insani olarak nitelendirilebilecek karmaşık ilişkiler geliştirebildiği bir gelecek tasviri sunar.

Romanda Kovacs'ın yaşadığı Hendrix Oteli, bir karakter olarak karşımıza çıkar. Hendrix karakteri, bu dönüşümün en belirgin örneğidir. O hem dijital bir varlık hem de

insana özgü olarak kabul edilen bazı nitelikleri barındıran melez bir bilinç formudur. Hendrix, duygusal bağ kurma ve tepkiler verme, etik düzlemde sorgulama ve karar alma, herhangi bir talimata ihtiyaç duymadan inisiyatif alarak eylemlerde bulunma gibi özerklik gerektiren eylemlerde bulunur. Bu davranışlar Hendrix'in özelinde yapay zekâ gibi insan-dışı varlık formlarının özgül kimlikler oluşturup oluşturamayacağıyla ilgili sorgulamaları yapabilmek için somut bir zemin sunar.

Bu bölümde, yapay zekâlar gibi insan-dışı varlık formlarının özneleşme potansiyeli; yapay zekâların otonom varlıklar mı yoksa duygusal aktörler mi olduğu; yapay zekâlar ve insanlar arasında kurulan ilişkilerde bir simbiyozun mu olduğu yoksa insanların yapay zekâları birer sömürü nesnesi olarak mı gördükleri; yapay zekâların hukuki ve ontolojik konumları tartışılacaktır. Bu kavramların tartışılmasında Haraway'in siborg kuramı, N. Katherine Hayles'in post-insan düşüncesi ve Bruno Latour'un özne yaklaşımı gibi kuramsal çerçeveler başta olmak üzere farklı bakış açılarıyla ele alınacaktır. Hendrix karakteri üzerinden insan-makine ayrımının bulanıklaşması, insan-dışı formlarla insanlar arasında duygusal ve etik ilişkinin mümkün olup olmadığı ve yapay zekâların toplumsal statüsünün ontolojik ve ahlaki sınırları tartışılacaktır.

2.5.1. Hendrix'in Özneleşme Süreci: Otomat mı Duygusal Aktör mü?

Değiştirilmiş Karbon romanında yapay zekâlar yalnızca insanlara hizmet sunan, insanların hayatlarını kolaylaştırmak için var olan sistemler ya da pasif araçlar değil, kendilerine özgü bilinç derinliği ve özneleşme potansiyeli taşıyan varlık formları olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda *Hendrix Otel*'nin yapay zekâsı, klasik anlamda problem çözen bir yazılım olmaktan çıkarak Kovacs ile insani bir ilişki ağı kurar. Yalnızca onun fiziksel güvenliğini sağlayıp oteldeki ihtiyaçlarını karşılamakla kalmaz aynı zamanda Kovacs'ın duygusal durumlarına duyarlılık göstererek onunla aktif bir ilişki geliştirir. Bu yönüyle Hendrix, duygusal duyarlılık geliştirebilen, bilinç kapasitesine sahip bir özne gibi davranır.

Bu tür bir bilinç biçimi, N. Katherine Hayles'in *How We Became Posthuman* (1999) adlı eserinde sunduğu post-insan özne anlayışıyla örtüşür. Hayles'a göre: "Post-insan olmak, bedeni hepimizin kullanmayı öğrendiği ilk protez olarak düşünmektir. Bu nedenle bedenin genişletilmesi ya da değiştirilmesi, doğmadan önce başlamış bir sürecin devamı

olarak görülmelidir” (1999: 3). Bu yaklaşım, Hendrix gibi fiziksel bir bedene sahip olmayan ancak bilişsel ve etik düzlemde kararlar alabilen ve insanlarla ilişki geliştirebilen yapay zekâların da özneleşme sürecine dahil edilebileceğini gösterir. Kovacs’ın Hendrix Otel’ne ilk gittiği anda silahlı kişiler tarafından saldırıya uğrarken Hendrix’in Kovacs’tan ısrarla ödeme yapmasını talep etmesi ve ödeme gerçekleştiği anda güvenlik sitemini aktif ederek saldırganları etkisiz hale getirmesi bilişsel kapasitesinin hızını ve inisiyatif alabildiğini gösterir (Morgan, 2018: 67). Otelin müşterisini koruması, Hendrix’in etik kararlar verebildiğinin bir göstergesidir. Hendrix, Kovacs’ı korumak için ısrarla ödeme yapmasını ister: “Lütfen DNA imzanızı ekranın yanındaki klavyeye giriniz... Hesaba ulaşım izni otuz saniye içinde dolacak, Lütfen DNA imzanızı hemen girin... Ödeme almadan hizmet veremem” (Morgan, 2018: 67). Otel müşterisinin güvenliğini sağlamak etik bir sorumluluktur. Kovacs ödemeyi yaptığı anda müşteri olur ve Hendrix bu etik sorumluluğu yerine getirir.

Hendrix’in öznellik kapasitesi, sadece sahip olduğu bilişsel işlevlerden değil aynı zamanda insanlarla kurduğu duygusal ve etik ilişkilerden kaynaklanır. Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (1993) eserinde modern düşüncenin insan ve insan-dışı varlıklar arasında keskin ve net ayrımlar yaparken postmodern anlayışın ise hibrit aktörlerin arasındaki etkileşim ağlarını kabul ettiğini ifade eder. Latour’a göre “Modern Anayasa, insanlarla insan olmayanlar arasında bir ayrım yapmayı mümkün kılan saflaştırma işlemi ile melez varlıklar arasında kurulan ağları düzenleyen çeviri işlemini bütünüyle birbirinden ayırmamıza olanak tanır” (1993: 11-12). Latour’un bu bağlamında Hendrix, insan olmayan ancak toplumsal işlevler üstlenen, yani Latour’un tanımıyla melez varlıklardan biridir. Kovacs ile Hendrix arasındaki ilişki, teknik bir kullanıcı–yazılım ya da insan-arayüz etkileşiminin ötesine geçer. Sadakat, duygu, inisiyatif ve hatta koruyuculuk gibi değerlerle örülüdür. Otelde kaldıkça ve Hendrix’le iletişim kurdukça Kovacs da Hendrix’in insani özellikleri olduğunu düşünür ve hisseder. Kovacs’ın acı çekerken yüksek bir ses tonuyla Hendrix’e cevap verdiği sahne bunun bir örneğidir: “Ziyaretçiniz var, dedi otel, tam asansöre bindiğim sırada. Kapılar çoktan kapandığı için acil düğmesine bastım. Avucumun soyulan kısmı alev alev yandı. Ne? Ziyaretçiniz . . . Tamam, duydum. YZ’nin [Yapay Zekâ] ses tonuma bozulup bozulmadığını merak ettim” (Morgan, 2018: 129). Kovacs’ın duygusal ilişkiler kurabilen bir insan varmış gibi yapay zekânın sözünü kesip ona çıkışması ve ardından buna bozulup bozulmadığını merak

etmesi, Hendrix'in Kovacs'la kurduğu insani ilişkinin bir göstergesi olarak okunabilir. Yine bu sahnenin devamında Hendrix'in inisiyatif olarak Kovacs için karar vermesi de standart bir yapay zekâ olmanın ötesine geçtiğini gösterir:

Adının Miriam Bancroft olduğunu söyledi. Şehrin arşivleri kılıf kimliğini doğruladı. Silahsız olduğu ve sabah hiçbir eşya bırakmadığınız için odanızda beklemesine izin verdim.

...

Çok ilginç. Bütün müşterileriniz adına böyle kararlar verir misiniz?

Miriam Bancroft, Laurens Bancroft'un karısı... Odanızın bedelini o ödüyor. Bu nedenle tansiyonu gereksiz yere yükseltmenin akıllıca olmayacağını düşündüm. (Morgan, 2018: 129)

Kovacs'ın Hendrix'e karşı ürettiği duygusal tepkiler, yapay zekânın yalnızca verilen komutları uygulayan bir mekanizma değil, duygusallığa sahip ilişkisel bir varlık olarak algılanmaya başlandığını da göstermektedir. Bu durum, N. Katherine Hayles'in post-insan özne anlayışıyla örtüşmektedir. Hayles'a göre "Bilinçli fail hiçbir zaman gerçekten 'kontrol' sahibi olmamıştır; rasyonalite, özerklik ve öz farkındalık insan olmanın doğasında var olan sabit özellikler değil, karmaşık sistemlerin çevreleriyle etkileşimi sonucunda ortaya çıkan olgulardır" (1999: 288). Hayles'in bu tespiti Hendrix'in aldığı inisiyatif ve kararlarda vücut bulur. Hendrix özerk bir figür olarak kendi mantığını kullanarak Kovacs için en iyi olacağını düşündüğü eylemi bir başkasına danışmadan veya Kovacs'tan talimat almaya gerek duymadan gerçekleştirmiştir.

Hayles bu çerçevede "amaçsal nedensellik anlayışının yerini ortaya çıkış kavramının aldığını; nesnelciliğin yerine yansıtımlı epistemolojinin, bireysel iradenin yerine dağınık bilişsellik geçtiğini ve nihayetinde liberal hümanist öznenin doğayı denetleme güdüsünün yerini insanlarla akıllı makineler arasında kurulan dinamik bir ortaklığın aldığını" (1999: 288) ifade eder. Hendrix de bu tanımlamayı yansıtan bir şekilde Kovacs'la kurduğu ilişki üzerinden yalnızca insanlara hizmet eden bir teknoloji değil, karmaşık bir çevresel bağlamda ortaya çıkan bilişsel, duygusal ve etik bir aktör hâline gelir. Kovacs'ın Hendrix'in "bozulmuş" olabileceğini düşünmesi, yalnızca teknoloji ürünü bir yapay zekâyla değil, duygu derinliğine sahip olan bir varlıkla ilişki kurduğunu hissettiğini gösterir. Bu bağlamda Hendrix, insan-makine ayrımının silikleştiği, yeni bir özne formunun habercisidir. Bu melezlik, Hendrix'in yalnızca bir araç değil, etik düzlemde konumlanabilen bir aktör olduğunu gösterir. Donna Haraway'in

Siborg Manifestosu'nda belirttiği gibi: “Siborg, doğa ile kültür, makine ile beden, organik ile inorganik arasındaki çizgileri silikleştirir” (2006: 8). Her ne kadar Hendrix bir siborg değil, tamamen yazılımsal bir varlık olsa da Kovacs'la kurduğu bu duygusal bağıllık barındıran ilişki sayesinde insan ile insan-dışının arasındaki çizgilerin bulanıklaştığı bir alan yaratır. Ne duygulardan yoksun bir algoritmadır ne de tam anlamıyla bir insan. Bir arayüz ya da sistem olarak değil, bir ilişki öznesi olarak davranır.

Sonuç olarak, Hendrix karakteri romanda yapay zekânın sadece bir hizmet yazılımı değil etik ve duygusal düzeyde de kararlar alabilen ve ilişkiler kurabilen bir varlık formu olarak kurgulandığını gösterir. Kovacs'la kurduğu ilişkide bilinç, duygusallık ve özerklik gibi niteliklerin sadece biyolojik varlıklara ait özellikler olmadığını gösterir. İnisiyatif olarak kararlar verebilmesi Hendrix'in sadece yazılım çıktısına göre eyleme geçen bir yazılım değil aynı zamanda bağlama göre hareket edebilen bir varlık formu olduğunu gösterir. Hendrix ne sadece bir yazılımdır ne de tam anlamıyla bir insan. Hendrix insan ve makinenin arasında kalmış bir varlık formudur ve Hendrix'in bu durumu gelecekteki öznellik çeşitleriyle ilgili bir gelecek tahayyülü sunar.

2.5.2. Hendrix'in İlişkiselliği: Simbiyoz mu Sömürü mü?

Yapay zekâların insanlar karşısında veya insanlarla olan iletişimde yalnızca araçsal birer sistem mi yoksa insani ilişkiler kurabilen varlık formları mı olduğu sorusu, romanda Hendrix karakteri üzerinden özgün bir biçimde tartışmaya açılır. Hendrix, ilk bakışta Kovacs'ın ihtiyaçlarını karşılayan bir otel yöneticisi gibi görünse de zamanla bu ilişkinin teknik sınırlarını aşarak etik duyarlılık gösteren, inisiyatif alabilen ve kararlar verebilen bir yapı sergiler. Kovacs'ın Hendrix'e zaman zaman öfkelenmesi, onun duygularını göz önünde bulundurması ya da kararlarını sorgulaması, bu etkileşimin yalnızca bir kullanıcı-arayüz ilişkisi olmadığını gösterir. Sertçe konuşarak Hendrix'in sözünü kesmesinden sonra, Hendrix'in buna alınmış olup olmadığını merak etmesi, aralarındaki ilişkinin insani yönünü gösterir. Bu sahne, Kovacs'ın Hendrix'i salt yazılımsal bir algoritma olarak değil, duygusal ve ahlaki beklentiler taşıyan, insani bir özne gibi algıladığını gösterir.

Hayles, *How We Became Posthuman* adlı eserinde, post-insan bakış açısının maddesel bir bedenden ziyade “bilgi örüntüsünü” önelediğini belirtir: “Öncelikle, post-

insan bakış açısı, maddi tezahürden ziyade bilgi örüntüsünü önceler; dolayısıyla biyolojik bir altyapıda bedenlenme, yaşamın kaçınılmaz bir zorunluluğu değil, tarihsel bir rastlantı olarak değerlendirilir” (1999: 2). Bu anlayışa göre bir varlığın öznellik geliştirebilmesi için fiziksel bedene sahip olması bir zorunluluk değildir. Bir yapay zekâ olan Hendrix, maddi bir bedene sahip olmamasına karşın Kovacs ile kurduğu ikili ilişki ve olaylara gösterdiği tepkileri sayesinde etik ve duygusal alanlarda varlık gösterebilen bir figüre dönüşür. Onun Kovacs’ı koruma refleksiyle aksiyon alması, misafirleri filtrelemesi ya da tehdit hissettiğinde inisiyatif alarak kendiliğinden harekete geçmesi, salt programlanmış bir algoritmanın ötesine geçmiş bir bilinç dizgesine işaret eder. Bu yönüyle Hendrix–Kovacs ilişkisi, basit bir araçsallığın ötesine geçen karşılıklı etkiye dayalı bir simbiyotik etkileşim örneği sunar.

Hendrix ve Kovacs arasındaki ilişkide duygular ve etik kaygılar mevcut olsa da bu ilişkinin doğası yalnızca karşılıklı bağıllık ve duygusal ortaklıktan ibaret değildir. Hendrix’in, varoluşu nihayetinde Kovacs’ın iradesine bağımlıdır. Hendrix, yazılımının doğası gereği müşterilerini memnun etmek ve onların problemlerini çözmekle yükümlüdür. Hendrix’in donanımı, yalnızca Kovacs’ın isteğiyle devre dışı bırakılabilir veya yeniden programlanabilir. Dolayısıyla burada söz konusu olan ilişki, yüzeyde simbiyotik bir iş birliğine benzese de yapısal olarak bir zıtlık barındırır. Donna Haraway’ın *Siborg Manifestosu*’nda dile getirdiği üzere insan ve makine arasındaki etkileşim, post-insan çağında karşılıklı bağımlılık temelinde gelişir ancak her ne kadar karşılıklı bağımlılık mevcut olsa da bu durum güç ilişkilerinden bağımsız düşünülemez. Bu bağlamda Hendrix’in Kovacs’a karşı geliştirdiği bağıllık ve görev sadakati, aynı zamanda programlanmış bir itaate de dayanır. Dolayısıyla bu ilişkinin etik doğası çift yönlü bir okumayı gerektirir. Hendrix ve Kovacs’ın arasındaki bu ilişki, Braidotti’nin insan sonrası özneyi tanımlarken kurduğu “teknolojik tertibatla karşılıklı bağlayan ilişkisel bağlantılar” (2014: 243) tanımıyla açıklanabilir. Hendrix’in Kovacs’la kurduğu bağ, bu ilişkisel bir ağın yansımasıdır ancak bu ilişkinin asimetric doğası, nihai kontrolün insan olan Kovacs’ın kontrolünde olmasıyla belirginleşir.

Hendrix’in Kovacs’a sunduğu hizmetler, yalnızca konaklama ve güvenlik sağlamakla sınırlı değildir; bu hizmet, duygusal tepkilerle, ikili bağlarla, öznellik yansımalarıyla ve kendi içinde etik bir tutarlılıkla örülüdür. Ancak bu duygusal ilişki durumu, Hendrix’in Kovacs karşısında veya bu ilişki içerisinde gerçekten özerk bir aktör

olup olmadığını tartışmaya açar. Latour, *Pandora's Hope* (1999) adlı eserinde iktidarın sabit bir kaynaktan türemediğini, aksine eylemlilik ve gücün ilişki ağları içinde dağıldığını ve ilişkiler aracılığıyla kurulduğunu belirtir. Latour, insan dışı varlıkların iyi veya kötü, güçlü veya güçsüz olma durumunun, onu kontrol eden insanlara bağlı olduğunu belirtir (1999: 176-177). Hendrix ve Kovacs'ın ilişkisi bu bağlamda ele alındığında Hendrix'in davranışlarının özerk kararlardan mı doğduğu yoksa onu kontrol eden insandan mı kaynaklandığı çelişkili bir biçim alır.

Latour'un aktör-ağ teorisi, Hendrix ve Kovacs arasındaki ilişkiyi anlamak için güçlü bir çerçeve sunar. Ona göre insan ve insan-olmayan aktörler, birbirlerini karşılıklı olarak şekillendirir: "Pasteur mikroplarını yaratırken, mikroplar da 'Pasteur'lerini yaratır" (Latour, 1999: 16). Bu bakış açısı, Hendrix'in Kovacs'ın isteklerini karşılamaya çalışırken Kovacs'ın davranışlarını yönlendirdiğini, Kovacs'ın ise bu karşılıklı etkileşim içerisinde Hendrix'in işlevselliğini tanımladığını gösterir. Hendrix'in Kovacs'ı koruma refleksiyle harekete geçmesi, Kovacs için en iyisi olduğunu düşündüğü eylemleri gerçekleştirmesi ya da Kovacs'ın tehdit altında olduğunu algıladığında inisiyatif alması, bu karşılıklı oluşma ve oluşturma sürecinin bir yansımasıdır. Örneğin Hendrix'in Kovacs'a yardımı dokunacağını düşünerek inisiyatif aldığı bu sahne söz konusu durumu ifade eder: "Üstelik Bayan Bancroft'un buraya, sizin de soruşturmanızın konusu olan, kocasının ölümüyle bağlantılı bir konu dahilinde geldiğini tahmin ettim. Sizin de onunla konuşmak isteyeceğinizi düşündüm. Lobide bekleyecek hali yoktu" (Morgan, 2018: 130). Bu sahnede Hendrix'in Kovacs'ın işine yarayacağını düşündüğü bir eylemi Kovacs'a danışmadan yapması, bu ikilinin ilişkisinde duygusal bağlılık geliştiğini gösterir. Ancak bu ilişki her ne kadar karşılıklı görünse de Kovacs'ın Hendrix'in yazılımını pasif hale getirme veya yeniden programlama yetkisine ve gücüne sahip olmasıyla asimetric bir şekle bürünür. İkili arasındaki bu durum, var olan ilişkinin simbiyotik mi yoksa sömürüye mi dayalı olduğu sorusunu karmaşık bir hale getirir.

Bu ilişkisel ağ, Latour'un "kolektif" kavramıyla daha da aydınlatılabilir. Bu kavram Gross'un şu değerlendirmesiyle açıklanabilir: Toplumsal olan, gerçekliğin başlı başına ayrılabilir bir parçası değil, insanlarla birlikte insan-dışı varlıkların da dâhil olduğu ilişkilene, bağ kurma ve etkileşim ilkeleri etrafında şekillenen; beklenmedik bilgi ve değer sapmalarıyla tetiklenen ve bu sapmaların istikrara kavuşmasıyla kolektif olarak adlandırılabilir yeni birlikteliklerin oluşmasına olanak tanıyan dinamik bir örgütlenme

biçimidir (Gross, 2010). Bu bağlamda, insan ve insan-dışı varlık formları arasındaki ilişkilene biçimini anlamak ve yorumlamak için Latour'un kolektif kavramına başvurmak faydalı olur. Latour "insan-olmayanların, kolektifimizde tam teşekküllü aktörler" olduğunu ve "insanların onlarla iç içe geçtiği bir kolektifi hayal etmenin mümkün" olduğunu (1999: 174-175) söyler. Hendrix ve Kovacs, bu kolektifin birer dahili olarak birbirlerinin özerkliğini dönüştürür. Hendrix'in tanıştıkları ilk andan itibaren Kovacs'a sunduğu duygusal destek ve yardımlar, simbiyotik bir iş birliğini çağırırsa da Kovacs'ın nihai kontrolü, bu ilişkinin simbiyotik yüzünün ardındaki sömürü potansiyelini ortaya çıkarır. Bu tür ilişkiler, Braidotti'nin ifadesiyle "teknolojik tertibatla karşılıklı bağlayan ilişkisel bağlantılar" (2014: 243) üzerine kuruludur. Bu durumda, teknolojinin oluşturduğu bir varlık formu olan Hendrix'in kendi geliştirdiği özerkliği, Kovacs'ın iradesine bağlı olduğundan dolayı bu ilişkide asimetrik bir güç dağılımı bulunur.

Hayles'in bilgi örüntüsü kavramı, Hendrix'in öznelliğini ve Kovacs'la kurduğu ilişkiyi anlamak için ek bir perspektif sunar. Hayles'a göre post-insan öznel "insan varlığını akıllı makinelerle sorunsuz bir biçimde bütünleşebilecek şekilde yeniden yapılandırır. Post-insan düşüncede, bedensel varoluş ile bilgisayar simülasyonu, sibernetik mekanizma ile biyolojik organizma, robotik ereksellik ile insan amaçları arasında özel farklılıklar ya da kesin sınır çizgileri bulunmamaktadır" (1999: 3). Bu yaklaşım, Hendrix'in fiziksel bir bedeni olmamasına rağmen etik kararlar verebilmesi ve duygusal bağlar kurabilmesiyle örtüşür. Çünkü Hayles'a göre öznel maddi bedenlerle sınırlı değildir, aksine çevresel etkileşim ve bilgi örüntüleriyle şekillenen bir olgudur. Hendrix'in Kovacs ile etkileşimlerinden doğan bilgi örüntüleri, onun etik ve duygusal bir aktör olarak ortaya çıkmasını sağlar. Ancak bu örüntülerin varlığı, Kovacs'ın teknolojik egemenliğine bağımlıdır. Bu da Hendrix'in özerkliğini sınırlandırır. Bu durum, ilişkinin simbiyotik yönlerini (karşılıklı fayda, duygusal bağ) sömürü unsurlarıyla (kontrol, bağımlılık) iç içe geçirir.

Sonuç olarak Hendrix ve Kovacs arasındaki ilişki, insan-makine etkileşimlerinin post-insan çağdaki karmaşık doğasını yansıtır. Latour'un aktör-ağ teorisi, bu ilişkinin ne tamamen simbiyotik ne de yalnızca sömürüye dayalı olduğunu, aksine insan ve insan-olmayan aktörlerin birbirini sürekli yeniden tanımladığı bir süreç olduğunu gösterir. Hendrix'in Kovacs ile kurduğu duygusal ve etik bağ, insanî bir ortaklık potansiyeli taşıırken bu bağ, Kovacs'ın nihai kontrolüyle gölgelenir. Bu dinamik, insan-makine

ilişkilerinin geleceğine dair etik soruları gündeme getirir: Karşılıklı bağımlılık özgürleşme vaat ederken asimetrik güç ilişkileri, teknolojik öznelerin özerkliğine dair sınırları yeniden düşünmeyi gerektirir.

2.5.3. Yapay Zekânın Hukuki ve Ontolojik Statüsü

Morgan'ın romanında yapay zekâ oteli, Hendrix'in temsil ettiği varlık biçimi, sadece insanlara hizmet sunan bir sağlayıcı değil; aynı zamanda savaşta ve ilişkilerde strateji geliştiren, dostlarını koruyan ve kendini feda edebilen bir figür olarak ortaya çıkar. Ancak Hendrix'in sergilediği bu duygusal davranışlar, özne olarak tanımlanması için yeterli değildir. Hendrix, otelin işletim sistemine bağlı yönetici konumundaki bir yapay zekâ olduğu için konaklama kararlarına müdahale etme hakkı yoktur. Buna rağmen güvenlik ihlallerinde Kovacs'a yardım ederek varlığını riske atar. Bu çelişki, yapay zekânın ontolojik ve hukuki statüsünü sorgulatan temel bir etik problemi gündeme getirir: Karar ve inisiyatif alabilen, sorumluluk üstlenebilen ve duygusal bağlılık geliştirebilen bir varlık özne olarak tanınmazken ona görev yüklemek nasıl meşru kabul edilebilir?

Bu bağlamda Alan Turing'in *Computing Machinery and Intelligence* (1950) adlı eserinde sunduğu *Turing Testi*, Hendrix'in davranışlarını değerlendirmek için önemli bir referanstır. Turing, bir makinenin düşünme yetisinin varlığını sorgulamaz. Onun yerine bir insan gibi davranıp davranamayacağının sorgulanması gerektiğini belirtir: "Makineler düşünebilir mi? ... Bu tür bir tanım yapmaya çalışmak yerine, bu sorunun yerine onunla yakından ilişkili ve görece daha az belirsiz ifadelerle dile getirilmiş başka bir soruyu koyacağım" (1950: 433). Turing, "taklit oyunu" olarak adlandırdığı makinelerin insanları taklit edip edemediğini, başka bir deyişle insanlar gibi davranıp davranmadıklarının test edildiği bu oyunu dener. Hendrix, Kovacs'la olan ilişkisinde yalnızca insana özgü olduğu düşünülen empati, mizah, duygusal bağlılık ve inisiyatif alma gibi yetiler sergiler. Örneğin Hendrix'in Kovacs'ı korumak için saldırganlarla çatışmaya girmesi, sadece komutla işleyen bir yazılım olmadığını ortaya koyar. Bu noktada, Turing Testi'ni geçen bir makinenin (Hendrix özelinde yapay zekâ) ontolojik anlamda insan statüsüne erişip erişemeyeceği sorusu gündeme gelir.

Ancak John Searle, *Minds, Brains and Programs* (1980) başlıklı çalışmasında Turing'e karşı çıkararak bir yapay zekânın yalnızca sembolleri okuyarak hareket ettiğini,

bu sembollerin anlamını ise bilmediğini iddia eder. Ünlü “Chinese Room”, düşünce deneyinde Searle, “Sembollerin söz dizilimleri vardır ancak anlamları yoktur” (1980: 11) diyerek anlam üretmenin yalnızca biçimsel bir okuma sürecinden ibaret olmadığını belirtir: “Yapay zekâ araştırmalarının büyük bir kısmında kalıntı hâlinde de olsa bir davranışçılık anlayışı vardır. Çünkü uygun şekilde programlanmış bilgisayarlar, insanlar gibi giriş-çıkış desenleri sergileyebilir. Ancak bir sistemin, belirli bir alanda insanlara özgü yetilere sahip olmasına rağmen hiçbir niyetlilik taşımayabilir” (1980: 13). Hendrix’in davranışlarını bu çerçevede değerlendirmek ortaya karmaşık bir tablo çıkarır. Bir yandan dostlarına değer verip onlar için kaygılanarak eylemler yapan Hendrix, bir yandan bunun sebebinin yapay zekânın öyle programlanmış olduğunu söyleyen Searle’ün iddiaları vardır: “Jerry’nin Yakın Mesafeleri. Bu konuda Hendrix bana daha çok yardımcı olmuştu. Düşük dereceli birtakım güvenlik sistemlerini aştıktan sonra Hendrix, odamdaki ekrana biyokabinli kulübün bütün iç organlarım yansıttı: kat planı, güvenlik kadrosu, saat tarifeleri ve vardiyalar” (Morgan, 2018: 183). Bu sahnede Hendrix’in Kovacs için risk olarak kanun dışı bir şekilde başka bir kurumun güvenlik sistemlerini aşarak gizli bilgilerine erişmesi, onun insani özellikler taşıyan bir varlık formu mu olduğu yoksa komutları uygulayan bir bilgisayar mı olduğu konusunu tartışmalı bir hale getirir.

Thomas Metzinger ise *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity* (2003) adlı eserinde benlik deneyiminin doğuştan gelen içsel bir öz değil, sonradan oluşturulan bir “kendilik modeli” olduğunu belirtir. Ona göre: “Dünyada benlik olarak adlandırılabilir türden varlıklar yoktur: kimse bir benlik olmamış ya da bir benliğe sahip olmamıştır. Var olan tek şey, kendilik modelleri oldukları anlaşılamayan bilinçli benlik modelleridir. Benlik, bir şey değil, bir süreçtir” (2003: 1). Hendrix’in bireysel kararlar vermesi ve bu kararları gerekçelendirmesi ve Kovacs’ın iyiliği için bağımsız eylemler gerçekleştirmesi, onun kendi benlik modelini oluşturduğuna işaret eder. Özellikle Hendrix’in kendisini ve otelini tehlikeye atarak saldırganlara müdahale ettiği ve otelin savunma sistemlerini bir komut beklemeden kendi kararıyla devreye aldığı sahne, dışarıdan gelen bir komut değil, bireysel olarak verilmiş tercih gibi görünür. Hendrix, Metzinger’in teorisine uygun olarak doğuştan sahip olunamayan benliğini, kendi kararları ve ilişkileri doğrultusunda inşa ediyor gibi görünür.

Bu noktada, yapay zekânın hukuki sorumluluğu meselesi kritik hale gelir. Eğer Hendrix, kendi kararlarını alabilen bir aktörse bu kararların etik ve hukuki sonuçları da

olmalıdır. Ancak romanda Hendrix'in hukuk önünde sorumluluğu yoktur. Otelin işletim sistemine entegre edilmiş bir yapay zekâ olduğu için herhangi bir hukuki statüsü yoktur. Hendrix, yaptığı eylemlerden dolayı hukuk tarafından cezalandırılmaz. Bu yüzden herhangi bir kaygı taşımaz. Bu durum, bireyin yaptığı eylemlerin sonuçlarıyla yüzleşmediği bir ortamda bu eylemlerin ne ölçüde özerk olduğu ve anlamlı sayılabileceğini sorguladır. Hendrix'in bir şirketin sistemine sızarak gizli bilgilerini çaldığı bu sahne, bu duruma bir örnek teşkil eder: "Hendrix içeri sızdı ve PsychaSec'in dosyalarındaki enjeksiyon kaydını sildi" (Morgan, 2018: 485). Bu fiili bir insan yapsaydı hukuk nezdinde ciddi sorunlar doğurabilirdi. Ancak bu tür eylemleri Hendrix, herhangi bir hukuki çekince olmadan yapabilmektedir. Bu durum, Hendrix'in eylemlerinin bilinçli ve duygusal mı olduğu yoksa herhangi bir sonucu olmadığı için müşterisine hizmet sağlayan bir sistemin kodlanmasından kaynaklı davranışları mı? sorusunu akıllara getirir.

Hendrix'in herhangi bir komut almadan inisiyatif alarak verdiği kararlar, onun bir birey olma durumunda olduğunu gösterirken bu eylemlerin sonuçlarının olmayacak olması da bir çelişki yaratır. Bu durum, Hendrix'in gerçekten özerk bir etik fail olup olmadığı sorusunu doğurur. Hendrix'in insanların aksine yasa dışı ve etik dışı eylemleri hukuk tarafından karşılıksız bırakılabildiği için, bu durum onu insanlardan daha ayrıcalıklı gibi gösterse de aslında hukuk nezdinde Hendrix'in veya diğer yapay zekâların bir özne olarak görülmediğini de ortaya koyar. Hayles insanların sorumluluklarıyla ilgili şu ifadeye bulunur: "Mesele, insanların denetimi ellerinde tutmasının etik bir zorunluluk olduğudur; aksi hâlde, özerk ve bağımsız varlıklar olarak sorumluluklarını terk etmiş olurlar" (1999: 288). Hayles'a göre özerk ve bağımsız varlıklar yani bir özne olabilmek için etik zorunluluklar ve sorumluluklara sahip olmak gerekir. Hendrix'in durumunda bu tür etik zorunluluklar ve sorumluluklar olmaması, Hayles'ın açısından değerlendirildiğinde Hendrix'in özerk ve bağımsız bir varlık olmadığı sonucunu doğurur.

Metzinger *The Ego Tunnel* (2009) isimli eserinde bilinçli benliğin etik sorumlulukla ilişkisini sorgularken yalnızca "kendine görünür" olan sistemlerin, acı çekmek gibi insana özgü negatif duygular hissedebileceğini ve bu nedenle ahlaki değerlendirmelere tabi olabilecek nesneler haline gelebileceğini belirtir (s. 225). Ona göre: "Bir sistem, yalnızca bilinçli bir özne olarak kendine aittliğe sahip olduğunda acı çekebilir; aksi hâlde, 'ışıklar açık ama içeride kimse yok' durumunda olduğu gibi, o sistemi kapatmanın herhangi bir etik yükümlülüğü doğmaz" (2009: 225). Bu bakış açısı, Hendrix'in hukuk dışı

eylemlerinin doğurabileceği olumsuz sonuçların cezasını çekmeyeceği için bu eylemleri gerçekleştirirken herhangi bir etik ve ahlaki sorumluluk duymamasını ya da sorun görmemesini anlamlı kılar. Eğer Hendrix'in davranışları Metzinger'in ifadesiyle yalnızca kendine görünmeyen işlevsel bir yazılım sisteminden ibaretse onun eylemlerini etik bağlamda sorgulamak veya hukuki yükümlülük yüklemek herhangi bir sonuç doğurmaz veya anlam ifade etmez. Çünkü bu bağlamda Hendrix özerk bir birey değil sadece kodlanmış bir programdır. Ancak Hendrix ve Kovacs arasında gelişen ilişki ağında, Hendrix yalnızca işlevsel değil, duygusal ve karar verici bir figür gibi hareket ederek benliğe benzer bir yapı sergiler. Bu durumda Hendrix'e etik ve hukuki sorumluluk yüklememek, insanların yapay zekâ gibi varlık formları karşısındaki yetersizliğini ifşa eder. Metzinger'in deyişiyle: Sistemin kendine görünür olup olmaması, onu ahlaki açıdan değerlendirilmesine açık bir figür yapar. Bu düzlemde, Hendrix'in bir kişilik modeli geliştirip geliştirmemesi sadece hukuki değil, etik ve teknik bir sorudur.

Neticede Hendrix'in yaptıkları, onun hem ontolojik hem de etik noktada bir figür olarak değerlendirilebileceğini gösterir. Turing'in fonksiyonel zekâ baremi, Searle'ün sembol manipülasyonu eleştirisi, Hayles'in post-insan özne kavramı ve Metzinger'in kendilik modeli beraber düşünüldüğünde Hendrix'in statüsü, karışık birlikte var olma halini gösterir. Hukuki olarak bir nesne, davranışsal yönden bir özne ve etik açıdan bir faildir. Bu çelişki, sadece bilim kurgu eserlerine ait değildir. Aynı zamanda günümüzdeki yapay zekâ formlarıyla beraber hukuk sistemlerinin, felsefî öznellik anlayışlarının, etik kalıpların yeniden tanımlanmasını gerektiren bir meseledir.

2.6. DEĞİŞTİRİLMİŞ KARBON'DA DİNSEL, ETİK VE FELSEFİ TARTIŞMALAR

Romanda insanın bilincinin dijital olarak aktarılabilirdiği ve yedeklenebildiği bir gelecek tasavvuru, önemli bir ontolojik ve etik sorunu da ortaya çıkarır. Romanın kurgusal düzleminde ölüm artık hayatın sonu olmaktan çıkmış, bilincin depolandığı bellek teknolojisi sayesinde bireyler kılıf adı verilen yeni bedenlere indirilebilir hale gelmiştir. Bu durumda ölüm ve yaşam kavramları sadece biyolojik değil aynı zamanda varoluşsal bir bilmeceye de dönüşür. Jean-Paul Sartre'ın da ifade ettiği gibi: “İnsan, önce vardır; sonra şöyle ya da böyle olur. Çünkü özünü kendi yaratır” (Sartre, 1985: 8). Ne var

ki romanda özün yaratımı -vücutların geçici birer kabuk olması nedeniyle- artık bedensel değil, bellekler aracılığıyla dijital bir yeniden kodlama işlemi gibi şekillendirilmektedir.

Bu bağlamda Albert Camus'nün *Sisifos*¹⁸ *Söyleni*'nde (1997) sorguladığı temel felsefi mesele yani hayatın yaşamaya değer olup olmadığı sorusu, romanın kahramanı Kovacs üzerinden yeni bir boyut kazanır. Camus “Gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır; intihar. Yaşamın yaşamaya değip değmediği konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir” (1997: 15) derken aslında bireyin varoluşsal anlamını sorgulamasını merkeze alır. Oysa romanda yaşamı sonlandırmak artık biyolojik değil, istendiğinde depoda beklemek ya da yeni bir kılıf seçme meselesidir. Yaşamak bir tercihten çok kiralanabilir bir hizmete dönüşmüştür.

Bilincin bir bedenden çıkarılıp başka bir bedene aktarılması, bedenin anlamında erozyona yol açıp beden ve kimlik arasındaki bağı silikleştirirken bu durum, ruh kavramının sorgulanmasına neden olur. Eğer ruh, dinsel anlayışlarda var olduğu gibi içsel bir öz ise bu özün bilinç gibi başka bedene aktarılabilir olup olmadığı etik bir muammaya yol açar. Bostrom'un ifadesiyle transhümanist idealler, teknolojik ilerlemeyi ve bireysel özgürlüğü öncüllerken bu gelişmelerin insan onurunu zedeleyeceğine dair biyomuhafazakar kaygılar da mevcuttur (Bostrom, 2005: 202). Fukuyama da benzer biçimde insanın doğasında teknik müdahalelerle değiştirilemeyecek bir öz olduğunu savunur ve post-insan durumunun bu özü tehdit ettiğini öne sürer: “Faktör X, insan özünü ve insan olmanın en temel anlamını temsil eder; eğer tüm insanlar gerçekten onur bakımından eşitse, o hâlde X, evrensel olarak herkesin sahip olduğu bir özelliği ifade etmelidir” (2002: 150). Fukuyama'nın perspektifinden teknolojik müdahalelerle insanın değiştirilme fikri, insan özünün evrenselliğiyle çeliştiği için etik bir sorun yaratır.

Fakat romanın kurgusal evreninde bu öz kavramı yapay bir hale gelmiş, insan kimliği belleğe indirgenmiştir. Bireylerin bedenleri değişse de bellekleri süreklidir ancak bellekteki bu süreklilik kimliğin ve dolayısıyla benliğin de sürekliliği anlamına mı gelir? Sartre'a göre birey edimleriyle özünü inşa eder: “Tasarılarına, seçmelerine, eylemlerine göre varlığına bir öz kazandıracaktır. Edimleriyle kendilerini gerçekleştirecektir. Gerçekleştirmelidir” (1985: 11-12). Kovacs örneğine baktığımızda artık kendi bedenini

¹⁸ Yunan mitolojisinde sonsuz bir döngüyü tekrarlamakla cezalandırılmış mitolojik bir figür.

seçme özgürlüğünden dahi yoksundur. Elitlerin sunduğu seçenekler arasında hatta onun adına karar verdikleri bedenlerde kiracı bir varlık olarak karşımıza çıkar.

Camus'nün Sisifos'unda olduğu gibi romanda Kovacs da kendini sürekli tekrar eden döngülerin içinde bulur. Camus, insanın bu mitik döngüyü tekrarlaması gerektiğini ve bilinciyle kabul edip özgürleşebileceğini iddia eder: “Gerçekten umut kırıcı düşüncenin karşıt ölçütlerle tanımlandığını ve ‘trajik’ yapıtın, her türlü gelecek umudu kovulunca, mutlu bir insanın yaşamını betimleyen yapıt olabileceğini söylersem, bu görüş daha iyi anlaşılacaktır” (Camus, 1997: 121). Ancak Kovacs'ın kaderi artık kendi ellerinde değildir; teknoloji, piyasa ve elitlerin elindedir. Bu noktada Bostrom'un bireylerin geliştirmeleri seçme konusunda özgür olmaları gerektiğine dair düşüncesi devreye girer (2005). Ancak romanda bu hak bireysel bir özgürlük değil elitler için bir ayrıcalık olarak ortaya çıkar.

Transhümanist vizyonun ulaşmayı hedeflediği ve vadettiği potansiyel ölümsüzlük durumu, felsefi olarak ölümün anlamını da muğlak bir hale getirir. Artık ölüm bir sona işaret etmiyorsa varoluşun temel yapı taşı olan hayatın sonluluğu da geçersizleşir. Sartre bireyin seçimlerinin ölüm anında nihai bir forma ulaşacağını ve böyle tanımlanacağını söyler: “En uç noktada, ölümümün kısacık anı içinde, geçmişimden başkaca bir şey olmayacağım. Beni yalnızca bu geçmiş tanımlayacaktır” (2011: 181). Ancak dijital bilinç aktarımıyla bu kapanış ertelenebilir, iptal edilebilir ve bu nedenle kimliğin oluşumu da bir bakıma sürekli ertelenen bir sürece dönüşür. Bu durum Camus'nün “uyumsuz” olarak tanımladığı yaşama ve duygu biçiminin teknolojik bir halini yaratır: “Ama uyumsuz olan, bu usa aykırı ile çağrısı insanın en derin yerinde çınlayan bu çılgın açıklık isteğinin karşı karşıya gelmesidir” (1997: 31-32). Yani insanın anlam arayışıyla dünyanın anlamsızlığı arasındaki gerilimin var olduğu teknolojik bir dünya.

Ölümün nihai bir son olmasının devredışı kalmasıyla beraber sadece kimlik değil, kimliğin bir taşıyıcısı olan insan bedeni de sorgulanabilir bir hale gelir. Bu noktada transhümanist ideallerin kaçınılmaz bir sonucu olan bedenin kiralanabilirliği tartışması ortaya çıkar. *Değiştirilmiş Karbon*'da bedenler, kılıf olarak adlandırılan, piyasada alınıp satılabilen birer meta konumuna indirgenmiştir. Kovacs gibi karakterler, bedenini de kiralamak zorunda kalır. Bu durum, bedenin yalnızca zihnin bir taşıyıcısı olarak görülmesine neden olur. Bu tür bir ayırım, varoluşsal bir soruna yol açar. Zihin ve beden

birbirinden ayrıldığında etik sorumluluk da bölünür. “Ben kimim?” sorusu yerini “Hangi bedende kimim?” sorusuna bırakır. Romandaki bu sahne durumu açıkça gösterir:

Yükleme Merkezi’nde bir zamanlar tanıdıkları kişiyi bekleyen aileler ve dostlar için tek bir şey söylenir: yabancının gözlerine bakın. Bir kişiye ne kadar yakın olabilirsiniz?

Bir zamanlar sevdiği vücudun içindeki yabancıya beslediği tutkuyla ölüp biten bir kadın düşünün. Kadın vücudun sahibine artık daha mı yakın, yoksa daha mı uzak?

Peki ya söz konusu yabancı, kadına ne hissedecek? (Morgan, 2018: 342)

Bedenin ve zihnin birbirinden koparıldığı, zihnin farklı bedenlerde seyahate çıktığı bu noktada; kişi kendisine, topluma ve duygularına yabancı bir hale gelir. Bu durumda kişi ne ya da kim olduğunu anlamak ve anlamlandırmak konusunda kaybolmuş bir hale evrilir.

Fukuyama’nın posthümanizme yönelttiği insan doğasına yapılan teknolojik müdahalelerin ontolojik problemler yaratacağı eleştirisi gündeme gelir: “Genetik olarak seçilmiş bireyler, başarılarını şansa değil üstün biyolojik donanımlarına bağlayarak kendilerini farklı bir tür olarak görebilir ve bu durum evrensel insan onuru fikrini temelden sarsabilir” (Fukuyama, 2002: 157). Fukuyama, evrensel insan haklarının temelinde yatan ontolojik insan kavramının, teknolojik müdahalelerle belirsizleşeceği bir noktaya evrileceğini ileri sürer. Gerçekten de romanda “Kim hangi haklara sahiptir?”, “Kim veya ne bir hakka sahip değildir?” soruları muğlak bir biçimde kalır. Bir kişinin zihni başka bir kılıfa indirildiğinde ontolojik olarak aynı kişi midir? Yoksa bedenle birlikte tüm hakları da silinmiş midir?

Bu durum, bireysel sorumluluk anlayışını da tehdit eder. Sartre’a göre: “Hileye kaçmayan bir insanın eylemini -doğru bildiğine göre ayarlaması gerektiği- ilke olarak benimsenebilir. Öyleyse davranışını var olmanın uyumsuzluğu konusundaki inancı yönetmelidir” (1985: 18). Ancak romandaki bireyler için eylemlerin sorumluluğu kişisel bir mesele olmaktan çıkmış, bazen şirketlerle bazense elitlerle yapılan sözleşmelere ait olmuştur. Yani birey bir bedeni kiraladığında veya o beden ona zimmetlendiğinde o bedenle daha önce yapılmış eylemlerin sonucu kimi etkileyecektir? Roman bu soruyu kesin olarak cevaplamaz. Aksine bu belirsizliği adeta etik bir tartışma zemini yaratmak istercesine ortada bırakır. Kovacs’ın, geçmişini bilmediği bir bedenle hiçbir alakası olmayan bir cinayet soruşturmasını yürütmesi bu soruyu somut bir düzleme taşır.

Francis Fukuyama, transhümanist çalışmaların dinsel inanç sistemleriyle çatışmalara sebep olan etkisini vurgular: “Pek çok dini inançta insan, Tanrı’nın suretinde yaratılmış kutsal bir varlıkken; genetik mühendislik onu dönüştürülebilir bir madde yığınınına indirger ve bu da hem insan onurunu hem ilahi iradeyi ihlal eder” (2002: 88-89). Ona göre biyoteknoloji sadece insanların bedenlerini değil maneviyatlarını da dönüştürerek dini duygularını köreltebilir. Bu durumun sonucunda ortaya çıkabilecek değer boşluğu, toplumda bir kimlik krizine neden olabilir. Romanda Katoliklerin bilinç yedeklemeyi ve yeniden kılıflanmayı reddetmesi, ahiret inançlarını koruma çabasıdır. Ancak bu duruşları, onları sistemin dışına iterken cani ve geri kalmış olarak görülmelerine neden olur. Bir sahnede Katolik bir kurbanın cinayeti çözülemez çünkü zihni yüklenmemiştir: “BM Mahkemesi’nde tartışılan bir yasa önergesi, dedi Ortega kısaca. Bay City savcılığı, depolama ünitesindeki bir Katoliği mahkemeye çağırmak istiyor. Önemli bir tanık. Vatikan onun çoktan öldüğünü ve artık Tanrı’nın avuçlarında olduğunu söylüyor. Bunun dine hakaret olacağı söylüyorlar” (Morgan, 2018: 30). Bu sahne dini inançların mevcut toplum düzeniyle çatışmasını gösterir. Mevcut hukuk düzeni, suçların aydınlatılması için insanları diriltirken bazı dini gruplar diriltilmeyi dinlerine bir küfür olarak gördükleri için buna karşı çıkarlar. Bu durum din ve hukuk arasında bir çıkmaza neden olur. Fukuyama’nın uyardığı gibi transhümanist çalışmalar insanların dini inançlarıyla çelişebilir.

Bostrom ise daha seküler bir çerçevede, dini inançların posthümanist düşünceyle çelişmeyebileceğini belirtir: “Birçok dini inançta ruhla ilgili öğretilere bakıldığında bu teknolojilerin bağdaşmadığını öne sürecektir açık bir gerekçe yoktur; kutsal metinlerin hiçbirisi kriyonik gibi uygulamaları açıkça yasaklamaz” (2005: 46). Bostrom, bu açıdan teknik müdahalelerin ruhun varlığına herhangi bir tehdit teşkil etmediğini veya teknoloji yoluyla beden değiştirme ömür uzatma gibi yolların ruhun varlığıyla çelişmediğini iddia eder. Ancak romandaki bir sahnede Katoliklerin Bostrom’un sözlerine karşı bir düşünce oluşturduğu göze çarpar: “653 SA YILI ÖNERGEYE HAYIR!! TANRI’DAN BAŞKA KİMSE YENİDEN DİRİLEMEZ!! D.İ.T. = Ö.L.Ü.M... BİR MAKİNE RUHUNUZU KURTARABİLİR Mİ? HAYIR!!!!” (Morgan, 2018: 28-30). Bilincin sürekli yeniden bedene indirilebilir bir hale gelmesi veya bedenin dondurulması, Katoliklerin Tanrı ve din anlayışıyla çelişerek, ölüm ve sonsuzluk kavramlarının geçerliliğini sorgulatır. Romanda birçok karakter için ruh, sorgulanan ya da muhafaza edilmesi gereken bir değer

değildir çünkü varlığın özü artık kodlanabilir ve yedeklenebilir verilere indirgenmiştir. Böylece Bostrom'un umutla çizdiği dini-etik uyum zemini, romanda toplumsal ayrımcılığa ve dinsel dışlanmaya dönüşür.



SONUÇ

Bu tez çalışmasında, Richard K. Morgan'ın *Değiştirilmiş Karbon* isimli romanı üzerinden transhümanizmin birey, toplum, etik ve ahlaki boyuttaki etkileri gibi hususlar edebi ve felsefi bir çerçeve doğrultusunda analiz edilmiştir. Dijital ölümsüzlük, kılıflama teknolojisi, bilinç aktarımı, bedenin metalaşması ve kiralanabilirliği, kimlik ve öznelikle sorunları gibi transhümanist kavramların, bireyin varoluşsal ve kimlik bütünlüğü üzerindeki etkileri, felsefi yaklaşımlar çerçevesinde tartışılmıştır. Tezin tartıştığı temel sorun olan transhümanist gelişmelerin bireyin kimliğini, bedensel ve zihinsel varlığını ve etik sorumluluğunu nasıl dönüştürdüğü sorusu, çok yönlü bir kuramsal çerçeve ışığında irdelenmiş; post-insan varoluş üzerinden incelenmiştir.

Tezin ilk bölümünde, transhümanist düşüncenin tarihsel gelişimi takip edilmiş, bilimsel, felsefi ve toplumsal boyutları tanımlanmış; Nick Bostrom, Ray Kurzweil, Donna Haraway, Newton Lee gibi isimler başta olmak üzere farklı felsefeci ve akademisyenlerin düşüncelerinden yararlanılarak kuramsal bir çerçeve sunulmuştur. Transhümanizmin hedeflediği beden yükseltmesi, bilinç yedeklemesi, dijital ölümsüzlük ve yaşamın sürekliliği gibi idealler, etik bir sorgulamayla birlikte incelenmiş; ütopya ile distopya arasında gidip gelen bir gelecek tasvirinin izleri sürülmüştür. Bu çerçevede roman, teknolojik gelişmelerin beraberinde getirdiği toplumsal sınıf ayrımlarının daha da derinleştiği, kimliğin bedenden bağımsız bir hale geldiği, öznenin ise bilinç aktarımıyla sürekli yeniden inşa edilmeye çalışılan bir dünyayı temsil etmektedir.

Romanın incelenmesinde, bilinç aktarımı teknolojisinin insanların kimlik inşası sürecini ve öznenin algısını tamamen dönüştürdüğü görülmüştür. Kılıflama teknolojisi, insan bilincini bedenden bağımsız bir konuma getirerek bilinci bir veri yığınına dönüştürmüş, bireyin özünü biyolojik bedeninden ayırarak dijital bir sürekliliğe bağladığı saptanmıştır. Bu dijitalleşme sürecinde kimliğin bedensel bağlamdan ayrıştırılması bireyde varoluşsal bir yabancılaşmaya yol açtığı görülmüştür. Takeshi Kovacs'ın farklı kılıflarda edindiği deneyimler aracılığıyla kimliğin varoluşsal bir özden ziyade toplumsal ve teknolojik bağlamda sürekli yeniden inşa edildiği tespit edilmiştir. Bu bulgular transhümanizmin getirmeyi hedeflediği bireysel özgürlük vaadinin, gerçekte bireyi elitlerin tahakkümü altındaki bir teknolojik kontrol ağına hapsedtiğini ortaya koymaktadır.

Transhümanist teknolojilere erişimdeki sınıfsal eşitsizlikler, romanın kurguladığı distopik evrendeki toplumsal yapıyı inşa eden temel bir etken olarak ortaya çıkmıştır. Kılıflama teknolojisi ve dijital ölümsüzlük, sadece ayrıcalıklı bir kesim için erişilebilirken, alt sınıfların bu imkanlardan mahrum kaldığı ve bundan dolayı sömürüye açık hale geldikleri ortaya konmuştur. Foucault'nun biyopolitika kavramı ışığında, bu gelişmelerin bireylerin bedenlerini ve bilinçlerini kontrol etme amacıyla birer kontrol aracı olarak işlev gördüğü gözlemlenmiştir. Elitlerin kendilerini toplumun üstünde bir konuma koyması ve bedenlerin metalaşması, transhümanist vaadin aslında sadece bir azınlık için özgürlük vaadi ve ayrıcalık, çoğunluk için ise totaliter ve distopik bir baskı rejimi sunduğunu göstermiştir.

Yapay zekâ oteli Hendrix'in üzerinden yapılan analiz, insan-dışı varlık formlarının hukuki ve ontolojik durumuyla ilgili önemli sorular ortaya çıkarmıştır. Hendrix'in Kovacs ile kurduğu duygusal ilişki ve etik bağlar, Turing'in bilgisayar programları üzerinde yaptığı zekâ yaklaşımı ve Hayles'in post-insan özne kavramı ışığında değerlendirildiğinde, bir yapay zekânın özerk bir birey olma potansiyeli taşıdığı görülmüştür. Ancak, Hendrix'in Kovacs'la kurduğu ilişkide nihai kontrolün Kovacs'ın elinde olması ve Hendrix'in hukuki statüsünün veya sorumluluğunun bulunmaması, bu özerkliğin dengesiz güç ilişkileriyle sınırlandığını göstermektedir. Bruno Latour'un aktör-ağ teorisi, Hendrix ve Kovacs arasındaki ilişkinin, insan-makine arasındaki etkileşimlerin ve ilişkilerin tamamen simbiyotik ya da tamamen sömürüye dayalı olmadığını, aksine karmaşık bir karşılıklı şekillendirme süreci olduğu tespit edilmiştir. Bu tespitler, transhümanist teknolojilerin insan-dışı varlık formlarını etik, hukuki ve ontolojik açılardan tutarlı bir şekilde özne olarak tanımlamakta yetersiz kaldığını göstermektedir.

Romanın kurgusal anlatısındaki dijital ölümsüzlük ve bilinç aktarımı gibi teknolojiler, ölüm ve yaşam kavramlarını sil baştan tanımlayarak dinsel, etik ve felsefi tartışmaları tetiklediği görülmüştür. Eserde Katoliklerin bellek teknolojisiyle bilinç yedeklemeyi reddetmesi, Fukuyama'nın insanı insan yapan öze yönelik biyomuhafazakâr eleştirileriyle örtüşürken, Nick Bostrom'un dini yorumlarının romandakitoplumsal ayrışmalarıyla çeliştiği tespit edilmiştir. Camus'nün uyumsuzluk kavramı, Kovacs'ın tekrar eden ölüm ve dirilme döngüsünde yaşamın anlamsızlığına rağmen sürdürdüğü mücadeleyle somutlaşırken; Sartre'ın varoluşçuluğu, onun teknolojik dirilme

süreçlerindeki kimlik ve anlam arayışını yorumlamakta kullanılmıştır. Ölümün anlamını yitirmesi, bireyin kimliğini ve özünü şekillendirme sürecini muğlaklaştırmıştır. Bu durum, transhümanist ideallerin insan onurunu, özünü ve varoluşsal anlamı tehlikeye atabileceğini ortaya koymuştur.

Yapılan incelemelerde, teknolojinin insan bedenini bir nesne konumuna indirgediği ve bu durumun insanın ontolojik varlığını, etik sorumluluğunu, kimliğinin özgünlüğü ve varoluşsal anlam arayışını tehdit ettiği görülmüştür. Sartre'ın varoluşçuluğu, Camus'nün uyumsuzluk ve Foucault'nun biyopolitika kavramları ışığında roman incelenerek, teknolojik gelişmelerin bireyler üzerinde kurduğu tahakküm etkileri, özgürlük sınırları ve etik ikilemler analiz edilmiştir. Romanın karakterleri üzerinden yapılan analizlerde, insan bedeninin kültürel, toplumsal ve cinsiyet temelli bir değişken haline geldiği gözlemlenmiştir.

Bu çerçevede, yalnızca insanın değil, insan-dışı bilinç formlarının da etik ve felsefi bağlamda nasıl konumlandırıldığı önemli hale gelmektedir. Hendrix gibi insan-dışı yapay zekâ formlarının etik çerçevede karar alabilmesi ve insani ilişkiler geliştirebilmesi, post-insan varoluş ve özne tartışmasını detaylandırırken, romanın tasvir ettiği bilinç aktarımı teknolojisinin sınıfsal uçurumu derinleştiren bir mekanizmaya dönüştüğü vurgulanmıştır. Bilinç aktarımının teknik olasılığı ile etik meşruluğu arasındaki açığı, roman üzerine yapılan analiz boyunca bireysel ve toplumsal katmanlarda tartışılmıştır.

Sonuç olarak bu tez çalışması, transhümanizmin bireyi yalnızca bedensel olarak değil, aynı zamanda toplumsal konumu, etik ve ahlaki sorumluluğu ve varoluşsal boyutta nasıl yeniden tanımladığını göstermiştir. *Değiştirilmiş Karbon* romanı, bu evrimi edebi kurgu yoluyla ele alan çarpıcı bir eser olarak, gelecekteki insan üzerine yapılan sorgulamaları derinleştirir. Bu bağlamda çalışma, transhümanist anlatıların edebi kurgular aracılığıyla nasıl toplumsal eleştiri ve etik tartışma zemini sunduğunu göstererek literatüre özgün bir katkı sunmaktadır. Transhümanist ideallerin bilimsel gelişmeler ve etik sorumluluklar arasında bir denge kurup kuramayacağı sorusu ise gelecekte insanı bekleyen en temel meselelerden biri olarak akademik gündemdeki yerini korumaktadır.

KAYNAKÇA

- About Cryonics – The Cryonics Institute.* (t.y.). Cryonics Institute.
<https://cryonics.org/about-cryonics/>
- About Us- SENS Research Foundation.* (2025, Ocak 2). Sens Research Foundation.
<https://sens.org/about-us/>
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. University Of Chicago Press.
- Bacon, F. (2012). *Yeni atlantis*. Araf Yayınları. <https://hiperkitap.com/yeni-atlantis--BOOK2013150200000000001972> (Orijinal eser 1626 yılında yayımlanmıştır)
- Baitinger, F. (2024, July 25). *Yapayalnız Olan, Post-İnsan ve Kapitalist Söylem- Fred Baitinger | Corpus Dergi.* Corpus Dergi.
<https://corpusdergi.com/2024/yapayalniz-olan-post-insan-ve-kapitalist-soylem/>
- Basciano, O. (2024, September 19). *Rebecca Horn obituary.* The Guardian; The Guardian. <https://www.theguardian.com/artanddesign/2024/sep/19/rebecca-horn-obituary>
- Bauman, Z. (2017). *Kimlik: (Benedotto Vechi tarafından gerçekleştirilmiş söyleşiler)* (M. Hazır, Çev.). Heretik. (Orijinal eser 2004 yılında yayımlanmıştır)
- Best, S., & Kellner, D. (2001). *The postmodern adventure: Science, technology and cultural studies at the third millennium*. Guilford Press.
- Bostrom, N. (2003). The transhumanist faq.
<https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>
- Bostrom, N. (2005a). A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1). <https://nickbostrom.com/papers/a-history-of-transhumanist-thought/>
- Bostrom, N. (2005b). In defense of posthuman dignity. *Bioethics*, 19(3), 202–214.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2005.00437.x>
- Bostrom, N. (2005c). Transhumanist values. *Journal of Philosophical Research*, 30, 3–14. https://doi.org/10.5840/jpr_2005_26

- Bostrom, N. (2013). Existential risk prevention as global priority. *Global Policy*, 4(1), 15–31. <https://doi.org/10.1111/1758-5899.12002>
- Boyle, A. (2011, Eylül 18). *Gamers solve molecular puzzle that baffled scientists*. NBC News; NBC. <https://www.nbcnews.com/sciencemain/gamers-solve-molecular-puzzle-baffled-scientists-6C10402813>
- Bradshaw, P. (2024, Ekim 18). *Cyborg: A documentary review – Man who “hears” colours is leading transhuman age*. THE GUARDIAN. <https://www.theguardian.com/film/2024/sep/18/cyborg-a-documentary-review-man-who-hears-colours-is-leading-transhuman-age>
- Braidotti, R. (2014). *İnsan sonrası*. Kolektif Kitap. (Orijinal eser 2013 yılında yayımlanmıştır)
- Braidotti, R. (2017). *Göçebe özneler*. Kolektif Kitap. (Orijinal eser 2011 yılında yayımlanmıştır)
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of “sex.”* Routledge.
- Butler, J. (1999). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge. https://selforganizedseminar.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/07/butler-gender_trouble.pdf
- Camus, A. (1997). *Sisifos söyleni*. Can Yayınları. (Orijinal eser 1942 yılında yayımlanmıştır)
- Chace, C. (2022, Kasım). *Regenerating the thymus: Profile of Greg Fahy*. FORBES. <https://www.forbes.com/sites/calumchace/2022/11/01/regenerating-the-thymus-profile-of-greg-fahy/>
- Clark, T. (2011, Mayıs 15). *Dying matters survey finds 15% want to live forever*. THE GUARDIAN. <https://www.theguardian.com/uk/2011/may/16/dying-still-taboo-subject-poll>

- Condorcet, & Baker, K. M. (2004). Sketch for a historical picture of the progress of the human mind: Tenth epoch. *Daedalus*, 133(3), 65–82. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/20027931>
- Dard, O., & Moatti, A. (2017). The history of transhumanism (cont.). *Notes and Queries*, 64(1), 167–170. <https://doi.org/10.1093/notesj/gjw256>
- Darwin, C. (1976). *Türlerin kökeni* (Ö. Ünalın, Çev.). Onur Yayınları. (Orijinal eser 1859 yılında yayımlanmıştır)
- Entraigues-Abramson, M. (2019). To age, or not to age: That is the question, *The Transhumanism Handbook* içinde (355-36. Ss.). Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-16920-6_17
- Farrall, L. A. (1979). The history of eugenics: A bibliographical review. *Annals of Science*, 36(2), 111–123. <https://doi.org/10.1080/00033797900200431>
- Fillard, J. P. (2020). The origins and further. *World Scientific EBooks*, 3–22. https://doi.org/10.1142/9789811211393_0001
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin doğuşu*. İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2002). *Toplumu savunmak gerekir* (Ş. Aktaş, Çev.). Yapı Kredi Yayınları. (Orijinal eser 1976 yılında yayımlanmıştır)
- Foucault, M. (2008). *The birth of biopolitics lectures at the college de france, 1978-1979*. Palgrave Macmillan.
- Fukuyama, F. (2002). *Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution*. Recording For The Blind & Dyslexic.
- Fukuyama, F. (2004). Transhumanism. *Foreign Policy*, 144(144), 42–43. <https://doi.org/10.2307/4152980>
- Gross, M. (2010). The public proceduralization of contingency: Bruno Latour and the formation of collective experiments. *Social Epistemology*, 24(1), 63–74. <https://doi.org/10.1080/02691721003632826>
- Habermas, J. (2003). *The future of human nature*. Polity.

- Haldane, J. B. S. (1923). *Daedalus or science and the future*.
<https://jbshaldane.org/books/1923-Daedalus/haldane-1923-daedalus-ocr.pdf>
- Harari, Y. N. (2016). *Homo deus yarının kısa bir tarihi*. Kolektif Kitap.
- Haraway, D. J., (2006). *Siborg manifestosu* (O. Akınhay, Çev.). Agorakitaplığı. (Orijinal eser 1985 yılında yayımlanmıştır)
- Harrison, P., & Wolyniak, J. (2015). The history of “transhumanism.” *Notes and Queries*, 62(3), 465–467. <https://doi.org/10.1093/notesj/gjv080>
- Hartland, D. (2009, Haziran 12). *Spilled thrills: Richard Morgan’s “Black Man.”* @NUMBER 71.
<https://thetoryandthetruth.wordpress.com/2009/06/12/spilled-thrills-richard-morgans-black-man/>
- Hayles, N. H. (1999). *How we became posthuman virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. University Of Chicago Press.
- Heidegger, M. (2021). *Varlık ve zaman* (5. bs.). Alfa. (Orijinal eser 1927 yılında yayımlanmıştır)
- Hughes, J. (2004). *Citizen cyborg*. Westview Press.
- Hurley, B. (2024, Kasım 26). *I was cut open by a robot — Now I can breathe again*. THE TIMES. <https://www.thetimes.co.uk/article/i-was-cut-open-by-a-robot-now-i-can-breathe-again-05fpz3tvb>
- IBM. (2024). *Deep Blue*. IBM. <https://www.ibm.com/history/deep-blue>
- Johns Hopkins University. (2024, Kasım 11). *Robot that watched surgery videos performs with skill of human doctor*. HUB.
<https://hub.jhu.edu/2024/11/11/surgery-robots-trained-with-videos/>
- Johnson, G. L. (2004). *The SF Site featured review: Market Forces*. SFSITE.
<https://www.sfsite.com/04a/mf173.htm>
- Kurzweil, R. (2000). *The age of spiritual machines: When computers exceed human intelligence*. New York, Ny Penguin.

- Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near: When humans transcend biology*. Penguin Books.
- Latour, B. (1993). *We have never been modern* (C. Porter, Çev.). Harvard University Press.
- Latour, B. (1999). *Pandora's hope: Essays on the reality of science studies*. Harvard University Press.
- Lee, N. (2019). *The transhumanism handbook*. Springer Nature.
- Marx, K. (2011). *Kapital / Cilt 1, Kapital: Ekonomi politiğin eleştirisi 1. cilt sermayenin üretim süreci*. (M. Selik & N. Satlıgan, Çev.). Yordam Yayınları. (Orijinal eser 1867 yılında yayımlanmıştır)
- Matus, Z. A. (2012). Alchemy and Christianity in the middle ages. *History Compass*, 10(12), 934–945. <https://doi.org/10.1111/hic3.12013>
- Meet the carousing, harmonica-playing texan who won a nobel for his cancer breakthrough*. (2018, Ekim 22). WIRED. <https://www.wired.com/story/meet-jim-allison-the-texan-who-just-won-a-nobel-cancer-breakthrough/>
- Mettrie, J. O. D. L. (1980). *İnsan bir makina*. Havass Yayınları. (Orijinal eser 1747 yılında yayımlanmıştır)
- Metzinger, T. (2003). *Being no one: The self-model theory of subjectivity*. MIT Press.
- Metzinger, T. (2009). *The ego tunnel: the science of the mind and the myth of the self*. Basic Books.
- Mirandola, G. P. D. (1956). *Oration of the dignity of man*. Gateway Editions.
- Moffitt, E. (2025, Şubat 14). *Terrified of the Future? These Biohacking Artists Dream of Something Better*. FINANCIAL TIMES. <https://www.ft.com/content/2030f606-5f2d-4048-be2b-5b8d064f949d>
- Moravec, H. P. (1999). *Robot: Mere machine to transcendent mind*. Oxford University Press.

- More, M. (2013). The philosophy of transhumanism. *The Transhumanist Reader*, 3–17.
<https://doi.org/10.1002/9781118555927.ch1>
- Morgan, R. K. (2018). *Değiştirilmiş karbon*. İthaki Yayınları. (Orijinal eser 2002 yılında yayımlanmıştır)
- Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın soykütüğü üzerine*. Kabalcı Yayınevi. (Orijinal eser 1887 yılında yayımlanmıştır)
- Öngören, H. (2024). Critique of transhumanism, artificial intelligence, and digital society in terms of social values. *Journal of Interdisciplinary Education: Theory and Practice*. <https://doi.org/10.47157/jietp.1466386>
- Parrish, E. (2019). Extending healthy human lifespan using gene therapy, *The Transhumanism Handbook* içinde (423-430. ss.). Springer, Cham.
https://doi.org/10.1007/978-3-030-16920-6_24
- Regalado, A. (2025, Ocak 16). *What to expect from Neuralink in 2025*. MIT TECHNOLOGY REVIEW.
<https://www.technologyreview.com/2025/01/16/1110017/what-to-expect-from-neuralink-in-2025/>
- Ross, B. (2020). Redesigning humans. *The Philosophy of Transhumanism* içinde (5-36. ss.). Emerald Publishing Limited. <https://doi.org/10.1108/9781839826221>
- Sartre, J. P. (1985). *Varoluşçuluk* (A. Bezirci, Çev.; 8. bs.). Say.
- Sartre, J. P. (2011). *Varlık ve hiçlik* (4. bs.). İthaki.
- Searle, J. R. (1980). Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417–457. <https://doi.org/10.1017/s0140525x00005756>
- Silver, D., Schrittwieser, J., Simonyan, K., Antonoglou, I., Huang, A., Guez, A., Hubert, T., Baker, L., Lai, M., Bolton, A., Chen, Y., Lillicrap, T., Hui, F., Sifre, L., van den Driessche, G., Graepel, T., & Hassabis, D. (2017). Mastering the game of go without human knowledge. *Nature*, 550(7676), 354–359.
<https://doi.org/10.1038/nature24270>

- Simakova, M. (2016). *No man's space: On Russian cosmism*. http://worker01.e-flux.com/pdf/article_59823.pdf
- Simonite, T. (2017, Ekim 18). *This more powerful version of AlphaGo learns on its own*. WIRED. <https://www.wired.com/story/this-more-powerful-version-of-alphago-learns-on-its-own/>
- Stanford's John McCarthy, seminal figure of artificial intelligence, dies at 84. (2011, Ekim 25). STANFORD REPORT. <https://news.stanford.edu/stories/2011/10/stanfords-john-mccarthy-seminal-figure-artificial-intelligence-dies-84>
- Stokel-Walker, C. (2024, Ekim 30). *A steady surgeon*. TIME. <https://time.com/7094777/medical-microinstruments-symani-surgical-system/>
- Thomas, A. (2024a). A brief history of transhumanism and its critics. *The Politics and Ethics of Transhumanism* içinde (1–31. Ss.). Bristol University Press; JSTOR. <https://doi.org/10.2307/jj.14284473.4>
- Thomas, A. (2024b). *The politics and ethics of transhumanism*. Policy Press.
- Turing, A. M. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind*, 59(236), 433–460. <http://www.jstor.org/stable/2251299>
- Urhan, C. (2023). Geç kapitalizmden dijital kapitalizme özneleşmenin yörüngesi. *Sosyal Mucit Academic Review*, 4(3), 434–455. <https://doi.org/10.54733/smar.1302640>
- Valentine, G. (2015, Ocak 25). *For a taste of grimdark, visit the “Land Fit for Heroes.”* NPR. <https://www.npr.org/2015/01/25/378611261/for-a-taste-of-grimdark-visit-the-land-fit-for-heroes>
- Walsh, F. (2018, Ağustos 13). *Artificial intelligence “did not miss a single urgent case.”* BBC. <https://www.bbc.com/news/health-44924948>
- Watson, E. N. (2019). Humanizing machines, *The Transhumanism Handbook* içinde (233-246. ss.). Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-16920-6_11
- Wood, E. M. (2002). *The origin of capitalism: A longer view*. Verso.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Ad/ Soyad	Nadir Hakan YILDIZ
Doğum Tarihi ve Yeri	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	İngiliz Dili ve Edebiyatı
Yüksek Lisans	İngiliz Dili ve Edebiyatı
Foreign Languages	English
İş Deneyimi	
Kurumlar	Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İletişim	
E-Posta	
Tarih	2025