



T.C.

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**TRANSHÜMANİZMİN İNSAN TASARIMI ÜZERİNE  
FELSEFİ BİR İNCELEME**

DOKTORA TEZİ

**Sinem ÖNDEŞ**

FELSEFE ANA BİLİM DALI

ANKARA, 2024

T.C.  
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**TRANSHÜMANİZMİN İNSAN TASARIMI ÜZERİNE  
FELSEFİ BİR İNCELEME**

DOKTORA TEZİ

**Sinem ÖNDEŞ**

FELSEFE ANA BİLİM DALI

**Tez Danışmanı**  
**Prof. Dr. Mehmet VURAL**

ANKARA, 2024

## ONAY SAYFASI

Sinem ÖNDEŞ tarafından hazırlanan “TRANSHÜMANİZMİN İNSAN TASARIMI ÜZERİNE FELSEFİ BİR İNCELEME” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği ile Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı’nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesi	Kabul/Red	Kurumu	İmza
Danışman Prof. Dr. Mehmet VURAL	Kabul	AYBÜ, İTBF, Felsefe Bölümü	
Prof. Dr. Halil Rahman AÇAR	Kabul	AYBÜ, İTBF, Felsefe Bölümü	
Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO	Kabul	AÜ, DTCF Felsefe Bölümü	
Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ	Kabul	AHBÜ, EF, Felsefe Bölümü	
Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR	Kabul	AHBÜ, EF, Felsefe Bölümü	

Tez Savunma Tarihi: 02/09/2024

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı’nda Doktora Tezi olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Doç. Dr. Muhammet Enes KALA  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü V.

## BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, tezin planlanmasından yazımına kadar bütün aşamalarda patent ve telif haklarını ihlal edici etik dışı davranışımın olmadığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, bu tezde kullanılmış olan tüm bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi beyan ederim. (02/09/2024)

İmza  
Sinem ÖNDEŞ



# İTHAF



*Yüklerime ortak olan  
Biricik Anneme...*

## TEŞEKKÜR

Danışmanlığımı kabul ederek beni onurlandıran kıymetli hocam Prof. Dr. Mehmet VURAL'a saygılarımı sunarak başlamak istiyorum. Konu seçimimdeki yön verici tavrı, değerli eleştiri ve önerileriyle bu çalışmanın şekillenmesi ve oluşmasındaki destekleri için kendisine minnettarım. Ayrıca başlangıçtan itibaren Tez İzleme Komitemde yer alarak yol gösterici olan hocalarım sayın Prof. Dr. Halil Rahman AÇAR'a ve lisans yıllarımdan itibaren desteğini her zaman hissettiğim, kendisiyle tanışmanın benim için bir şans olduğuna inandığım Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR'a da en içten teşekkürlerimi sunmak isterim.

Savunma jürimde yer alan ve kıymetli eleştiri ve önerileriyle çalışmanın son halini almasında büyük katkıları olan çok değerli hocalarım Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO'ya ve Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ'e de teşekkürü bir borç bilirim.

Doktora serüvenim boyunca beni hep destekleyen kıymetli bölüm arkadaşlarım Dr. Öğr. Üyesi Fatma ERKEK, metnimin bazı bölümlerini okuyarak değerli katkılar sunan Dr. Öğr. Üyesi Murat ÖNER ve Arş. Gör. Dr. Ahmet Kadir USLU'ya, lisans eğitimimde aynı sırayı, şimdilerde aynı mesleği paylaşmaktan son derece mutlu ve gururlu olduğum kadim dostum Dr. Öğr. Üyesi Demet KONUR ŞEN'e, tıp ve biyoloji noktasında anlayamadığım yerlerde beni aydınlatan doktor adayları kuzenim Esra ÖNDEŞ'e, karşılıklı fikir alışverişleriyle zihnimi açan kardeşim Furkan YURDAKUL'a, dostlukların ne kadar önemli olduğunu her zaman olduğu gibi tez yazma sürecimde de hatırlatan, şevkimin kırıldığı anlarda beni yüreklendiren, burada adı geçmeyen arkadaşlarıma; hayatımın her alanında olduğu gibi doktora eğitimim boyunca da elimi bırakmayan kıymetli eşim Yusuf ÖNDEŞ'e ve kendilerinden çaldığım zamanlar için üzülen çocuklarım Talha Yiğit, Yakup ve Berra'ya en kalbî teşekkürlerimi sunuyorum. Sizler olmasaydınız her şey gibi bu çalışma da eksik kalırdı.

Literatüre az da olsa bir katkı sunabilmek ümidiyle başlamış olduğum bu çalışmadaki tüm eksiklikler tarafıma aittir.

## ÖZET

### Transhümanizmin İnsan Tasarımı Üzerine Felsefi Bir İnceleme

Bu çalışma, transhümanizmin geliştirme teknolojileriyle nasıl bir insan tasarımı oluşturduğu ve *posthuman*'a ulaşma yolunda ölümsüzlüğe dair hangi olasılıkları konu edindiğini araştırarak, bunların insanın kişisel kimliğinde açtığı sorunlar üzerine odaklanmaktadır. Bunun için öncelikle, transhümanizmin evrimsel bir vurguyla insanın geliştirilmesi gereken bir varlık olduğu yönündeki düşüncesi dikkate alınarak tarihsel köken araştırmasına girilmiştir. Transhümanizmin geçmiş kuşakların birikimlerinden ilham alarak yeni bir insan tasarımı oluşturma isteği, transhümanistlerin *üç süper* olarak adlandırdıkları kategoriler bağlamında ele alınmıştır. Yeni insan tasarımından bağımsız olmayan ölümsüzlüğe dair olasılıklar ise genel bir çerçeve oluşturmak adına farklı bir bölümde incelenmiştir. Son bölümde hem yeni insan tasarımı hem de ölümsüzlüğe dair olasılıklar dikkate alınarak, bu ikisinin kişinin sayısal ve anlatsal kimliğine yönelik açığa çıkardığı sorunlar üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Transhümanizm, İnsan, İnsan Tasarımı, 3 Süper, Transhuman, Posthuman.

## ABSTRACT

### **A Philosophical Investigation of Transhumanism on Conception of Human**

This study focuses on the problems that transhumanism creates in the personal identity of human beings by investigating what kind of human concept transhumanism creates with development technologies and what possibilities of immortality it deals with on the way to reaching the *posthuman*. For this purpose, firstly, the historical origins of transhumanism have been investigated by taking into account the idea that the human being is a being that needs to be developed with an evolutionary emphasis. Transhumanism's desire to create a new human concept inspired by the accumulations of past generations is discussed in the context of the categories that transhumanists call the *three supers*. The possibilities of immortality, which are not independent from the new human concept, are analysed in a different section in order to create a general framework. In the last section, both the new human concept and the possibilities of immortality are taken into consideration and the problems that these two reveal about the numerical and narrative identity of the person are emphasised.

**Keywords:** Transhumanism, Human, Conception of Human, 3 Super, Transhuman, Posthuman.

# İÇİNDEKİLER

ONAY SAYFASI.....	i
BEYAN .....	ii
İTHAF .....	iii
TEŞEKKÜR .....	iv
ÖZET .....	v
ABSTRACT .....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR DİZİNİ .....	viii
ŞEKİLLER DİZİNİ .....	ix
1. GİRİŞ.....	1
2. TRANSHÜMANİZMİN TARİHİ KÖKLERİ.....	21
2.1. Transhümanizmin Kadim Kökenleri .....	22
2.2. Transhümanizmin Modern Felsefedeki Temelleri .....	28
2.3. Transhümanizmin Evrimci Öncüleri .....	39
3. TRANSHÜMANİZMİN YENİ İNSAN TASARIMI.....	52
3.1. Süper Uzun Ömürlü Bir Varlık Olarak İnsan.....	64
3.2. Süper Zekâ Sahibi Bir Varlık Olarak İnsan .....	73
3.3. Süper Esenlikli Bir Varlık Olarak İnsan .....	80
4. ÖLÜMSÜZLÜĞÜN TRANSHÜMANİZMDEKİ İKİ OLASILIĞI.....	86
4.1. Bedenin Sürekliliği Olarak Ölümsüzlük .....	95
4.2. Zihnin Sürekliliği Olarak Ölümsüzlük .....	109
5. TRANSHÜMANİZMDE KİŞİSEL KİMLİK PROBLEMİ .....	128
5.1. Aynılık Bağlamında Kimlik .....	134
5.2. Kendilik Bağlamında Kimlik .....	139
6. SONUÇ.....	149
7. KAYNAKLAR .....	155

## KISALTMALAR DİZİNİ

akt.	: Aktaran
bk.	: Bakınız.
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
d.	: Doğumu
ed.	: Editör
eds.	: Editörler
no.	: Number
pp.	: Makale sayfası
s.	: Sayfa/lar
SBE.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
trans.	: Translator
vol.	: Volume

## ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1: Transhümanizmin Üç Süper'i.....	64
Şekil 2: Kriyonik Müdahale Türleri.....	108
Şekil 3: Zihin Yükleme Türleri.....	111



# 1. GİRİŞ

Gözlerimizi bir anlığına kapatarak transhümanizmin hâkim olduğu ve ışınlanmanın da bulunduğu bir dünyada yaşadığımızı düşünelim. Eğer transhümanizmin ölümsüzlük arzusu konusunda meraklıysak, belki de gerçekleştireceğimiz ilk ışınlanma deneyimi, ölümsüzlük iksirini arayan simyacıların yaşadığı dönemlere gitmek olacaktır. Bu dönemlere yaptığımız yolculukta, Cabir bin Hayyan, Zosimos, Albertus Magnus ve diğer önemli simyacıların çalışmalarını gördüğümüz zaman, aslında her dönemde insanların, kendilerini hayata bağlayan, hayatın içine katan ve bu hayatta daha fazla yaşamak için hedeflediği planları, projeleri ya da aşkınlığa dair ilgileri olduğunu anlayacağız. Çünkü bunlar, insanın doğasında bulunan potansiyellerini açığa çıkarma biçimleri olarak onun akıl varlığı olmasından kaynaklanır. İnsanın, her zaman gelişme ve yenilik arayışı ile kendini aşma çabasında olması da bu doğrultuda rasyonel kabul edilmelidir.

Rasyonel arayışlarının bir sonucu olarak insanın en önemli görevi, milyonlarca canlı türünün yer aldığı bu evrende var olan kozmik düzeni, kendi doğasının sınırlılıklarını ve kendine açık olan olanakları hesaba katarak keşfetmektir. Bu keşif duygusundan yola çıkan ve bu yolda büyük çaba harcayan insanlar, yeryüzünün keşfi, bilimsel keşifler gibi çalışmalarla coğrafi alanda ilerlemeler kaydetmiş, böylelikle doğayı ana hatlarıyla netleştirmişlerdir. Doğanın sınırlarının tayin edilmesi, sıranın, ‘küçük doğa’ (*microcosmos*) ya da ‘küçük evren’ olarak nitelenen insana gelmesinin yolunu açmıştır. Nitekim, son zamanlarda yapılan insan doğası ve onun olanaklarının keşfedilmesi yönündeki çalışmaları, “Yeni Dünya”nın Columbus’unu beklemekte olduğu şeklinde betimleyen Julian Huxley (2015: 13), bu söylemiyle, insanın, bizzat kendisinin araştırılmaya muhtaç ikinci bir dünya olduğunu doğrulamaktadır.

Tarihsel olarak bakıldığında insanın araştırılması, geliştirilmesi ya da güçlendirilmesi gereken bir varlık olduğu fikri pek de yeni değildir. Bu anlamda insanın, doğa karşısında hep daha güçlü, daha sağlam bir varlık olma çabası gösterdiğini kabul etmek gerekir. Buna örnek olarak eski çağlarda, yukarıda atıfta bulunulduğu üzere simya çalışmaları vasıtasıyla daha dayanıklı, ölümsüz varoluşuyla tanrısal bir insan oluşturma çabası gösterilebilir.

Simya (*alchemy*), kadim kökenleri olsa da daha çok 12. yüzyıldan itibaren Orta Çağ Avrupası’nda yayılmış olan bir düşünce ve bilgi akımı olarak belirir. Mezopotamya çıkışlı

bir inanç ve gizem felsefesi olarak simya, yer ile insan arasındaki ilişki ve etkileşimleri ele almaya çalışır (Babaoğlu, 1997: 9). Temelinde transmutasyon (*dönüşüm*) kavramı yer alan simya bilgisinde, metal ve daha başka maddelerin fizikî ve kimyasal değişimlerinin yanı sıra hastalıktan sağlığa geçiş de bir dönüşüm olarak kabul edilir (Babaoğlu, 1997: 13). Zaten simyada arzu edilen amaçlardan birinin yaşlılıktan gençliğe dönüşüm, diğerinin de yaşayan canlı bir varlıktan uhrevi bir varlığa dönüşme olgusu olduğu düşünüldüğünde, simyanın en önemli uygulama nedenleri hakkında da fikir sahibi olunabilir. Literatüre bakıldığında bu uygulanma nedenlerinden üçü dikkati çekmektedir: Bunlardan ilki, *Felsefe Taşı*'ndan etkilenecek altın ve diğer değerli maddeleri üretmek, ikincisi *Yaşam İksiri*'nin (âb-ı hayat) bulunarak, genelde sıvı olduğu düşünülen bu iksirin içildiğinde tüm hastalıklara deva olacağı ve hatta çoğu simyacıya göre sonsuza dek ölümsüzlük sağlayacağına inanılması, üçüncü olarak da yapay yollarla yaşam vermek ve hatta bir kadının katkısı olmadan yaşayan bir insanın yaratılmasıdır (Crow, 2002: 90; Vural, 2016: 588, 589).

Simyanın uygulanma nedenleri değerlendirildiğinde, insanın hastalıklardan kurtulması, ölümsüzlüğe ulaşması ve hatta bir insanın rahim dışında yaratılması gibi fikirler dikkat çekmektedir. Simyacıların *dönüşüm* kavramını baz alarak insanı, hastalıktan sağlığa, ölümlü halden ölümsüzlüğe ulaştırma gayesi, günümüzde insanı geliştirmek, onda değişiklik yaparak dönüştürmek amacıyla çalışan transhümanistler tarafından da paylaşılır. Çoğunluğu tıpçılar, biyologlar, mühendisler gibi bilim insanlarından oluşan bir grup olan transhümanistler, bu misyonlarını yerine getirirken bilimin verileri ve teknolojinin kolaylıklarını mihenk taşı haline getirmektedirler. Transhümanizmin öncülerinden James Hughes bu konuya ilişkin olarak şunları söylemektedir:

Transhümanizmin, ölümsüzlük, insanüstü yetenekler ve üstün içgörü için hayvan doğasını aşmaya yönelik manevi özlemlerle pek çok ortak noktası vardır, ancak transhümanistler bu hedefleri manevi egzersiz yerine (veya en azından yalnızca değil) teknoloji aracılığıyla takip eder (Hughes, Bostrom, and D. Moreno, 2007: 4).

Transhümanistlerin teknolojiye yükledikleri bu önemli görevin sebebi, şu ana kadar insanlığın esenliği için kullanılan teknolojinin, bundan sonra bizzat insan doğasını geliştirmek adına kullanılabilmesinin farkına varmalarıdır.

Önceleri doğayla iç içe bir yaşam süren insanlar, zamanla teknolojinin gelişmesi ve yaptığı aletlerin daha nitelikli hale gelmesiyle doğadan koparak kendi hükümdarlıklarını ilan etmişlerdir. Bu doğadan kopuş, halihazırda yeni bir insan tasarımına ulaşma ve ölümsüzlük

arayışında olan insanlığın, Tanrı-doğa ve insan arasındaki dengeyi kendi lehine bozarak teknolojinin nesnesi konumuna düşmesine yol açmıştır (Dastur, 2019: 43). Bu sebeple teknolojik ilerleme, tüm dünyada hâkimiyet kurmayı kendine vazife edinmiş gibi kabul edilip insanlığın yegâne amacı olarak görülmeye başlanmıştır. Artık dünyanın varlığı insan eylemlerinden bağımsız olmayıp tüm doğa, teknik eyleme bağlı kılınmıştır.

Modern felsefede Francis Bacon'la başlayan ve “bilgi güçtür” öğretisiyle bütünleşen teknolojik gelişme, günümüzde büyük bir ivme kazanarak insanların hayatını kolaylaştırmaktadır. Gerçekten de bilginin, gücü elinde tutmanın en önemli yolu olduğunu daha iyi anladığımız şu günlerde biyoteknoloji ve nanoteknoloji gibi önemli teknolojik gelişmeler vasıtasıyla birçok hastalığı önceden teşhis edip tedavi etme, biyolojik kusurları en aza indirme, hayatı daha yaşanabilir bir hale getirme ve en nihayetinde ölüme çare bulma çabası kayda değerdir. Bu çabanın en bariz örnekleri az önce vurgulandığı üzere transhümanistlerin çalışmalarıyla çevrelenen transhümanizm hareketinde kendini göstermektedir.

Transhümanizm, *Oxford English Dictionary*'de, “insan ırkının, özellikle bilim ve teknolojiyle mevcut sınırlamalarının ötesinde gelişebileceğine duyulan inanç”<sup>1</sup>, *Cambridge English Dictionary*'de ise “bilim ve teknolojinin, insanların şu anda fiziksel ve zihinsel olarak mümkün olanın ötesinde gelişmesine yardımcı olabileceği teorisi”<sup>2</sup> olarak kısaca tanımlanmaktadır. Bu tanımlar her ne kadar özlü ve kapsayıcı görünseler de transhümanizmin öncülerinden Nick Bostrom'un tanımına bakıldığında sadece insan türünün geliştirilmesini dikkate almaları yönünden eksiktir. Bostrom için transhümanizm; insan, hayvan ya da yapay zekâ farkı yapmadan tüm duyarlıkların -hatta varsa dünya dışı türlerin de- iyiliğini savunan, ırkçılık, ayrımcılık, cinsiyetçilik, türcülük, dinî hoşgörüsüzlük ve milliyetçilikten uzak bir harekettir (Bostrom, 2003a: 12).

Temelinde insanın geliştirilmesiyle tüm var olanların eşitliğini savunan ve -sözde- tekno-iyimser bir süreç olarak nitelenen transhümanizmin, bu noktada etimolojik olarak analizini yapmak konunun ilerletilebilmesi açısından önemlidir. Kavramın etimolojik kökenine bakıldığında, birçok kavramda varolan başkalaşım ve anlam kaymasını görmek mümkündür. Kavramın kökeninde yer alan “transhuman” kelimesi farklı bir etimolojiye

---

<sup>1</sup> Bk. <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=transhumanism&tl=true>(Erişim: 8.12.2023).

<sup>2</sup> Bk. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/transhumanism> (Erişim: 8.12.2023).

sahiptir ve kullanımı edebiyattan felsefeye, dinden evrimsel biyolojiye kadar çeşitli alanlarda bulunmaktadır.

İlk olarak 14. yüzyıl İtalyan şairi Dante Alighieri'nin (1256-1321), *İlâhi Komedya* adlı yapıtının “Cennet” bölümünün ilk kantosunda görülen İtalyanca “transumanar” kelimesi; “insanın ötesine geçmek, insanlık halinin ve algısının dışına çıkmak” anlamında kullanılmıştır. Fakat Dante bu tabiri, teknolojik müdahale veya fiziksel dönüşümden ziyade, rehberi Beatrice ile birlikte cennet alanlarına manevi bir yükselişi anlatmak için konumlandırmıştır (Alighieri, 1998: 543-550). Öte taraftan İngiliz edebiyat eleştirmeni ve oyun yazarı Thomas Stearns Eliot (1888-1965), 1949 tarihli *The Cocktail Party* oyununda “transhumanized” kavramını içsel bir yolculukla kendini keşfetmeye ve aydınlanma yolundaki insanın karşılaşılabileceği riskleri temsil etmesine referans olarak kullanmıştır. Filozof ve Katolik bir rahip olan Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) de eseri *The Future of Man*'de, T. S. Eliot gibi insanın, kendisini transhümanize etmek için her türlü uygun yolu kullanmasını önermiştir (Vita-More, 2019: 50). Çağdaş transhümanistlerden Max More, Eliot'un “transhumanized” terimini kullandığını fakat transhümanizm akımının kilit noktası olan “teknoloji aracılığıyla dönüşüm” fikrine atıfta bulunmadığını vurgular.

Transhümanizmin günümüzdeki manasıyla tam bir uyum yakalayan kullanımı, Julian Huxley'in 1957 tarihli *New Bottles for New Wine* adlı kitabında yer alan “Transhumanism” bölümündedir.<sup>3</sup> Huxley bu terimi, “insan olarak kalan, insan doğası için yeni olanakların farkına vararak kendini dönüştüren” anlamında kullanmıştır. Huxley'den sonra 1972'de F. M. Esfendiary, yazmış olduğu *Woman* adlı kitapta “transhuman” terimini insan evriminin geleceği anlamında kullanmış ve sonrasında da “transhuman”ların insandan insan-sonrasına geçişine atıfta bulunan bir dizi transhümanist çalışma yapmış fakat bu çalışmalarından

---

<sup>3</sup> Evrimci biyolog ve öjenist Julian Huxley (1887–1975) “transhümanizm” kavramının öncüsü olarak tanımlanmasına rağmen mevcut görüş bu ifadeyi ilk ne zaman kullandığı konusunda farklılık gösterir. Harrison ve Wolyniak'ın, Huxley'in bu terimi ilk kez kullanmadığını ve onun ilk kullanımlarının genellikle verilen tarihlerden hiçbirleriyle örtüşmediğini öne sürmesi bu savı destekler. Onlara göre, kimi uzmanların “transhümanizm” kavramının en erken kullanımını Huxley'in 1957 tarihli aynı adlı makalesine kadar takip etmesi de azınlık da olsa bazıların, Huxley'in “Evrimsel Hümanizm” adlı makalesinin yayımlandığı 1927'nin daha erken tarihini önermesi de yanlıştır. Bu araştırmacıların tespitine göre Huxley, bu terimi ilk olarak iki bölümden oluşan “Bilgi, Ahlak ve Kader” dersinde kullanmıştır. Bu, 19 ve 20 Nisan 1951'de Washington DC'de verilen ve aynı yıl *Psychiatry* dergisinde yayınlanan William Alanson White Memorial Konferanslarının üçüncü serisidir. Huxley derste, böyle geniş bir felsefeye tatmin edici çağrışımları olmadığından hümanizm denemeyeceğini, fakat sınırlarını aşmaya ve daha eksiksiz sonuçlara ulaşmaya çalışan insanlığın fikri olarak transhümanizm kavramının daha makul olacağını ifade eder (Harrison and Wolyniak, 2015: 465, 466). Sonuç olarak Harrison ve Wolyniak, transhümanizm kavramının Huxley tarafından kullanımı olarak 1951 tarihine işaret etmektedir.

‘transhümanizm’ olarak söz etmemiştir (More, 2013: 8). Böylece günümüz kullanımıyla transhümanizm kavramını literatüre kazandıran kişinin İngiliz biyolog ve öjenist Julian Huxley (1887-1975) olduğu söylenebilir.

İnsan türü isterse bir yerde bir bireyin bir şekilde, öbür tarafta başka bir bireyin başka bir şekilde aşkınlığa erişmesi şeklinde değil de bir bütün olarak tüm insanlık halinde kendini aşabilir. Bu yeni inanç için bir isme ihtiyacımız var. İnsanın insan kalması ama kendi insanî doğasının bilinen ve bilinmeyen olasılıklarını gerçekleştirerek kendini aşması anlamında *transhümanizm* kullanılabilir. “Transhümanizme inanıyorum.” Bunu içtenlikle söyleyebilecek yeterli sayıda insan bulunduğu insan türü yeni bir var oluşun eşiğinde duruyor olacaktır, şu anda bizler Pekin adamından<sup>4</sup> ne kadar farklıysak o da bizlerden o kadar farklı olacaktır. Ve nihayet gerçek kaderini bilinçli bir şekilde yerine getiriyor olacaktır (Huxley, 2015: 15).

Huxley, bu sözleriyle insanın olanaklarını keşfedip, kendini aşabileceğini, bunu yaparken de tek tek insanlardan ziyade insanlığın hedeflenmesini salık verir. Dolayısıyla bu anlayışa hizmet edecek en uygun ismin “insan kalan, insana dair inanç” anlamında “transhumanizm” olacağına karar kılmakta ve modern insanın, yaşamın yeni imkânlarını kullanmasına vurgu yapmaktadır.

Huxley tarafından bir “inanç” olarak konumlanan transhümanizm, “trans” ve “humanism” kelimelerinin birleşimiyle oluşmuştur. Burada yer alan “trans”, Latince kökenli olup “karşısına, içinden, ötesine geçmek” anlamlarına gelen, genelde sözcük oluşturmak için kullanılan bir öge olarak karşımıza çıkar. Kavramın orijinal halinin Latince “trare” fiilinden türemiş olup “geçmek, üstesinden gelmek” anlamlarına geldiği de kabul edilir. Öte yandan “humanism” kavramı ise, “human” (insan) kavramından türemiş olup daha çok 16. ve 18. yüzyıllar arasında felsefi ve teolojik anlamlarda kullanılan “humanist” tabiri ile aynı anlamda kullanılmıştır. “Humanist” burada özellikle Mesih’in insanlığını ya da Latin humanitas’ı taklit eden “kültürlü bir insana yakışan eğitim” şeklinde kabul edilmiştir.<sup>5</sup> Dolayısıyla hümanizm, “insan doğasına ilişkin doktrin” anlamında kullanılmıştır. Transhümanist Max More, transhümanizmi oluşturan kavramları analize tabi tuttuğunda “trans” kavramına karşılık olarak sözlük anlamında olduğu gibi “through”

<sup>4</sup> Çin’in Pekin kenti yakınlarında bulunan Homo Erectus fosillerini ifade eder.

<sup>5</sup> “Trans” ve “humanism” kavramları için bk. *Online Etymology Dictionary* <https://www.etymonline.com/search?q=trans>, <https://www.etymonline.com/search?q=humanism> (Erişim: 8.12.2023).

(aracılığıyla/sayesinde/bir uçtan diğer uca) kelimesine işaret eder. Bu nedenle ona göre, “transhuman” bir geçiş aşamasına atıfta bulunarak alınmalıdır.

Transhümanizmin doğasının ne olduğuna dair sorulacak bir soruya karşılık olarak Max More, onun “trans-humanism” artı “transhuman-ism” olarak düşünülmesini verir. Burada ilk bileşen “trans-humanism”, felsefenin Aydınlanma hümanizmindeki köklerini vurgular. Bu bağlamda vurgu, bir yandan ilerlemeye ve bu ilerlemenin, doğaüstü güçler tarafından meydana getirilmesini beklemekten veya dua etmekten ziyade daha iyi gelecekler yaratmak için kişisel sorumluluğu üstlenmeye dairken diğer yandan inançtan ziyade akıl, teknoloji, bilimsel yöntem ve insan yaratıcılığına dairdir. İkinci bileşen “transhuman-ism” ise transhümanizmin hem araçlar hem de amaçlar açısından hümanizmin ötesine geçme biçimini temsil eder (More, 2013: 4; More, 2013c: 14, 15). More’un transhümanizm kavramını bu şekilde ikili bir ayırtılmaya tabi tutması, transhümanizmle insanın geliştirilme ve güçlendirilme sürecinin de ikili bir yönü olduğuna işaret etmektedir. Zira transhümanizm ilk etapta, hümanizmin de temelinde var olan insanı her yönden doğaya egemen kılma, onun bilişini güçlendirme, ömrünü uzatma, mutluluğunu temin etme gibi kaygıları güdere, bu kaygıları birtakım yaşlanma karşıtı ilaçlar, kalori kısıtlamaları, biliş güçlendiren, konsantrasyonu artıran ve esenliğe giden yol olarak hazzı artıran ilaçlarla yapmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla bu ilk safhada transhümanizm hümanizmin doğal bir devamı olarak kabul edilebilir. More’un, kavramın ikinci bileşeni olarak belirlediği “transhuman-ism” safhasına geçildiğinde ise artık hümanizmin belirlediği ilkelerin ötesine ulaşılarak, insanın, insana dair olan niteliklerinden (örn; bedeninin olmaması gibi) uzaklaştırılması, teknoloji ile bütünleşmiş bir insan tasarımıyla ölümsüzlüğe doğru yol alma şeklinde bir yaklaşım görülür.

More’un transhümanizmi, hümanizmi aşan bir yaklaşımla ele alması hem Nick Bostrom gibi transhümanistler hem de birçok düşünür tarafından desteklenmektedir. Örneğin, Amerikalı siyaset felsefecisi Fred Baumann, “Humanism and Transhumanism”de, transhümanizmin sadece adına bakılmasının, onun hümanizmden doğmuş olabileceği fikrini akla getirirse de bir başka “ütopik hümanizm” olarak görülebileceğini savunur. Çünkü ona göre buradaki “trans” eki terimin işlevsel kısmı olarak ciddiye alınmalıdır. Dolayısıyla transhümanizm, Baumann için daha önceki bütün hümanizmlerin temel ilgi alanı olan tüm varlıkları, insanların kendilerini açıkça göz ardı ederek ve geride bırakarak “öteye gitmesi” bakımından niteliksel olarak farklıdır (Baumann, 2010: 68).

Hümanizm insanın değerini kabul eden ve onu her şeyin ölçütü olarak konumlayan bir felsefe olarak bilinir. Dolayısıyla da “odak noktası olarak insanı alan, insanın aklına ve vicdanına hükmeden otoriteleri ve bunun yol açtığı bağınazlığı reddederek adalet çağrısıyla düşünce ve inanç özgürlüğünü vurgulayan görüşlerin oluşturduğu bir akım” olarak tanımlanır (Çelik, 2017: 32). Hümanizmin temelinde, verili olan insan davranışlarının ve zihninin altında, var olandan farklı bir insan doğası bulunduğu düşüncesi mevcuttur. Bu anlayışa göre, insan hem diğer canlılardan farklı bir doğaya sahiptir hem de bu doğayı henüz açığa çıkarmamıştır (Özdağ, 2017: 173). İşte bu açığa çıkarılmamış doğayı keşfedip, hümanizmin savunduğu insanın ötesine geçmek transhümanizmin hedefleri arasındadır. Çünkü transhümanizm, hümanizm gibi, insan doğasını belirli ve değişmez değil aksine genişletilebilir ve geliştirilebilir olarak görür (Burch, 2000). Bu anlamda transhümanist düşüncenin öncülerinden Nick Bostrom’un “transhümanizmin köklerinin seküler hümanizmde bulunmasına rağmen, transhümanizmin daha radikal” olduğunu (Bostrom, 2003a: 4) söylemesi de kayda değerdir.

Böylelikle hümanizmden devraldığı iyi yaşam vizyonunu genişleterek, daha cesur bir tavır sergileyen ve iyiden “daha” iyi bir yaşama odaklanan transhümanizm, biyolojik hatta belki de insani olmayan bir dizi olası geleceği içeren projelerle yaşam standartlarını yükseltmeyi hedefler. Bu anlamda transhümanist düşüncüyü hümanizmden ayıran en önemli özelliğin, transhümanizmin *posthuman* (post-insan) evrimini kucaklaması olduğu söylenebilir (Bohan, 2018: 11). *Posthuman*, teknoloji vasıtasıyla insanın biyolojik sınırlarının ötesine ulaşarak biyonik bir bedene (cyborg, insansı robot) sahip olacağı duruma gönderme yapmaktadır. Zaten transhümanistlerin en büyük hedefi, insanı bir *post-human*’a dönüştürmektir. *Posthuman*, onlar için bir ‘olmuşluk’, ‘tamamlanmışlık’ ya da ‘en üst seviyeye ulaşmış olma’ halini ifade etmektedir. Bu anlamda ‘İnsanlık 2.0’ ya da ‘Humanity+’ (Güçlendirilmiş<sup>6</sup> İnsanlık) olarak adlandırdıkları kavrama ulaşmak onların en büyük hayalidir (Ağın, 2020: 25). Tüm bunlara erişebilmek için hümanizmin “insan doğası” kavramını temele alarak, insan doğasını dönüştürmeye çalışan ve bunu yapma sürecinde

---

<sup>6</sup> Orijinalinde “arttırılmış” olan kelimenin “güçlendirilmiş” şeklindeki kullanımı daha uygun bulunmuştur. Zira arttırma kelimesi, daha çok herhangi bir şeyin fiyatını arttırma şeklinde, yani maddi değeriyle bağlantılı olarak kullanılmaktadır. Halbuki transhümanistlerin kullandığı ve Türkçeye daha çok “arttırma” olarak çevrilen “enhancement” kavramıyla kastedilen, insanın zihinsel, fiziksel, bedensel ve çevresel olarak her yönden güçlendirilmesidir. Bunun yanı sıra Humanity+’da yer alan artı işaretinden kaynaklı olarak “arttırılmış insanlık” ifadesi kullanılmaktadır. Burada da aslında yine transhümanistlerin kastettiği, her şeyin “daha”sı, yani daha gelişmiş bir zihin, daha gelişmiş bir beden ya da daha gelişmiş bir çevredir.

teknolojiden destek alan transhümanizmin, “hümanizmin teknolojik çocuğu” olarak betimlenmesi mümkündür.

Transhümanizm; bilimsel yönteme, eleştirel düşünceye ve inançların revizyonuna açık olmasıyla hümanist köklerinden sağlam bir miras almıştır (More, 2013: 6). Bu doğrultuda ilk tam gelişmiş “transhümanist felsefe”, *Alcor Life Extension Foundation*'ın (Alcor Yaşam Uzatma Vakfı) CEO'su Max More'un hem editörlüğünü hem de yazarlığını yaptığı ve ilk versiyonu 1990'da yayınlanan *Extropy* adlı derginin “Extropy İlkeleri” başlıklı yazısında tanımlanmıştır. “Ekstropi” kavramı, transhümanizmin temel değerlerini ve hedeflerini özetlemek için kullanılmıştır. Evrende var olan her şeyin çözülmeye ve bozulmaya doğru meylettiğini ifade eden entropinin karşısı teknik bir terim olarak değil, bunun yerine bir metafor olarak tasarlanan ekstropi, “canlı veya örgütsel bir sistemin zekâsının, işlevsel düzeninin, canlılığının, kapasitesinin ve iyileştirme dürtüsünün kapsamı” olarak tanımlanmıştır (More, 2013: 5). Burada transhümanizmden bir felsefe olarak söz edilmesinin özel bir önemi bulunur. Zira Max More ve eşi Natasha Vita-More transhümanizmin bir ideoloji, bir akım ya da sıradan bir inanç olarak kabulünün aksine bir felsefe olduğu hususunda hemfikirdir ve makalelerinde de bu net olarak görülebilir.

Max More için transhümanizm bir “yaşam felsefesi”dir. Tanımın bu şekilde yapılması, seküler hümanizm ve Konfüçyüsçülük gibi kendilerini herhangi bir doğüstü veya fiziksel olarak aşkın bir inanca dayandırmadan, insan yaşamı için pratik çıkarımlar peşinde koşan dünya görüşlerini akla getirir (More, 2013: 4). Tıpkı bu dünya görüşleri gibi, hedefi daha iyi bir yaşam olan transhümanizm, bu hedefini gerçekleştirme yolunda yapılmaması gereken en önemli şeyin, insanların varoluşlarında bulunan çekirdeklerin kırılmaması olduğu savını ileri sürer. Fakat burada çekirdeklerin kırılmaması ile kastedilenin ne olduğu açık değildir. Yalnızca, Nick Bostrom, kendi varlığının doğa yasalarına aykırı olmadığını ifade ederek, doğada yeni bir insan tasarlamak için gerekli ham maddelerin hepsinin yer aldığını, böylece insanın özüne müdahale edilmeden ve hiçbir doğa yasasını çiğnemedi, doğada var olan malzemelerin hepsinin, bilimden de destek alarak yine insanın kendi gelişimi için kullanılmasını önerir (Bostrom, 2008: 71).

Bostrom'un ifadeleri, kimya yoluyla zihin kontrolü, memelilerin klonlanabilmesi ve bu nedenle prensipte insanların da klonlanabilir olması, insülin gibi bazı önemli vücut sıvılarının sentetik olarak üretilmesi (Baumann, 2010: 70) gibi işlemler düşünüldüğünde insanın doğadaki malzemelerle daha da geliştirilmesinin gerekliliğine atıfta bulunmaktadır.

Fakat transhümanizmin tek gayesi insanın geliştirilmesi değildir. Topluluk olarak kapsamlı amaçlara sahip olan transhümanistlerin ekonomik, sosyal, kurumsal tasarımlar, kültürel gelişimle beraber psikolojik beceri ve teknikler konusunda da çalışmaları da bulunmaktadır. Tüm bunların yanı sıra transhümanistler, selefti olan hümanistler gibi ütopyacı bir bakışla duygu ve düşünceleri eşitlenen ve eşit vatandaş haklarına sahip, herkesin bir arada yaşadığı bir toplum da inşa etmeyi istemektedir (Dağ, 2017: 64). Dolayısıyla yalnızca tek bir bireyin olanaklarını keşfederek, sınırlılıklarından özgürleşmesini, yetersizlik, hastalık, ölüm korkusu gibi faktörlerden kurtulmasını değil, aynı zamanda tüm türlerin de eşit ve özgür bir ortama sahip olarak sınırlılıklarından azade yaşamasını amaçlayan transhümanizmin, “ütopyacı” olarak betimlenmesi Bostrom’un transhümanizmin hâkim olacağı bir topluma bakışıyla da yakından ilişkilidir.

Bilim ve teknolojiyle çok yakın bağı olan transhümanizm, kendi içerisinde çeşitli bakış açılarını barındırır da onun bir felsefe olarak büyüyebilmesi için ortak bir merkez etrafında toplandığı iddia edilebilir. Dolayısıyla nasıl ki birden çok felsefe tanımı mevcutsa transhümanizm için de aynı kuralın geçerli olduğu söylenebilir. Fakat yine de tek bir tanım gerekirse, Nick Bostrom tarafından hazırlanan ve birçok transhümanistin katkısı ile ortaya çıkan bir çalışma olan *The Transhumanist FAQ*’taki<sup>7</sup> transhümanizm tanımı kullanılabilir:

Uygulamalı akıl yoluyla, özellikle yaşlanmayı ortadan kaldırmak ve insanın entelektüel, fiziksel ve psikolojik kapasitelerini büyük ölçüde artırmak için yaygın olarak kullanılabilir teknolojiler geliştirerek ve yaygınlaştırarak insanlık durumunu temelden iyileştirme olasılığını ve arzu edilirliliğini onaylayan entelektüel ve kültürel hareket (Bostrom, 2003b: 4).

Bostrom’un yapmış olduğu bu tanım, transhümanizmin misyonunu açıklamaya yetmeyeceği için bu hareketin temel savlarının da bilinmesi konuyu daha açık hale getirecektir. Bu bağlamda transhümanist felsefenin kurucusu kabul edilen Max More tarafından kaleme alınan “A Letter to Mother Nature” (Tabiat Ana’ya Mektup) başlıklı metin ve kendisini transhümanist olarak niteleyen kişilerin ortak çabasıyla oluşturulan *Transhümanist Deklarasyon*, transhümanist düşüncelerin temel özelliklerine dair geniş bir portre çizmesi sebebiyle bizlere yol haritası olacaktır.

---

<sup>7</sup> Frequently Asked Questions (Sıkça Sorulan Sorular).

More'a göre doğa, insanı basit, kendi kendini kopyalayan kimyasallardan trilyon hücreli memelilere yükseltmiş, nerdeyse diğer tüm hayvanlardan uzun bir ömürle birlikte dil, akıl, öngörü, merak ve yaratıcılık kapasitesi sunan karmaşık bir beyin vermiştir. Fakat bahsettiği tüm bu özelliklere rağmen insanları hastalığa, hasara karşı savunmasız bırakarak, yaşlanma ve ölmeye zorlamış ve insanlara somatik<sup>8</sup>, bilişsel ve duygusal süreçlerin farkındalığını verme konusunda da cimri davranmıştır. Dolayısıyla Doğa'nın yarattığı şey, muhteşem fakat derinden kusurludur. İnsanın evrimi hususunda da Doğa'nın yaklaşık 100.000 yıl önceki ilgisini yitirdiğini ve bu hamleyi belki de insanlardan beklediğini ifade eden More, insan anayasasının değiştirilme zamanının geldiğini de bildirmektedir (More, 2013a: 449).

Mektubun devamında, amaçlarının doğayı kendileriyle gururlandırmak olduğunu belirten More, bunu akıllı ve dikkatlice, mükemmellik arayışı içinde yaptıklarını belirtir. Eleştirel ve yaratıcı düşüncenin yön verdiği biyoteknoloji araçlarıyla başlatılan kendi anayasalarında, gelecek yıllar boyunca bir dizi değişiklik olacağını da hatırlatan More, insan anayasasında yapılan yedi değişikliği şu şekilde ilan etmektedir (More, 2013a: 450):

1. Yaşlanmanın ve ölümün zulmüne artık müsamaha gösterilmeyecektir. Genetik değişiklikler, hücresel manipülasyonlar, sentetik organlar ve gerekli her türlü yolla insanlara kalıcı bir canlılık kazandırılacak, dolayısıyla herkes ne kadar yaşayacağına kendisi karar verecektir.
2. İnsanların algısal alanları biyoteknolojik ve hesaplamalı yollarla genişletilecektir. Başka herhangi bir yaratığın algısal yeteneklerini aşacak ve insanların çevresindeki dünyaya ilişkin takdirini ve anlayışını genişletecek yeni duyular tasarlanacaktır.
3. Sinirsel organizasyon, kapasite ve zekâ geliştirilecek, çalışma belleği genişletilecektir.
4. Neokorteks<sup>9</sup> bir "metabeyin" ile desteklenecektir. Bu dağıtılmış sensörler, bilgi işlemciler ve zekâ ağı, insanların özfarkındalık derecelerini artırarak, duygularını değiştirmesine izin verecektir.
5. Artık insanlar genlerinin kölesi olmayacak, genetik programlamalarının sorumluluğunu üstlenecek ve biyolojik ve nörolojik süreçleri üzerinde ustalık kazanacaktır. Doğal seçim yoluyla evrimden kalan tüm bireysel ve tür kusurları

---

<sup>8</sup> Bedenle ilgili olan.

<sup>9</sup> Beyin kabuğu.

düzeltilenektir. Bunların yanı sıra fiziksel ve entelektüel yetenekler, tarihteki herhangi bir insanın ötesinde geliştirilerek, bedensel biçim ve işlevlerin tam olarak seçilmesi sağlanacaktır.

6. İnsanların motivasyon kalıpları ve duygusal tepkileri sağlıklı görülen şekillerde yeniden şekillendirilecektir. Saf duygular ortaya çıkarılarak, insanın tipik duygusal aşırılıkları iyileştirilmeye çalışılacaktır.
7. İnsanları geliştirmek için karbon bazlı bileşikler kullanma konusundaki dehamız takdire şayan olsa da tamamen biyolojik organizmalar olarak kalıp, insanın fiziksel, entelektüel veya duygusal kapasitelerini sınırlamayacağız. Kendi biyokimyamızda ustalaşmaya devam ederken, gelişen teknolojilerimizi giderek daha fazla kendimize entegre edeceğiz.

More'un *Mektup*'unda betimlemiş olduğu bu yedi değişiklik *Transhümanist Deklarasyon*<sup>10</sup> ile birlikte ele alınıp yorumlanırsa transhümanizmin temel iddiaları daha kolaylıkla anlaşılabilir.

1. İnsanlık gelecekte bilim ve teknolojiden derinden etkilenecektir. Yaşlanmanın, bilişsel eksikliklerin, istemsiz acıların ve Dünya gezegenine hapsolmemizin üstesinden gelerek insan potansiyelini genişletme olasılığını tasavvur ediyoruz.
2. İnsanlığın potansiyelinin hâlâ büyük ölçüde gerçekleşmediğine inanıyoruz. Harika ve son derece değerli gelişmiş insan koşullarına yol açan olası senaryolar vardır.
3. İnsanlığın, özellikle yeni teknolojilerin kötüye kullanılmasından kaynaklanan ciddi risklerle karşı karşıya olduğunun bilincindeyiz. Değerli tuttuklarımızın çoğunun, hatta tamamının kaybına yol açacak olası gerçekçi senaryolar var. Bu senaryolardan bazıları şiddetli, bazıları ise incelikli. Her ilerleme değişim olsa da her değişim ilerleme değildir.
4. Bu beklentileri anlamak için araştırma çabalarına yatırım yapılması gerekmektedir. Riskleri en iyi şekilde nasıl azaltabileceğimizi ve faydalı uygulamaları nasıl hızlandırabileceğimizi dikkatlice düşünmemiz gerekiyor. İnsanların ne yapılması gerektiğini yapıcı bir şekilde tartışabilecekleri forumlara ve sorumlu kararların uygulanabileceği bir toplumsal düzene de ihtiyacımız var.

---

<sup>10</sup> *Transhümanist Deklarasyon* ilk olarak 1998 yılında Doug Baily, Anders Sandberg, Gustavo Alves, Max More, Holger Wagner, Natasha Vita-More, Eugene Leidl, Bernie Staring, David Pearce, Bill Fantegrossi, den Otter, Ralf Fletcher, Tom Morrow, Alexander Chislenko, Lee Daniel Crocker, Darren Reynolds, Keith Elis, Thom Quinn, Mikhail Sverdlov, Arjen Kamphuis, Shane Spaulding ve Nick Bostrom gibi uluslararası isimlerin katılımıyla hazırlanmıştır. Yıllar içinde birçok yazar ve kuruluş tarafından değiştirilen *Transhümanist Deklarasyon*, Mart 2009'da 'Humanity+ Board' tarafından kabul edilmiştir. Bk. <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration> (Erişim: 8.12.2023).

5. Varoluşsal risklerin azaltılması, yaşamın ve sağlığın korunmasına yönelik araçların geliştirilmesi, ciddi acıların hafifletilmesi ve insanın öngörü ve bilgeliğinin geliştirilmesi acil öncelikler olarak takip edilmeli ve yoğun bir şekilde finanse edilmelidir.
6. Politika oluşturma hem fırsatları hem de riskleri ciddiye alarak, özerkliğe ve bireysel haklara saygı göstererek ve dünyadaki tüm insanların çıkarları ve onuruyla dayanışma ve ilgi göstererek sorumlu ve kapsayıcı bir ahlaki vizyonla yönlendirilmelidir. Gelecekte var olacak nesillere karşı ahlaki sorumluluklarımızı da düşünmeliyiz.
7. İnsanlar, insan olmayan hayvanlar ve gelecekteki yapay zekâlar, değiştirilmiş yaşam formları veya teknolojik ve bilimsel ilerlemenin yol açabileceği diğer zekâlar da dâhil olmak üzere tüm duyarlı bireylerin refahını savunuyoruz.
8. Bireylere, yaşamlarını nasıl sürdürecekleri konusunda geniş kişisel seçim olanağı tanınmasından yanayız. Bu, hafızaya, konsantrasyona ve zihinsel enerjiye yardımcı olmak için geliştirilebilecek tekniklerin kullanımını içerir; yaşam uzatma tedavileri, üreme seçimi teknolojileri, kriyonik prosedürler ve diğer birçok olası insan modifikasyonu ve geliştirme teknolojisi.

Gerek Max More'un *Mektup*'unda belirlemiş olduğu yedi değişiklik gerekse *Transhümanist Deklarasyon* incelendiğinde, transhümanizmin genel olarak insanın kusurlarından arındırılarak bilişsel, fiziksel, kültürel, entelektüel dolayısıyla her yönden geliştirilmesi temelinde birtakım tıbbi prosedürlerle onu yaşlanmanın etkilerinden kurtarıp ölüme çare bulmayı amaçlaması göze çarpar. Bu anlamda transhümanizmin insanı geliştirerek, yaşamsallığın korunduğu ve ölümün elimine edildiği refah düzeyi yüksek bir hayatın peşinde olduğu ve bunun da ahlaki bir görev olarak benimsendiği rahatlıkla söylenebilir. Nitekim transhümanizmin ölümsüz bir hayat yaklaşımına, FM-2030<sup>11</sup> ve

---

<sup>11</sup> Fereidoun M. Esfendiary (1930-2000) Brüksel doğumlu öğretmen, fütürist ve transhümanist yazardır. Halihazırda Alcor Yaşam Uzatma Vakfı'nda kriyonik koruma altında bulunan Esfendiary, 1970'lerin ortalarında ismini FM-2030 olarak değiştirme kararı alır. Bu kararın en önemli sebebi geleneksel isimlerin insanların kökü hakkında hemen fikir vermesi ve bu şekilde diğer insanların algılarını yönetmesidir. Dolayısıyla ismini kabile geleneklerinden özgürleşmek için değiştiren Esfendiary, yaşamının yüzüncü yılında herkesin bu özgürlükten payını alacağını ve bilimsel ilerlemeler vasıtasıyla sonsuza dek süren yaşam süreceğini düşünmüştür. Esfendiary 1970 yılında *Optimism One* isimli eserini yayımlamış ve burada ölüm sorununun yüksek olasılıkla otuz kırk yıl içerisinde çözüleceğini savunmuştur. Ona göre insanlar artık zamanın insafına kalmayacak, ölüm yenilgiye mahkûm olacak, böylece de insanlar evrimin bir sonraki aşamasına ulaşacaklardır. Bu eser çok kıymetli olmakla beraber Esfendiary'nin transhümanite davasını ilerlettiği en önemli eseri 1989 yılında basılan *Are You a Transhuman?*'dir. FM-2030, eserde transhümanite belirtileri arasına protez kullanımı, estetik cerrahi, laboratuvar ortamında üreme (*in vitro*), yoğun telekomünikasyon kullanımı ve dinî inançların yokluğu gibi konuları almaktadır. 2030 yılında ölümsüz olma hayalini gerçekleştirmeyi ümit eden FM-2030, pankreasındaki bir tümör sebebiyle 2000 yılında ölmüştür (Manzocco, 2019: 62).

Robert Ettinger gibi gelecek bilimciler de destek vererek transhümanizmi bir tür ‘ölümsüzlük arayışı’ (Karataş, 2019: 70) olarak tasvir etmişlerdir. Bu noktada Nick Bostrom’un “A History of Transhumanist Thought” başlıklı makalesinde, insanların sevdiklerinin ölümünden derin rahatsızlık duyduğunu, ahiret inancı yaygın olmasına rağmen bunun, yaşam uzatma çabalarına engel olmadığını belirterek, tarihsel olarak Gılgamış Destanı’nı örnek vermesi destekleyici olabilir (Bostrom, 2005: 1). Buna ek olarak ölümden kurtulma çabaları göz önüne alındığında transhümanizmi, ‘modern Gılgamış Projesi’ şeklinde adlandırmak da mümkündür.

Yaşlanma ve ölüme başkaldırının merkezî önemde olduğu anayasada, More’un vurgulamış olduğu dikkat çekici hususlardan birisi de doğal evrimden kalan kusurların düzeltilmesidir. Evrimsel sürecin, çok geniş bir zaman dilimini kapsaması ve çok yavaş olması sebebiyle insan evriminin ilerlemesini hızlandırmak için insanların bilim ve teknolojinin desteğiyle meseleleri kendi ellerine alması gerekliliğine vurgu yapan transhümanizm, insanın “devam eden bir çalışma” (Elkins, 2011: 17) olduğu fikrini haizdir.

Öncesinde yalnızca doğal sistemler tarafından yönlendirilen evrimsel güçler, insanlar ve insan toplulukları arasındaki rekabetin artmasıyla büyük ölçüde tamamlanmıştır. Böylece modern bilimin de desteğiyle, dünya çapındaki bu toplumların görece uyum başarısında çarpıcı farklılıklar yaratan bir dizi endüstriyel, askeri, sosyal ve kültürel rekabet teşvik edilmiştir. Bu çarpıcı farklılıklar ise genellikle bilimin ilerlemesine atfedilerek, insanın uyum sağlayan bir türden kendi kendini yöneten bir türe sıçrama yeteneğini özetlediği ve güçlendirdiği gerçeğinin bir sonucu olarak açığa çıkmıştır (Crow, 2005: 15). Bilimin ilerlemesi sonucu geldiği bu aşamayla yaşam sürelerinin artması ve potansiyel ölümsüzlük ile evrim, artık eski organizmaları yeni, bazen daha uyumlu organizmalar lehine atarak ilerlemeyecektir. More, bu durumu açıklamak adına akılsız ve amaçsız doğal evrimin yerine “memetik evrim”in geldiğini ifade eder. Memetik evrim, “fikirlerin, uygulamaların, kurumların, değerlerin, amaçların ve felsefelerin evrimi” olarak nitelendirilmektedir (More, 1991: 42). Ünlü yazar Richard Dawkins’in literatüre kazandırdığı, kültürel ve sosyal mirasın sonraki nesillere aktarımını ifade eden “mem” kavramını kendisine mihenk taşı olarak alan More, memetik evrim vasıtasıyla açığa çıkan gelişmelerin, özellikle teknolojik tezahürleri nedeniyle radikal yeni evrim biçimlerinin ortaya çıkmasını sağlayacağını düşünmektedir. Böylelikle evrende insana dair var olan her şeyin toplu olarak evrime tabi olacağını altını

çizen More, bu yaklaşımıyla insanın evrimsel sınırlarından kurtularak, sınırsızlığa erişeceğini ifade eder.

Böylece doğal evrim ve doğal seçim vasıtasıyla, milyonlarca yılda insanlar ve diğer birçok türün ortaya çıktığı bir sistemden, günümüzdeki buluşlar ve yeniliklerle doğal evrimin kontrol edilebilir, yönlendirilebilir ve ötesine geçilebilir doğasına geçiş yapılmaktadır. Bu vesileyle karbon temelli bir yaşam formu olarak insandan, silikon bazlı hayata geçme vaktinin çoktan geldiğini vurgulayan bilim insanları, robotik ve yapay zekâ vasıtasıyla bunların da yapılacağını ve yapay evrime ulaşılacağını savunmaktadır. Yapay evrim sayesinde, insanların biyolojik sınırları aşılarak *transhuman* ve nihayetinde *posthuman* aşamalarına erişilecektir (Cordeiro, 2014: 236). Bu *posthumanlar*'ın yeni bir biyolojik tür, siberetik bir organizma ya da dijital, bedensiz varlıklar olabileceği düşünceleri yaygın olsa da onların tam olarak ne olduğuna dair ortak bir kanaat henüz bulunmamaktadır.

Gerek More'un açıklamaları gerekse birçok düşünürün ortak katkısı ile oluşturulan *Transhümanist Deklarasyon*'un içerikleri vasıtasıyla transhümanizmin başarmak istediği bu projelerin temelinde yer alan en önemli düşüncenin, “insanoğluna verildiği haliyle insan varoluşunun, standartların altında işleyen bir sistem olduğu düşüncesi” (O'Connell, 2018: 3) açığa çıkmaktadır. Onlara göre, insan zihni ve bedeni, köhne teknolojiler olarak, toptan elden geçirilmesi gereken zamanı geçmiş formatlardır (O'Connell, 2018: 12). Bu sebeple de türün evrimini kontrol edebilmeyi, ölüm nedeni ve bir hastalık olarak görülen yaşlanmayı ortadan kaldıracılabilmeyi, zihin ve bedenleri geliştirmek için teknolojiden faydalanmayı savunarak, bu sayede insanı, yüce ideallerin imgesinde yeniden yaratarak, bu vesileyle makinelere karışılacağını iddia ederler. Fakat tüm bunları yaparken, aşkın bir varlıktan ziyade beşerî çabaları ön plana alan transhümanizm, bilim ve teknolojiyi yüceleştirerek aşkın tanrının yersiz ve yetersiz olma temsilinde, kendini seküler bir proje olarak dinin yerine konumlandırır (Dağ, 2020: 21). “Bilim ve teknoloji vasıtasıyla yeryüzünde cennetvarî bir yaşamı gerçekleştirmek için insan, böylelikle tanrının yerine talip olur.” (Dağ, 2017: 52) Dolayısıyla hümanizm düşüncesinin, insanın, doğa ve tanrı karşısındaki konumunu değiştirme niyetine karşılık, insan-doğa-tanrı üçlemesini, insan doğasını değiştirme ve geliştirme vaadiyle insanın lehine bozması, böylece doğaya ve tanrıya hükmetmeye çalışması, transhümanizm düşüncesinin tanrıya başkaldırı olduğu yönündeki bakışı akla getirir. Peki, bu düşünce yapısı gerçekten doğru mudur? İnsanların biyolojik ve bilişsel

sınırlamaların kaldırılmasıyla gelişmiş bir insan olması, tanrıya başkaldırı olarak nitelendirilmeli midir? Transhümanizme karşı olan ve bu faaliyeti “dünyanın en tehlikeli fikri” (Fukuyama, 2004) olarak betimleyen Francis Fukuyama gibi düşünürler açısından doğru olan bu düşünce, transhümanizmi benimseyenler açısından ne ifade etmektedir? Bunun cevabı Nick Bostrom’dan yapılan bir alıntıyla verilebilir:

Transhümanist vizyon, genel hatlarıyla, çok daha uzun ve daha sağlıklı yaşamlar yaşama fırsatı yaratmak, hafızamızı ve diğer entelektüel yetilerimizi geliştirmek, duygusal deneyimlerimizi geliştirmek ve öznel iyi olma duygumuzu artırmak ve genel olarak kendi yaşamlarımız üzerindeki kontrol derecesinde daha büyük bir başarı elde etmektir. İnsan potansiyelinin bu olumlaması, Tanrı’yı oynamaya, doğayla uğraşmaya, insan özümüzü kurcalamaya veya cezalandırılabilir kibir sergilemeye karşı geleneksel emirlere bir alternatif olarak sunulmaktadır (Bostrom, 2003c: 493, 494).

Görüldüğü üzere Bostrom, transhümanizmin insan potansiyelinin bu denli geliştirilmesinin, tanrıdan rol çalan, tanrıyı yerinden etmeye çalışan bir düşünce biçimi olarak okunabileceğini vurgular. Fakat Bostrom’un bu vurgusu, transhümanistlerin ölümsüz bir yaşamın peşinden koşma gayesini baltalamamıştır, baltalamaması da gerekir. Bu durum şu şekilde açıklanabilir: Tarih boyunca insanların durumunu iyileştirmeye yönelik binlerce teşebbüste bulunulmuştur. Bunların hemen hemen birçoğu başlangıçta insanlar tarafından doğal kabul edilmemiş ve küçümsenmiştir. İlginç olan, başlangıçta küçümsenen uygulamaların, sonraları kullanımlarının yaygınlaşarak evrensel olarak kabul edilir hale gelmesidir. Örneğin; anestezi, aşılar, doğum kontrol hapları, organ nakilleri, hatta bugün sahip olduğumuz ve vaktinde bilim kurgu olarak nitelenen teknolojik gelişmeler tartışmaların odağında olmasına rağmen kullanıma açılmış ve kabul görmüştür. Bunlardan, burada sözü edilmeyen daha çoğu, onlarsız bir yaşam düşünülemez hale gelecek şekilde hayatımıza girmiştir. Dolayısıyla transhümanizmin yapıp ettikleri ya da yapmayı hayal ettiklerinin de zamanı gelince kabul edileceği ortadadır. İşte bu sebeple ölümsüzlük arayışı değerli bir arayış olarak okunmalıdır. Çünkü zaten insanların tıbbi geliştirerek, ilaçlarla kişinin iyileşmesini sağlayarak veya vücudundaki tümörü ameliyatla alarak yapmaya çalıştıkları şey, insanı olabildiğince daha fazla hayatta tutmaktır. Yapılan prosedürlerin hepsinin insan ömrünü uzatmaya yönelik olduğu göz önüne alındığında, ölümsüzlük arzusunun aslında hayatta daha uzun kalmaya çalışmakla eş değer olduğunu ve aslında ölümsüzlüğe yönelik yapılan çalışmalarla da bilim ve teknolojinin daha fazla gelişmesine katkıda bulunduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca transhümanistlerin birçoğu yeterli

teknolojiye ulaşılabılırsa ölümsüzlüğün mümkün olduğunu savunurken birçok bilim insanı da bunun mümkün olmadığını altını özellikle çizmektedir. Dolayısıyla adı üstünde bir “arzu” olan ölümsüzlüğün, aslında insanın doğasında var olan, değişimi aramak, üretmek, başarmak, bozmak, yeniden yapmak gibi isteklerinden kaynaklandığını bilerek bu arzuyu desteklemek gerekir. Sonunda ölümsüz olunamasa bile insanın kendini mutlu hissedeceği bir yaşam gerçekleşecekse -ki transhümanistler bunu taahhüt etmekte- buna değecektir. Bu sebeple de transhümanistlerin ölümsüzlüğe erişebilme teşebbüsleri tanrıdan rol çalma, ona karşı çıkma olarak görülmemeli, insan doğasının bir dışavurumu olarak kabul edilmelidir.

Transhümanizm, her ne kadar yapıp ettikleriyle bir kısım kişiler tarafından olumlu karşılanırsa da tanrıya başkaldırı olduğu yönündeki bakış baskındır. Bu sebeple teknolojik aşkınlık ve din arasında nasıl bir bağlantı olduğu merak konusu olmuştur. Bu ikisi arasındaki ilişki ilk olarak 2003 *Transvision Konferansı*'nda, daha sonra dinî kolejlerde ve seküler bir üniversitede dağıtılan radikal teknolojik olanaklara yönelik tutumlara ilişkin bir pilot anket çalışmasıyla keşfedilmiştir (Bainbridge, 2005: 93). Anketin sonucunda, teknolojik aşkınlığın onaylanmasının dine güven ile negatif, bilime güven ile pozitif bir ilişkisi olduğu anlaşılmıştır.

Yapılan ankete göre son derece dindar insanların klonlamayı en çok reddeden kesim olduğuna vurgu yapan William Sims Bainbridge, bu veriyi doğüstü aşkınlığın teknolojik aşkınlıkla rekabet ettiğinin büyük bir kanıtı olarak sunarak transhümanizmin bir “sapkınlık” olduğunu ifade eder (Bainbridge, 2005: 93-98). Hava Tirosh-Samuelsun'un açıklamalarına bakıldığında ise bu rekabeti görünür hale getirenin, transhümanizmin girişimlerini seküler Aydınlanma projesinin bir uzantısı olarak görmesi ve bir din ile özdeşleşmemesine rağmen geleneksel dinlerle pek çok unsuru paylaşması olduğu anlaşılır. Örneğin, mükemmellik arayışı ve insan gelişimine odaklanma; yoksulluk, hastalık ve ıstırap gibi sosyal hastalıkları ortadan kaldırarak toplumu iyileştirme kaygısı; geleceği zorunlu olarak geçmişten daha iyi gören ilerici insanlık tarihi anlayışı, zihin yükleme gibi çalışmalar vesilesiyle aşkınlıkla meşguliyet gibi etmenler sıralanabilir (Tirosh-Samuelsun, 2014: 60). Dolayısıyla transhümanizmin, bilimsel bilginin çeşitli dallarının başarılarına dayanarak dinle rekabet etmektedir ve hayali olan *posthuman*'ı tanrının yerine koymakta olduğu söylenebilir.

Peki, insan neden insan olarak kalmak ve yaşama anlam kattığı düşünülen ölüme razı olmak varken, daha gelişmiş ve daha güçlenmiş bir tür olmayı, hatta ölümsüzlüğün kendi elinde olduğu bir varoluşu istemektedir? İnsanın her yönden geliştirilmesini içeren

transhümanizm sürecine girme ihtiyacı neden ve nasıl hasıl olmuştur? Hümanizmin insan tasarımı, insana neden yetmemiş ve *posthuman* tasarımını hararetle kucaklayan bir topluluk ortaya çıkmıştır? Elbette bu soruların hepsine birden tek bir cevap vermek mümkün değildir. Zira insan, yaşayan ve yaşadığı tarihsel süreç içerisinde birçok olaya tanık olan bir varlıktır. Bu sebeple soruların cevaplarını verebilmek için tarihin derinliklerinden süzülen olaylardan bazı örnekler vermek konuya dair bir çerçeve çizmeye yardımcı olacaktır.

Rönesans'tan gelen miras sayesinde dinî otoritelerin yerine bilim ve eleştirel akıl koyma düşüncesi iyice yerleşmiştir. Bu düşüncenin yerleşmesinde elbette Isaac Newton, Johannes Kepler gibi bilim insanlarının yanı sıra Thomas Hobbes, John Locke ve Immanuel Kant gibi filozofların etkisi de yadsınamaz. Bilim ve akıl vasıtasıyla doğal dünyayı, insanın doğasını ve kaderini anlayarak ona ahlaki bir zemin oluşturma gayretinde olan bu kişilerden alınan ilhamla, 18. ve 19. yüzyıllarda, insanın kendisinin de bilimden destek alarak geliştirilebileceği fikri yankılanmaya başlamıştır. Tıp biliminden faydalanarak insanı güçlendirme, daha sağlıklı, daha uzun ömürlü hale getirme hakkında spekülasyonlar yapılmaya başlanmış, en çok da Charles Darwin'in evrim teorisinden destek alınarak yaratıcı bir tanrıya ihtiyaç olmadığı, insanların doğal seçilimle değişime uğradığı fikri yaygınlaşmıştır. Bundan sonra İngiliz biyokimyacı J. B. S. Haldane, J. D. Bernal, Bertrand Russell gibi isimlerin yazmış oldukları makaleler vasıtasıyla gelecekte bilimsel ve teknolojik bulguların toplumu nasıl etkileyebileceği, insanların durumunu iyileştirip iyileştirmeyeceği hakkında yorumlamalar yapılmıştır. Bunların yanı sıra H. G. Wells ve Olaf Stapledon gibi insanın gelecekteki evrimi hakkında söylemlerde bulunan ve *Cesur Yeni Dünya* (1932) adlı oldukça tanınan eserin yazarı olan Aldous Huxley gibi bilim kurgu yazarlarının da transhümanist sürece etkisi hayli büyüktür.

Elbette bunlar transhümanizme giden yolu açan önemli eserlerdir ve devamında da çok sayıda eserden ve gelişmeden bahsetmek mümkündür. Fakat bizim için asıl önemli olan, transhümanizmin insanı gelişmiş bir tür haline getirme fikrinin kırılma noktasının ne olduğudur. Nick Bostrom bu kırılma noktasına ilişkin olarak, 20. yüzyılın başlarında sadece ırkçılar ve sağ kanat ideologların değil, aynı zamanda birçok sol eğilimli sosyal ilerinin de tıbbın ve sosyal güvenlik ağlarının insan gen havuzunun kalitesi üzerindeki etkisi konusundaki endişelerinden söz eder. Bu endişenin açılımlarından biri, modern toplumun

erkenden yok olması gereken “uygun olmayan”<sup>12</sup> bireylerin hayatta kalmasına olanak sağlaması ve bunun sonucunda insan stokunun bozulacağıdır. Bu endişelerden kaynaklı olarak ABD, Kanada, Avustralya, İsveç, Danimarka, Finlandiya ve İsviçre dâhil pek çok ülkenin, bireysel hakların çeşitli derecelerde ihlalini içeren, devlet destekli öjenik programları uygulamaya koyduğunu, bunun sonucunda örneğin, Amerika’da 1907 ile 1963 yılları arasında 64.000’den fazla kişinin zorla kısırlaştırıldığını aktaran Bostrom, öjeninin artık dünya çapında kınandığını da vurgulamaktadır (Bostrom, 2005: 5, 6).

Transhümanistlerin gelişmiş bir tür olarak *posthuman*’a ulaşma hedeflerinde, güvendiği birçok teknoloji bulunmaktadır. Yeni teknolojilerin hızla meydana çıkması ve yayılması, daha önce insanların hayalini bile kuramadığı bilimsel gelişmelere yol açmaktadır. Genel olarak genetik mühendisliği, yapay zekâ ve nanoteknoloji gibi yeni, insan geliştirme ve ölümsüzlük arayışı için potansiyel olarak güçlü teknolojileri kapsamına alan bu bilimsel gelişmeler “gelişmekte olan teknolojiler” olarak betimlenir ve genel olarak nanoteknoloji, biyoteknoloji, bilgi (*information*) teknolojisi ve bilişsel (*cognitive*) bilim anlamına gelen NBIC gibi harf kombinasyonlarıyla kısaltılmaktadır (Cordeiro, 2014: 234). Bu dört alandan nanoteknoloji atomlar ve moleküllerle, biyoteknoloji genler ve hücrelerle, bilgi teknolojisi bitler ve baytlarla ve bilişsel bilim nöronlar ve beyinlerle ilgilenir. Bunların tümünün birleşmesi, her zamankinden daha güçlü bilgisayarların daha büyük ve daha hızlı bilgi işlemesi sayesinde olmaktadır.

NBIC alanlarında çalışmalar yapan bilim insanları ve uzmanlar, yapay evrimin doğal evrimi en sonunda ele geçireceği ve yönlendireceği konusundaki potansiyeline aşırı derecede güven duymaktadırlar. Örneğin, genetik mühendisliği, biyolojik sistemlerde evrim sürecinin temelini oluşturan “şans” unsurunu azaltmakta ve tasarımcıların yeni biyolojik işlevleri etkili bir şekilde seçmesini sağlayarak “tasarımcı biyolojisi” ve hatta “yapay evrim” kavramlarına yol açmaktadır (Armstrong, 2013: 103). Dolayısıyla NBIC araştırmacıları giderek biyolojik sistemleri bir teknoloji olarak düşünmekte ve bunları kök hücre araştırması, klonlama, genetik modifikasyon, tüp bebek, yaşlanma bilimi ve doku aşılama gibi alanlarda insan gelişiminin ilerlemesindeki küresel zorlukları ele almak için uygulamaktadırlar. Böylelikle insan gelişimi, nöral implantlarda olduğu gibi vücudun

---

<sup>12</sup> Bu tanımlamayla kastedilen, çoğunlukla zihinsel engelliler, sağır, körler, başka herhangi bir fiziksel engeli olanlar, bazen yetimler ve evsizlerdir.

teknolojiye ev sahipliği yaptığı doğrudan müdahalelerle elde edilebilmektedir (Armstrong, 2013: 100).

Sonuç itibariyle NBIC ve diğer teknolojiler vasıtasıyla insanı güçlendirme, onu doğal evrimin yavaşlığından kurtarma, yaşlanmayı geri çevirerek, ölümü zorunlu değil de isteğe bağlı hale getirme gibi hedefleri bulunan transhümanizmin, yeni bir insan doğası tasarlamak istediği görülmektedir. Bu tasarımın realiteye geçmesi için insanın üç sınırlı yapısı olan ölümlülüğü, cehaleti ve ıstırabı ele alan transhümanistler bunlardan kurtulmak için *üç süper* kategori belirlemektedirler. Sağlık ve genç kalma süresinin mümkün olduğu kadar artırılmasını içeren *süper uzun ömürlülük*, bilişsel fonksiyonların en üst seviyeye ulaştırılacağı hatta yapay zekânın desteğiyle sanal bir ölümsüzlüğün bile elde edileceği *süper zekâ* ve haz odaklı, mutlu bir yaşama ulaşarak insanın daha çok psikolojik acılarından kurtulacağı *süper esenlik*, yeni insan tasarımına ulaşmada transhümanistlerin yol haritası olacaktır.

Kulağa spekülâtif gelse de bilimsel bilginin desteğiyle adı geçen kategorilerin gereklerini yerine getirmek isteyen transhümanizmi birçoklarının yaptığı gibi entelektüel açıdan önemsiz bulmak yanlıştır. Aksine transhümanizm bilimsel gelişmenin hızlanması ve bununla beraber gelen teknolojik ilerlemelerin bir sonucu olarak çağdaş toplumlardaki derin eğilimleri yakaladığı için değerli kabul edilmelidir. Bu çalışma, transhümanizmin bu değerini felsefenin içine katmak ve onun felsefeyle bağını kurmak üzere yapılmıştır. Yöntem olarak literatür taramasının kullanıldığı bu çalışma, transhümanizmle ilgili asıl kaynakların yer aldığı yabancı literatürden oldukça destek almaktadır. Buradaki amaç, transhümanizmin geliştirme teknolojileriyle nasıl bir insan tasarımı oluşturduğunu ve ölümsüzlük arzusunu gerçekleştirmek üzere *posthuman*'a ulaşma yolunda hangi olasılıkları konu edindiğini açıklamaktır. Çalışma, transhümanizmin adı geçen *üç süper* kategorisinin kendi içinde problemlili olduğu iddiası üzerine temellenmektedir. Bunun için Paul Ricoeur'ün kişisel kimliğe dair yapmış olduğu ayrım kullanılarak, bu problemler kimliğin aynılık ve kendilik boyutunda ele alınmakta ve iddianın öncülleri de bu doğrultuda açıklanmaktadır. Burada savunulan görüş, transhümanizmin, insanı güçlendirme teknolojilerine tabii tutarken onun zihin ve bedenden oluşan bütünsel doğasına ek olarak anlatsal kimliğini de dikkate alması gerektiğidir. Zira transhümanizmin karbon bazlı formlarında insan geliştirilirken onun bu bütünsel doğası dikkate alınsa da özellikle biyolojik alt yapıdan kopuşu gerektiren silikon bazlı formlarında o, sadece bir zihin varlığına indirgenmektedir. Öte yandan kişinin, yaşam

boyu devam eden bir anlatısı olduğu düşünöldüğünde, transhümanizmin her iki formunda - kişinin anlatısının kesintiye uğraması, özgürlüğüne ket vurulması gibi- bunun da problemlere sebep olduğu görölmektedir.

*Üç süper* kategorinin kendi içinde problemlili olduğu iddiasını temellendirmek ve çalışmanın çerçevesini kurabilmek adına ilk olarak transhümanizmin tarihsel köklerine inilerek insanı geliştirmenin ve ölümsüzlük arzusunun aslında yeni olmadığı, insan doğasında var olan gelişme arayışının ve ölüm korkusunun bir sonucu olarak açığa çıktığı vurgulanacaktır. Modern felsefede transhümanizmin insanı geliştirmesine dair bulunabilecek nüveler üzerinde durulduktan sonra, evrim vurgusundan dolayı Darwin'den itibaren transhümanizme kaynaklık eden isimler hakkında bilgi verilecektir. Üçüncü bölümde transhümanistlerin geliştirme almamış biyolojik insan doğasından *posthuman* olarak betimlenen yeni bir türe evrilme sürecinde *üç süper* kategorinin insan üzerindeki değişiminin nasıl olacağına ve bu yöndeki çalışmalara işaret edilecektir. Dördüncü bölümde transhümanistlerin ölümsüzlük arzusuna yönelik yaptıkları çalışmalar hem bedensel hem de zihinsel alanın devamını içerdiğinden 'zihnin sürekliliği ve bedenin sürekliliği olarak ölümsüzlük' şeklinde ayırılacaktır. 'Bedenin sürekliliği olarak ölümsüzlük' başlığında öldükten sonra dirilme ümidini içeren kriyonik muhafaza ile ölümsüzlüğe ulaşmayı hedefleyen kriyoniklerin, 'zihnin sürekliliği olarak ölümsüzlük' başlığında da zihin yükleme uzmanlarının yöntemleri hakkında bilgi verilecek ve her iki yöntemin de salt kurgusal ya da bilimsel nitelikte olup olmadığı incelendikten sonra özellikle zihin yüklemenin kişiyi bilinçli kılıp kılamayacağı hususunda yorumlamalarda bulunulacaktır. Beşinci ve son bölümde ise iddianın temellendirilmesi için gerekli olan, transhümanizmin insanı geliştirme ve ölümsüz kılma düşüncelerinin, kişinin hem sayısal (niceliksel) özdeşliğinde hem de anlatı kimliğine temel olan *kendilik* algısında açığa çıkacak problemler üzerinde durulduktan sonra çalışma nihayete erdirilecektir.

## 2. TRANSHÜMANİZMİN TARİHİ KÖKLERİ

Transhümanizm tarihsel bir anlatının sonucu olarak açığa çıkan ve kökenleri insanlık tarihi kadar eskilere dayandırılabilir bir harekettir. Zira en temel gündem maddesi, insan ve insanın biyolojisinde bulunan sınırları aşarak ölümsüzlüğe eriştiği bir yapıya ulaşmaktır. Bu yapının nüveleri tarihin derinliklerinde, Gilgamiş Destanı'na kadar uzanan bir süreçte bulunabilir. Her ne kadar transhümanizmin kökenlerini bu destana dayandırmak gelenek haline gelmişse de transhümanizm, geçmişten günümüze hem mitolojilerde hem de dinî anlatımlarda da anlam bulmaktadır.

Transhümanizmin, insanı, hümanizmin 1.0 insanının ötesine taşıyarak 2.0 versiyona ulaştırması yönünde betimlediği çığır açıcı hedeflerin ana temaları tarihsel süreçte birçok bilim insanı ve düşünür tarafından dile getirilmiştir. İnsanların yeteneklerinin geliştirilmesi, makinelerle melezlenmesi, ömrünün uzatılması, genetik yapının düzenlenmesi, hastalıkların üstesinden gelinmesi gibi birçok hedef, önceleri tasavvur niteliğinde olsa da şimdi gerçeğe dönüşebilmektedir.

Özellikle 19. yüzyıldan beri biyoloji, tıp, eczacılık gibi yaşam bilimlerinin gelişimi, insanın nasıl yaratıldığına ve donatıldığına dair kökten yeni tasarımlar hayal etmek veya bunları pratik olarak denemek için çeşitli fırsatlar sağlamaktadır. Bu fırsatlardan istifade eden transhümanizmin tarihsel kökenleri ile ilgili bu bölüm yazılırken, giriş bölümünde ele alınan yaklaşımlar göz önünde bulundurulacaktır. Bunlardan ilki, insanın doğal evrimden kaynaklanan mevcut sınırlılıklarından kurtularak mükemmelleştirilmesi düşüncesini içerirken, ikincisi transhümanizme karşı olan birçoklarının tanrıya başkaldırı olarak nitelediği “yaşlanmanın etkilerinden azade ölümsüz bir hayata” erişmektir.

Burada vurgulanması gereken önemli bir husus, transhümanizmin oluşumunda ona ilham kaynağı olan bilim kurgu eserleridir. Elbette bilim ile spekülasyon olanın birbirinden ayrılması gerekir. Transhümanizmin bilim ve teknoloji ile olan derin bağı düşünüldüğünde bu ayrılaşmanın yapılmasının önemi daha da artmaktadır. Bu sebeple bu bölümde Aldous Huxley (*Cesur Yeni Dünya*), George Orwell (1984) ya da H. G. Wells (*Zaman Makinesi*) gibi yazarların bilim kurgu eserleri üzerinden tarihsel bir köken araştırması yapılmayacaktır. Bunun yerine transhümanistlerin kendi açıklamalarından yola çıkılarak dinî ve mitolojik öncüllerden başlanacak ve akabinde daha çok 17. yüzyıldan sonraki süreç üzerinde durulacaktır. Konunun bu şekilde ilerletilmesinin ve arada kalan diğer dönemlere yer

verilmeyişinin sebebi, transhümanistlerin kendi hareketlerinin tarihsel kökeni olarak Rönesans'ın, hümanizm düşüncesini ve Aydınlanma dönemini almalarıdır.

## 2.1. Transhümanizmin Kadim Kökenleri

İnsan, doğası gereği düşünen, bu düşünme eylemleri sonucu icatlar yapan, bazen ihtiyaçları doğrultusunda bazen de tesadüf eseri olarak keşiflere imza atan, tüm bu yönleriyle de bir gelişme ve ilerleme arayışı içinde olan bir varlıktır. Bu ilerleme ve gelişme, esasen doğaya karşı, doğanın insan üzerindeki egemenliğine yönelik olarak açığa çıkar. Zira insan, hayvan saldırıları ya da doğa olayları sebebiyle doğanın kendisine dost olmadığını, yağın her yağmurda, kopan her fırtınada bir düşmanla karşılaşacağını düşünerek, doğa karşısında kendisinin güçsüz ve aciz olduğu hissine kapılmıştır. Bu aciziyeti oluşturan en temel manzara ise insanın sınırlı yapısıyla doğal düzene karşı koyamadığı için ölümlerle karşılaşmasıdır.

Doğa karşısında aciziyet ve ölüm düşüncesine rıza gösterme konusunda, inanç sistemleri ile mitolojiler ve simya gibi kadim gelenekler arasında derin bir fark bulunur. İnanç sistemleri, bütünsel olarak doğaya karşı gelinmemesi ve kader inancından dolayı ölümlerle barışık bir hayat yaşanmasının mantıklı olacağını savunurken, mitolojilerde ve kadim geleneklerde insanın doğa karşısında mükemmelleştirilmesi ve ölümlerden azade, ölümsüzlüğün elde edildiği bir hayat fikri ön plana çıkarılır. Günümüzde bu düşünce yapısını sürdüren, dolayısıyla insanın kendini doğaya egemen kılarak sınırlarını aşmış, güçlenmiş hatta ölümsüz bir varlık haline gelmesi için çalışan ve bunu yaparken de teknolojinin kullanımını ön plana çıkaran ilerici bir hareket olarak transhümanizmden söz etmek gerekir. Transhümanizm hareketi, insanı teknolojiyle bütünleşmiş sözde *posthuman* idealine ulaştırmak için dinî motiflerden ve eski mitlerden ödünç aldığı imgeleri kullanır (Hauskeller, 2014: 102). Bu yönüyle mitostan logosa başarı ile geçilmiş süreci tersine çevirerek logostan mitosa doğru bir eğilim göstermektedir. Bu da bizlere mitlerin her ne kadar gerçeklik değerleri olmasa da bir bilgi kalıbı olarak insanlara bilimin en gelişmiş çağında bile ilham verdiğini göstermektedir.

Kökleri geçmişteki dinî motiflerde ve mitlerde aranması gereken transhümanizmin kadim kökenlerine bakıldığında ölümsüz, tanrısal bir yaşam düşüncesinden hareketle bir yandan tanrılara hayranlık duyan fakat bu yönüyle de kibre sahip olan bir insan figürüyle

karşılaşılır. Bu düşünce yapısının en önde geleninin Tevrat'ta yer alan Âdem ve Havva anlatımı olduğu söylenebilir (Yaratılış, 2:4-3:24).

Transhümanist felsefenin izlerinin yalnızca dinî anlatımlarda değil, yukarıda ifade edildiği üzere mitolojilerde de geniş bir yere sahip olduğu transhümanizmin temsilcileri tarafından kabul edilir. Örneğin; Nick Bostrom, transhümanizmin tarihini anlattığı makalede, Yunan mitolojisinde her canlı türüne uygun teçhizatın verilmesiyle ilgili olarak Prometheus (*Öngörü*) ve Epimetheus (*Sonradan Düşünce*) adlı iki kardeş titanın, tanrılar tarafından görevlendirilmesi mitine işaret eder (Bostrom, 2005: 2).

Prometheus mitine bakıldığında, türlere paylarını verme işlemini yapmayı talep eden Epimetheus'un, hayvanlardan bazılarına güç, bazılarına teçhizat, bazılarına kanat vererek her türün bir şekilde diğerini yok ederek hayatına devam edeceği bir ortam sağladığı görülür. Hatta onlara kürk, toynak ve farklı besinler de bahşeder. Fakat hayvanlara verilen tüm bu yetiler sonucu stoklar tükenir, insana bir şey kalmaz. Bunu fark eden Prometheus, hatayı düzeltmek için ateş tanrısı Hephaistos'tan ateşi, bilgelik tanrıçası Athena'dan da zanaat bilgisini insanlara vermek adına çalar, bu hırsızlık sebebiyle de Kafkaslarda zincire vurularak, Zeus'un emriyle bir kartal tarafından ciğeri yenilmek üzere cezalandırılır (Dastur, 2019: 86, 87). Fakat Prometheus ölümsüz olduğu için ciğerleri her gün yeniden büyüyerek bu acıyı sonsuza dek çeker. Prometheus'un bir titan yani bir tanrı olmasına rağmen "acı çekebilmesi" ve Zeus karşısında çaresiz kalması aslında onun da insanların sahip olduğu niteliklerle donandığını gösterir. Buna ek olarak bu mit, tanrıların da insanlar gibi kendi aralarında ihtilafa düşebileceğini, onlar arasında da bir hiyerarşi olduğunu vurgulaması açısından önemlidir. Fakat efsaneyi transhümanizm açısından değerli kılan elbette bunlar değildir. Dikkati çekmesi gereken nokta, Prometheus'un ciğerlerinin kendini her gün yenilemesidir. Zira bu yenilenme ile ölümsüz uzuvlara sahip olma, transhümanistlerin en büyük amacıdır (Sedeeq, 2019: 27).

Öte yandan Prometheus'un ciğerlerinin kendini yenileyerek, onu kartalın yemesi sonucu, Prometheus'u sonsuz bir acıya mahkûm etmesi, ölümsüzlük arayışında olan transhümanizmin olumsuz bir yönü olarak okunabilir. Bu anlamda ölümsüz uzuvlara sahip olmanın, acının sonsuzluğuna sebebiyet vermesi neticesiyle iyi bir şey olmadığı çıkarımı da yapılabilir. Hatta Prometheus'un ölümlü olsa acıdan kaçmak için iyi bir fırsat yakalamış olabileceği bile iddia edilebilir. Zira yaşamın amacının ne olabileceği şeklindeki bir soru düşünüldüğünde, verilebilecek cevaplar arasında olması muhtemel bir maddenin "acıdan

kaçmak” şeklinde olacağı da kabul edilebilir. Buna kanıt olarak insanın karşılaştığı her sıkıntıdan, ağrıdan ya da acıdan bir an önce kurtulmaya çalışması da verilebilir. Fakat transhümanizm, insanlara acıdan azade bir hayat vaat ederek bu sorunu da kendi içine eritmektedir.

Prometheus mitine bakıldığında çıkarılması gereken iki sonuç bulunur: Bunlardan ilki; Prometheus’un kibirli bir düzenbaz, bir hırsız olmasına rağmen kahraman ve kurtarıcı olarak nitelenmesi, bunun sonucunda da kurnazlığı, cesareti ve hırsızlığıyla insanın yaratılmasına, daha akıllı, daha iyi, daha medeni bir varlığa dönüşmesine yardımcı olmasıdır (Franssen, 2014: 74). Diğeri ise hem ateşi hem de akıl gücünü Zeus’un tanrılarında almasıyla onu aldatılmış, insanların gözünde küçük ve gülünç duruma düşmüş bir tanrı konumuna sokmasıdır. Prometheus’un bu davranışı sonucu, akıl gücünü elde eden insanlar kendi gücünün farkına vararak tanrıya karşı ayaklanmaktadır. Ona isterse tapar isterse hiçe sayar ya da güçlü olduğu oranda tapar (Erhat, 2006: 255). Transhümanizm karşıtlarının transhümanizmi tanrıya bir başkaldırı olarak nitelemesini, transhümanistlerin köken aldıkları bu mit üzerinden değerlendirdiğimizde haklılık paylarının olduğu ortaya çıkmaktadır.

Prometheus miti hem tanrılar, teknoloji ve insanlık arasındaki ilişkiyi betimlemesi hem de kibre vurgu yapması bakımından transhümanizm için en önemli tarihsel anlatıdır. Bu sebeple burada *Prometheus Bound* adlı trajedi eserine de yer verilmelidir. Zira bu eserinde Aeschylus, Prometheus’un ateşin insanlığa verdiği tek armağan olmadığını, aynı zamanda tüm *technai*’nin kaynağı olduğunu da ortaya koyar. Yunanca *techne* kelimesinin çoğulu olan *technai*, yapma sanatını ifade eder ve günümüz kullanımıyla teknoloji kelimesinin de kökenidir. Buradaki teknoloji, onunla ilgilenenlerin hayatlarını kalıcı olarak iyileştiren veya yok eden bir yol olarak okunur. Ortaya çıkan ders ise teknolojinin her zaman olumlu ve olumsuz tarafları içerdiğini kabul ederek kibirden kaçınılması gerektiğidir (Aeschylus, 1992; Ross, 2020: 44). Fakat Tanrı, insanlık ve teknoloji arasındaki ilişkiden açığa çıkabilecek olan bu kibir, Nick Bostrom, Ray Kurzweil ve diğer öncü transhümanistler tarafından önemsenmez, aksine kibir onlar için tek kurtuluş umudu olarak belirir. Bu bakış açısına sahip olmalarında dindar<sup>13</sup> olmamalarının da payı büyüktür.

---

<sup>13</sup> Transhümanistlerin, materyalist dünya görüşleri sebebiyle genel olarak dinle bağlantıları olmasa da George Dvorsky gibi bazılarının Budizm düşüncesine yakınlık gösterdiği görülmektedir (Bk. Dvorsky, 2008).

Promethean kibir Yunan mitolojisinde yer alan birçok mitte görülür. Bunların en bilindik olanlarından biri, Kral Minos için labirent yapan Dedalus'un oğlu Ikarus'la ilgilidir. Labirentin içinde yarı insan yarı boğa olan Minotaur'un varlığı, Kral Minos tarafından bir sır olarak saklanmak istendiği için hem Dedalus hem de Ikarus bir kuleye hapsedilir. Dedalus kuleden kaçmak için kendine ve oğluna tüylerden kanat yaparak bunları balmumu ile yapıştırır. Sonrasında oğlunu, suya ve güneşe yakın uçmaması hususunda uyarır, zira güneş balmumunu eritir, su da tüyleri ıslatır. Fakat Ikarus uçmaya başlayınca babasının uyarılarını unuttur ve yükseklerle uçar. Bu sebeple de güneş tanrı, kanatlarındaki balmumunu eritir ve Ikarus denize düşerek boğulur (Erhat, 2006: 153). İnsanların, aslında kusurlu ve teçhizatsız olduğuna ve uçmak için uygun yaratılmadığına vurgu yapan bu mit, transhümanistlerin insan bedenini geliştirilmeye muhtaç bir hayvan temsili olarak görmelerine atıfta bulunur. Ayrıca kanatların icadı yoluyla insanın uçmaya hazır hale gelerek, beden mükemmelleştirilmesi yoluna gidilmesi de transhümanistlerin, insanların kusurlu olan uzuvlarının yerine tasarlanmış ve teknolojik olanın eklenmesi şeklindeki vaatlerine gönderme yapmaktadır.

Hem Âdem ve Havva'nın yasak olan bilgelik ağacından meyve yemesinde hem de Yunan mitolojisinden alıntılar olarak Prometheus ve Ikarus efsanelerinde görüldüğü üzere kibirden kaynaklanan, tanrıya meydan okuma hali mevcuttur. İnsanın bu isyankâr yapısı, tarih boyunca çaresizlikle neticelenen olaylara sebep olmuştur. O halde çıkarım olarak tanrının buyruğundan çok öteye gidilmemeli ya da çok yükseğe uçulmamalıdır. Durum bu şekilde olsa da öncü transhümanist Natasha Vita-More, insanları zorluklardan hoşlanan, sorunları iyileştiren ve sınırları aşmak için bilinmeyenleri ortaya çıkaran güçlü kâşifler olarak nitelendirir (Vita-More, 2019: 49). Bu nitelendirme, Nick Bostrom'un, transhümanizmin tarihselliğine atıfta bulunarak insanın yeni yetenekler edinme arzusunun türümüzün kendisi kadar eski olduğunu Gılgamış Destanı ile örneklendirmesiyle daha da netlik kazanmaktadır (Bostrom, 2005: 1).

Din ve mitolojilere bakıldığında çoğunun merkezinde ölümden sonra hayat kavramı yer almasına rağmen yine de ölümsüz bir yaşamın peşinden koşulduğu görülür. Bu anlamda bilinen ilk örnek, Bostrom'un da işaret ettiği üzere en eski kayıtları yaklaşık MÖ 1700'den kalma Gılgamış Destanı'dır. Transhümanist öğelerin de en açık şekilde gözlemlendiği Gılgamış Destanı (Bottero, 2005), ana karakter Gılgamış'ın, en iyi dostu ve müttefiki

---

Budizm'in bir din olup olmadığı hususunda farklı yorumlar bulunmakta fakat milyonlarca inananı olduğu hesaba katıldığında bir inanç biçimi ya da din olduğu kabul edilebilmektedir.

Enkidu'nun ölümünün ardından ölüm korkusuyla sarsılmasıyla başlayan ve ölümsüzlüğün arandığı bir süreci içerir. Gılgamış, atası olan Utnapiştim'i ziyaret etmek ve ondan nasıl ölümsüz olacağı ile ilgili bilgi almak amacıyla bir seyahate çıkar. Gılgamış'ın bu seyahatteki amacı, yaşam çiçeğini bulup ölümsüzlüğe kavuşmaktır. Ölümsüzlük çiçeğini elde eden Gılgamış, bir anlık dalgınlıkla onu bir yılanla kaptırır. Böylece efsane hüsrarla sonuçlanır. Öz olarak anlatılan bu efsanede, en göze çarpan unsurlar olarak ölüm korkusu, ölümlü aşıp ölümsüzlüğe sahip olma ve insanüstü varlıklar olma düşünceleri, günümüzde transhümanizmin de hedefleri arasındadır. Ayrıca burada değinilmeyen, Gılgamış'ın seyahati boyunca karşılaştığı sihirli iyileştirme gücüne sahip nehir ve bozulmayan giysiler de transhümanizmin hedefledikleri ile aynı yere konulabilir. Çünkü transhümanizm, yalnızca bireyin dönüşümü için değil aynı zamanda insanın konforunu en üst düzeyde sağlayacak çevresel unsurlar için de çalışmalar yapmaktadır.

Ölümsüz bir yaşam arzusuyla istenilen yalnızca ölümsüz olmak mıdır yoksa gençliğin devam ettiği, yaşlanmanın olmadığı bir hayat mıdır? Bu sorunun en açık cevabı, Yunan mitolojisinde yer alan Tithonus efsanesi ile verilebilir. Tithonus, Tanrıça Eos'un sevgilisidir. Eos, tanrıların babası Zeus'tan, sevgilisi Tithonus'la sonsuza kadar yaşayabilmek için sevgilisine sonsuz yaşam vermesini talep eder. Eos'un bu ısrarlı talebi kabul edilmesine rağmen Tithonus, ölmez ama yaşlanmaya devam eder. Bunun sebebi, Eos'un sonsuz yaşamla beraber sonsuz gençlik şeklindeki isteğini belirtmemiş olmasıdır. Birkaç yüzyıl yaşayan ve yaşlanma süreci devam eden Tithonus, küçüldükçe küçülür ve amaçsız bir şekilde sonsuza kadar yaşar<sup>14</sup> (Tunca, 2020). Efsaneden hareketle transhümanist Aubrey de Gray'in yorumlamaları da göz önünde bulundurularak, yaşlanmanın etkilerinin ortadan kaldırıldığı ve gençliğin devam ettiği bir düzenin kurulması gerektiği söylenebilir. Çünkü eğer yaşlanma durdurulursa, kişinin iç mekanizması hasar görmeyeceğinden, vücudunun güçsüzleşme sorunu da ortadan kalkacaktır.

Transhümanizmin çekirdek temalarının bulunabileceği önemli bir kaynak da Hinduizm'in sembol metinlerinden olan *Vedalar*'dır. Metin, MÖ 1500-1000 yıllarına dayanmakta ve simyacılar tarafından altın ve cıvanın ölümsüzlüğün anahtarı olarak

---

<sup>14</sup> *Tithonus* mitinin içerik ve verdiği ders bakımından oldukça benzer fakat isimler anlamında farklı bir versiyonu daha bulunmaktadır. Buna göre *Aurora*, sonsuza dek aşığı olmasını istediği *Tithonus*'un hiç ölmemesi için *Jüpiter*'e dilekçe verir. Ancak gaflette bulunarak dilekçeye yaşlanmaması ve eli ayağı tutmaz hale gelmesini eklemeyi unuttur. Böylece *Tithonus* ölümlülüğünden kurtulur fakat feci halde yaşlanarak, elden ayaktan düşer. *Tithonus*'un güçsüz haline üzülen *Jüpiter*, sonunda onu bir çekirgeye dönüştürür (Bacon, 2018: 45).

düşünüldüğünü anlatmaktadır (Ang, 2014: 2). *Vedalar*'ın tanrı bilgisini işleyen kısımları olan *Upanişad*'larda, insanın bedensel ve duygusal anlamda yetersizliklerine vurgu yapılarak böyle bir bedenin sevinci nasıl yaşayacağı sorgulanmaktadır. Örneğin beden; kemik, deri, kas, kan, gözyaşı, idrar, safra ve balgamdan oluşan, kötü kokulu ve tohumuz olarak betimlenirken duygusal olarak da insanın, tutku, öfke, arzu, delilik, korku, kıskançlık gibi özellikleri ön plana çıkarılır. Ayrıca açlık, susuzluk, hastalık, yaşlılık ve ölüm gibi aniden kapıyı çalan durumlar sebebiyle bedenin yetersizliği, tüm varoluşun acı olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır (Storig, 2013: 37). Bedenin, kötü kokuların ve ifrazatların biriktiği bir yer olarak betimlenmesi ve yetersizliğine vurgu yapılması, transhümanist felsefenin en sık öne çıkardığı düşüncelerdendir. Onlara göre de beden, acının ve ölümün yeridir, bu sebeple de onun geliştirilmesi ve ölümsüz bir varoluşa kavuşturulması gerekmektedir.

*Upanişadlar*'a göre, sembolü *Om* hecesi olan Atman (gerçek ben) her şeyi bilen tanrı Brahman ile aynı varlıktır. Doğmamış ve herhangi bir sebebin neticesi de değildir, bu sebeple ölerken yok olmaz. Beden yok olsa dahi o, yok olmaz (Özkan, 2013: 162). Atman'ın ruh olduğu hakkındaki düşünce, bu cümlelerle pekişmektedir. O halde bir bedende yer alan Atman'ın, tanrı ile eş tutulduğu kabul edilebilir. Öte yandan Hinduizm'de tanrıların insan görünümü ve Vishnu, Shiva ve Brahma gibi insan isimleri aldıkları görülür. Transhümanist felsefenin temelinde yer alan insanlığın potansiyelinin henüz gerçekleşmemiş olduğuna dair söylemler, Hint bilgeliğinde karşılığını bulmaktadır. Zira Hintliler tarih, kültür ve mitolojilerinde, insanı daha derin bir tahlille anlamaya çalışarak, yarattıkları mitlerde insanı tıpkı tanrılar gibi ölümsüz olarak betimlemektedirler (Acar, 2019: 64). Mevcut koşullarda insan doğasının potansiyelini henüz açığa çıkarmadığı düşüncesi, Hinduizm'de yer aldığı gibi güncelliğini koruyarak transhümanizmde de devam etmektedir. Hem kadim bir din olan Hinduizm hem de transhümanizm, insanın dönüşüm geçireceğine inanmaktadır. Fakat bu dönüşüm, Hinduizm'de manevi bir boyutta olacakken, transhümanizmde teknoloji vasıtasıyla açığa çıkacak maddi bir dönüşüm şeklinde olacaktır.

İnsanın dönüşümü ve ölümsüzlüğe erişeceğine olan inanç sadece burada anlatılanlarla sınırlı değildir. Batı'da felsefe taşı, Gençlik Pınarı ve Kutsal Kâse efsaneleri; Doğu'da ise Hinduizm'deki yaratılış mitleri, Çin tıbbındaki Reishi mantarı, Zerdüşçülük (kutsal içecek Soma) ve diğer pek çok hikâye ölümsüzlük ekseninde dönmektedir. "Hatta efsaneye göre tanrıların içeceği olan *nektar*, Yunancada ölümü (*nek*) yenmek (*tar*) anlamına gelir." (Lents,

2020: 220) Benzer şekilde “Yunanlıların Hekim Tanrısı Asklepios’un, Medusa’nın boğazındaki kanı kullanmasında, Makedonyalı İskender’in “ab-ı hayat” için karanlıklar ülkesine gidişinde ya da Lokman Hekim’in bitkilerin dilini öğrenmesinde karşımıza çıkan ölümsüzlük arayışı” (Kılıç ve Eser, 2017: 128), insanın varoluşundan bu yana gerçekleştirdiği eylemlerin en başında gelir. Bu anlamda ilk robotlar, makineler, heykeller, yazıtlar ve diktirler gibi her bir eserin, insanın ölümsüzlük arzusunun bir tezahürü olarak açığa çıktığı söylenebilir.

Anlatılanlardan hareketle, insanın asi davranış ve mücadeleci tavrının altında yatan unsurun, tanrıya benzeme ve ölümlü varlık statüsünden ölümsüz bir varlık statüsüne geçme, dolayısıyla da kendi yaşamı üzerinde daha fazla kontrole sahip olma fikri olduğu anlaşılmaktadır. İnsanların kontrolü kendi ellerine alması; belki Pythagoras’ın bilgelik anlamına gelen *sophia* sözcüğünü sadece tanrılara yakıştırmaması, insanlara ise bilgeliği sevmeye anlamında *filozof* sözünü uygun görmesi sebebiyle tanrıdan rol çalma olarak algılanabilirse de tanrıyla bir olma güdüsünün en önemli sebebi ölümsüzlüğe erişmektir. Nitekim transhümanistler, insanın niteliklerini geliştirmek, bedeninin kodlarını yeniden yazmak, beyindeki devrelere ve biyolojisine müdahale etmek ve en nihayetinde onu ölümsüzlüğe ulaştırmak adına yaptıkları ya da “yarattıkları” insanımsı robotlarla, mitolojilerin günümüzdeki yansıması olduklarını göstermektedirler.

## 2.2. Transhümanizmin Modern Felsefedeki Temelleri

Transhümanizm gelecek odaklı bir perspektife sahip olsa da temellerinin tarihsel süreçte aranması akla uygundur. Nitekim Nick Bostrom bu tarihselliğe atıfta bulunarak kökeni Sümerlere dayanan Gılgamış Destanı gibi uzak bir örnek vermektedir. Elbette insanın ölümsüzlük arayışı göz önüne alındığında bu örneğin verilmesi doğal karşılanabilir. Fakat transhümanizmin bilim ve teknoloji ile yakın bağı düşünüldüğünde, asıl gidilmesi gereken yerin Rönesans ve sonrası dönemler olduğu açığa çıkar. Zaten transhümanizmin, seküler hümanizmin çağdaş bir okuması olduğu yönündeki düşünce göz önüne alınca bu çıkarımın haklılığı ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple araştırmanın kökenlerini Rönesans’ın devam ettiği ve Bilimsel Devrim’in başlangıç yılı kabul edilen 1543’e kadar götürmek mümkündür. Zira bu yıl, hem Nicolaus Copernicus’un *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine* adlı eseri hem de Andreas Vesalius’un *Fabrica* isimli eseri ile yeni bir dönemin başlangıcına işaret etmektedir (Tekeli, Kâhya, Dosay vd., 2007: 210). Dönemin ‘yeni’ olarak nitelenmesi ve

1543'ün Rönesans'ın altın çağı olarak kabul edilmesinin sebebi, Aristoteles ve Batlamyus'tan beri süregelen yer merkezli evren anlayışının Copernicus aracılığıyla aşındırılarak güneş merkezli evren anlayışına geçiş yolunun açılmasıdır. Dolayısıyla Copernicus ile yeni astronomi, Vesalius ile de yeni anatominin yaratılması, Bilimsel Devrim'in başlangıcı olarak kabul edilmektedir.

Yukarıda adı geçen iki değerli eserden sonra her ne kadar sıkıntılar yaşandıysa da özellikle 17. yüzyıl itibariyle bilim ve teknoloji zengin kişiler tarafından desteklenmeye başlanmıştır. Galileo Galilei'nin astronomi ve fizik çalışmaları, Isaac Newton'un optik, matematik ve yer çekimi üzerine çalışmaları oldukça değerli bulunmuştur. Bu sebeple bu yüzyıl, transhümanizmin ilk büyük entelektüel öncülerinin ortaya çıktığı, modern bilimsel dünya görüşünün paylaşıldığı bir dönem olarak kabul edilmektedir. Buna ek olarak akıl, insanî ilerleme, gelişme ve bilimsel yöntemi geniş bir şekilde savunan transhümanist düşünce, 17. yüzyılda Francis Bacon'la başlayan süreçle ortak epistemolojik idealler de taşımaktadır.

“Bilgi” ve “egemen olma” arasındaki bağlantıyı vurgulayan Francis Bacon, özneyi kuran Descartes ve Kepler, Newton, Galileo gibi 17. yüzyıl filozof-bilim insanları orta çağın ilahi temele dayanan düşünce yapısından insan temelli bir bakışa geçilmesini sağlayarak hümanizmin önünün açılmasını ve böylece de maddeci-akılcı bir dünyanın oluşumunu kolaylaştırmışlardır. Bunun sonucu olarak da insanlar, hümanizmin varlığıyla yetinmeyerek, hümanizmin radikalleşmesi sonucu açığa çıkan transhümanizm sürecine girmiş ve bu süreci yaşamaktadırlar (Dağ, 2017: 51).

Yaşamakta olduğumuz bu transhümanist sürecin düşünsel arka planında yer alan fikirleri anlayabilmek için bu başlıkta, çağdaş halefleri gibi insan akli ve teknolojiyi kullanarak insan doğasının, biyolojisinin ya da kültürünün çok yanlı bir yapıya sahip olabileceği vurgusunu yapan düşünürler ele alınacaktır. Bu düşünürler, her ne kadar kendi devirlerinin imkânlarının kısıtlılığı sebebiyle çağdaş transhümanizmin başarılarına ulaşamamış olsa da hayallerini rasyonel düzlemde realiteye geçirme çabalarını takdir etmek gerekir. Nick Bostrom bu takdir duygusundan hareketle olsa gerek, “A History of Transhumanist Thought” (2005) başlıklı makalesinde Pico della Mirandola'dan başlayarak birçok filozof ve bilim insanının ismini zikreder. Fakat burada bu isimlerin hepsinin irdelenmesi ve transhümanizm açısından önemli olan görüşlerinin aktarılması, bu çalışmanın transhümanizmin tarihini detaylandırma amacı gütmemesi sebebiyle mümkün değildir.

Bundan dolayı bu düşünürler ya da bilim insanlarından konu bağlamında daha önemli görülenler ele alınarak, bu kişilerin görüşleri, transhümanizmin çekirdek temaları olarak kabul edilen yaşam uzatma, insan doğası üzerindeki biyolojik kısıtlamalar ve ölümü yenmek adına bu kısıtlamaların bilim yoluyla bertaraf edilmesi öğeleri doğrultusunda araştırılacaktır.

Böyle bir araştırmada, doğdukları dünyanın ötesini görebilen ve transhümanizme kaynak teşkil eden düşünürler arasında ilk sırayı Francis Bacon'a (1561-1626) vermek mümkündür. Zira Bacon, transhümanizmin savunucuları tarafından önemli bir öncü olarak kabul edilir. Nick Bostrom, Bacon'ın bilimsel bir devrim idealinin, onun "yaşam koşullarını iyileştirmek amacıyla doğa üzerinde hâkimiyet kurmak için bilimi kullanma" arzusundan beslendiğini belirtir (Bostrom, 2005: 2). Bacon, doğaya hâkimiyeti sağlayacak bilimi, düşüncelere dalmış bir akıl olarak değil, pratik sonuçları etkin bir şekilde elde edecek bir "imparatorluk" olarak görmektedir (Davies, 2010: 114). Onun bilime dair bu yaklaşımı, Max More gibi modern transhümanistler tarafından da paylaşılır. More, hedeflerin gerçekleştirilmesi ve felsefenin tam olarak ifade edilmesinin, bilimsel yöntemin geliştirilmesi ve kullanılmasından önce mümkün olmayacağını belirtir (More, 2013: 9). Dolayısıyla önce bilimin öğrenilmesi, içeriğinin geliştirilmesi, sonrasında da bilimsel bilginin pratik alanda uygulanması gerekir.

Bacon bilimsel yöntem vasıtasıyla insanın "mümkün olan her şey" üzerinde hâkimiyet kurmasını savunmak üzere 1620 tarihinde *Novum Organum*'u kaleme alır. Eserinde, geleneksel aksiyomların ve Aristotelesçi kıyasların tekrarını ortadan kaldırmak ve insanın iyiliği adına yeni entelektüel ufuklar keşfetmek isteyen Bacon, doğayı sorgulamakta kullanılan insan aklının tüm dokusunun kötü bir şekilde inşa edilmiş ve temeli olmayan muhteşem bir saraya benzediğini savunur. Bu durumu düzeltmek için tek çözümün her şeyi daha iyi bir planla yeniden denemek ve bilimlerin, sanatların ve tüm insan bilgilerinin uygun temeller üzerinde toplanarak yeniden inşasına başlamak olduğunu ifade eder (Bacon, 2019a: 13, 14). Bacon bu düşüncesiyle günümüz transhümanistleri gibi doğanın yasalarının sınırlarını çözerken, insanların beklentilerini fazlasıyla aşan müthiş yeni keşif zirvelerine ulaşacağına inanır. Bu anlamda ilerlemeci bir perspektifi savunan Bacon, insanlığın yenileşme kapasitesinin, doğal dünya üzerindeki gücünü radikal bir şekilde genişletebileceğinden ve insanların daha aydınlanmış bir çağda daha uzun ve daha sağlıklı yaşamalarını sağlayacağından emindir.

Bacon, bilimin ve aklın doğru bir şekilde uygulanması yoluyla, insanın kendisinin evren üzerindeki gücünü ve egemenliğini genişletebileceğine ve bu gücü kendi durumunu iyileştirmek için kullanabileceğine inanır (Bacon, 2019a: 124). İnsanın geliştirilebileceğine yaptığı vurguyla Bacon, evrimsel bir dile sahip olmasa da çok daha iyi şeylerin ve hatta daha fazlasının, işe yoğunlaşmadan, şimdiye kadarki keşiflerin sebebi olan şans, içgüdü ve benzerinden ziyade insan aklının çalışkanlığından ve yönlendirmesinden beklenmesi gerektiği (Bacon, 2019a: 106) yönündeki düşüncesiyle transhümanistlerle benzer bir duyguyu iletir. Dolayısıyla çoğu modern transhümanistin açıkça beyan ettiği şeyi o dönemlerde fark eden Bacon, bilimsel gelişmenin genel yörüngesinin zaman içinde daha hızlı ve daha gelişmiş yönlerde ilerleme eğiliminde olacağı kanaatindedir.

Transhümanizmin temel hedefleri arasında yer alan, “yaşamı mümkün olan en ileri dereceye kadar uzatma” düşüncesi, Bacon’ın yapıtlarında yaygın olarak görülmektedir. O da transhümanistler gibi fiziksel bozulmanın nedenlerini daha iyi anlamak istemekte ve yaşlanmanın zararlı etkileri olan birçok nedenin sonucu olduğuna kanaat getirmektedir. Ona göre, çürümenin ve değersizleşmenin nedenleri bir kez anlaşılırsa, onların nasıl durdurulacağını ve tersine çevrileceğini keşfetmek de mümkün olacaktır. Bu anlamda Bacon, bilim ilerledikçe yeni kârlı icatlar ortaya çıkacağından ve bu tür pek çok buluşun bazı hastalıkların tedavisi ve yaşamın uzatılması için uygulanabileceğinden emindir (Bacon, 2019b: 87). Ütopik öyküsü *Yeni Atlantis*’te (1627), bilimin şaşırtıcı bir şekilde ilerlediği geleceğin toplumu hakkında yazan Bacon’un tanımladığı bu toplum, gençliğin restore edilebildiği, yaşlanmanın yavaşlatıldığı, tasarım tarafından değiştirilen fizik ve mizaçların ve insan yeteneklerinin arttırıldığı bir yerdir. Bacon’un *Bensalem*’de<sup>15</sup> tasvir ettiği gibi insanlar, doğa üzerinde daha fazla hâkimiyet kurmanın araçlarını geliştirirlerse gerçekleştirilebilecek bazı ideal amaçlar; hastalıkların tedavisi, ağrının hafifletilmesi, güç ve aktivitenin artması, özelliklerin değiştirilmesi, yeni türlerin yapımı, yaşamsallığın artması, bir dereceye kadar gençliğin iadesi ve bir türün diğerine nakli şeklinde kısaca sıralanabilir. Bacon’un *Bensalem*’de kurguladığı amaçlara bakıldığında, modern transhümanist hedeflerle koşutluk içinde olduğu görülür. Zaten transhümanizmin en büyük tarihsel öncülünün Bacon olduğunu anlamak için onun en önemli eseri olan *Instauratio Magna*’nın anlamına bakmak bile yeterli olabilir: *Büyük Yeni Düzen*.

---

<sup>15</sup> Masalda yer alan ütopik toplum.

Bacon hayalini kurduğu bu “büyük yeni düzen”de ampirik bilgi yöntemlerinin geliştirilmesinin temelini atarak burada tümevarımsal akıl yürütmeye dayanmanın gerekliliğini savunmuştur. Onun bu düşünceleri 17. yüzyılda René Descartes’ı (1596-1650) oldukça etkilemiştir. Descartes’ın adı, Nick Bostrom’un, transhümanizmin tarihsel kökenlerini ele aldığı, yukarıda adı geçen makalesinde bir öncül olarak zikredilmese de kendisi transhümanizme dair temaların bulunduğu önemli bir şahsiyettir.

“Düşünüyorum, öyleyse varım” sözüyle tanınan Fransız filozofu Descartes, daha çok zihin/beden düalizmine dair fikirleriyle tanınsa da tıpkı Bacon gibi bilim, felsefe ve insan doğası hakkında oldukça ilginç fikirlerin öncüsüdür. Descartes’ın kendisi her ne kadar özneyi kursa da onun asıl amacı, tüm bilginin üzerine kurulacağı bir temel inşa ederek bilime kesinlik kazandırmak ve bu şekilde doğaya egemen olmaktır. Fakat buna rağmen modern anlamda bilimsel yöntemeye dayalı bir dünya görüşü bulunmamaktadır. Yalnızca insanlık durumunu yönetmek ve iyileştirmek için daha kesin bilginin kullanılabilmesine inanarak, en ünlü eseri, *Metot Üzerine Konuşma*’da (1637) şunları söylemektedir:

(...) çünkü, bunlar bana hayat için pek yararlı birtakım bilgilere ulaşmanın mümkün olduğunu ve okullarda okutulan spekülâtif felsefe yerine bir pratiğinin bulunabileceğini ve bu pratik felsefe sayesinde ateş, su, hava, yıldızlar, gökler bizi çevreleyen diğer bütün cisimlerin kuvvet ya da etkilerini, zanaatkârlarımızın çeşitli zanaatlarını bildiğimiz kadar seçikçe bilerek, onları elverişli oldukları bütün işlerde aynı tarzda kullanabileceğimizi, böylece doğanın efendisi ve sahibi olabileceğimizi göstermişlerdi (Descartes, 2010: 57).

Descartes, “doğanın efendisi ve sahibi olma” biçimindeki düşüncesi ile transhümanizmin en temel vurgusunu dile getirmektedir. Ona göre insanların doğa üzerindeki hâkimiyetlerinde göstermeleri gereken temel çaba, şüphesiz ilk iyilik olan sağlığın korunması ve bu yaşamın diğer tüm iyiliğinin temeli olarak kabul edilmesidir. Descartes, transhümanist çizgide devam ederek, insanların fiziksel acıyı hafifletmeye, yaşlanmayı tersine çevirmeye ve sağlıklı yaşam süremizi uzatmaya çabalaması gerektiğini de şu sözleriyle doğrulamaktadır:

İnsanları şimdiye kadar olduğundan daha bilge ve daha becerikli kılacak bir yol bulmak mümkünse, bu yol, sanırım, hekimlikte aranmalıdır. Doğrusu bugünün hekimliğinde yararı iyice görülen pek az şey bulunuyor: fakat, onu hor görmek gibi bir maksadım asla olmamakla birlikte meslekten kimseler de dâhil olmak üzere hiç denecek kadar az

olduğunu ve eğer hastalıkların nedenleriyle doğanın bize verdiği bütün ilaçlar hakkında yeter bilgimiz bulunsaydı, vücudun olduğu kadar zihnin de birçok hastalıklarından, hatta belki de ihtiyarlığın dermansızlığından kurtulmamızın mümkün olacağını kabul etmeyen bir kimse bulunmayacağından eminim (Descartes, 2010: 57, 58).

Kısacası Descartes, yeni entelektüel ufuklar fethederek, insan biyolojisinin sırlarını çözerek ve bunları türlerin toplu keşifleri üzerine inşa ederek, hep birlikte, her insanın bireysel olarak yapabileceğinden çok daha ileri gidebileceğimize inanmaktadır. Bu inancın bir açılımı olarak yapay zekâ, biliş ve bilincin doğası hakkında önemli felsefi ve bilimsel soruları öngören Descartes günümüz terminolojisi veya teknolojisi hakkında hiçbir bilgisi olmamasına rağmen, düşünce deneylerinin birçoğunda, dar bir görevi gerçekleştirmek için tasarlanmış, alana özgü ve şu anda yaygın yapay zekâ biçimi olan dar yapay zekâ (ANI-Narrow Artificial Intelligence) gibi (örneğin, yalnızca yüz tanıma, yalnızca internet aramaları veya yalnızca araba kullanma) artık tam anlamıyla transhümanizme dair ve bilgisayar bilimi kavramları olan şeyleri tahmin etmektedir.<sup>16</sup>

Descartes, insansı otomatlara benzer bir şeyin yaratılabileceği konusunda kararlıdır ancak çoğu modern transhümanistten farklı olarak, insan düzeyindeki genel zekânın bir makinede somutlaştırılabileceği noktasında şüpheye düşer. Bu ikinci konum, onu, insanın ya da insandan daha yüksek zekâ ve bilinç düzeylerinin biyolojik olmayan bir alt katmanda somutlaştırılabileceğine dair ortak transhümanist iddianın pek çok muhalifiyle aynı çizgide buluşturur (Arkoudas and Bringsjord, 2014: 46-52). Bununla birlikte, bu kavramların öngörüsü ve Descartes'ın felsefesindeki mekanizm, sonraki yüzyıllarda bir dizi öncü transhümanist üzerindeki etkisinde olduğu gibi onun burada transhümanizmin öncülerinden biri olarak tanımlanmasını da garanti eder. Burada Descartes'tan söz ederken onunla aynı dönemlerde yaşayan İngiliz filozofu Thomas Hobbes'tan (1588-1679) da söz edilebilir. Zira Hobbes, ünlü eseri *Leviathan*'da, Descartes ile ortak bir transhümanist çizgiyi paylaşarak insana benzeyen yapay bir canlının yaratılabileceğini savunarak şunları söyler:

Tanrı'nın dünyayı onunla yaratmış olduğu ve yönettiği sanat olan doğa, başka pek çok şeyde olduğu gibi bunda da yapay bir canlı yaratacak şekilde, insanın *sanatı* ile taklit edilir. Çünkü hayat, organların, başlangıcı içerdeki bir temel parçada bulunan hareketinden başka bir şey değildir; bütün *otomatların* (yaylar ve çarklar yardımıyla

---

<sup>16</sup> Bk. *Future of Life Institute*, "Benefits and Risks of Artificial Intelligence", (Erişim: 10.06.2022). <https://futureoflife.org/background/benefits-risks-of-artificial-intelligence/>.

kendi kendine hareket eden makinelerin, mesela bir saat) yapay bir hayata sahip olduklarını söyleyemez miyiz? *Kalp* nedir ki bir *yaydan* başka; ya *eklemler*, yapıcının planladığı şekilde bütün gövdeyi harekete geçiren çok sayıda *çarklardan* başka? *Sanat* daha da ileriye gider, doğanın o rasyonel ve mükemmel eserini, *insanı* taklit etmeye kadar (Hobbes, 2017: 17).

Hobbes'un insanı taklit etme ve yapay bir canlı yaratma yöntemi olarak sanatı benimsemesi, transhümanistlerin bilim ve teknolojiyi öncelemesi ile tutarlı değilmiş gibi görünse de özellikle transhümanist Natasha Vita-More'in, transhümanizme dair çalışmalarında sanatı ön plana çıkarması, transhümanistlerin bir öncül olarak Hobbes'u benimsemelerinde önemli bir etkidir.

Descartes'a dönecek olursak onun, matematik, geometri, optik ve astronomi alanlarında öncü çalışmalara imza atmasının yanı sıra tüm hayvan ve çoğu insan işlevlerini mekanik olarak kabul eden bir fizyoloji öğrencisi olduğundan da söz etmek gerekir. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*'da, mekaniğin işleyişini, insan ve insan olmayan bedenlerin işleyişiyle karşılaştırır (Descartes, 2010: 40-55). Bu karşılaştırmaya göre hayvan ve insan bedenleri, hareket ederken fiziksel yasalara tabi olan makine benzeri tepkiler verirler. Biyolojik makineler (ya da hareket halindeki madde) olarak tasvir edilen, hayvanlara ve insanlara ilişkin bu mekanik görüş, neredeyse tüm modern transhümanistlerin bir şekilde benimsediği bir görüştür. Bu görüşe ek olarak transhümanistlerin çoğu, insanın maddi olmayan bir zihne ve maddi bir bedene sahip olduğunu öne süren Kartezyen düalizmi reddeder. Onlar, insanların özünde biyolojik makineler olduğuna inandıkları sürece Descartes'ı takip etseler de insanların, insan zekâsının biyolojik olmayan bir makinede somutlaştırılmasını önleyecek, maddi olmayan daha yüksek bir ruha sahip olduğu görüşüne kesinlikle katılmamaktadırlar.

Transhümanistlerin Descartes'ın insan fizyolojisi üzerine yapmış olduğu araştırmalardan en ünlüsü olan zihin-beden ikiliği önermesini reddedişi, 18. yüzyıl doğa filozofu ve hekimi Julien Offray de La Mettrie'de de (1709-1751) vuku bulur. Transhümanist literatüre bakıldığında La Mettrie ile ilgili bulunabilecek bilgiler, Bostrom'un "A History of Transhumanist Thought" makalesinde, onu önemli erken bir materyalist olarak kabul eden kısa notu (Bostrom, 2005: 3) ve bundan daha da kısası da More tarafından La Mettrie'yi Daniel Dennett ile "insanlar makinedir" şeklindeki görüşle aynı çizgide tutan yazısıdır (More, 1999). Fakat yine de La Mettrie'nin materyalist fikirleri

transhümanizmle oldukça alakalıdır, zira bunlar geliştirilirse insanlık sonrası için olası bir yol yaratacak olan AGI (Genel Yapay Zekâ) olasılığını destekler.

La Mettrie, Descartes'ın zihin-beden düalizmini reddetmiş fakat biyolojinin mekanik olduğu hakkındaki fikirlerini genişleterek tahminlerde bulunmuştur. Ancak La Mettrie'nin materyalizm tarzı, düalizmin dinî tavizleri ve mantıksal tutarsızlıkları tarafından engellenmemiş olsa da Descartes'ı mekanik felsefenin önemli bir öncüsü olarak görmekte ve onu kendi fikirleri üzerinde biçimlendirici bir etki olarak kabul etmektedir (La Mettrie, 1994: 71). La Mettrie'ye göre insan vücuduna dışsal bir ruh yoktur; genellikle bir ruha veya daha yüksek bilişsel yetilere atfedilen özellikler, beyin işlevinin ve fizyolojisinin ortaya çıkan özellikleridir, insanlar biyolojik düşünen makinelerdir. O, düşüncenin, insan makinesinin organizasyonunun bir sonucu olduğunu savunur. Yorgunluk ve uykusuzluktan ateş ve hastalığa kadar en küçük şeyler kişinin düşünsel yeteneklerini, mizacını ve davranışını etkileyebilir (La Mettrie, 1994: 31-35). İnsanların biyolojik düşünen makineler olduğu varsayımı, şu anda zihin, beden ve bilinçle ilgili baskın bilimsel bir fikirdir ancak bu fikir felsefi olarak tartışmalıdır.

La Mettrie, Charles Darwin'in, evrim teorisini açıklamasından daha önce bitkilerin, hayvanların, insanların ve buna bağlı olarak makinelerin evrimsel bir süreklilikle geliştiğini ve hepsinin aynı temel parçacıklardan oluştuğunu tahmin etmiştir. Ona göre hayvanlar ve insanlar söz konusu olduğunda, bu temel parçacıklar birleşim olarak dikkate değer ölçüde benzerdir. Diğer organizmalarla bir süreklilik içinde var olan insan, “iyi aydınlanmış bir makine”den başka bir şey değildir ve hayvanlardan yalnızca “birkaç dişli çark ve yay”a sahip olmasıyla ayrılır (La Mettrie, 1994: 59). Dünya görüşünü destekleyen bu temel öncül ile La Mettrie'nin, daha fazla çark ve yay eklemekle hayvanların ve insanların yeteneklerini yapay olarak artırmanın yollarını tasarlamaya başlaması yeni bir atılım olmasa da bu yöndeki çalışmalarında görebildiği tek sınır, tıpkı transhümanistlerde olduğu gibi geniş bir alana sahip olduğu görünen doğal yasalardır (La Mettrie, 1994: 40).

La Mettrie, süresiz yaşam uzatma veya olası bir insan sonrası geleceğe dair projeleri gündeminin merkezine yerleştirmemiş olsa da “makine insan” ile insan biyolojisinde tersine mühendislik yapma ve mevcut yeteneklerini geliştirme olasılığına dair ipuçları vermiştir. Nitekim Descartes gibi o da bir insan otomatının yaratılabileceği hayalini kurmuştur. La Mettrie'nin mekanistik düşünceyi insana uygulama ve onu mükemmelleştirme doğrultusundaki fikri, bir diğer 18. yüzyıl Fransız filozofu Marquis de Condorcet (1743-

1794) tarafından da paylaşılmıştır. Akıl, deneycilik ve doğa bilimlerine güçlü bir şekilde inanan Condorcet'nin gelecekteki ilerleme vizyonları, çağdaşlarının normatif beklentilerinin çok ötesine geçmiştir. Ona göre akıl, bilim ve deneyimden ziyade inanca dayalı olan görüşler doğa yasalarının cehaletinden kaynaklanmaktadır (Condorcet, 2012: 118).

Condorcet'e göre insanlık, tarihsel olarak yerleşik düzene geçtiğinden bu yana önemli ilerlemeler kaydetmekle beraber, insan bilişi ve fizyolojisini anlamada yapılan atılımlar vasıtasıyla gelişim göstermeye devam edecek ve bu gelişimin de hiçbir nihai sınırı olmayacaktır. İnsanlığın korkunç bir gerilemeyle karşı karşıya kalmadığı sürece, türümüzün ve toplumlarımızın hızla ilerlemeye devam etmesinin mantıklı olacağını düşünen Condorcet *Sketch for an Historical Picture of the Advances of the Human Mind* (1795) adlı eserinde temel amacını şu şekilde açıklamaktadır:

Doğanın insan yetilerinin kusursuzluğuna hiçbir süre vermediğini akla ve gerçeğe başvurarak göstermek; insanın kusursuzluğunun gerçekten sınırsız olduğunu ve bundan böyle onu durdurmak isteyebilecek herhangi bir güçten bağımsız olarak bu mükemmelliğin ilerlemesinin, doğanın bizi üzerine koyduğu kürenin süresinden başka bir sınırı yoktur. Bu ilerlemenin hızı kuşkusuz değişecektir, ancak dünya, evren sistemindeki mevcut yerini işgal ettiği ve bu sistemin genel yasaları ne genel bir felaket ne de insan ırkını mevcut yeteneklerinden ve mevcut kaynaklarından yoksun bırakacak değişiklikler üretmediği sürece asla tersine çevrilmeyecektir (Condorcet, 2012: 2).

Condorcet bu söylemleriyle her ne kadar gelecek hakkında iyimser bir bakış geliştirmiş olsa da insan ırkını mevcut yeteneklerinden geri bırakacak “genel bir felaketin” mümkün olduğunu da kabul etmektedir. Bu kabul, hızlanan teknolojik ilerleme sebebiyle Nick Bostrom, Ray Kurzweil gibi birçok modern transhümanist tarafından büyük aksiliklerin veya varoluşsal felaketlerin mümkün olduğu kabulleriyle paralellik gösterdiği için önemlidir.

Bilimsel gelişmeler hem ilerlemeyi hem de genel bir felaket düşüncesini akla getirirse de iyi olana odaklanmak insanın fitratında mevcuttur. Bu sebeple Condorcet de iyimser bir bakışı sürdürerek bilimin insan hayatını uzatma noktasında katkısının ne olacağı hakkında da yorumlamalarda bulunmaktadır. *Sketch* adlı eserinin son bölümünde yer alan ve transhümanist Max More'un “transhümanist bir ifade” olarak tarif ettiği pasajda Condorcet şunları söylemektedir:

O halde, insan türünün bu kusursuzluğunun sonsuz bir ilerlemeye muktedir olabileceğini varsaymak saçma olur mu? Ölümün yalnızca olağanüstü kazalardan veya yaşamsal güçlerin bozulmasından kaynaklanacağı günün geleceğini ve nihayetinde doğum ile çürüme arasındaki ortalama sürenin atanabilir bir değeri olmayacağı mı? Elbette insan ölümsüz olmayacak, ama aldığı ilk nefesle, olayların doğal akışı içinde, hastaliksız ve kazasız olarak sona erdiği zaman arasındaki süre, süresiz olarak artmayacak mı? (Condorcet, 2012: 145, 146).

Böylece Condorcet, insan ömrünün sabit görünmediğini belirtmekte ve aşılabilir gibi yeni buluşların insanlığın doğa üzerindeki artan gücünü simgelediği bir çağda, insanlığın doğayı ve biyolojiyi manipüle etme araçlarının gelecekte kesinlikle genişleyeceğine inanmaktadır. Bu noktada Condorcet özellikle tıp biliminin, bunun özelinde de koruyucu tıbbın önemli hale geleceğini vurgulamaktadır (Condorcet, 2012: 146). Condorcet'in insan ömrünün sabit olmadığı ve uzatılması gerektiği yönündeki vurgusu, dönemin birçok bilim insanında görülmektedir. Bunlardan, transhümanizm açısından belki de en ilginç ve en ilham verici olanı, cesur bir bilim insanı ve mucit olarak bilinen Amerika'nın kurucularından Benjamin Franklin (1706-1790)'dir. Franklin, eğer bilim yeterli seviyeye ulaşabilirse, öldükten sonra bile hayata dönebilmeyi ifade eden kriyonik yöntemin çekirdeklerini barındıran hayaller kurmaktadır:

Keşke... boğulan kişileri ne kadar uzak olursa olsun herhangi bir zamanda hayata geri çağırabilecek şekilde mumyalama yöntemi icat edilebilseydi; Amerika'nın yüz yıl sonraki durumunu görmek ve gözlemlemek konusunda çok ateşli bir arzuya sahip olduğumdan, sevgili ülkemin güneş sıcaklığıyla yeniden hayata dönene kadar birkaç arkadaşımın birlikte bir Madeira fıçısında boğularak sıradan bir ölümü tercih ederdim. Ama... büyük olasılıkla, böyle bir sanatın zamanımızda mükemmelliğine ulaştığını görmek için çok az gelişmiş ve bilimin başlangıç aşamasına çok yakın bir yüzyılda yaşıyoruz (akt. Bostrom, 2005: 3).

Benjamin Franklin'in, yakın arkadaşlarına yazmış olduğu mektuplarda sözünü ettiği ve hayalini kurduğu yaşam uzatmayla ilişkili olan birçok ilginç deneyi bulunmaktadır. Fakat buradaki amaç, devlet adamı kimliğinin yanı sıra bir mucit olarak transhümanizme dair çalışmalarından haberdar olmak olduğundan, bu deneylere yer verilmeyecektir.

Transhümanizmin modern felsefedeki temellerine dair yapılan bu incelemede genel olarak felsefi kimliğinin yanında bilim insanı kimliği ile de bilinen kişiler ele alınmıştır. Elbette bilim, transhümanizmin çekirdek temaları söz konusu olduğunda merkeze oturması

gereken bir kavramdır. Fakat bilimin merkezde olduğu noktaya bu sefer felsefi kimliği ile Friedrich Nietzsche (1844-1900) konulmalıdır. Nietzsche'nin transhümanizmin felsefi bir öncülü olup olmadığı konusunda tartışmalar bulunmakla birlikte bu tartışmaların fitilini ateşleyen kişinin Max More olduğunu söylemek gerekir. Zira More, "Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy" adlı makaleyi kaleme aldığı anda Nietzsche'nin "üstinsan"<sup>17</sup> (*ubermensch*) kavramından esinlendiğini ve buna dayanarak "transhumanism" kavramını kullandığını ifade etmektedir (More, 2010: 2).

Nietzsche, insanı, hayvanla üstinsan arasına gerilmiş, uçurum üzerinde bir ip olarak betimlemektedir. Bu anlamda insan bir amaç değil, bir köprüdür ve köprü oluşu yani geçişi sağlayan bir araç oluşu onun sevilmesini sağlamaktadır (Nietzsche, 2011: 38). Fakat buna rağmen insan, üstinsana ulaşmak için yine de aşılması gereken bir şeydir:

Üstinsanı öğreteceğim size. İnsan aşılması gereken bir şeydir. Onu aşmak için ne yaptınız? Bugüne değin bütün varlıklar kendilerinden üstün şeyler yarattılar: siz büyük meddin cezri olmak ve insanı aşmak yerine hayvanlığa dönmek mi istiyorsunuz? (Nietzsche, 2011: 36).

More'un "insanı aşma" anlamında bu söylemlerden açıkça etkilendiği ortada olmasına rağmen Nietzsche'nin bir öncül olarak kabulü, yukarıda söylendiği gibi oldukça tartışmalıdır. Bostrom ve bir kısım transhümanistler, Nietzsche'nin üstinsan hakkındaki sözleriyle teknolojik dönüşümden ziyade kişisel ve kültürel gelişmeyi hedeflediğini, bunu yaparken de Hristiyanlığın köle ahlakından kurtulmayı düşündüğünü savunurken, Stefan Lorenz Sorgner gibi diğerleri, transhümanist fikirlerle Nietzsche felsefesinin birebir bağlantılı olduğunu belirtmektedir.<sup>18</sup> Elbette Nietzsche'nin bir öncü olarak ele alınmasında fikirlerinin önemi yadsınamaz fakat birebir benzerlik olmasa da More'a ilham olması açısından bakıldığında bizce öncüler arasında ilk sırayı alması gerekmektedir.

Bu başlık altında buraya kadar ele alınan filozof ve bilim insanlarına bakıldığında genel perspektifin, insanın doğa üzerindeki egemenliğini artırmaya yönelik olduğu

---

<sup>17</sup> More'un kendisi, "The Overhuman in the Transhuman"da (2010) "üstinsan" yerine "insanüstü" tabirini kullanmayı özellikle tercih ettiğini belirtmektedir.

<sup>18</sup> Ülkemizde transhümanizm üzerine yazılan metinlerde de Nietzsche'nin entelektüel bir köken olarak okunup okunamayacağına dair yorumlar yapılmaktadır. Örneğin; Ahmet Dağ, Bostrom gibi düşünerek, Nietzsche'nin anti-hümanist düşünce tarzı sebebiyle hümanizmi öteye taşımak isteyen transhümanizmden farklı olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan Yaylagül Ceran Karataş ise her ne kadar Stefan Lorenz Sorgner gibi aşırı uçta bir uzlaşma olduğunu savunmasa da üstinsan'ın posthuman'a giden yolu açan kilitlerden "yalnızca" biri olduğunu vurgulamaktadır (Bk. Dağ, 2020: 60; Karataş, 2019: 64).

görülmektedir. Bu egemenliği artırmanın yolu da Aydınlanma'nın en temel kavramı olan ilerleme fikrinden geçmektedir. Dolayısıyla gerek modern felsefe gerekse de Aydınlanma idealleri, bilim ve teknolojiye dair gelişmeleri kucaklayarak transhümanizm düşüncesinin yerleşmesine zemin sağlamaktadır. Bu zeminin sağlanması için transhümanizmin en temel önermesi olan “doğal evrimin çok yavaş olduğu ve bunun yerine yapay evrimin gelmesi gerektiği” yönündeki düşünceden hareketle bir sonraki başlıkta transhümanizmin Darwin'le olan bağına ve transhümanizme yön veren evrimci öncülerine yer vermek uygun olacaktır.

### 2.3. Transhümanizmin Evrimci Öncüleri

En temel iddiaları, insanların mevcut haliyle evrimin sonu değil, aksine daha bilinçli ve yapay evrimin başlangıcı olduğu yönündeki savı olan transhümanistler, bu düşünceleri sebebiyle konunun, evrimin bilim tarihinde sağlam bir yer edinmesini sağlayan İngiliz doğa bilimcisi Charles Darwin'e (1809-1882) kadar götürülmesini zorunlu kılmışlardır. Nick Bostrom, bu temel iddianın kökenine atıfta bulunmak için Darwin'in *Türlerin Kökeni* (1859) adlı yapıtının yayınlanmasından sonra insanlığın mevcut versiyonunu evrimin son noktası olarak değil, muhtemelen oldukça erken bir aşama olarak görmenin giderek daha makul hale geldiğini ifade etmiştir (Bostrom, 2005: 3).

Bostrom'un da adını vurguladığı üzere *Türlerin Kökeni*, Darwin'in evrim hakkındaki fikirlerini tüm yönleriyle aktardığı ilk eser olması yönünden oldukça önemlidir. Darwin burada, türlerin kendi aralarında ve çevreleriyle olan etkileşimlere göre evrimleştiği iddiasını savunmaktadır. “Yararlı olan her hafif çeşitliliğin korunmasını temel alan ve insanın seçim yetisiyle de bağlantılı olan” bir ilke olarak “doğal seçim”i benimseyen Darwin, insan da dâhil olmak üzere tüm türlerin değişebilirliğini ifade etmektedir (Darwin, 2017: 81). Doğal seçimde en önemli vurgu, çevrelerine en iyi şekilde uyum sağlayan türlerin, diğerlerine göre üreme ve hayatta kalma olasılıklarının hayli yüksek olduğu yönündedir.

Darwin'in doğal seçim yoluyla evrim fikri, transhümanizmin temel ilkesi olan insanların evrimini hızlandırmak ya da yeteneklerini artırarak geliştirmek yönünde bir argüman öne sürmez. Fakat her ne kadar Darwin böyle bir argümana sahip olmasa da transhümanistler, Darwin'den gelen doğal evrim mirasını kabul ederek, türlerin değişebileceği olgusunu dünya görüşlerinin mihenk taşı haline getirmektedirler. Bu noktada

Darwin'in şu sözleri, transhümanistlerin neden evrim düşüncesinden etkilendiklerini anlamada yardımcı olabilir:

İnsanın, kendisine Doğa tarafından sunulan hafif, ama yararlı çeşitlilikleri seçim yoluyla biriktirerek gerçekten de harika sonuçlar elde edebildiğini ve organik varlıkları, kendine yararlı olacak yönlerde uyarlayabildiğini görmüştük. Ama Doğal Seçilim, bundan sonra göreceğimiz gibi her an faaliyete hazır bir güçtür ve Doğanın eserleri nasıl Sanatınkilerden üstünse, Doğal Seçilimin gücü de insanın cılız çabalarıyla kıyaslanamayacak düzeyde üstündür (Darwin, 2017: 81).

Darwin'in doğal seçilimin gücünü insanın çabalarından üstün gören son cümlesi, doğal seçilimin adaptasyon ve hayatta kalmadaki etkin rolünden kaynaklanmaktadır. Bu rol, transhümanizmin rotasını belirlemekte ve doğal evrimden yapay bir evrim sürecine girilmesi düşüncesini harekete geçirmektedir. Bu anlamda Darwin'in, evrim düşüncesinin donelerini sağlamasıyla önemli bir sembol olduğu söylenebilir. Zira her ne kadar kendisinden önce evrim düşüncesine dair çeşitli görüşler ortaya atılmışsa da evrim denilince sembol bir isim olarak akla Darwin gelmektedir.<sup>19</sup>

Doğal seçim mükemmel olmasına rağmen her şeye gücü yetmemekte, zayıf olduğunda, hayatta kalma ve üreme tehlikeye girmekte ve hayatın ilerleyen dönemlerinde nispeten zayıflamaktadır (Rose, 2004: 23). Bu gibi düşüncelerle yola çıkan transhümanistler, Darwinci ilkelerin sonuçlarını Darwin'in şimdikiye kadar yaptığından çok daha fazla genişleterek transhümanist teknolojileri ve insan sonrası varlıkların ortaya çıkışını doğal ve muhtemel bir evrimsel adım olarak görmektedirler. Onlara göre evrimdeki bir sonraki aşama, doğal evrimin hantallığı sebebiyle insanı bir sonraki aşamaya taşıyamayacak, bu sebeple de Max More'un da üzerinde önemle durduğu ve "memetik evrim" adını verdiği çok daha hızlı, bilinçli ve kültürel evrimin gündeme getirilmesi ve bu yönde çalışmaların yapılması gerekecektir. Peki bu nasıl olacak? Darwin'in evrimle ilgili düşünceleri transhümanizmin öne sürdüğü yapay evrime nasıl uyarlanacak? Bu uyarlamanın yapılabilmesi için öncelikle insanın doğası üzerinde durulmalı, evrimin son bulmadığı ve insan türünün de yok olmaya mahkûm olmadığı iyi anlaşılacak buna göre yol alınmalıdır. Darwin, doğal seçilimin yavaş yavaş daha zeki ve yetenekli varlıkların ortaya çıkışıyla

---

<sup>19</sup> Jean-Baptiste Lamarck, Erasmus Darwin ve Darwin'in çağdaşı Alfred Russell Wallace da evrimle ilgili görüşler ileri sürmüşlerdir. Hatta Wallace, Darwin'den bağımsız olarak nerdeyse onunki ile özdeş bir teoriye ulaşmış, bunu öğrenen Darwin, elindeki verilere Wallace'dan daha önce ulaştığını ispatlayarak (yazışmaları göstererek) yayınlamakta ayak dirediği kitabını erken yayınlama kararı almıştır.

sonuçlanacağını ve insanlığın bir gün aşılabileceğini ifade ederken bu fikri iletmiştir. Elbette onun bu ifadelerle kastettiği insan genom projesi, siberetik organizmalar, germ hattı mühendisliği ya da yapay zekâ gibi bir şey değildir fakat en azından gelecekteki insana dair beslediği umuttur. Darwin bu umuda yönelik olarak *İnsanın Türeyişi* (1871) adlı eserinde şunları dile getirmektedir:

İnsan, kendi çabalarıyla olmasa da organik ölçeğin zirvesine yükselmiş olmaktan biraz gurur duymaktan mazur görülebilir ve yerli olarak oraya yerleştirilmek yerine bu şekilde dirilmiş olması, ona uzak gelecekte daha da yüksek bir kader umudu verebilir (Darwin, 1981: 405).

Darwin bu sözleri söylerken doğal evrim vasıtasıyla insanın daha gelişkin bir türe evrilebileceği “umudunu” taşımaktadır. Dolayısıyla insandan daha ileri, daha gelişmiş transhümanist anlamda bir insan sonrası varlığın nasıl olacağına dair bir görüşü bulunmamaktadır. Bu türde bir görüşü, yani Darwin’in evrime dair fikirlerini teknoloji ile birleşen bir argüman haline getirme fikrini özellikle Nick Bostrom ve Ray Kurzweil gibi transhümanistler temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bunlardan Bostrom, bir makine alt tabakasındaki zekâ potansiyelinin, biyolojik bir alt tabakadan çok daha fazla olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre makineler, biyolojik insanlara ezici üstünlük sağlayacak bir dizi temel avantaja sahiptir (Bostrom, 2020: 63). Bu anlamda biyolojik insanların, geliştirilseler bile sınıf dışı bırakılacağını savunan Bostrom, Kurzweil’in yapay zekânın bir gün insan biyolojik zekâsını oldukça aşacağı yönündeki söylemiyle benzer bir iletiyi paylaşmaktadır.

Organizmaların, değişen ortamlara ve seçim baskılarına tepki vermesiyle değişimin biyolojide sabit olduğunu gösteren Darwinizm’in ilkelerini kullanan transhümanistler, yukarıda da vurgulandığı üzere insanlığın evrimin bir son noktası olmadığını savunmaktadırlar. Darwinci ilkeler, organizmaların uyum sağlamak ve hayatta kalmak için her zaman daha karmaşık veya zeki hale gelmeleri gerektiğini zorunlu kılmasa da Bostrom ve Kurzweil, zekânın modern dünyada hayatta kalma yeteneğini açıkça geliştirdiğini düşünmektedirler. Bundan hareketle zekânın hem insanlarda hem de makinelerde bilinçli olarak seçilebileceğini ve bir gün ayırt edilemez hale gelebileceğini belirtirler. Bu durum insanların değişmesine ve bunun sonucunda da birçok transhümanistin *posthuman* olarak insan türünün yerini almasına yol açacaktır. Dolayısıyla Darwin’in zamanındaki, “insan doğasının çok yavaş değişebilirliği” yönündeki hâkim görüş, şimdi insan zihni ve bedenleri,

gelişmiş bilgi teknolojileriyle her zamankinden daha hızlı bir şekilde birleştiği için değişmiş ve insan evriminin doğası ve hızı hakkında yeni beklentiler ortaya çıkmaya başlamıştır.

Charles Darwin'in evrime dair fikirleri insan biyolojisini anlamada yeni ufuklar açmış ve 19. yüzyılın entelektüel bağlamını da oluşturmuştur. Bu anlamda kendisinden sonra gelen ve modern bir bilimsel dünya görüşüne dayanan her felsefe ya da hareketi anlamlandırmak için de önemli olan bu fikirler, sonrasında "Darwinizm" olarak anılacak birçok fikrin de kökeni olmuştur.

Darwin'in "doğal seçim yoluyla evrim" fikrine dönüş yapılarak başlatılan bu başlıkta, transhümanizmin evrimsel bir süreç olduğunu bilfiil kabul eden filozof Teilhard de Chardin ve Arizona Eyalet Üniversitesinde Yahudilik çalışmaları yapan Hava Tirosh-Samuelsan tarafından "transhümanizmin peygamberleri" olarak nitelendirilen Julian Huxley, J. B. S. Haldane ve J. D. Bernal'in günümüz transhümanizmi için temel teşkil eden fikirleri ele alınacaktır. Zira modern transhümanist düşüncenin temel iddialarının çekirdekleri, günümüzde kullanılan bağlamlarıyla adı geçen düşünür ve bilim insanlarının fikir dünyalarında bulunmaktadır. 20. yüzyılın başlarında dünyaya gelen bu bilim insanları, her ne kadar yaşadıkları dönem gerek siyasi gerekse de teknolojik açıdan risk ve aksiliklerle dolu olsa da bunları iyimser bir bakışla ve bilimin de desteğiyle yumuşatmayı başarmışlardır.

Transhümanizmin evrimci öncüleri hakkında bilgi verilirken, diğerlerine göre erken bir tarihte doğan Teilhard de Chardin ile başlamak mümkün olsa da bunun Julian Huxley ile yapılması daha yerinde olacaktır. Zira kendisi Darwin'in en yakın arkadaşı ve hatta sıkı bir takipçisi olduğu için "bulldog"u olarak nitelendirilen Thomas Henry Huxley'in<sup>20</sup> torunu ve çokça bilinen *Cesur Yeni Dünya* (1932) adlı romanın yazarı olan Aldous Huxley'in de kardeşidir.

Transhümanist literatürde daha çok, "transhümanizm"<sup>21</sup> kavramını günümüz kullanımına en yakın anlamda kullanmasıyla bilinen İngiliz biyolog ve hümanist Julian Huxley (1887-1975), bu kavramla teknolojinin insan bedenlerinin ve beyinlerinin sınırlarının aşılması için kullanılması gerektiği fikrini savunmaktadır (Hughes, 2006: 70). Kavramın kurucu figürü olmasının yanı sıra UNESCO'nun ilk genel müdürü, Dünya Yaban

---

<sup>20</sup> Thomas Henry Huxley (1825-1895), Darwin'in fikirlerinin oldukça sıkı bir savunucusu olmasının yanı sıra "Agnostisizm" (Bilinemezlik) kavramının da kurucu figürüdür.

<sup>21</sup> Kavramın etimolojik kökeni ve günümüze kadar gelen kullanımlarına dair bilgi için "Giriş" bölümüne bakılabilir.

Hayatı Fonu'nun kurucusu ve İngiliz Öjeni Derneği'nin de başkanı (Ranisch and Sorgner, 2014: 10) olan J. Huxley, dedesi T. H. Huxley'le evrim düşüncesini paylaşması hususunda uzlaşsa da bazı noktalarda ondan farklılaşmaktadır. Bilim ve dinin birbirine bağlı “ikiz kardeşler” olduğuna ve çatışmanın bilim ve din arasında değil, bilim ve sorgulanabilir teoloji arasında olduğuna vurgu yapan dedesinin aksine J. Huxley, bilim (yani evrim teorisi) ile etik arasındaki ilişkiyi kurmaya çalışmaktadır (Tirosh-Samuelsan, 2005: 58).

İnsanın kendini ara ara değil fakat tümüyle insanlık olarak aşmak için kasıtlı bir çabasını içeren “evrimsel hümanizm” kavramını kullanan J. Huxley, bununla evrimin gerçekleriyle uzlaşmak zorunda olan ve kesinlikle etik ve estetik terimlerle tabir edilen bir dünya için laik bir düşünceyi kastetmektedir (Tirosh-Samuelsan and Mossman: 2005: 29; Tirosh-Samuelsan, 2014: 58). İlk başlarda transhümanizm kavramının yerine kullandığı evrimsel hümanizmi ilerletmek için bilimin, kolektif zekânın ve eğitimin gücüne oldukça inanan Huxley, doğaüstü açıklamalara karşı çıkarken, varoluşun gizemini derinden takdir ederek, “kader” ve “kutsal” gibi etik ve dinî kavramları insanlık ve onun vizyonunu ifade etmek için kullanmaktan çekinmemektedir. Huxley'in bu tutumunun en bariz örneği, ilk çalışması olan *Religion Without Revelation*'da (Vahiysiz Din) (1927), yeni dünya görüşünü “gelişmiş bir din” veya “dinî hümanizm” olarak sunmasıdır (Tirosh-Samuelsan, 2005: 60). Dünya görüşünü bu şekilde sunması, onun, her ne kadar gelecek odaklı bir perspektife sahip olsa da yaşadığı dönemin iyimserliğine bağlı, muhafazakâr bir figür olarak sınıflandırılmasına sebep olmaktadır (Leverage, 2018: 434).

İnsanın evrimleşen doğasının altını çizerek, okuyucularını, mevcut bilgiyi, insani gelişmenin devam eden macerası için rehberlik etme ve cesaretlendirmede kullanmaya teşvik eden Huxley, bununla transhümanist düşüncenin temel inancını dile getirmektedir. Bu inanca göre insanlığın en önemli görevi, insan zihninin muazzam potansiyelini gerçekleştirmek ve evrim sürecinin kontrolünü ele geçirmektir (Tirosh-Samuelsan, 2014: 58). Bu kontrolün sağlanmasının öjeniden geçtiğini savunan Huxley, UNESCO için hazırlamış olduğu politik belgede “İnsan eşitsizliğinin biyolojik gerçeği öjeninin dayandığı temel gerçektir.” diyerek öjeniyi dünya için büyük bir görev olarak betimlemektedir. Öz olarak sağlıklı ırkın sağlıklı olandan ayrıştırılmasını ifade eden ve Darwin'in kuzeni Sir Francis Galton tarafından 1883 yılında literatüre kazandırılan “öjeni” kavramı UNESCO'nun o dönemki misyonunun merkezinde yer almaktadır. Bu misyona göre ilerlemenin önüne engel çıkaran genetik aptallık, fiziksel zayıflık, zihinsel istikrarsızlık ve

hastalıklara yatkınlık gibi etmenler insanlık için büyük yük olarak görüldüğünden elimine edilmelidir (Leverage, 2018: 435). Amacı, öjeni vasıtasıyla insan evrimini planlamak ve kontrol etmek olan Huxley, öjenik kısırlaştırma yasalarının geçişine “öncülük ettikleri” için Amerikalı öjeni uzmanlarına övgüler yağdırmakta ve hatta doğum kontrolü için de aktif kampanyalar yürütmektedir (Tirosch-Samuels, 2005: 63).

Burada önemle vurgulanması gereken nokta, 18. yüzyılın başlarından itibaren göze çarpan “insanlığın ilerlemesi” hakkındaki düşüncüdür. Zira Huxley’i öjeniyeye yönlendiren, transhümanizmin de temel tezlerini oluştururken kullandığı bu ilerleme düşüncesidir. Huxley bilimselliği öne alan düşünce yapısıyla transhümanizmin bir kökeni olarak okunabilirse de öjeni ile ilgili fikirleri transhümanistler tarafından desteklenmez. Nick Bostrom’la beraber Dünya Transhümanist Derneği’ni kuran David Pearce’ın, öjeni ve transhümanizm arasındaki bağlantıya dair söylediği şu sözler bu iddiayı desteklemektedir:

Transhümanizmin 20. yüzyılın zorlayıcı<sup>22</sup> öjenikleriyle hiçbir ortak yanı yoktur. Ancak eğer süper mutluluk, süper uzun ömür ve süper zekâdan oluşan bir “Üçlü S” medeniyeti inşa edeceğiz, o zaman insanların miras kaynak kodumuzu genetik olarak düzenlemesi gerekecek. Bugün doğan her çocuk benzersiz bir genetik deneydir. Bu tür pervasız genetik deneylerin sonucu, hayal edilemeyecek acıların olduğu bir dünyadır. Bununla birlikte, geleneksel eşeyli üremenin genetik saçmalığı, kısa süre sonra yerini “tasarlanmış bebekler” çağına bırakacak.<sup>23</sup>

Pearce’ın söylediklerine bakıldığında *üç süper*’i içeren bir medeniyet inşasının özerklik fikrini barındırdığı anlaşılabilir. Zira “tasarlanmış bebekler” tabiri ile kastedilen, insanların, gelecekte sahip olacakları çocuklarının genetik özelliklerini kendilerinin belirlemesidir. Dolayısıyla transhümanizmde ne devlet yönetiminden ne de insanlardan kaynaklanan herhangi bir zorlamanın söz konusu olmadığı söylenebilir.

---

<sup>22</sup> David Pearce’ın burada kullanmış olduğu “zorlayıcı öjenik” tabiri, öjeninin iki ayrı türü olmasına atıfta bulunur. Öjeni kavramının kurucusu olarak Francis Galton’ın öjeniyeyi “uyum sağlayan ırkların ya da kan türlerinin uyumsuz ırkların yerine hızlıca geçmesini sağlayan nesil geliştirme bilimi olarak ırk yetiştiriciliği” şeklindeki tanımlaması öjeninin türlerinden biri olan “pozitif öjeni” ile uyumludur. Zira pozitif öjeni, “arzu edilen niteliklere sahip nesillerin teşvik edilmesi, yetiştirilmesi” olarak tanımlanır. Öte yandan ikinci tür olarak “negatif öjeni” ise “istenmeyen özelliklere sahip soyların kurutulması, ortadan kaldırılması” anlamına gelir (Kalaycıoğulları ve Akgündüz, 2019: 89). Dolayısıyla Pearce’ın sözünü ettiği “zorlayıcı öjenik”lerden kasıt, negatif öjeni taraftarlarıdır. Pearce ve diğer transhümanizm savunucuları, öjeni fikrini benimsese de bununla amaçladıkları insan ırkını geliştirmek olduğu için pozitif öjenist olarak sınıflandırılabilirler.

<sup>23</sup> Bk. <https://www.quora.com/What-is-the-connection-between-transhumanism-and-eugenics> (Erişim: 20.04.2024).

Huxley, yaşadığı dönemde devlet destekli bir program olan öjeni ile insan soyunu ıslah etme konusunda transhümanizmle uyuşmasa da “transhümanizm” kavramını kullanmasıyla evrimsel bir sıçramanın yaklaştığının sinyallerini vermektedir. Bu sıçramanın gerçekleştirilmesi yönünde birçok evrimci bilim insanı ve düşünürün adı sayılabilirse de burada ön plana çıkan bazı bilim insanlarından bahsedilecektir. Bunlardan en önemlisi, yukarıda David Pearce tarafından vurgulanan *üç süper*'den, süper zekâya dair oldukça geniş çaplı çalışmaları bulunan Pierre Teilhard de Chardin'dir.

Teilhard de Chardin (1881-1955), Batı felsefesi tarihinde evrimsel düşüncenin entelektüel gelişimini sağlayan sistematik bir düşünür olmasının yanı sıra insanın doğa içindeki yerine dair ciddi ve bütünsel yorumları bulunan profesyonel bir doğa bilimci, süreç filozofu ve din adamıdır. Bu anlamda sıra dışı olarak nitelenen Teilhard, genel olarak kozmik evrimde özel olarak da dünya tarihinde insanlığın ortaya çıkışını anlamaya ve takdir etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla onun düşüncesinin özünün, kendisinin de muhteşem bir örnek olduğu insan olgusunun geniş anlayışına ve derin takdirine evrimsel perspektifi uygulaması olduğu söylenebilir (Birr, 1981: 151, 152).

Teilhard, dünya görüşünü ortaya koyarken kullanmış olduğu dili ve tasviri, doğrudan Yahudi-Hıristiyan dininin sembolizminden almış olmasına rağmen güçlü bir evrimsel ve bilimsel vurguya sahiptir. Bu vurguya göre bilim ve maneviyat uyumlu ve birbirini tamamlayan güçler olarak görülmelidir:

Evrim duygusu, tür duygusu, dünya duygusu, insan duygusu: bunlar tek ve aynı birleşme susuzluğunun pek çok farklı ve ön ifadesidir ve bunların hepsinin, onları doğuran ve harekete geçiren nesneyle doğru bir ilişki kurarak Batı tipi maneviyat ve ibadete uygun olacağını söylemeye gerek bile yoktur (de Chardin, 1975: 201).

Teilhard, bu söylemlerine ek olarak, insanın kozmik evrimin sorumlu eksenini olduğunun bilincine varmasına dayanan “dinamik ve ilerici neo-hümanizm”i de savunmaktadır (de Chardin, 1975: 202). Bu savunuyu desteklemek adına bilim ve din arasında bir köprü olarak tasarladığı “noosfer” kavramına başvuran Teilhard, bununla insan fenomeninin yönlendirdiği, önceden belirlenmiş evrene doğru genişleyen maddi bir süreci ifade etmektedir (Steinhart, 2008: 11). Böylece evrimde bilinçli yansıma ile yeni bir çağın yaklaştığını vurgulayan Teilhard'ın bu ifadesi, transhümanizmin, “kör, bilinçsiz evrimin yerine bilinçli evrimin geleceği” yönündeki savının ilk temsili olarak kabul edilebilir.

Teilhard, evrimin ne olduğuna dair giriştiği araştırmada onun bir teori mi bir hipotez mi yoksa bir sistem mi olduğu sorularını sorar. Buna yanıt olarak da bunlardan daha fazlası olduğuna kanaat getirerek evrimi, “tüm teorilerin, tüm hipotezlerin, tüm sistemlerin boyun eğmesi gereken ve eğer düşünülebilir ve doğru olmak istiyorlarsa bundan sonra yerine getirmeleri gereken genel bir koşul” olarak betimler (de Chardin, 1959: 219). Ona göre evrim, tüm gerçekleri aydınlatan bir ışık, tüm çizgilerin takip etmesi gereken bir eğridir. Bu eğri son derece karmaşık yaratıklar olan insanları ortaya çıkarmış olsa da artık “beyinselleşmeye” doğru bir eğilim göstermektedir. Bu beyinselleşme eğilimine ulaşmada fizik, biyoloji ve psikoloji alanlarında şahit olunan sayısız olay ve alametlerin sonuçlarını örnek gösteren Teilhard, *Toward The Future* adlı eserinde transhümanist bir edayla şunları ifade eder:

İnsanlığın artık kendi ayakları üzerinde durmasının bir sonucu olarak, yaşam burada ve şimdi yeni bir özerk kontrol ve öz yönelim çağına giriyor. İnsan, sosyalleşmesinin doğrudan bir sonucu olarak, rasyonel bir tasarımla, büyümesini belirleyen biyolojik itici güçleri devralmaya başlıyor, başka bir deyişle, kendi benliğini değiştirme, hatta yaratma yeteneğine sahip hale geliyor (de Chardin, 1975: 181).

Aslında Teilhard, bu sözleriyle modern transhümanizmin bilim vasıtasıyla yapmaya çalıştığı her şeyi özetlemektedir. Kendisi de tıpkı transhümanistler gibi bilimin dünyaya hâkim olmanın yolu olduğunu savunmakta ve bilinçli evrim vasıtasıyla insan sonrası bir geleceğe ulaşılacağına işaretlerini vermektedir (de Chardin, 1959: 249). *The Phenomenon of Man*'de buna yönelik örneklemeler yapan Teilhard, gen keşfiyle organik kalıtım mekanizmasının kontrol edileceği, hormon bilgisiyle vücudun ve beynin gelişiminin destekleneceği ve hatta bunun gibi gelişmelere ek olarak yeni bir organizma dalgasıyla yapay olarak elde edilmiş bir neo-yaşama ulaşılacağını söylemektedir (de Chardin, 1959: 250). Böylece insanlık evrimin temel noktasını kavramış olarak dünyanın dümenine geçecektir.

Dünyanın dümenine geçen insanlık, Teilhard'ın “omega noktası” dediği ve aslında modern transhümanist Ray Kurzweil'in de “tekillik” olarak adlandırdığı kavrama karşılık gelen bir aşamaya ulaşacaktır. Tekillik, yapay evrimin insan yaşamını geri dönülmez biçimde değiştirecek kadar yüksek olacağı ve insanlığın kaçınılmaz olarak kökten farklı bir gelecekte yaşayacağı zamanı ifade etmektedir. Bu zamandaki en önemli değişim, insan zekâsının biyolojik olmayan bir alt tabaka ile birleşmesiyle ulaşılan süper zekâ olacaktır.

Teilhard'ın omega noktası ise biyosferdeki bilincin noosferle sonuçlanan (yani canlılıktaki bilincin sadece insana dair olan bilinçle sonuçlanan) geri bildirim sarmalının en sonunda tüm bilinç ve zekâyı bir bütün haline getiren merkezî bir evrensel zihin olmasını ifade eder. Bu ifadesiyle Teilhard, evrenin tanrısal bir son duruma doğru evrimleştiğini savunmaktadır (Steinhart, 2008: 2). Teilhard'ın dinî bir referansla çerçevesini kurduğu omega noktası, Kurzweil'in tamamen bilimsel bir motivasyonla kurduğu tekillik düşüncesi ile bu bağlamda uyuşmamasına rağmen tekilliğin de dinî içerimler barındırdığı Kurzweil ve diğer transhümanistler tarafından kabul edilmektedir.

Teilhard'ın insanı ve dünyayı evrim bağlamında ele alan düşünceleri, teologlar tarafından olumlu karşılanmasa ve ateist ve agnostiklerinkine benzetilse de bilim insanları üzerinde oldukça etkili olmuştur. Bu bilim insanlarından biri olarak Julian Huxley, Teilhard'ın *The Phenomenon of Man* adlı eserine yazmış olduğu "Giriş" kısmında şunları dile getirmiştir:

Onun dünya düşüncesi üzerindeki etkisinin önemli olması kaçınılmazdır. Geniş bilimsel bilgiyi derin dinî duygu ve katı değer anlayışıyla birleştirmesi sayesinde, teologları kendi fikirlerine evrimin yeni perspektifinden bakmaya ve bilim adamlarını da bilgilerinin manevi sonuçlarını görmeye zorladı. Gerçekliğe dair görüşümüzü hem netleştirdi hem de birleştirdi. Bu yeni anlayışın ışığında, bilim ve dinin dar düşünülmüş bölmelerde faaliyet göstermesi veya hayatın ayrı sektörlerini ilgilendirmesi gerektiğini ileri sürmek artık mümkün değildir; her ikisi de insan varoluşunun tamamıyla ilgilidir. Dinî düşünceye sahip olanlar artık doğal dünyaya sırt çeviremez veya onun kusurlarından doğaüstü bir dünyada kaçmayı arayamaz; materyalist düşünceye sahip olanlar da ruhsal deneyimin ve dinsel duygunun önemini inkâr edemezler (de Chardin, 1959: 26).

Huxley'in övgüyle söz ettiği Teilhard, belki de evrimi her iki alana (din ve bilim) dâhil eden nadir kişilerdendir. Çünkü evrimi savunan düşünürler arasında genel perspektif, dini geri plana atarak bilimi öne çıkarmaktır. Bu fikrin kökeninde bilimin her türlü sorunu çözebileceğine duyulan inanç bulunmaktadır. Tam da bu noktada böyle bir inancı kendine şiar edinerek, bilimi insanın sosyal hastalıklarına bir cevap olarak nitelendiren ve bu yönüyle de transhümanizme ilham olan John Burdon Sanderson Haldane'den de söz etmek gerekir.

J. B. S. Haldane'i (1892-1964) transhümanizm açısından önemli hale getiren en dikkat çekici eseri, 1923 tarihinde Cambridge Üniversitesinde konferans olarak sunduğu Daedalus:

Science and the Future<sup>24</sup> (Daedalus: Bilim ve Gelecek) başlıklı metnidir. Haldane, bu eserde hastalıkların ortadan kaldırılması, tüp bebek, “ektogenez” olarak ifade edilen embriyonun yapay bir rahimde büyütülmesi, canlıların klonlanması, radikal yaşam uzatma, zihin fonksiyonlarını artırıcı ilaçlar gibi yöntemlerle aslında transhümanizmin gündeminde yer alan *üç süper*<sup>25</sup> yönelik tüm çalışmalardan söz eder. Bu sebeple Haldane, her ikisi de transhümanizmin tarihine yönelik çalışmaları bulunan Nick Bostrom ve James Hughes<sup>26</sup> tarafından “entelektüel bir öncül” ve eseri *Daedalus* da transhümanizmin oluşumunda “önemli bir teşvik” olarak kabul edilir.

Haldane, eserinde, Hava Tirosh-Samuelsan’ın deyimiyle “Yunan mitolojisinin ‘fiziksel mucidi’ Prometheus’a odaklanmak yerine ilk “biyolojik mucit” ya da bugünkü deyimimizle ilk genetik mühendisi Daedalus’a odaklanmayı seçmiştir.” (Tirosh-Samuelsan, 2005: 68) Bununla amacı, genetik sorunların üstesinden gelmek için bilimi kullanarak bilinçli evrime doğru yol almaktır. Bu yolda en önemli yöntemin, daha sağlıklı ve daha zeki bir nüfus yetiştirmeyi sağlayan “öjeni” olduğunu savunan Haldane, Julian Huxley ile aynı düşünceyi paylaşır. Elbette Huxley ile aynı düşünceyi paylaşmasında hem onun en yakın arkadaşı hem de meslektaşı olmasının payı büyüktür.

Dünya görüşü olarak komünizmi benimseyen ve 1940’larda Büyük Britanya Komünist Partisi’nin aktif bir üyesi olan Haldane, evrimsel *oluşu* sosyalist tekno-ilerlemeciliğe uyarlamaktadır. Buna göre sanayi toplumu, Avrupa yaşamının temelini oluşturan geleneksel tarım toplumuna nazaran daha kısa sürede gelişecek ve sanayi toplumunu benimseyen ve geliştirenler de bu dünyanın mirasçısı sayılabilecektir (Haldane, 1923: 22). Bu mirası elde edecek kişilerin görebileceği değişimlere örnek olarak yüz yirmi yıl içinde tarımın lüks

---

<sup>24</sup> Daedalus’un ilk yılında yaklaşık 15.000 kopya satarak bir düzine kez basılması çeşitli tepkilere yol açmıştır. Bu tepkilerin en hızlı olanlarından biri aynı yıl yayınlanan Bertrand Russell’in (1872-1970) “Icarus veya Bilimin Geleceği” (Icarus or the Future of Science) başlıklı düşündürücü makalesidir. Russell bu makaleyle öjeni politikalarının uygulanmasıyla ilgili olarak hükümetlere veya tıbbi yetkililere güvenilip güvenilemeyeceği konusunda önemli şüpheler uyandırmıştır. Russell’in uyandırdığı bu şüpheler, Haldane’in uzun süredir tanıdığı ve arkadaşı Julian Huxley’in kardeşi olan Aldous Huxley tarafından *Cesur Yeni Dünya* adlı romanda kurgusal bir hale kavuşturulmuştur. Aldous romanında evrensel öjenik ektogenez (yapay rahimlerle üreme) üzerine inşa edilen geleceğin küresel teknokratik ütopyasını tasvir etmiştir (Adams, 2000:6).

<sup>25</sup> “3S: Süper uzun ömürlülük, süper zekâ ve süper esenlik (refah).”

<sup>26</sup> James Hughes (d. 1961), demokratik transhümanizmi savunan Amerikalı sosyolog ve biyoetikçidir. Oxford Üniversitesi hocalarından transhümanist Nick Bostrom’la beraber *Institute for Ethics and Emerging Technologies* (Etik ve Gelişen Teknolojiler Enstitüsü- IEET)’i kurmuştur. En bilindik eseri *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future* (Yurttaş Siborg: Neden Demokratik Toplumlar Geleceğin Yeniden Tasarlanan İnsanına Yanıt Vermeli-2004)’da transhümanist teknolojilerin her insanın erişimine eşit derecede açık olmasını savunmuştur (Bk. <https://comparisonproject.wp.drake.edu/elementor-6306/> Erişim: 22.04.2024).

haline geleceği ve insanlığın tamamen kentleşeceğini veren Haldane, yeni bir sanayileşmiş gıda sisteminin de hâkim olacağını öngörmektedir. Buna göre proteinler de dâhil olmak üzere gıda maddeleri muhtemelen kömür ve atmosferik nitrojen gibi daha basit kaynaklardan elde edilecektir (Haldane, 1923: 38, 39).

Sanayi toplumunu tarım toplumuna önceleyen düşüncesinin kökeninde, bilimin insanlık durumunu iyileştirmede sosyal bir rol oynamasının gerekliliği bulunan Haldane için bilim, nihai olarak “insanın, önce uzayı ve zamanı, sonra maddeyi, sonra kendi bedenini ve diğer canlıların bedenlerini fethetmesi ve son olarak da kendi ruhundaki karanlık ve kötü unsurları boyun eğdirmesiyle ilgilidir.” (Haldane, 1923: 82). Bu fikrin çerçevesini genişleten Haldane, insanların sosyal ve politik ilerleme fikrini benimsedikleri gibi insan sonrası bir geleceğe doğru evrildikleri bir zamana ulaşılacağı fikrine de alışacaklarına inanmaktadır.

İnsan doğasında bulunan tek sabit olarak “değişim”i gören Haldane, insan-sonrası bir geleceğe ulaşma yolunda insana yapılacak yapay müdahaleler hakkında da yorumlamalarda bulunur ve bunları “çirkinlik” ya da “iğrençlik” olarak nitelendirenlere karşı şunları söyler:

Kimyasal ya da fiziksel mucit her zaman bir Prometheus’tur. Ateşten uçmaya kadar, bir tanrıya hakaret olarak selamlanmayan büyük bir icat yoktur. Ama her fiziksel ve kimyasal buluş küfürse, her biyolojik buluş da sapkınlıktır. Varlıklarını daha önce duymamış herhangi bir ulustan bir gözlemcinin dikkatine ilk kez sunulduğunda, ona ahlaksız ve doğal olmayan bir şey gibi görünmeyecek bir şey neredeyse yoktur (Haldane, 1923: 44).

Haldane’in var olan toplumsal ve etik anlayışa karşı söylemiş olduğu bu başkaldırı niteliğindeki sözleri J. Huxley ile birlikte en yakın arkadaşı olan J. D. Bernal’de de yankı bulmuştur. Fizikçi bilim insanı John Desmond Bernal (1901-1971), Haldane gibi komünizmi savunan toplumsal bir asidir. Onun için “bilim ve komünizm aynı madalyonun iki yüzü” olarak açığa çıkar, dolayısıyla “bilim komünizm ve komünizm de bilimdir.” İlimli J. Huxley’in aksine, Haldane’in yolundan giden Bernal, bilim vasıtasıyla sosyal hayatın tüm yönlerinin değişeceği ve bilimin dinin yerini alacağı bir gelecek hayal etmiş ve bu hayalini transhümanizm için önemli bir temel teşkil eden “The World, The Flesh and the Devil: An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul” başlıklı fütüristik makalesinde açıklamıştır (Tirosh-Samuelson, 2005: 72-74).

İnsan türünün gelecekte alacağı formlara dair perspektiflerle ilgilenen Bernal, Haldane ve Huxley gibi öjeni hareketini desteklemiş ve “mekanik insan” şeklinde betimlediği *posthuman*’ın ortaya çıkışını, doğal evrimin kaçınılmaz bir sonucu olarak görmektedir. Bu anlamda Bernal’ın şu sözleri *posthuman* olmaya dair fikrini açıkça göstermektedir:

Her ne kadar insanın doğuştan gelen fizyolojik ve psikolojik yapısının gelişimini sınırlayıcı faktör haline gelmesinden önce daha kat etmesi gereken çok mesafe olsa da bu er ya da geç gerçekleşmelidir ve işte o zaman makineleşmiş insan kesin bir avantaj göstermeye başlayacaktır. Normal insan evrimsel bir çıkmaz sokaktır, görünürde organik evrimde bir kopuş olan mekanik insan, aslında daha ileri bir evrimin gerçek geleneğindedir (Bernal, 1929: 19).

Bernal’ın, geleceğe dair geliştirdiği bu ve benzeri düşünceleri birçok noktada Haldane ile uzlaşır. Örneğin; Haldane’in *Daedalus* eserinde yer alan zekânın artırılması, beyin yükleme, uzayın kolonileştirilmesi gibi transhümanist temaların çoğu Bernal’ın *The World, The Flesh and the Devil* adlı eserinde de görülür. Bernal eserinde, Haldane’in fikirlerine ek olarak günümüzde transhümanistler arasında tartışmalı bir alan nanoteknolojinin temeli olarak kabul edilebilecek “atomik hassas üretim”in geliştirilmesini de savunmuştur. Atomik hassas üretim, nanoteknolojinin kurucusu olan ve *Engines of Creation* (1986) kitabıyla bilinen Eric Drexler’in “evrende var olan her şeyin atom atom bir araya getirilebileceği” yönündeki fikrinin nüvelerini taşır. Transhümanist düşüncede, insanın ölümsüzlüğüne giden yollar olarak “kriyonik dondurma için askıya alma” ve “zihin yükleme” süreçlerinde aktif olarak kullanılan nanoteknoloji, aslında doğada var olan malzemeler kullanılarak her şeyin daha hafif, daha dayanıklı ve daha kullanışlı olanını üretmeyi amaç edinir. Bernal, nanoteknolojinin bu amacını, kendi zamanında öngörerek şunları söylemektedir:

Doğanın bize taşlar, metaller, ahşaplar ve lifler gibi verdiklerinin sadece modifikasyonları olmayan, aynı zamanda moleküler bir mimarinin spesifikasyonlarına göre yapılmış malzemelerin üretilebileceği aşamaya çok geçmeden ulaşılmalıdır. Zaten atomların tüm çeşitlerini biliyoruz; onları birbirine bağlayan güçleri tanımaya başlıyoruz, yakında bunu kendi amaçlarımıza uygun bir şekilde yapacağız (Bernal, 1929: 5).

Bernal, yeni malzemeler ve yeni süreçlerin geliştirilmesi yönündeki amacına ulaşmak için ilk adım olarak, fizik, kimya ve mekaniğin ayrılmaz bir şekilde kaynaşması gerektiğini savunmaktadır. Bu savunuyla aslında bilimin önemine atıfta bulunan Bernal, doğayı

insanın ilerlemesi için bir yol olarak kullanmada transhümanizmle birleşir. Bu doğrultuda transhümanist Nick Bostrom, doğada var olan materyaller kullanılarak insandan daha güçlü bir *posthuman* yaratımını savunurken aslında Bernal'in ifade ettiği şeyi tekrarlamaktadır.

Bernal'in üzerinde durduğu bir diğer transhümanist tema; çürüme, ölüm ve bedene dayalı bir varoluşun sorunlu oluşuyla ilgilidir. Bu durumun üstesinden gelebilmek için tıbbın desteğiyle yapılan yaşam uzatma çalışmalarını yetersiz bulan Bernal'e göre "ortalama yüz yirmi yıl yaşayan ama yine de ölümlü olan ve bu ölümlülüğün yükünü giderek daha fazla hisseden bir adam" fikrinden kaçış yoktur. Ölümsüz bir hayat için bedensiz bir bilinç fikrine de çok sıcak bakmayan Bernal, yine de eğer birinin beyni canlı tutulabilirse bu koruma biçiminin tamamen yok olmaya tercih edilebileceğini vurgulamaktadır (Bernal, 1929: 15).

Transhümanizmin evrimci öncülerine dair yapılan bu köken araştırmasıyla birlikte tarihsel temellere dair söylenecek sözler burada noktalsan da evrimci öncülerin de üzerinde durduğu ve aslında ulaşmak istediği yeni bir insan tanımı mevcuttur. Bu insan, günümüzün hümanist insanının çok ötesinde, bağlamından ya da bağlarından koparılmış bir *posthuman*'ı temsil etmektedir. Transhümanizmin bilinçli evrimle ulaşmak istediği *posthuman*, halihazırda geçirmekte olduğumuz *transhuman* sürecinin sonunda ulaşılacak olan bir insan-sonrası aşamadır. Transhümanistler bu insan-sonrası aşamaya ulaşmak için öncelikle varolan insanı geliştirmek ve eğer mümkün olabilirse sonrasında o insanı dönüştürerek ölümsüz bir forma kavuşturmak istemektedirler. İnsanın gelişimi ve dönüşümü noktasındaki bu isteklerini gerçekleştirmek için de gündemlerinden düşürmedikleri *üç süper*'i kullanmaktadırlar.

### 3. TRANSHÜMANİZMİN YENİ İNSAN TASARIMI

Son yıllarda oldukça geniş çapta gelişme gösteren teknolojiler vasıtasıyla insan var oluşunun sınırları yeniden tasarlanma sürecine girmektedir. Yaşam uzatma çalışmaları, beyin-bilgisayar arayüzleri, nörogeliştirmeler, biyonik uzuvlar ve burada sayılmayacak kadar daha fazlası insanın biyolojik sınırlamalarının aşılmasına olanak sağlayacak teknoloji ve yeniliklere örnek gösterilebilir. Gelişmekte olan bu teknolojilerin en güçlü savunucuları arasında yer alan transhümanistler, insan bedeninin kısıtlamalarını radikal bir şekilde ortadan kaldırıp insan var oluşunu teknolojik imkânlara göre yeniden tasarlamayı amaçlamaktadır. Önde gelen transhümanist düşünürlerden Nick Bostrom'un transhümanizme dair aşağıdaki tanımı bu amaçlarını betimlemektedir:

Transhümanizm...seküler hümanizmin ve Aydınlanma'nın bir sonucudur. Mevcut insan doğasının, uygulamalı bilim ve diğer rasyonel yöntemlerin kullanılmasıyla geliştirilebileceğini, bunun da insanın sağlık süresini uzatmayı, entelektüel ve fiziksel kapasitemizi genişletmeyi ve bize kendi zihinsel durumlarımız ve ruh hallerimiz üzerinde daha fazla kontrol sağlamayı mümkün kılabileceğini savunur (Bostrom, 2005a: 202).

Bu tanımla hümanizmin ön planda olduğu Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinden farklı olarak mevcut imkânların daha da gelişeceği vurgusunu yapan transhümanizm, çok daha yüksek seviyelere ulaştırılmış bir insan arzusuyla önceki dönemlerin ütopyalarının artık bilfiil gerçekleşebileceğini haber verir (Aydeniz, 2020: 359). Bu noktada transhümanizmin hem kavram olarak hem de düşünsel alt yapı olarak kökeninde yer alan hümanizmin açıklanması gerekir. Hümanizm en genel tanımıyla evrene, insanın doğasına ve insan sorunlarının çözümüne ilişkin özel ve açık bir görüşü temsil eder. Bu temsil temelinde hümanizm, doğaüstünün tüm biçimlerini efsane olarak gören, tüm evrensel determinizm ve kadercilik teorilerine karşı çıkararak, insanların yaratıcı seçim ve eylem özgürlüğüne sahip olduklarına ve belirli nesnel sınırlar dahilinde kendi kaderlerini şekillendirdiklerine inanan, tüm insanî değerleri bu dünyadaki deneyimler ve ilişkilere dayandıran ve ulus, ırk veya din farkı gözetmeksizin tüm insanlığın bu dünyadaki mutluluğunu, özgürlüğünü ve ilerlemesini (ekonomik, kültürel, etik ve estetik vb.) en yüksek hedefi olarak gören bir ahlaka atıfta bulunan ve tüm bunları vizyonuna katarken de insanların akla ve bilimsel yöntemle güvenerek kendi sorunlarını çözme potansiyeline sahip olduğunun da özellikle altını çizen felsefî bir akımdır (Lamont, 1997: 12-15). Dolayısıyla hümanizm, insanın kendi kendini

anlaması, değerli kılması, geliştirebileceği yeteneklerinin farkına vararak kendini merkeze koyması ile bağlantılıdır. İnsana verilen bu değer, hümanizm düşüncesinin kök salmaya başladığı ilk dönem olarak kabul edilen Rönesans döneminde yaşayan ve *İnsanın Değeri Üzerine Söylev* adlı eseriyle önemli bir karakter özelliği gösteren Giovanni Pico Della Mirandelo'nun (1463-1494) düşünce yapısında açıkça görülür. Mirandelo, kendi tabiriyle Yüce Yapıcı'nın, insanı dünyanın ortasına yerleştirerek şu şekilde seslendiğini söyler:

Ey Adam! Biz sana ne hazır bir yüz ne de özgün, doğuştan gelen bir özellik verdik, ta ki kendi yerini, biçimini, yeteneklerini kendin seçesin, onları kendi yargın, kendi kararın ile edinebilesin. Bütün öteki yaratıkların doğası bizim koyduğumuz yasalarla belirlenip sınırlanmıştır. Oysa senin önünde böyle sınırlamalar yok, kendi yüzünün çizgilerini sana koruma görevini verdiğimiz özgür isteğinle çizebilirsin. Seni dünyanın tam ortasına koyduk, baktığın yerden dünyadaki her şeyi daha kolay görebilesin diye. Seni ne yersel ne göksel ne ölümlü ne ölümsüz olarak yarattık; özgür, olağandışı bir yontucu gibi kendini, kendi seçiminle biçimleyebilesin diye. Aşağıya, yaşamın kaba biçimlerine inmek de tanrısal yaşam sürelerinin düzenine çıkmak da senin elinde (Mirandelo, 2006: 17).

Bu sözleriyle Mirandelo, insanın, evrenin bir yerini doldurmak için rastgele yaratılmadığını ve Tanrı'nın bir benzeri olduğunu ifade eder. Onun kendine göre bir dünyası vardır, bu da “büyük dünya” içinde, ağırlık merkezi kendinde olan özgür bir “küçük dünya” olarak tasavvur edilebilir. Dolayısıyla Tanrı gibi insan da çevresinde olup biten her şeyin odağına konmaktadır. Mirandelo'nun bu yaklaşımı hümanizmin ayırıcı özelliği olan insanın evrenin merkezine konması düşüncesini destekler. Evrenin merkezinde olmakla insan, Tanrı'nın lütfuyla bilimsel, kültürel, manevi, etik ve estetik gelişimini tamamlayabilecek ve kendi kendinin kurucusu, şekillendiricisi olma iradesine sahip “rasyonel canlı” olarak varlığını sürdürecektir (Karataş, 2019: 61). Bu rasyonelitenin bir sonucu olarak insanın, kendi aklıyla tüm gerçeğe erişebileceği, doğaüstünden medet ummadan da otonom ve özgür olabileceği, hatta Hristiyanlıktan kaynaklanan “asli günah” gibi insanı aşağılayıcı dogmalardan uzak olabileceği şeklinde çıkarımlar yapmak da mümkündür (Türker, 2017: 6). Çünkü tüm Orta Çağ boyunca her konuda Tanrı'dan yola çıkılmış, Rönesans hümanistlerinin insandan yola çıkması ise merkezin Tanrı'dan insana kayma sürecini getirmiştir. Bu da fiziksel olarak insan bedeninin sanat ve bilimin her dalında yer almasını, cesur bir şekilde insanca olan her şeyin önemini vurgulamasını kolaylaştırmıştır. Tıbbın insan vücudunu kesip biçmesi, sanatın onun vücudunu resmetmesi, heykelini yapması hatta

çıplak figürlerin hiçbir utanma duygusu olmaksızın sergilenmesi (Canatan, 2018: 44) hümanizmin hâkim olduğu ortamın özgür yapısını ortaya çıkarmaktadır.

Hümanizmin insanı merkeze alan yapısında yer alan özgürlük, rasyonalite, eşitlik gibi vurgularına rağmen Bostrom, transhümanizmin daha radikal olduğunu ifade eder (Bostrom, 2003c: 494). Zira ona göre transhümanizm, yalnızca hümanizm düşüncesinin içeriğinde var olan eğitim ve kültürel gelişim gibi insan doğasını iyileştirmenin geleneksel yollarını değil, bununla beraber bazı temel biyolojik sınırlarını aşmak için tıp ve teknolojinin doğrudan uygulanmasını da teşvik etmektedir. Bu düşünce yapısı benzer cümlelerle Max More tarafından da tekrar edilir (More, 2013: 4). Dolayısıyla her iki öncünün söylemleri doğrultusunda, bilim ve teknoloji ilerleyip insanların kendileri de bu ilerleme ile paralel olarak geliştikçe, transhümanizm, hümanizmin bazı fikirlerini aşacaktır. Zaten insanın gelişmesi, daha sağlıklı bir hayatla sınırlar olmadan büyüme ve teknolojiyi kullanma More'un<sup>27</sup> üzerinde önemle durduğu ve içeriğini genişlettiği ilkelerdir. Ona göre, bu ilkelerin her ikisi de transhümanizmin bir mükemmellik durumunu aramasından ziyade devam eden bir süreç olarak uygulanmasını ifade etmektedir (More, 2013: 5).

Dolayısıyla More açısından transhümanizm, hümanist köklerinden sağlam bir miras almakta ve bu miras sayesinde de bilimsel yöntem, eleştirel düşünmeye ve inançların revizyonuna açık olmaya bir bağlılık içermektedir (More, 2013: 6). Tüm bu bağlılığa rağmen bilginin edinilmesi ve doğrulanmasının ayrıntılı bir teorisi istendiğinde More, evrensel olarak kabul edilen bir “transhümanist epistemoloji”den söz etmenin doğru olmayacağını vurgulamaktadır. Bu vurguyla More, transhümanizmin birtakım fütüristik öngörülerini ele almasından kaynaklı olarak, transhümanizme dair bilginin sınırları, imkânı, doğruluğu ve en çok da kaynağı hususunda kesin bir yorum yapılamayacağına atıfta bulunuyor gibi görünse de transhümanistlerin kendilerini pratikte her zaman “güçlü rasyonalistler” olarak tanımladıklarını sözlerine eklemektedir. More'un bu söylemi, transhümanistlerin kendilerine referans olarak hümanizm ve Aydınlanma'yı aldıkları vurgusunu desteklemektedir. Çünkü Rönesans ve Aydınlanma hümanizmi rasyonel düzlemde gerçekleşirken transhümanizm bu rasyonaliteyi ilerleterek bilim ve teknoloji düzleminde bir hümanizmi kendisine çıkış noktası yapmaktadır. *Transhümanist Devrim* adlı kitabıyla

---

<sup>27</sup> Max O'Conner olan adını Max More olarak değiştirmesi ve eşinin de soyadına “Vita-More” (Daha fazla yaşam) (Natasha Vita-More) kelimesini eklemesi bu isteklerini ne kadar önemle benimsediklerini yeterince göstermektedir. Her şeyin daha fazlası, daha güzel yaşam, daha güçlü zekâ, daha uzun ömür, daha gelişmiş insan vs. bunlar hedefledikleri misyona dair örneklerdir.

bilinen Fransız felsefeci Luc Ferry, bu noktaya değinerek transhümanizmin, geleneksel hümanizmin sadece “olumlu” mirasını yani rasyonalizm, eleştirel ruh, eşitlikçilik, özgürlük ve insan haklarını muhafaza etmek istediğini, geri kalan her şeyi ise “posthümanist bir hümanizm” namına reddettiğini ifade etmektedir (Ferry, 2023: 32). Benzer şekilde Ahmet Dağ’a göre “transhümanizm, post-hümanite davasını ilerletmek isteyen bir hareket” olarak nitelenebilir (Dağ, 2020: 44). Bunun anlamı, transhümanizmin kendine hedef olarak belirlediği amacının, insanı *insan-sonrası* (*posthuman*) bir hümanizme ulaştırmak olduğudur.

Hümanizmin değerleriyle oldukça bağlantılı olan transhümanizmin farklı varyantları (demokratik, liberal, ekstropyen) ve birçok savunucusu olması, onda çoksesliliğe neden olsa da transhümanizmde amaçlar ve hedefler bakımından tek bir ses duyulmaktadır. Gerek uzun ömür ve yaşlılık üzerine çalışmalar yapan SENS Araştırma Vakfı Bilim Direktörü Aubrey de Gray gerek süper zekâ üzerine çalışmalar yapan Nick Bostrom ve Ray Kurzweil’in düşüncelerine bakıldığında insan doğasının sabit olmaktan uzak, değişime açık olduğu vurgusu göze çarpar. Bu vurgu Bostrom’un şu sözleriyle daha net anlaşılabilir:

Transhümanistler insan doğasını devam eden bir çalışma, arzu edilen şekillerde yeniden şekillendirmeyi öğrenebileceğimiz yarı pişmiş bir başlangıç olarak görüyorlar. Mevcut insanlığın evrimin son noktası olmasına gerek yok. Transhümanistler, bilimi, teknolojiyi ve diğer rasyonel araçları sorumlu bir şekilde kullanarak, önünde sonunda post-insan, yani mevcut insanlardan çok daha büyük kapasitelere sahip varlıklar olmayı başaracağımızı umuyorlar (Bostrom, 2003c: 493).

Bostrom’un bu ifadeleri insan doğasının kendi içinde bir son olmadığını, aksine insan evrimi boyunca bir nokta olarak görülmesi gerektiğini gösterir. O ve diğer transhümanistlere göre kişi, kendi doğasını kendi istediği ve değerli bulduğu formlarda yeniden şekillendirebilir. Bu düşünce yapısı tam da Rönesans yazarı Mirandola’nın “Kendini, kendi seçiminle istediğin gibi biçimlendir.” şeklindeki bakışını yansıtır. Ona göre insan, bir heykeltıraş gibi kendi doğasına çeşitli biçimler vererek dilerse kaba yaşam biçimlerine dilerse de tanrısal bir yaşama geçebilir. Peki, Mirandola’nın belirttiği bu geçişleri sağlayabilen ve biçimlendirilmeye müsait olan insan doğası<sup>28</sup> nedir? Bu, İlk Çağ felsefesinin

---

<sup>28</sup> İnsan doğası hakkında Aristoteles’ten bu yana çok çeşitli fikirler öne atılsa da son dönemlerde insan doğası diye bir kavramın olmadığı, aslında bu şekilde bir tartışmaya girmenin bile anlamsız olduğu yolunda düşünceler mevcuttur.

sacayaklarından biri olarak kabul edilen Aristoteles'in (MÖ 384-MÖ 322) düşünceleri bağlamında açıklanabilir. Aristoteles için bir canlının doğası hakkında bir soruşturmaya girişmek, onun maddesini ve formunu (*eidos*), yani bir şeyi o şey yapan şeyi, var olan özelliklerini, amaçlarını ve olanaklarını araştırmak anlamına gelmektedir. Bileşik varlıklar olarak betimlenen ve madde ve formdan oluşan canlılar söz konusu olduğunda doğa, her şeyin ilk taşıyıcısı anlamına gelen madde ile biçim, erek ve hareket ettirici anlamındaki form (*eidos*)'a karşılık gelir (Aristoteles, 2012: 240-243; Kocaman, 2022: 298). Dolayısıyla Aristoteles açısından insanın doğası, madde ve forma tekabül eden beden ve ruhtur (Aristoteles, 2012: 352). O halde insan doğası hakkında yapılacak bir araştırmada, beden ve ruh bir bütün olarak ele alınmalıdır.

Aristoteles'in tümel bir yaklaşımla insanı, insan doğasını, ruh ve bedenden teşekkül eden bir yapı olarak ele alışı, Bostrom'un insan doğasına dair yukarıda yapmış olduğu betimlemeden oldukça farklıdır. Bostrom'un *posthuman*'a ulaşma vaadiyle insanın geliştirileceğini söylerken insan doğası ile kastettiği şeyin yalnızca beden olduğu anlaşılmaktadır. Zira onun temsil ettiği transhümanizm düşüncesinde fiziksel bedende ruhsal bir bileşen olduğu yönündeki bakış reddedilir. Fakat Aristoteles'in form (*eidos*), fikrini, "bir şeyi her ne ise o şey yapan şey" anlamında "öz" kavramı olarak alırsak, Bostrom'un bu söylediğiyle J. P. Sartre'ın (1905-1980) "varoluşun özden önce geldiği" (Sartre, 2011: 556) yönündeki düşüncesinin uyum içinde olduğu düşünülebilir. Bunun anlamı, insanın önce var olduğu, sonra da özgür ve koşulsuz seçimleriyle nasıl bir insan olacağına, dolayısıyla özüne karar verdiğidir.<sup>29</sup> Fakat Sartre için yerleşik ya da sabit bir insan özü yoktur. İnsanların her birinin özü, rasyonel olarak ve bir sınırlamaya tabi olmadan, yaptığı tercihler aracılığıyla kendini yaptığı şeydir (Macit, 2020: 178). Sartre'ın insan özünün sabit olmadığı yönündeki savı, transhümanizmin düşünsel alt yapısında bulunan insan doğasının değiştirilmeye uygun olduğu yönündeki bakışı ile aynıdır. Buna ek olarak özgürlük ve rasyonalite ile kendi

---

<sup>29</sup> Sartre'ın *Existentialism is a Humanism*'de (1989) söylediği şu sözler de transhümanizmle koşutluk içindedir: "İnsan, kendisinin yarattığı şeyden başka bir şey değildir. Varoluşçuluğun ilk ilkesi budur. Ve bu, insanların bu kelimeyi bize karşı bir sitem olarak kullanarak "öznellik" dediği şeydir. Peki bununla ne demek istiyoruz? Bu adam bir taştan ya da bir masadan daha büyük bir saygınlığa sahip değil mi? Çünkü demek istiyoruz ki, öncelikle insan vardır; insan her şeyden önce kendini geleceğe doğru iten ve bunu yaptığının farkında olan bir şeydir. İnsan aslında bir tür yosun, bir mantar ya da bir karnabahar olmaktan çok öznel bir yaşama sahip olan bir projedir. Benliğin bu yansımından önce hiçbir şey mevcut değildir; zekâ cennetinde bile: insan ancak olmayı amaçladığı kişi olduğunda varoluşa ulaşacaktır. Ancak olmak istediği gibi değil. Çünkü genellikle dilemek veya istemekten anladığımız şey, çoğu zaman kendimizi olduğumuz kişi haline getirdikten sonra alınan bilinçli bir karardır. Bir partiye katılmak, bir kitap yazmak ya da evlenmek isteyebilirim ama böyle bir durumda genellikle benim iradem olarak adlandırılan şey, muhtemelen önceden ve daha spontane bir kararın tezahürüdür." (Sartre, 2007: 22, 23)

tercihlerini yaparak özünü yani aslında doğasını oluşturma süreci de transhümanizmin hedeflediği misyonuna uygundur.

Konunun başlangıcına geri dönülecek olursa transhümanizmin, insan doğası ile yalnızca bedeni ve “öz” olarak da bedene eklenen modifikasyonları ifade ettiği söylenebilir. Transhümanistlerin bu modifikasyonlarla amaçladığı şey, bedeni daha işlevsel hale getirmek, onarmak ve bedenin yaşlanmasını engellemektir. Beden onlar için güzel olmasına rağmen geçicidir, akıllı bir tasarım ürünü olmamakla beraber hayatta kalma ve üreme dışında da herhangi bir amacı yoktur. Evrimin dolambaçlı ve hantal sürecinin bir ürünü olarak açığa çıkan beden, yönsüz bir değişimin neticesinde ortaya çıkmıştır. İnsanın zevki ve faydası için tasarlanmaktan öte insan beyni gibi olağanüstü güzellikte bir yaratılışı içine hapsettiği için de iğrenç olarak nitelendirilmelidir (Treder, 2004: 191). O halde insan bedeni, yani insan varoluşu oldukça sınırlı bir yapıdır ve bu sebeple de onun teknoloji ile desteklenmesi gerekir. Yapay zekâya dair çalışmaları ile bilinen bilim insanı Marvin Minsky insanın sınırlı bir yapısı olduğunu şu örnekle açıklamıştır:

Kazalar, beslenme dengesizlikleri, kimyasal zehirler, ısı, radyasyon ve çeşitli diğer etkiler hücrelerimizdeki molekülleri deforme edebilir veya kimyasal olarak değiştirebilir, böylece işlev göremezler. Bu hataların bazıları, kusurlu moleküllerin değiştirilmesiyle düzeltilir. Ancak, değiştirme hızı çok yavaş olduğunda hatalar birikir. Örneğin, göz merceğindeki proteinler elastikiyetlerini kaybettiğinde, odaklanma yeteneğimizi kaybederiz ve çift odaklı gözlüklere ihtiyaç duyarız (Minsky, 2004: 125).

Minsky'nin açıklamasından anlaşılacağı üzere, transhümanistler açısından insanın vücuduna eklenen bir araca, bir proteze ya da bir ekipmana ihtiyaç duyulması, onun bedeninin geliştirilmeye muhtaç olduğunu gösterir. Doğal evrimden kaynaklanan bu kısıtlılıklardan kurtulmak için de bilinçli ve yapay evrim yolu açılmalıdır.

Bedeni geliştirerek mükemmelliği aramak, yalnızca kişinin ne olabileceğine dair zihinsel olarak tanımlanmış ideali elde etmeye çalışmaktır. Bu ideal imaja kavuşabilmek, cinsel çekiciliği artırmak ve vücudun dış görünüşünde değişiklikler yapmak için halihazırda kullanılan ve kolayca da tedarik edilebilen çok sayıda prosedür bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak liposuction olarak bilinen bölgesel yağ aldırma uygulamaları, botoks ve kolajen bakımları, kalıcı dövmeleler, kalıcı makyajlar, yüz ve vücut sıkılaştırma ya da vücudun diğer bölgelerine yapılan ayakta cerrahi işlemlerinden cinsiyet değiştirme için gerekli büyük cerrahi implantlara kadar uzanan bir liste verilebilir (Nagoshi and Nagoshi, 2005: 312).

Transhümanist literatürde adı geçen uygulamalar vasıtasıyla kendini değiştirerek ideal bir “ben” yaratımına “morfolojik özgürlük”<sup>30</sup> denilmektedir. Bu anlamda *Homo Sapiens* olarak tanımlanan biz insanların zaten bu transhümanizm sürecinin bir parçası durumunda ve bedensel sınırlılıkları aşma çabasında olduğumuz söylenebilir. Dolayısıyla burada bir farkındalık da görülmektedir. Bu da *Homo Sapiens*’in kendi evrimsel sürecinde sınırlı ve geliştirilmeye muhtaç bir varlık olduğunun farkındalığıdır.

İnsanlığı hastalıklardan, yaşlılıktan ve hatta ölümden kurtarmak için kendilerine temel amaç olarak “onarma”yı, onu geleneksel tedavi edici tıp paradigmasından uzaklaştırarak “güçlendirmeyi”<sup>31</sup> benimseyen transhümanizm, insanlığın “daha üst” bir modele geçirilmesi hedefindedir (Ferry, 2023: 1). Max More bu hedefle insanlığın, rasyonel bilincin bir sonucu olarak açığa çıkan bilim ve teknoloji vasıtasıyla artık o bilinçsiz, hayvansı ve kör doğadan kurtulacağını, eski kurumların, davranışların ve kurumların artık geçerli olmadığı, bilinmeyen bir insan-sonrası aşamaya geçileceğini savunmaktadır (More, 1991: 42). Fakat bu aşamaya ulaşımın hızlanmasıyla geleneksel insan tanımları ile transhümanizmin hedeflediği *posthuman* arasındaki çizgi bulanıklaşmaktadır. Çünkü transhümanizmle insanın geleneksel sınırları yeniden çizilmekte ve doğal olanla doğal olmayan arasında bir ayırım yapılmaktadır. More bu ayırımın farkında bir felsefeci olarak transhümanizm düşüncesinde yer alan insana dair kavramları “From Human to Transhuman to Posthuman”da tek tek açıklamaktadır.

More, makalesinde *insan (human)* kavramının, insandan doğan, insan tarafından yaratılan, insandan değiştirilen veya dönüştürülen herhangi bir organizmayı kapsayacak şekilde kullanmanın doğru olacağını belirtmektedir. Fakat yine de bu yaklaşımın, potansiyel olarak sonsuz bir çeşitliliği tek bir sınıfa zorlamak olacağını da sözlerine ekler (More, 1991: 42). More, kavramları analize tabi tuttuğunda “trans” kavramına karşılık olarak “through”

---

<sup>30</sup> Morfolojik özgürlüğün insan doğasını bozduğu yönünde yaygın bir eleştiri bulunmaktadır. Transhümanist Anders Sandberg, belirli bir insan doğası fikri kabul edilse bile bu doğanın kendini tanımlama ve değişme iradesini önemli unsurlar olarak içerdiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu unsurların olmadığı bir insanlık, şimdiye kadar karşılaşılan hiçbir insan kültürüne benzemeyecektir. Dolayısıyla insan doğasına asıl aykırı olan, bu özelliklerin, kişinin kendisi veya başkaları tarafından reddedilmesidir. Ayrıca Sandberg için, kendi kendini yıkma arayışını ima eden bir doğaya sahip olmak çelişkili de değildir; bu daha ziyade insanlar değiştikçe değişecek geçici bir doğa olacaktır (Sandberg, 2013: 60).

<sup>31</sup> Çeviride “artırma” olarak kullanılan “enhancement” kavramı, Türkçeye daha uygun olacağı düşüncesinden hareketle “güçlendirme” olarak değiştirilmiştir. Fakat burada More’un, transhümanizmin insanı geliştirmesi yolunda kullanılan üç kavrama göndermede bulunduğunu da dikkate almak gerekir. Bunlar; enhancement, augmentation ve improvement şeklindedir (More, 2013c: 17). Güçlendirme, geliştirme, yetiştirme, iyileştirme, artırma gibi anlamlara gelen bu kavramların, Türkçeleri arasından transhümanizm bağlamında en uygun olan “güçlendirme” olduğu için, bu kavramın kullanımı tercih edilmiştir.

(aracılığıyla/ sayesinde/ bir uçtan diğer uca) kelimesine işaret eder. Bu nedenle ona göre, *transhuman* bir geçiş aşamasına atıfta bulunarak alınmalıdır. *Posthuman* ise bir türe ait terim değildir, birçok olası insan sonrası türü ve bireyi kapsayan geniş bir sınıf olarak alınmalıdır (More, 1991: 43). More için *human-transhuman* ve *posthuman* kavramları arasında keskin ayrımlar yapmak, olası dönüşüm aşamaları birbirine karıştığında zor ve muhtemelen boşunadır. Çünkü ona göre bir biyolojik türü diğerinden ayırt etmek, genetik akrabalık göz önünde bulundurulduğu için nispeten daha kolaydır. Fakat dünya üzerinde tek başına insanlar, çeşitli genler üzerinde doğal seçilimi içeren evrimin yerini diğer evrim biçimlerinin aldığı bir düzeye doğru geliştiği için benzersiz olacaktır. Bu nedenle de genetik sınıflandırma gelecek için yetersiz bir yöntem olarak kalabilir (More, 1991: 42).

More'un açıklamaları doğrultusunda *insan (human)*, “öğrenme ve hafıza oluşumundan kaynaklanan mevcut standart değişiklikler dışında herhangi bir nörolojik değişiklik olmadığı sürece herhangi bir bilişsel veya kavramsal değişiklik derecesini” içerir. Gen tedavisi vasıtasıyla insanın genetik kusurları düzeltilebilir. Onarım olduğu, ancak normal sağlıklı fonksiyonun ötesinde gelişme olmadığı sürece, kriyonik müdahaleden sonra yeniden canlandırılabilirler. Fakat buradaki önemli nokta, askıya alınan hastaların, yaşlanmayı önlemek için vücutları değiştirildiğinde *geçiş insanı (transhuman)* kategorisine girmek durumunda kalmasıdır. Bunun dışında More, *insan'ın (human)*, kapasitelerini artırmak için harici bilgisayarlar, entegre olmayan teknolojinin her türlü kullanımını içereceğini vurgulamaktadır (More, 1991: 43).

Öte yandan *transhuman'a* bakıldığında, onun normal sağlıklı fonksiyonun ötesinde nörolojik veya bilişsel güçlendirme içeren bir varlık olduğu görülür. Uyuşturucu, bilimsel olarak kontrol edilen diyet, yeni ilaçlarla yaşam süresinin insan genetik sınırının ötesine uzatılması, biyolojik veya sentetik organlar, *transhuman'ın* içerisinde barındıracağı özellikler olarak belirlenir. More, *transhuman'ı* standart insan sınırlarının ötesinde geliştirmek için önemli genetik modifikasyonların varlığının önemine vurgu yapar. Ona göre tüm bunların yanı sıra bilgisayarlarla önemli ölçüde doğrudan entegrasyon ve kapasiteleri artırmak için makinelerin varlığı da gereklidir (More, 1991: 43).

*Human* ve *transhuman'dan* sonra *posthuman*<sup>32</sup> kavramına bakıldığında ise radikal genetik dönüşüm veya bilgisayar ve makinelerle entegrasyon gibi özellikleri bünyesinde

---

<sup>32</sup> Nick Bostrom, şempanzelerin insan olmanın nasıl bir şey olduğunu anlayacak beyin gücünden yoksun olmalarından yola çıkarak insanların da *posthuman* olmanın nasıl bir şey olduğuna dair gerçekçi sezgisel

barındıran bir yapıyla karşılaşılır. *Posthuman*'da yüklenmişlik, silikon tabanlı olma önemlidir. Bunun yanı sıra biyolojik yapıdan, yani hayvansı özelliklerden arındırma veya tamamen yeni bir biyolojiye geçiş de önemli hususlardandır (More, 1991: 43). Dolayısıyla Nick Bostrom'un da kabul ettiği üzere *posthuman* mevcut insanın biyolojisiyle bağı olmayan, çok daha gelişmiş kapasitelere sahip varlıkları ifade eder.

More'un betimlemelerine bakıldığında *transhuman* ile *posthuman* arasındaki tek farkın *posthuman*'da karbon bazlı biyolojik yapıdan tamamen kopuş ve silikon bazlı hayata geçişin yerleşmesi olduğu görülür. Bunun dışındaki tüm geliştirmelerde aslında her iki kavram arasındaki sınır bulanıktır. Çünkü hem *transhuman* hem de *posthuman*'da bilgisayarla ve makinelerle entegrasyon fikri ön plandadır. Bu durum, transhümanizmin ulaşmak istediği *posthuman*'ın *transhuman*'dan tam olarak ayırt edilemeyeceğini, dolayısıyla da aslında kavramların betimlenmesinde bir kafa karışıklığı yaşandığını gösterir.

*İnsandan posthuman*'a yükseltme, yani bugünün *Homo Sapiens*'inden *Robo Sapiens* olarak betimlenen silikon tabanlı bir türe evrilme fikri, transhümanizm literatüründe "İnsanlık 1.0" ve "İnsanlık 2.0" terimleriyle ifade edilmektedir. Bu ifadeler hem Google Mühendislik Direktörü Ray Kurzweil hem de transhümanist Steve Fuller tarafından kullanılmaktadır. Kurzweil, insan vücudunun, sürüm 1.0'ın son derece verimsiz ve sınırlı işlevselliğinin temel ve radikal bir yeniden tasarımına doğru gitmekte olduğunu, insan iskeleti sürüm 2.0'ın çok güçlü, kararlı ve kendi kendini onaracak yapıda olduğunu belirtmektedir (Kurzweil, 2004: 100). İnsanlık 1.0'a yönelik olarak Fuller şu açıklamayı yapmaktadır:

İnsanlık 1.0 temel olarak BM İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde yer aldığı söyleyebileceğiniz insanlık durumu kavramıdır. Yani bu, *Homo Sapiens*'in bir tür yaşayan, gelişen, ancak belirli sınırlamalara sahip bir yaratık olduğu anlayışıdır. Mesela insan, önünde sonunda ölecektir. İnsan bir anlamda daha geniş bir toplumsal düzenlemenin parçası olmaya ihtiyaç duyar ve insanoğlu her ne kadar bilim ve teknoloji dünyasının bir parçası olsa da aynı zamanda bilim öncesi, teknoloji öncesi bir dünyada

---

anlayışa dayanan bir yaşam biçimini oluşturacak pratik yetenekten yoksun oldukları çıkarımını yapar (Bostrom, 2003c: 494). Ona göre insan bu pratik yeteneği kazanabilmek için kendisine biyolojik doğası tarafından dayatılan sınırlamaların üstesinden gelmek durumundadır.

bir tür doğal dünyanın da parçasıdır. Bu, İnsanlık 1.0'dır. Aslında normalde insan dediğimiz şey de budur.<sup>33</sup>

İnsanlık 1.0 olarak tanımlanan günümüz insanın yapısal olarak sınırlı ve ölümü mahkûm olması, bu insanın geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır. İnsanlık, 1.0 sürümünden 2.0'a yükseltilecek insan doğası teknolojiye entegre hale getirilecek, böylece insana ait bazı özellikler aktarım nesnesi haline gelecektir. Kurzweil, insan vücudunun yeniden tasarlanması sürecinde birçok organın değiştirileceğine dair vurgular yapmaktadır. Örneğin; ona göre karaciğer ve pankreas gibi birçok organın fonksiyonları doğrudan deneyimlenmediği için yokluğu fark edilmeyecektir. Fakat bunun yanı sıra korunmasına, işlevselliğinin sürdürülmesine inandığı deri gibi organlar da mevcuttur. Zira deri ya da cilt, iletişim ve zevk için hayati bir işlev sağlar. Cildin bu işlevleri devam etmekle birlikte yakın iletişim ve zevk kapasitesi artırılırken fiziksel ve çevresel etkilerden daha fazla koruma sağlayacak yeni nano-mühendislik ürünü esnek malzemelerle nihayetinde cilt iyileştirilecektir (Kurzweil, 2004: 100). Kurzweil'in bu sözleri, biyolojik insan ile geliştirme almış sürüm 2.0 insan arasında hiçbir benzerlik olmayacağına dair argümanları geçersiz kılmaktadır. Kurzweil ve takipçilerinin bilinci, hafızayı, duyguları her türlü biyolojik bedensel dayanağın dışında, biyonik bir bedene depolayabilecekleri fikri kanıt olarak sunulsa da Kurzweil'in bu açıklaması insana dair tüm özelliklerin yok edilmeyeceğini göstermektedir. Fakat burada yine bir sorun açığa çıkmaktadır. İnsana dair "bazı" özellikler kaybolunca insan hala insan olarak kalabilecek mi? İnsan ne zaman insanlığının bir parçasını yanında taşıyacak ve ne zaman insanlığından kopmuş sayılacak? Luc Ferry *Transhümanist Devrim* kitabında bu konuya yönelik olarak şunları yazmıştır:

Transhümanist hareketin temelde iki büyük kampa ayrıldığını görüyoruz: insan türünü, ondaki insanlığı reddetmek bir yana pekiştirmek için "sadece" yükseltmekten yana olanlar ve Kurzweil gibi gerekirse bizimkinden sonsuzca üstün bir zekâyla ve fiziksel kapasiteyle donatılmış makinelerle melezlenen yeni bir tür yaratmak amacıyla "insan sonrası"nın "teknofabrikasyonunu" savunanlar. Birinci durumda transhümanizm, "natüralist olmayan" belli bir hümanizm geleneğinin parçasıdır. Pico della Mirandola'dan Condorcet'ye kadar izi sürülebilecek bu hümanizm, insanın sonsuzca mükemmelleştirilebilirliğini savunuyordu. İkinci durumda ise bütün biçimleriyle hümanizmden kopuş hem üstlenilen hem de çoktan girişilmiş bir ödevdir (Ferry, 2023:

---

<sup>33</sup><https://futurespodcast.net/episodes/03stevefuller#:~:text=And%20even%20though%20the%20human,call%20a%20human%20being%2C%20actually> (Erişim: 16.12.2023).

XIX). “İlk transhümanizmde, insanı ilkesel olarak “sadece” daha insan kılmak söz konusu iken ikinci trans/posthümanizm, “genel” diye adlandırılan yapay zekâ ile donatılmış makinelerin yakında biyolojik varlıklara üstün geleceği fikrine dayanır. Bu fikre göre makineler, insan zekâsını taklit etmekle yetinmeyecek, kendilik bilincine ve duygulara sahip olacak ve bu şekilde tamamen özerk ve neredeyse ölümsüz hale geleceklerdir. Yani diyorlar ki 1) zekâ ve duygular biyolojik bedenden (yazılım ve donanımın birbirinden ayrılması gibi) ayrılabilir ve 2) hafıza ve bilinç makinelere depolanabilir... Transhümanizmin bu ikinci biçiminin gerçek manada bir posthümanizm olduğunu görebiliriz artık, çünkü savundukları şey mevcut insanlıkta basit bir iyileştirmeden çok en uç haliyle artık bizimkine pek benzemeyecek tamamen başka bir tür yaratmak (Ferry, 2023: 7).

Ferry'nin açıklamaları doğrultusunda insanla makinenin entegrasyonu sonucu insan, insanlığından tamamen koparılacaktır. Bunun yanı sıra sadece geliştirme almış olanların da “doğal olmayan” belli bir hümanizm geleneğinin parçası olarak betimlenmesi, onun da insana has özelliklerinin kaybolacağını vurgulamaktadır. Dolayısıyla insan doğası denilen kavram transhümanizmle köklü bir değişime uğrayacaktır. Yukarıda ifade edildiği üzere, insan doğasının bir kişinin yaşamı boyunca devam eden ve ölümün ötesine uzanan kalıcı bir öze sahip olduğu fikri, transhümanistler tarafından reddedilir. Zaten “öz” olarak belirtilen şeyin de ne olduğu tam olarak belli değildir. Bununla birlikte insan doğası hakkında kalıcı bir şeyin varlığından da söz edilemez (Elkins, 2011: 17). Dolayısıyla transhümanist bakış açısına göre, insan yaşamının ve yaşamlarının niteliğini ve karakterini tanımlayan sonluluk ve ölümlülük gibi verili bir özellik de yoktur. Kişisel, sosyal ve politik kimlikler sürekli olarak yapı söküm ve yeniden yapılanmaya tâbi tutulur. Bu bağlamda insan bedenini yapıbozuma uğratarak yeniden yapılandırmak için kullanılacak en önemli gereçler olan teknoloji ve tıbbi zaten kullanılmaktadırlar (Elkins, 2011: 18). O halde teknoloji ve tıbbin katkısıyla insan bedenlerinin radikal değişimi mümkünse bu durumda insan doğasının sabit olmadığı da açığa çıkmış olacaktır.

Transhümanizmin insan doğasını teknoloji vasıtasıyla dönüştürme gayreti tek yönlü bir çaba olarak görülmemelidir. Sadece insan bedenini geliştirmek ya da insanı makine ile bütünleştirerek insanlığından koparmak şeklinde bir tutum sergilemek eksik bir okumanın sonucu olarak açığa çıkacaktır. Transhümanizmin hedefinde, insanı bilişsel, fiziksel, entelektüel, ahlaki ve çevresel olarak geliştirmek bulunur. Bu hedef doğrultusunda temele *üç süper* koymaktadırlar. Bir “varlık” olarak insanın gelişimini, yaşlanma ve etkilerinden

kurtulmasını ve hatta ölümsüz bir varoluşa doğru giden yolu konu edinen *süper uzun ömürlülük*; nasıl bildiğimize dair epistemolojik soruyu “daha çok ne kadar bilebiliriz”e yükselten ve bu amaç doğrultusunda çalışan *süper zekâ* ve son olarak da mutluluğu, güvenli ve haz dolu bir yaşamın odağı yapan *süper esenlik*, transhümanistlerin konumladıkları hedefleriyle yakından ilgilidir. Bu hedefler vasıtasıyla insanı daha uzun ömürlü, süper zeki ve daha esenlikli bir hale getirerek ortaya çıkacak sorunların hepsinin üstesinden gelmek transhümanizmin amaçlarındandır. Fakat her ne kadar kurgusal projelerini gerçekliğe dönüştürme yolunda emin adımlarla yürüse de transhümanizmin hâkim olacağı bir dünyaya Nick Bostrom, bir ütopya gözüyle bakmaktadır. Bostrom, bu ütopyaya ulaşmak için transhümanizmin *üç* süper’ine atıfla üç temel dönüşüm aracı konular (Bostrom, 2008: 69-70). Bunlardan ilki “güvenli yaşam” sürmektir, çünkü insan bedeni bir ölüm tuzağıdır ve birçok suikastçı her yerden bu bedene hücum eder. Bu sebeple enfeksiyon, şiddet, yetersiz beslenme, kalp krizi ya da kanser gibi erken ölümün nedenleri hedefe alınarak vücutta hastalık ve yaşlılığa sebebiyet veren biyokimyasal süreçlerin yakalanması gerekir.

İkinci dönüşümü “bilginin yükseltilmesi” olarak konumlayan Bostrom, beynin genel yetilerde olduğu kadar müzik, mizah, matematik, sanat, beslenme, anlatım gibi özel yetilerinin de geliştirilmesinin gerekliliğine vurgu yapar. Ona göre bunlar yaşamı anlamlı kılan aktivitelerdir. Bu sebeple insan, büyümekten korkmamalı ve aklın bir araç olduğunu bilerek öğrenme, hatırlama, anlama ve kendi düşüncelerini kavrama noktasında insanlığın dehasının ötesine geçmelidir.

Üçüncü dönüşüm evresinde “refahın yükseltilmesini” savunan Bostrom, hüznle mutluluk, kayıtsızlıkla ilgi, can sıkıntısı ile heyecan arasındaki tek farkın zevk ya da diğer bir tabirle memnuniyet olduğunu ifade eder. Ütopyada bu memnuniyeti sağlayacak bolca malzeme olduğunu ve bu malzemeleri yaptıkları ve deneyimledikleri her şeye kattıklarını sözlerine ekleyen Bostrom, dünyanın soğukluğundan ancak doğuştan gelen bir hak olarak “eğlenme” aracılığıyla kurtulabileceğimize işaret eder.



**Şekil 1:** Transhümanizmin *Üç Süper*'i

Bostrom'un ütopyasında konumladığı üç temel dönüşüm aracını, yukarıda da ifade edildiği üzere -süper uzun ömürlülük, süper zekâ ve süper esenlik şeklinde- daha sistematik hale getirerek, transhümanizmin bu kategoriler aracılığıyla daha anlaşılır kılınmasını öneren İngiliz transhümanist David Pearce, geniş ilgi alanlarının bu kategorizasyon ile özlü hale getirileceğini ifade eder (Ross, 2020: 38). Bu sebeple bu bölümde insanın adı geçen *üç süper* kategori aracılığıyla nasıl yeni bir türe evrileceği detaylandırılacaktır.

### **3.1. Süper Uzun Ömürlü Bir Varlık Olarak İnsan**

Transhümanizmin temelinde uzun ve enerjik bir yaşam için çabalama düşüncesi mevcuttur. Bu düşünceden hareketle transhümanistler, insanı, ortalama yetmiş ya da seksen yıllı sınırlanan ömründen daha uzun bir ömre hatta eğer başarabilirlerse ölümsüz bir yaşama ulaştırma hedefindedirler. Bu hedeflerinin ana teması, hayat kurtarmanın ahlaki bir sorumluluk olarak kabul edilmesidir. Nick Bostrom, bu ahlaki sorumluluğun aciliyetini vurgulayarak yaşanmaya değer hayatların istenmeyen ölümlerle sonuçlanmasından duyduğu rahatsızlığı ifade eder. İnsan ömrünü uzatma çalışmalarında yararlanılan bir teknoloji olan nanoteknolojinin uzmanlarından Robert A. Freitas bu ahlaki yükümlülüğe atıfta bulunarak der ki:

Ertelediğimiz her on yılda, kurtarılabilecek yarım milyar insan ölüyor. Muazzam bilgi ve insan sermayesi kaybı, şüphesiz insanlığın şimdiye kadar karşılaştığı en büyük felakettir. Bu felaket her yıl bize eziyet etmeye devam ediyor. Bugün ile nanorobotik tıbbın terapötik amaçlar için ilk kez tanıtıldığı gün arasında gereksiz yere ölen insan sayısını en aza indirmek için ahlaki bir yükümlülüğümüz var (Freitas, 2013: 71).

Transhümanistlerin, insan ömrünün uzatılması yönündeki çabayı ahlaki bir sorumluluk olarak görmelerinin temelinde insan yaşamının değerli olduğu düşüncesi bulunur. Bostrom bu değerden kaynaklı olarak insanların, yaşam sürelerini uzatmaya, sağlıklı, aktif ve üretken kalmaya çalıştıklarını vurgulamıştır. Ona göre arabalara hava yastığı takılması, kişinin hasta olduğunda doktora gitmesi, insan hayatını tehlikeye atacak işler için işçilere daha fazla maaş ödenmesi ve daha fazlası, insan yaşamının değerinden kaynaklanır. Bunların yanı sıra canlı bombalar gibi başka bir amaç uğruna hayatlarını feda eden bireyleri gördüğümüzde yaşadığımız şaşkınlığı da buna dayandıran Bostrom; yangın, sel, deprem gibi durumlarda kendi hayatını zora sokan kurtarma görevlilerine de insanın kendi hayatını zora sokmayacağını bildiğimiz için hayran kaldığımızı belirtir (Bostrom, 2013: 33). Dolayısıyla bir kişinin kendi yaşamından vazgeçmesinin zorluğunun aslında herkes farkındadır. Bunun için de bu yaşamsallığın devam ettirilmesi, insanın sağlıklı geçirdiği sürenin arttırılması, bununla birlikte bedenin fiziksel olarak da güçlendirilmesi gerekmektedir.

Tarihsel olarak bakıldığında geçtiğimiz yüzyılda gelişmiş ülkelerin modern sağlık sistemlerini kurmasıyla birlikte ortalama insan ömrünün büyük oranda arttığı görülür. Sanayi Çağı'nın bir sonucu olarak beslenmeye, temiz içme suyuna, kanalizasyon sistemlerine, genel hijyene dair çalışmalara ve aşılarla yatırım yapılmış, bu yatırımlar sayesinde önceleri çok sayıda bebek ve çocuğun ölümüne sebep olan bulaşıcı hastalıkların önüne geçilmiştir. Bunlara ek olarak sigara karşıtı kampanyalar, insan vücudunu geliştirmeye yönelik egzersiz programları ve tıp alanındaki diğer çalışmalar vasıtasıyla yüksek seyreden ölüm oranları düşmeye, hayatta kalma süresi ise artmaya başlamıştır (Hughes, 2004: 23).

Günümüzün gelişmiş ülkelere bakıldığında ortalama yaşam süresinin 75-80 yıl civarında olduğu görülür.<sup>34</sup> Bu sürenin daha da uzun olacağına dair öngörüler olsa da süreyi,

---

<sup>34</sup> Dünya Sağlık Örgütü 2024 Mayıs raporuna göre milenyumun başından COVID-19 salgınının başlangıcına kadar doğumda beklenen küresel yaşam süresinde istikrarlı bir artış gözlenmiştir. 2000 yılında 66,8 yıl olan yaşam süresi 2019 yılında 73,1 yıla yükselmiş, bu dönemde erkekler 64,4 yıldan 70,6 yıla 6,2 yıl, kadınlar ise 69,2 yıldan 75,7 yıla 6,5 yıl kazanmıştır. Buna paralel olarak, 2000 yılında 58,1 yıl olan küresel doğumda yaşam süresi 2019 yılında 63,5 yıla yükselirken, erkeklerde bu süre 57,0 yıldan 62,3 yıla, kadınlarda ise 59,3 yıldan 64,6 yıla çıkmıştır. Ancak COVID-19 salgını bu eğilimi tersine çevirmiş ve yaklaşık on yılda kaydedilen ilerlemeyi sadece iki yıl içinde yok etmiştir. Küresel doğumda beklenen yaşam süresi 2020'de 0,7 yıl azalarak 72,5 yıla (2016 seviyesine), 2021'de ise 1,1 yıl daha azalarak 71,4 yıla (2012 seviyesine) gerilemiştir. Hem erkekler hem de kadınlar için doğumda beklenen yaşam süresi 2019 ve 2021 yılları arasında yaklaşık 1,7 yıl düşmüştür. Ancak, erkekler için düşüş 2020 (0,8 yıl) ve 2021'de (0,9 yıl) nispeten daha eşit bir şekilde dağılırken, kadınlar için düşüş 2021'de daha fazla yoğunlaşmıştır (World Health Statics, 2024, <https://www.who.int/publications/i/item/9789240094703> Erişim: 15.06.2024). Buna ek olarak Dünya

100 yıl ve daha fazlasına çıkarmak için sağlık sistemlerinde, aşılar da ya da beslenmede yapılan iyileştirmeler yeterli olmayacaktır. Dolayısıyla her ne kadar tıbbi prosedürler yoluyla insan ömrünün uzatılmasına yönelik çalışmalar yapılsa da asıl yaşlanma sürecini geciktiren hatta tersine çeviren nanoteknoloji, biyoteknoloji gibi yeni teknolojilerle yaşam beklentisi radikal bir şekilde uzatılmaya çalışılacaktır.

İnsan ömrünü ulaşılabilir en uç noktaya kadar uzatacak ilaçlar konusunda birçok çalışma yapılmaktadır. Bu ilaçların üretimi çok yakın bir zamanda olmasa da ölümlerin ana nedenleri olarak belirlenen kalp hastalığı, kanser ve felç tedavisinde yavaş ve istikrarlı bir ilerleme kaydedilmektedir. Halihazırda antihipertansifler<sup>35</sup> ve kolesterol düşürücü ilaçlar sayesinde, kalp hastalığı ve felçten ölme riski yüksek olan kişilerin hayatta kalma süreleri artırılmaktadır (Hughes, 2004: 25).

Kansere karşı kayda değer yeni tedavilerin ortaya çıkması ile beraber kanserin yol açtığı ölümlerin önüne geçilmeye başlanmıştır. Kanser hücrelerine saldırmak üzere tasarlanmış virüsler uygulanarak ve hastanın bağışıklık sistemine kanserli hücreleri tanımayı ve öldürmeyi öğretmekle kanserin artık tedavi edileceği düşünülmektedir. Bunların yanı sıra özel kimyasal ve genetik tedaviler geliştirilmekteyse de yapılan tüm bu çalışmalar ve müdahalelere rağmen kanser, kalp hastalığı ve felç tamamen ortadan kalktığına bile insan ömrünün on beş yıldan daha az artacağı öngörülmektedir (Hughes, 2004: 26). Genel olarak bakıldığında insanların, adı geçen üç hastalıktan kurtulabilse bile bu sefer yaşlanmaya bağlı olarak açığa çıkan diğer hastalıklardan öldüğü tespit edilmektedir. Bu sebeple insanların ömürlerini uzatmak ve tüm yaygın ölüm nedenlerine karşı savunmasızlıklarını artıran yaşlanmadan kaçınmak için çalışmalar yapılması ve böylelikle yaşlanma süreçlerinin yavaşlatılması gerekir.

İnsana dair yapılacak her araştırmada olduğu gibi yaşlanma üzerine yapılacak bir çalışmada da hayvanlardan başlanmış, onların ömrünü uzatmanın en iyi yolu olarak tükettikleri kalori miktarı<sup>36</sup> azaltılmıştır. Solucanlar, balıklar, sıçanlar ve mayalar üzerinde

---

Bankası'nın 2022 verilerine göre doğumda beklenen ortalama yaşam süresi yüksek gelirli ülkelerde 80, düşük ve orta gelirli ülkelerde 70, düşük gelirli ülkelerde ise 63 olarak belirtilmiştir. Ayrıca bu üç kategorinin her birinde kadınların yaşam beklentisinin erkeklere göre ortalama olarak 5 yıl daha fazla olduğu gözlenmiştir (World Bank, 2022, <https://data.worldbank.org/indicator> Erişim: 15.06.2024).

<sup>35</sup> Yüksek tansiyon hastalığı tedavisinde kullanılan ilaçlar.

<sup>36</sup> Kalori kısıtlaması gibi yöntemler kullanarak vücudun doğal süreçlerine müdahale etme fikrine bazı çevrelerde "biyolojik korsanlık" denilmektedir (Dvorsky, 2008: 64).

denenen ve yaşam süresini önemli ölçüde artıran bu yöntem; yeterli miktarda protein, vitamin, mineral, yağ asitleri ve diğer besinlerle ilişkili, daha düşük kalori alımını (%30-70 oranında) içermesi bakımından açlıktan farklıdır. Kalori kısıtlamasının vücutta yer alan dokulardaki yaşlanma sürecini yavaşlattığı ve kanser de dâhil olmak üzere yaşlanmayla ilişkili birçok hastalığın görülme sıklığını azalttığı belirlenmiştir. Buna örnek olarak, kalorisi az önce ifade edilen oranlarda kısıtlanan al yanaklı maymunlar üzerinde yapılan çalışmalar verilebilir. Al yanaklı maymunların günlük alması gereken kaloringin düşürülmesiyle birlikte kalp hastalığı, diyabet ve hipertansiyon sorunlarının yanı sıra yaşa bağlı semptomlarının da doğru orantılı olarak azaldığı görülmüştür (Barazzetti, 2011: 339). Fakat kalori kısıtlamasının aktif olarak uygulanması ve bir yaşam uzatma yöntemi olarak benimsenmesini istemek pek makul değildir. Zira günlük hayatta insanların yaptığı diyetlere göre hem daha kısıtlayıcı hem de açlıktan farklı olsa bile açlığa yakın olduğu söylenmekte ve devam edilmesi halinde düşük tansiyon, kemik incilmesi ve kısırlığın yanı sıra depresyon ve sinirlilik gibi psikolojik rahatsızlıklara da sebebiyet vermektedir. Onun için insan genlerini değiştirmeye yönelik daha etkili yöntemler bulununca bu yöntemden vazgeçilmiş, daha çok klonlanmış ve kültürlenmiş kök hücreler vasıtasıyla yıpranmış organ ve dokuların değiştirilmesi yoluna gidilmiştir (Hughes, 2004: 27).

İnsanın yaşlanma süreçlerinin altında yatan ana nedenleri bulmak ve bu süreçlere müdahale edebilmek için birçok yöntem deneyen bilim insanları, transhümanizmin ortaya çıkışına dayanak olarak gösterilen, zayıf insan bedenlerinden daha uzun yaşama potansiyeline sahip daha dayanıklı varlıkların yaratılmasına aracılık etmektedirler. Böylece transhümanizmin ömür uzatma çalışmalarında kendilerine düstur edindikleri yaşlanmanın “kötü” ve bir “hastalık” olduğu yönündeki argümanı çalışmalarını hızlandırmaktadır.

Hastalık, “vücutta zaman içinde meydana gelen ve rahatsızlık, acı, ağrı ve hatta ölüm ile sonuçlanan bir değişiklik” (Özenç, 2019: 91) olarak tanımlanır. Her hastalığın bir tedavisinin olması, transhümanistler arasında yaşlanmanın da tedavi edilebileceği fikrini pekiştirmiş, bu sebeple sağlıklı yaşam süresini uzatarak yaşlanmayı geciktirmeyi amaçlayan müdahalelere ilişkin araştırmalar yapılmıştır. Örneğin; telomeraz enziminin aktivasyonu,<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Vücutta telomer adı verilen, gen kodlamayan ve kromozomların korunmasını sağlayan bir amino asit zinciri bulunur. Her hücre bölünmesi sırasında bu telomerlerden belli miktarda amino asit kopar. Telomerler sonsuz sayıda olmadığı için bu bölünmeler sonucunda bitecektir. Dolayısıyla kromozomlardan amino asit kopmaya başladıkça da yaşlanma ve bunun sonucunda ölüm kaçınılmaz olarak gerçekleşecektir. Bilim insanları yaptıkları araştırmalar sonucunda telomerleri uzatan “telomeraz” adlı bir enzim keşfetmiştir. Eğer bu enzim, normal dokularda da sentezlenebilirse yaşlanmanın da önüne geçilecektir (Yıldız, Aras ve Sümer, 2009).

genetik manipölasyonlar, kök hücre araştırmalarından elde edilen potansiyel hücrenel tedaviler bunlar arasında sayılabilir (Barazzetti, 2011: 341).

Yapılan araştırmalar sonucu ortaya çıkan yaşlanma karşıtı (anti-aging) birçok ilaç halihazırda kullanılmaktadır. Bu ilaçlarla tedavideki amaç, insanlar yaşlandıkça ortaya çıkan moleköler ve hücrenel değişikliklerin yaşandığı süreci tersine döndürebilecek ve yaşlanmanın tekrarlamasını engellemek için hücrelerin genetik yapısını değiştirecek bileşimi yaratabilmektir (Özenç, 2019: 91). Nick Bostrom, bu ilaçların varlığına rağmen tüm kalp hastalıkları ve kanser türlerine çare bulunsa da ortalama insan ömrüne katkısının en fazla altı ya da yedi yıl olduğunu ifade eder (Bostrom, 2003a: 12). Bu açıdan bakıldığında yaşlanmayı mevcut teknoloji ile tedavi edilemeyen ölümcöl bir hastalık olarak nitelenmek mümkün görünmektedir. Transhümanistler açısından yaşlanma insanın varoluşundan kaynaklanan bir unsur olmanın çok ötesinde, sakatlık, hastalık ve bunama türünden sorunlara sebep olduğu için bir numaralı katil olarak görülür. Bu sebeple bu katilden mümkün olduğunca kaçmak gerekir.

Sağlıklı yaşam süresini uzatarak, yaşlanmanın geciktirilmesi ve yaşlanma süreçlerinin tersine çevrilmesi amacıyla yapılan çalışmalar transhümanizmin gelişmesine katkı sağlamıştır. Cambridge Üniversitesinden biyogerontolog<sup>38</sup> ve transhümanist hareketin önde gelen isimlerinden Aubrey de Gray<sup>39</sup> yaşlanmanın düzeltilmesi gereken bir şey olduğunu henüz küçük bir çocukken fark ettiğini ifade eder. “Biyogerontolojiye girdiğimde ölümlle ilgili çok yanlış, onursuz bir şey görmedim, nefret ettiğim şey yaşlanmaktı.” (de Gray, 2004: 37) şeklindeki sözleriyle ölüme değil fakat yaşlanmaya düşman olduğunu gösteren Aubrey de Gray’in bu konudaki tavrı oldukça keskindir.

Aubrey de Gray, yaşlanmaya dair çalışmalar yapan öncülerden biri olarak, amacının sadece yaşlanmayı anlamak değil, her gün insanı değersizliğe düşüren<sup>40</sup> ve ardından on

---

<sup>38</sup> Biyogerontolog, “yaşlanmanın biyolojik nedenleri ve mekanizmaları üzerine çalışmalar yapan” bilim insanıdır (Başbüyük, 2017: 52).

<sup>39</sup> Aubrey de Gray, transhümanizme dair çalışmalar yapmasına rağmen kendisini bir transhümanist olarak görmediğini ifade etmektedir.

<sup>40</sup> Aubrey de Gray’in, yaşlanmanın insanı üzecek, değersiz kılacak bir süreç olduğu şeklindeki yaklaşımı, her ne kadar fiziksel bir duruma gönderme yapsa da öznel bir düşüncenin ürünüdür. Yaşlanma kimilerine göre insanı değerli kılan, ona bilgeliği getiren bir şeydir. Örneğin; Fransız filozof ve bilim tarihçisi Michel Serres, yaşlanmanın insanı kederlendirmekten ziyade özgür kıldığını ifade eder. Ona göre yaşlanma, artık büyüme sancılarının olmadığı, ergenliğin acısının geçtiği, rekabetten kaynaklı gereksiz davranışların yapılmadığı ve bedenini kendini tüm bunlardan kurtardığı özel bir süreçtir. Kişi, yaşlanarak hem bunlardan kurtulur hem de aslında üzerindeki yüklerini attığı için gençleşerek ölür (Serres, 2023: 27).

binlerce insanın ölümüne sebep olan yaşlanmaya son vermek olduğunu (de Gray and Rae, 2007: 77) ifade ederek araştırma programını yalnızca biyokimya mühendisliği ve rejeneratif tıba adanmıştır. Rejeneratif tıpla, bir bireyin sağlığının restorasyonunu sağlayan de Gray, hücre ve doku yapısında meydana gelen hasarları elimine ederek bu yapıları eski haline getirmektedir. Biyokimya mühendisliği ile de bireysel hücrelerin moleküler biyolojisinin yeniden mühendisliğine izin veren teknolojileri kasteden de Gray, bu ikisinin kombinasyonu ile teknolojik ölümsüzlere ulaşma peşindedir.

Aubrey de Gray, her yıl en uzun ömürlü fareyi tasarlayan ekibe verilen *Methuselah Fare Ödülü*'nün kurucusudur. Ödülün adı her ne kadar kulağa komik gelse de hem ödülün miktarı<sup>41</sup> hem de fareler üzerinden insanın yaşamsallığının artma seviyesinin belirleniyor olması ödülü önemli kılmaktadır. Eğer bir farenin yaşayacağı gün sayısı üç katına çıkarılır ve farelerin kısa ömürlü olmadıkları kanıtlanırsa, yaşlanmanın da kaçınılmaz olmadığı anlaşılacaktır (Kennedy, 2009: 21).

Aubrey de Gray, hayatta olan ve çoğunluğu orta yaşa sahip insanların, aşırı hız gibi kendilerinden kaynaklanan sebeplerle ölmedikçe ölmeyeceklerinin muhtemel olduğunu iddia etmektedir. Ona göre başlangıçta yalnızca zenginlerin karşılayabileceği bir fiyata da olsa insan ömrünü uzatan etkili terapiler piyasaya sürülecektir. Yaşlanma Üzerine Savaş'la kayda değer sayıda orta yaşlı insan -yine en zengin 10 ülkeden en zengin %10'luk kesim-sağlıklı yaşam sürelerini en az yirmi yıl uzatan tıbbi bakıma erişecektir. 2100 yılında ise varlıklı ülkelerde doğanların ortalama ölüm yaşı 5000 yılı aşacaktır (de Gray, 2004). De Gray'in bu vurgusu tarihçi ve yazar Yuval Noah Harari tarafından olumlu karşılanmamaktadır. Çünkü ona göre modern tıp insanların ömrünü bir yıl bile uzatmamış, sadece *erken* ölümden kurtarıp insanın kalan yıllarını doya doya yaşamasını sağlamıştır. Eğer kanser, diyabet ya da belli başlı diğer hastalıkların üstesinden gelinirse, bu herkesin sadece doksanlarına kadar yaşayabileceği bir durumu imleyecektir. Ona göre insanların, bırakın 5000'i, 150 yaşına ulaşması bile mümkün görünmemektedir. Burada tıbbın yapabileceği en önemli katkı, vücuttaki en temel yapıları ve süreçleri yeniden tasarlamak ve dokularla organların nasıl yenileneceğini keşfetmektir. Bunun da 2100 yılına kadar başarılması Harari'ye göre olanaksızdır (Harari, 2018: 39).

---

<sup>41</sup> Ödülün miktarının 2009 tarihi için bir milyon doların üzerinde olduğu söylenmektedir (Kennedy, 2009: 21).

Harari'nin ölümsüzlüğe ulaşma yolundaki olanaksızlığı dile getirmesi elbette çalışmaları engellememektedir. Aubrey de Gray hedeflediklerini gerçekleştirmek için 'güvenilir teknolojiler' olarak betimlenen ve transhümanistlerin NBIC olarak kısalttıkları teknolojilere güvenmektedir. Kendisi, "Mühendislik Yoluyla İhmal Edilebilir Yaşlanma"yı (Strategies for Engineered Negligible Senescence- SENS)<sup>42</sup> elde edebilmek için yedi biyoteknoloji yönteminin bir araya gelmesiyle yaşlanmanın etkilerinin tersine çevrilmesini ve bu yüzyılın ortalarına kadar belirsiz yaşam sürelerine ulaşılmasını beklemektedir (Hughes, 2004: 27). Fakat biyoteknolojiye dair bu yöntemlerin hepsini burada vererek çalışmayı tıbbî terimlere boğmanın makul olmayacağından hareketle genel olarak yukarıda da sözü edildiği üzere kök hücre tedavisi, gen terapileri ve ilaçların kullanımı şeklinde çalışmaların yapıldığını söylemek yeterli olacaktır. Adı geçen tüm alanlarda sürekli bir ilerlemenin varlığı ve yüksek meblağlarda finansmanlarla yaklaşık yirmi yıl içerisinde ilerlemenin artacağı vurgulanmaktadır.

Transhümanizmin insanı süper uzun ömürlü bir varlık haline getirme ve yaşlanma süreçlerinin tersine çevrilmesi araştırmalarında sesi en gür çıkan kişi Aubrey de Gray olduğu için bu çalışmada önemle üzerinde durulmuş ve araştırmalarından söz edilmiştir. Elbette insan ömrünün kısıtlılığı, hastalık ve yaşlanma ile kuşatılmış yapısı başka bilim insanlarını da harekete geçirmiştir. Bu amaç için çalışan transhümanistler arasına Kaliforniya Üniversitesinde Evrimsel Biyoloji profesörü olan Michael R. Rose'u, Amerikalı nanoteknoloji uzmanı Robert A. Freitas Jr. ve *Engines of Creation* adlı kitabıyla tanınan moleküler nanoteknoloji uzmanı Eric Drexler'ı da eklemek mümkündür. Bu bilim insanlarının çalışmalarının temelinde adeta kutsal görülen "yaşam süresi kaçış hızı" fikri yer almaktadır. Bu fikre göre, yaşam uzatma alanında teknolojik ilerleme hızı artarak öyle bir noktaya gelecek ki geçen her yılda ortalama insan yaşamı beklentisi bir yıldan fazla olacaktır. Kurama göre, o noktaya gelindiğinde insanla ölümlülüğü arasına rahat bir mesafe konulabilecektir. Böylece son yüzyılda yaşam süresinin, her on yılda aşağı yukarı iki yıl kadar arttığı düşünülürse yaşam uzatma hareketinin iyimser beklentisine göre yakında bu oranda patlama yaşanacağı da kabul edilebilir (O'Connell, 2018: 195).

---

<sup>42</sup> SENS uzun ömürlülük araştırmaları, teknoloji milyarderi Peter Thiel'in destekleriyle *Methuselah Vakfı* aracılığıyla finanse edilmektedir. Ayrıca SENS dışında, *Buck Yaşlanma Araştırma Enstitüsü*, *Geron Şirketi*, Craig Venter'in *İnsan Uzun Ömür Enstitüsü*, Leroy Hood'un *100K Wellness Projesi*, *Resilience Projesi*, Google'ın *Calico*'su ve diğer Silikon Vadisi girişimcileri tarafından uzun ömür araştırmalarına sınırsız yatırım yapılmaktadır (Peters, 2018: 250).

Peki, gerçekten yaşlanma durdurulup insanla ölümsüzlüğü arasına bir çizgi çekilebilecek mi? Buna yönelik yapılan deneylere bakıldığında bu soru “evet” şeklinde cevaplanabilir. Çünkü deneylerde meyve sineği gibi basit organizmalarda yaşlanma durdurulmuş, böylece ileri yaşa ulaşmadan ölümsüzlüğe ulaşmanın mümkün olabileceği tespit edilmiştir. Elbette bu tespit oldukça önemlidir fakat meyve sineğinin vurguladığımız üzere basit bir organizma olması, daha gelişmiş organizmalarda nasıl sonuç alınacağına dair tam bir veri sağlamamaktadır.

Buraya kadar transhümanistlerin insanı nasıl süper uzun ömürlü bir varlık haline getireceğine dair çalışmaları örneklemek için betimlemeler yapılmıştır. Bu betimlemelerin yapılması önemlidir zira bilgi olmadan yorumlama yapmak pek mümkün görünmemektedir. Bu noktada eğer transhümanistlerin insan ömrünü uzatma hedefleri gerçekleşirse, yani insan mükemmelleşme yolunda ilk adım olan uzun ömre sahip olursa birtakım sıkıntıların çıkacağını belirtmek önemlidir. Ölümün olmadığı uzun bir ömür düşünüldüğünde akla gelecek ilk sorun nüfus artışı olacaktır. Bu artış, kaynakların yetersiz kalmasını beraberinde getireceği için başka sorunlara yol açacaktır. Buna ek olarak, özellikle yaşlıların çok uzun süre yaşamasıyla daha genç olanlara mali yük getireceğine ve yıllar içinde insanların daha çok çocuk doğurmasının yaratacağı sorunlara dair çeşitli tartışmaların olduğunu da söylemek gerekir. Bostrom bu tartışmalara geçerli yanıtlar vermeye çalışsa da yaşam uzatma teknolojilerinin aşırı nüfuslu bir gezegene yol açacağı ve bunun sonuçlarını öngörmenin de pek mümkün olmadığını belirtmektedir. Nüfus sorununa ek olarak açığa çıkacak önemli bir sorun da yaşamın anlamı olacaktır. Düşünce tarihinde Cicero, Montaigne gibi ölümün yaşamı anlamlı kıldığına dair yorumlar yapan düşünürler bulunmakla beraber transhümanistlerin ölümün kötü olduğu yönündeki bakışını paylaşan Thomas Nagel gibi filozoflar da bulunmaktadır. Benzer şekilde transhümanistlerin artan yaşam süresine dair coşkusunu paylaşanların yanı sıra Leon R. Kass, Francis Fukuyama gibi bu artışa karşı çıkarak, yaşamın anlamının kaybolacağını, mevcut sorunların daha da kötüye gideceğini vurgulayan biyomuhafazakârlar da mevcuttur.

Nick Bostrom ve Rebecca Roache, “Ethical Issues in Human Enhancement” başlıklı makalelerinde uzun ömrün yol açacağı anlam problemini bir İngiliz ahlak filozofu olan Bernard Williams’tan (1929-2003) örnek vererek işlemişlerdir (Bostrom and Roache, 2008: 123-125). Bernard Williams, ölümün bir kötülük olduğunu ve dolayısıyla korkuya sebep olduğunu kabul etmesine rağmen, ölümün olmadığı bir yaşamın anlamsız olacağını

savunmaktadır. Ona göre ölümsüz bir yaşamın, sınırlı bir yaşamdan daha kötü olduğu söylenebilir. Çünkü kişinin hayatına anlam veren projeler önünde sonunda tamamlanacak ya da terk edilecek, geriye tatmin edilecek hiçbir hırsın ya da arzusun kalmadığı sonsuz yıllar kalacaktır. Kişi kendisine yeni proje ve tutku alanları bulsa da yeni projelerin peşinde koşan kişi ile eskilerin peşinde koşan aynı kişi olmayacaktır. Günün sonunda tek ve uyumlu bir hayat değil, bir dizi ayrı ama örtüşen hayatla karşı karşıya kalacaktır.

Bostrom ve Roache'a göre, Williams'ın argümanına transhümanistler iki şekilde cevap verebilir. Bunlardan ilki; çok uzun ömürlü bir yaşamın değerli olmadığı gerekçesiyle radikal yaşam uzatmasına karşı çıkanların, yaşam uzatma teknolojisine yönelik araştırmalardan vazgeçilmesini, hatta bu teknoloji ortaya çıktığında insanların bunu kullanmasının engellenmesini savunabileceği yönündeki kabuldür. Fakat onlara göre süper uzun ömürlü bir yaşamın yaşanmaya değer olup olmayacağı sorusu, bir yaşamın kurtarılmaya değer olup olmadığı sorusuyla açık bir şekilde ilişkili değildir. Bu sebeple belirli bir tür yaşamın, yaşanmaya değer olmadığını düşünmek için nedenlerin bulunabilmesi, böyle bir hayat yaşamak isteyenlerin bunu yapmasına engel olması kendi başına bu durumu haklı çıkarmamaktadır. Örneğin, günümüz insanların çoğunun bilgisayar oyunu oynamak veya televizyon izlemek gibi görünüşte değersiz uğraşlara adanmış, entelektüel, sosyal veya kültürel zenginlikten yoksun yaşam tarzlarına devam edecek olması, onların ömür uzatıcı ya da yaşlanma karşıtı ilaçlara erişiminin engellenmesi için geçerli bir sebep değildir. Çünkü transhümanizm, liberal ve demokratik varyantlarının da etkisiyle, böyle bir yapılanmaya tâbi toplumlarda yaşayan insanların, başkalarına önemli ölçüde zarar vermedikleri sürece, seçtikleri yaşam tarzını sürdürmekte özgür olduklarını düşünür. Dolayısıyla son derece uzun ömürlü bir yaşamın zahmete değmeyeceğine inanmak için nedenler olsa bile transhümanistlere göre yaşam sürelerini radikal bir şekilde uzatmak isteyenler engellenmemelidir.

Williams'ın argümanına transhümanistlerin vereceği ikinci cevap, insanların yaşamları boyunca sürdürdüğü projelerden anlam ve uyum duygusu elde ettiği iddiası makul olmasına rağmen ölümsüz ya da süper uzun bir yaşamın yaşanmaya değer olmayacağı sonucunu desteklemediği yönündedir. Çünkü insanlar kendi yaşamlarına anlam katacak türden projeler üzerinde çalışırken, yaşayacağı ortalama yıl sayısını hemen hemen bilir. Buna göre 80-90 yıllık yaşam deneyiminde birkaç yabancı dil öğrenmek ya da dünyayı yelkenle dolaşmak gibi projeler halihazırda ömrün kısıtlılığından dolayı zaten zorken,

örneğin; tüm ana dillerde kitap yazmak ya da orman olması ümidiyle ağaçlar dikmek ve bunların olgunlaşmasını beklemek mümkün görünmemektedir. Fakat insanlar, küçük yaştan itibaren sonsuza kadar yaşayacağı şeklinde makul bir kabulle yetiştirilmiş olsaydı, belki de kendilerini yüzlerce yıl meşgul edecek girişimlerde bulunabileceklerdi. Dolayısıyla insanlar süper uzun ömürlü olsalardı, projeleri arasında seçim yapmak zorunda kalmazlardı (Bostrom and Roache, 2008: 124, 125).

Transhümanistlerin bu ikinci cevabının, yapması gerekenler noktasında azimli olan insanlar için bile belli bir noktaya kadar geçerli olduğu söylenebilir. Zira insanlar çok çabuk sıkılan ve hatta ulaşması gereken noktaya ulaşıncaya kadar duran varlıklardır. Bunun en güzel örneği, üniversite eğitiminin ardından gerekli sınavlardan yeterli puanı alan birçok kişinin çalışmaya başladıktan sonra sadece işinin asgari gerekliliklerini yapması, ölene kadar kendi uzmanlığı da dâhil başka hiçbir alanda kendini geliştirmemesidir. Dolayısıyla ömrün uzun olmasının, insanların doğasında var olan tembelliği daha da perçinleyeceği, yeniliğe dair bir şeylerin açığa çıkmayacağı yönünde bir söylem mümkün olacaktır. İnsanların her günün bir diğeriyle aynı olduğu bir sistemde yaşamaya devam etmesi onların rehavete kapılmasına ve -belki de Empedokles'in kendini Etna Yanardağı'na atarak öldürmesi örneğinde olduğu gibi- yaşamın gerçekten anlamsız gelmesine ve sorgulanmasına da sebep olabilir.

İnsanların yaşamları uzadıkça zihinlerinde yaşamlarının tamamına ait canlı kalan anılarının az olabileceğine dair karşı bir argüman bulunmaktadır. Bu argüman, söz konusu durumda insanların geçmişleriyle psikolojik bağ kurmakta zorluk çekeceklerini çünkü çok uzun bir yaşamda, hafızanın, yaşanılanların hepsini barındıramayacağını ileri sürmektedir (Blackford, 2004: 267). Bu karşı argümanın transhümanistler tarafından dikkate alındığı, insanın bilişsel melekelerini geliştirme yoluna gitmelerinden anlaşılabilir. Bu doğrultuda transhümanizmin insanı geliştirmede önemli bir adım olarak gördüğü süper zekâdan söz etmek yerinde olacaktır.

### **3.2. Süper Zekâ Sahibi Bir Varlık Olarak İnsan**

Transhümanizmin, insanı geliştirerek, biyolojik halinden daha mükemmel niteliklere ve şartlara sahip olması için belirlediği *üç süper*'den ikincisi, insanın süper zekâyâ sahip bir varlık haline getirilmesidir. Çünkü zekâ, Kurzweil'in tabiriyle evrendeki en önemli şeydir. İnsan zekâ sayesinde doğal sınırlarını aşabilir, dünyayı kendi yarattığı görüntüler aracılığıyla

yeniden şekillendirir. Dolayısıyla zekâ insanın biyolojik mirasının getirdiği kısıtlamaları aşabilmesini ve bu süreçte kendisini de değiştirmesini sağlar (Kurzweil, 2021:1).

Tıbbî teknolojiler vasıtasıyla yapılan iyileştirmelerle insanların yaşam süresi beklentilerinin artmasına paralel bir durum, zekâ düzeylerindeki artışta da görülür. Beslenme koşullarının iyileştirilmesi ve zorunlu eğitimin yaygınlaşmasıyla okuyabilen nüfusun artması, aile büyüklüğü küçüldükçe her çocuğun daha fazla ilgi görmeye başlaması, köylerden karmaşık şehir yaşamlarına geçilmesi gibi durumlar insanların beyinlerini daha çok uyarmış, problem çözme ve akıl yürütme kapasiteleri gelişmiştir. Bunlara kitaplar, dergiler, radyo, televizyon ve en nihayetinde bilgisayarlar da eklenince insanların zihinleri dinamik kalmaya başlamıştır. Bu dinamizm yaşlılarda hafıza ve muhakeme yeteneğinin aşınmasını önlemiş, aktif bir sosyal yaşam içerisinde kitap okumak gibi entelektüel aktiviteler, yaşlılıkta beyni koruyan bilişsel bir rezerv oluşturmuştur (Hughes, 2004: 34, 35). Bu bilişsel rezervi geliştirebilmek ve insanın mevcut kapasitesini aşmak için halihazırda birçok yöntem bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi ders çalışırken ya da yetiştirilmesi gereken bir proje varken kahve veya enerji veren türden içecekler içmektir. Bunların dışında dil öğrenmek, belli seviyede bir eğitim almak, vitamin takviyeleri kullanmak, bulmaca çözmek, şiir ya da şarkı ezberlemek, hatta dinî metinleri okumak gibi birçok yöntemin insanın bilişsel performansını artırmada etkili rol oynadığı bilinmektedir.

Bilişin geliştirilmesi, insanın bilgi işleme sistemlerinin güçlendirilmesi yoluyla zihnin temel kapasitelerinin genişletilmesi olarak tanımlanabilir. Biliş ise bir organizmanın bilgiyi organize etmek için kullandığı süreçleri ifade eder. Buna bilgi edinme (algılama), seçme (dikkat), bilgiyi temsil etme (anlama) ve saklama (hafıza) ve davranışı yönlendirmek için kullanma (akıl yürütme ve motor çıktılarının koordinasyonu) dâhil edilebilir. Bilişsel işlevi geliştirmeye yönelik müdahaleler bu temel yetilerden herhangi birine yönlendirilebilir (Sandberg, 2011: 71).

İnsanların süper zekâ sahibi olmaları yolunda gerekli olan ve konsantrasyon, uyanıklığı artırma, hatırlama, kalıpları ayırt etme, sorunları çözme ve yaratıcı olma gibi yeteneklerini artıran teknolojiler halihazırda mevcuttur. Örneğin, Ritalin, Modafinil gibi uyarıcı ilaçlar dikkat eksikliği bozukluğu olan çocukların ve yetişkinlerin odaklanmalarına ve normalde yapabileceklerinden daha fazlasını başarmalarına olanak tanımaktadır (Bostrom and Roache, 2008: 133). Francis Fukuyama *İnsan Ötesi Geleceğimiz* adlı kitabında bu ilaçların kullanımının doğal olmadığını aksine saf irade gücü ile başarılması gereken bir

işin kimyasal bir bileşen yardımıyla yapılmasının kişinin konsantre olma yeteneğini ve özgüvenini çalma anlamına geleceğini vurgulamaktadır (Fukuyama, 2003: 10). Fakat burada bir sorun açığa çıkmaktadır. Bu ilaçlar halihazırda doktorlar tarafından reçete edilen yani ihtiyacı olan kişilere verilmektedir. Dolayısıyla ilaç içerek daha uyarılmış halde konsantre olabilen ve başarılı olan birinin, doğal olarak başarılı olan birisinden daha özgüvensiz olacağını söylemek pek makul görünmemektedir. Fakat bu düşünce tarzı da Leon R. Kass gibi biyomuhafazakârlar arasında başka bir sorunun varlığına işaret olarak kabul edilir. Şöyle ki, doktorun reçete etmesiyle ilaç kullanan birisi terapi almış olarak nitelendirilir, fakat ilacın ihtiyaç olmadan kullanılması durumunda iyileştirme yapılmış demektir. Terapi ile iyileştirme arasındaki sınır bu anlamda net değildir. Bu sebeple kişinin kapasitesinde, algılama ve hafızasında gelişme yaratan ilaçların kullanımında öncelikle amacın terapi mi yoksa iyileştirme mi olduğu belirlenmelidir. Yapılacak tüm yorumlar bu ikisinin makul bir şekilde belirlenmesiyle haklılık kazanabilir.

Yapılan çalışmalarla “terapi” anlamında bilişsel iyileştirme teknolojileri hem geliştirilmekte hem de “bozuklukları” ve “hastalıkları” olan kişilere uygulanmaktadır. Hiperaktivite ve dikkat eksikliği bozukluğunun tedavisinde kullanılan ilaçlara ek olarak Alzheimer hastaları ve demans hastalıklarıyla uğraşan yaşlılara da bu tarz bilişi güçlendirici ilaçlardan verildiğini söylemek önemlidir. “Akıllı ilaçlar” olarak kabul edilen bu ilaçların ilki olan Memantin, nöronlar arasındaki iletişim için gerekli bir nörokimyasal olan glutamatın bulunabilirliğini artırmaktadır. Memantin sayesinde demanslı yaşlıların altı ila on iki ay daha uzun süre bağımsız yaşaması sağlanmıştır. Fakat yine de bu tam çözümü vermemektedir. Asıl yapılması gereken, demans tanısı alan yaşlıların, hatta yirmi yaşın üzerindeki her bireyin beyin hasarının tersine çevrilmesini sağlayan yolu bulmaktır. Bu da kök hücre araştırmaları ile gerçekleştirilebilmektedir. Bu araştırmalara göre beyin, son yıllarda yeni nöral kök hücreler üreterek kendini onarabilmiştir. Çalışmalar “nörotrofik” kimyasalların beyindeki nöral kök hücrelerin büyümesini nasıl yönettiğini ortaya çıkardıkça, beyin kendi kendini onarmasını sağlayan daha yeni ilaçlar geliştirilecektir (Hughes, 2004: 38). Bilişin geliştirilmesi için ilaçların önemi elbette yadsınamaz fakat Nick Bostrom’a göre, insanın bilişsel işleyişi birçok faktörün etkisi altındadır. Bu sebeple bu ilaçlar insana yeterli donanımı vermeyeceği için bilişi ya da zekâyı daha incelikli hale getirecek farklı yollar bulmak gerekir:

(...) Akıllı ilaçların mevcut kuşağının verimliliği değişken, marjinal ve genellikle saibeliyken, geleceğin nootropikleri daha açık faydalar sağlayıp, çok daha az yan etki

sunabilir. Gelgelelim gerek nörolojik gerek evrimsel temellerde sağlıklı bir insanın beynine bir kimyasal vererek çarpıcı bir zekâ artışını tetiklemek hiç de inandırıcı gelmiyor. Bir insan beyninin bilişsel işleyişi birçok etkenin –özellikle de embriyo gelişimindeki kritik aşamalar sırasında- incelikli bir eşgüdümüne sahip olmasına bağlıdır ve bu kendi kendini örgütleyici yapının ilerlemesi için sadece dışarıdan bir iksir dayayarak işi halletmekten ziyade dikkatle dengelenmesi, ayarının yapılması ve inceltmesi gerektiğini söylemek sanırım çok daha doğrudur (Bostrom, 2020: 55).

Bu ayarların yapılabilmesi, zekânın daha incelikli bir hale gelebilmesi ve en nihayetinde insanın süper zeki bir varlık olabilmesi insanla makinenin melezlenmesiyle mümkündür. Çünkü bakıldığında modern bilgi sistemlerinin milyarlarca şeyle uğraşırken, bir insanın aynı anda yalnızca yedi şeyi aklında tutabildiği söylemiyle karşılaşılır (Bainbridge, 2004: 115). Bu da Bostrom’un, biyolojik insanların geliştirilseler bile makinelerle aynı kıratta olmayacağı yönündeki yargısını desteklemektedir. Bostrom, makinelerin insanla olan yarışın kazanılmasında birtakım üstünlüklere sahip olduğunu şu cümleleriyle ifade eder:

Birçok makine ve insan olmayan hayvan şimdiden belli dar alanlarda insanüstü düzeylerde performans gösteriyorlar. Yarasalar deniz radarı sinyallerini insanlardan daha iyi algılıyorlar, hesap makineleri aritmetikte bizden daha iyiler ve satranç programları satranç tahtasını koltuğumuzun altına verebiliyor. Yazılımın daha iyi yapabileceği belli görevlerin kapsamı genişlemeye devam edecek (Bostrom, 2020: 71).

Kapsamın genişletilmesi, insanın bilişsel sınırlarının aşılarak onun bilgisayarlarla eşleştirilmesiyle mümkün olabilir. Hemen hemen her insan, bir konuyu anlayamadığı ya da sorulan bir soruya cevap vermekte zorlandığında “Keşke her şeyi bilsem” şeklinde düşüncelere kapılır. Böyle bir düşünce, birçok insanın bilişsel melekelerinden memnun olmaması sebebiyle doğal karşılanmalıdır. Transhümanistler de bu durumdan memnun olmayan gruptadır ve bilişsel kapasitelerin beyin içine yerleştirilen mikroçiplerle artırılacağına inanırlar. Onlar için bilişsel kapasitelerin yetersizliği, insan gelişiminin önündeki en büyük engellerdendir. Felsefi araştırmaların başarısızlığı, her ortamda genel kabul görmüş cevapların konuşulması da yine beyin gücünün yetersizliğinden kaynaklanır. Bu sebeple Bostrom, bilişsel sınırların bizleri kapatabileceği en iyi yerin Platon’un mağarası olduğunu ve bu kısıtlı zekâyla ancak gölgelerle yetinileceğini savunur (Bostrom, 2003a: 6). Zekânın sınırlarından kurtarılarak artırılması sonucu entelektüel faaliyetlerde artış, hatta felsefi tartışmalarda da daha çetrefilli bir yapının oluşması beklenen gelişmelerden olabilir.

Bostrom, 1940’larda ilk bilgisayarların üretilmesinden itibaren insan zekâsını eşleştirebilen makinelerin beklendiğini ve bu bir kez başarılırsa süper akıllı sistemin çok hızlı, hatta anında işlem yapabileceğini ifade eder. Bu sebeple Bostrom, süper zekâyı “insanların bilişsel performansını hangi alanda olursa olsun katbekat aşan her türlü zekâ” olarak tanımlar (Bostrom, 2020: 39).

Peki, bu süper zekâ nasıl açığa çıkacaktır? İnsan nasıl süper zeki bir varlık haline gelecektir? Bostrom, bunun üç muhtemel yolun sonucu olarak ortaya çıkacağını belirtir. Bunlar; Yapay zekâ (AI), tüm beyin emülasyonu (WBE) ve beyin-bilgisayar arayüzleridir. Transhümanist Hans Moravec tarafından önerilen yapay süper zekânın ortaya çıkışı, yönlendirilmemiş evrim zekâ ürettiği için, yönlendirilmiş insan mühendisliğinin yakında aynı şeyi yapabileceği savına dayanmaktadır. Bu argümanın teknolojik temeli, yeterince güçlü bilgisayarlarda genetik öğrenme algoritmaları çalıştırarak, doğal evrimle karşılaştırılabilir zekâ sonuçları elde edilebileceğine yöneliktir (Bostrom, 2020: 41, 42). Süper zekâyı ulaştıracak yolların ikincisi, bu çalışmanın dördüncü bölümünde anlatılacak olan ve “zihin yükleme” olarak da bilinen tüm beyin emülasyonudur. Emülasyonda, insan beyninin yapısı taranarak modellenir ve bu beyin modeli daha sonra bir bilgisayara yüklenir. Eğer yükleme başarıya ulaşırsa, orijinal aklın dijital yeniden üretimi, hafıza ve kişilik de dâhil olmak üzere bozulmamış görünecektir. Süper zekânın yaratılması, tüm beyin emülasyonunun nöromorfik bir yapay zekâyı -insan yeteneklerini aşan yüklenen insan beyni temelinde kendini yaratan bir yapay zekâyı- yol açma olasılığına dayanacaktır (Bostrom, 2020: 48-55). Bu olasılığa ve bilgi işlem gücündeki sürekli ilerlemelere göre birçok uzman, daha erken bir tarihte olmasa da insana eşdeğer yapay zekânın 2045 tarihine kadar ulaşılabilir olacağına hem fikirdir.

Süper zekâyı giden yolların üçüncüsü, işleyen biyolojik beyinlerin, insan zekâsından daha yüksek seviyelere yükseltildiği bir beyin-bilgisayar arayüzünün uygulanmasıdır. Beyin arayüze adapte olurken, beyni ağlara ve çeşitli eserler ve robotlar dâhil olmak üzere diğer beyinlere bağladıkça süper zekâ ortaya çıkacaktır (Bostrom, 2020: 64, 65).

Bostrom’un süper zekâyı ulaşılması yolundaki hedefleri transhümanistlerin insanın süper zekâ sahibi bir varlık haline getirilmesi yolundaki hedefleriyle koşutluk içerisindedir. Bu anlamda Ray Kurzweil, Marvin Minsky ve Hans Moravec gibi transhümanistlerin de süper zekâyı dayalı fikirler geliştirdiklerini söylemek önemlidir. Bu isimlerden en bilineni “teknolojik tekillik” kavramı vasıtasıyla süper zekâ ile bağlantısı olan Ray Kurzweil’dir.

Kurzweil'in transhümanist literatüre kazandırdığı bu kavram, “teknolojik değişim hızının, insan yaşamını geri dönülmez biçimde dönüştürecek kadar yüksek olacağı, değişimin etkilerinin de bir o kadar derinleşeceği, geleceğe ait bir dönem” olarak betimlenir (Kurzweil, 2020: 19). Bu dönem, insan toplumunda topyekûn bir değişime yol açacak olan zekâ patlamasına ve süper zekânın teknolojik olarak yaratılmasına atıfta bulunur (Hellsten, 2012: 5). Teknolojik tekilliğe ulaşmak için tüm beyin emülasyonu ile insan ve makinenin birleşimini gerçekleştirmek isteyen Kurzweil, ölümsüzlüğe meydan okumaktadır.

Transhümanist düşüncenin özünde var olan insanı geliştirme fikirlerinin altında yatan temel hedefin insanı ölümsüz bir var oluşa ulaştırmak olduğu daha önce söylenmişti. Bu hedeften kaynaklı olarak ölümsüzlük konusu dördüncü bölümde ele alınacak, orada tüm beyin emülasyonu olarak adlandırılan zihin yüklemeye söz edilecektir. Dolayısıyla Kurzweil'in tekillik konusuna da geri dönülecek ve bu konu hakkındaki bilgi detaylandırılacaktır.

Transhümanizmin bilişi güçlendirici ilaçlar, gen terapileri ve makinelerle insanın rasyonalitesini artırma yolundaki çalışmaları, birçok nedenden dolayı insanları endişelendirmektedir. Bu konularda yazan Fukuyama gibi eleştirmenler, bu araçların normal beyni geliştirmek için değil, yalnızca bilişsel hastalıkları ve engelleri düzeltmek için kullanılması gerektiği noktasında ısrar etmektedir. Ayrıca eğer transhümanistlerin iddia ettiği gibi, insanlar sahip olduklarının daha üstünde bir zekâyâ sahip olabilecekse bu yalnızca ekonomik olarak bu teknolojilere ulaşabilen insanlara sağlanan bir kolaylık olarak kalmamalı, eşitlik sağlanmalıdır.

Elbette mevcut olan ve ufukta görünen tıbbi bilişsel iyileştirme biçimleri, bellekte, konsantrasyonda, zihinsel enerjide ve bilişle ilgili diğer bazı niteliklerde küçük ya da orta düzeyde iyileştirmeler sağlayacaktır. Bu iyileştirmelerin insanda çok büyük değişikliklere yol açmayacağı ortadadır. Önemli olan daha uzak bir gelecekte bilişsel yeteneklerde mümkün olabilecek radikal gelişmelerdir. Çünkü bu tür aşırı geliştirmeler, diğer insanî geliştirmelerde aynı şekilde ortaya çıkmayan bazı benzersiz sosyal ve etik sorunları ortaya çıkaracaktır. Örneğin; bilişsel kapasiteleri kökten gelişmiş ve süper zeki olmuş bir insan, ekonomik gelir, stratejik planlama ve başkalarını etkileme yeteneği açısından büyük avantajlar elde edebilecektir, yani gelişmiş bir bilişsel elit sosyal olarak önemli miktarda güç kazanabilecektir. Bu da gelişmiş olanların gelişmemiş olanlar üzerinde sömürü hakkına sahip olacağı yönünde bir endişeye yol açmaktadır. Eğer insan genetik müdahale yoluyla

bilişsel güçlerini kuvvetlendirdiyse sonuçta ortaya çıkan iyileştirmeler gelişmiş bireylerin çocuklarına miras bırakılabilecek ve ardışık iyileştirmeler sonucunda gelişmiş bir nesil oluşacağı için bu, geliştirilmemiş insanlar üzerinde bir tehdit unsuru olacaktır (Bostrom and Roache, 2008: 134). Tüm bunlara rağmen Bostrom ve Roache, insanın süper zekâ sahibi bir varlık olmasının kendisine birçok fayda sağlayacağını düşünmektedir. Örneğin bu koşullarda insan, düşünme melekesindeki iyileştirmelerle önemli siyasi ve toplumsal sorunları daha rahat çözebilecek, bilimsel atılımlar gerçekleştirebilecektir. Buna ek olarak zekâsı üst düzeye çıktığında daha çok ekonomik gelir elde edebilecek, çeşitli sosyal ve ekonomik talihsizliklere daha az maruz kalacaktır.

Bostrom ve Roache'ın, insanın süper zekâ olmasının olumsuz taraflarını görmezden gelerek yalnızca olumlu taraflarına odaklanmalarına binaen; Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin ilk yargısı olan "Tüm insanlar doğal olarak bilmek isterler" cümlesinin hatırlatılması yerinde olabilir. Zira bilme isteği, yani aslında bir şeyleri kendi kendine öğrenme isteği, insanın doğasında bulunan, doğasına yerleştirilmiş bir özellik olarak karşımızda durmaktadır. Doğamızda var olan bu bilme isteği, transhümanizmin insanı süper zekâ bir varlık haline getirmesi açısından önemlidir. Çünkü insan, süper zekâ sahibi bir varlık olduğunda, bilgisi ya da zekâsı türünün en üst sınırlarına ulaşacaktır. Böylece en sonunda bilmeye ya da öğrenmeye değer hiçbir şey kalmayacağı için doğasında var olan bilme isteğini, öğrenmeye duyduğu arzuyu kaybetme tehdidiyle karşılaşabilir.

Elbette insan beyninin yapısının ya da zekâsının sınırlı olması, her bilgiyi almaya yeterli olmaması insanı bazen eksik hissettirebilir. Bu sebeple bir bilgisayar gibi zihne ne aktarılırsa onun kalacağı bir sistem insana heyecan verici gelebilir. Fakat herkesin zihninin benzer şekilde çalıştığı bir toplum düşünülüğünde, yine herkesin aynı bilgilere sahip olacağından hareketle yeni bilgi üretiminin olamayacağını söylemek mümkün hale gelir. Çünkü insanlar, bilgisayarlara kendi bilgi dünyalarının ürünü olan verileri işleyecek, bilgisayarlar da gerektiğinde bu bilgileri insanlara servis edecektir. Bu noktada şöyle sorunlar açığa çıkacaktır: Ya insanın kafasının içi gereksiz bilgiler çöplüğüne dönüşürse? Ya her şeyin bilgisine sahip olmak insanı daha mutlu, daha nitelikli ya da daha bilgili yapmazsa? Ya süper zekâ olmaktan öte bazı şeyleri unutmak insan için daha uygunsa? Friedrich Nietzsche de bunun altını çizmez mi zaten? O, unutkanlık olmaksızın, mutluluğun, sevincin, umudun, gururun ve hatta şimdinin bile olamayacağı açıkça ifade eder. Zira onun

için unutkanlık, yüzeysel olarak bakıldığında sanılabileceği gibi bir eylemsizlik kuvveti<sup>43</sup> değildir. Aksine en kesin anlamıyla kişinin yaşantısına sahip olduğu, yaşadığı şeyleri kendine mâl ederek sindirdiği bu süreç bir nevi “ruha katma”dır. Unutkanlık, Nietzsche için yaşanan şeylerin çok azının bilincin içerisine girmesi olgusundan sorumlu olan bir ket vurma yetisidir. Bu yetinin bir dışavurumu olarak, bilincin kapı ve pencerelerini bir süreliğine kapatması, birlikte ya da birbirlerine karşı çalışan organlarını çatışmalardan ve gürültüden uzakta tutması, bilincin yeni şeylere yer açmak, daha soylu işlevler, görevler ve düzenlemeler için sessiz kalmasıdır (Nietzsche, 2013: 73-74). Dolayısıyla Nietzsche’nin de vurguladığı üzere yaşanan bazı şeylere -özellikle de kötü anılara- ket vurarak unutmak, onlara bilincin içerisine giriş vizesi vermemek, insanın zihnini boşaltan, onu “tabula rasa” haline getiren bir eylem olmanın yanı sıra aslında transhümanistlerin insanı refah sahibi, mutlu bir varlık haline getirme amaçlarına da hizmet edebilir.

### 3.3. Süper Esenkli Bir Varlık Olarak İnsan

Transhümanizmin insanı her yönden geliştirmek isteyen bir hareket olarak kendisine konumladığı *üç süper* hedefinden sonuncusu, genel olarak mutluluğun hâkim olduğu bir toplum yapısı oluşturmaktır. İlk iki hedefiyle insanlara uzun ömür, sağlık, daha rasyonel bir hayat tarzı sunan transhümanizm, bunlarla insanların mutluluğunu garanti altına aldığını düşünse de toplumun tüm fertlerini mutlu bir yaşama sevk etmek öyle kolay olmayacaktır. Çünkü insanların mutlu olabileceği düşünülen birçok şeyden aslında mutlu olmadıkları gözlemlenmektedir. Bunun sebebi de beklentilerin ve mutluluğun ekonomik, sosyal ya da politik koşullarla değil, insanın kendi biyokimyasıyla belirlenmesidir (Harari, 2018: 47). Bostrom, insanın, mutluluğa bütünsel bir kapasiteyle ulaşabileceğini şu sözleriyle ifade etmektedir:

Daha uzun bir sağlık süresi, yaratıcı çabalarda ve entelektüel gelişimde neredeyse tükenmez anlam kaynakları bulmak için bilişsel kapasiteye sahip olduğunda daha değerlidir. Hem sağlık süresi hem de biliş, kişi hayatta olmaktan ve zihinsel aktiviteden zevk almak için duygusal kapasiteye sahip olduğunda daha değerlidir (Bostrom, 2013: 49).

---

<sup>43</sup> *vis inertia*

Bostrom'un vurguladığı bu husus oldukça önemlidir. Çünkü yalnız başına uzun ömürlü ya da gelişmiş bir zekâyâ sahip olmak yeterli değildir. Kişi bunlardan zevk alacak duygusal kapasiteye de sahip olmalıdır. Bu da süper esenlik (refah) kavramının uzun ömürlülük ve artırılmış zekâ kavramlarını çevreleyen bir yapısı olduğunu göstermektedir.

İnsanı refah sahibi bir varlık haline getirebilmek için her şeyi yapmaya hazır olan transhümanistler, her ne kadar sübjektif bir yapıda da olsa mutluluğun insanların elindeki en değerli şey olduğunun farkındadırlar. Bu sebeple transhümanistler, insanlara ve diğer canlılara karşı nazik ve yardımsever bir tutum benimser, çünkü başkalarının sefaletinin ve ıstırabının önünde sonunda kendi refahlarını etkileyeceğini bilirler (Levchuk, 2019: 81). Transhümanistlerin bu düşüncesi, Aristoteles'in "insanın politik bir hayvan olması"ndan hareketle "mutluluğun toplum içerisinde mümkün olduğu" fikrini yansıtıyor gibi görünse de gerçek anlayış bu şekilde değildir. Zira Aristoteles, toplumun mutluluğunun erdemlerle donanmış bir hayatla mümkün olacağını ifade etmesine rağmen transhümanistler, erdem kavramını yeterince ciddiye almamaktadırlar. Buna rağmen, her ne kadar 19. yüzyıl faydacı geleneğinin karakteristik özelliği olan haz odaklı mutluluk anlayışını temsil etseler de başka yerlerdeki insanlar açlıktan acı çektiği ve öldüğü sürece, zengin bir ailede veya ülkede yaşamak onlar için hiçbir derde deva olmayacaktır. Bu sebeple transhümanistler, hiçbir şeyin kontrol altına alınamayacağından hareket ederek ölümsüzlüğü ve genel mutluluğu sağlamak adına dünya çapında acıları yok etmek için her türlü çabayı göstermeye çalışmaktadırlar.

Teknoloji tabanlı sözde iyimser bir yapı olarak transhümanizmin temelinde daha fazla zekâ, daha az zihinsel ve fiziksel acıyla daha uzun, daha sağlıklı yaşamların aynı zamanda daha zengin ve daha tatmin edici olacağı vurgusu mevcuttur. Bu vurgudan kaynaklı olarak hayattaki en temel dürtü mutlu olmak, acıları azaltmak, neşeyi ve tatmini artırmaktır. Dolayısıyla toplumun etik hedefi, acı ve acıya değer vermekten ziyade hayatı mümkün olduğu kadar çok insan için eğlenceli kılmak olmalıdır (Hughes, 2004: 44).

Hayatın insanlar için daha eğlenceli hale getirilmesinde ilk yapılacak iş, kişiyi mutsuz eden, acı veren etmenlerin ortadan kaldırılmasıdır. Bu sebeple de acının türü tespit edilmeli, ona yönelik müdahalede bulunulmalıdır. Örneğin, acı fiziksel bir sorundan ya da bir yaralanmadan mı yoksa ruhsal bir probleme dayalı olarak mı ortaya çıkmaktadır, buna bakılmalıdır. Bunların dışında gündelik hayatta isteklerin karşılanmamasından doğan acıların da varlığı düşünülürse aslında kişiyi acı duygusuna sevk eden birden çok acı türünün varlığından söz edilebilir. Transhümanizm gelişen teknolojilerle insana işte bu acılardan

kaçabilme ve beyin bilgisayar arayüzleriyle zevklerin daha hassas bir şekilde kontrol edilebilmesi fırsatını verecektir.

Kişinin fiziksel acıdan mustarip olması, halihazırda hastanelerde yapılan tedavilerle engellenebilmektedir. Nitekim transhümanistlerin önemseydiği, fiziksel acıdan ziyade ruhsal sorunlardan kaynaklı, psikoz ve depresyon türünden ıstıraplardır. Günümüzde insanların büyük bir çoğunluğunun yaşam koşulları, aşırı stres gibi nedenlerle klinik depresyondan mustarip olduğu herkesçe bilinmektedir. Bu depresyon tedavisinde yaygın olarak antidepressan ilaçların kullanılmasıyla insanlarda bir rahatlama sağlanmaktadır. Araştırmalara göre bu tip ilaçlar sadece depresyonu hafifletmekle kalmamakta, aynı zamanda beyinde yeni nöronların büyümesini teşvik etmekte ve beyin yapısını değiştirerek depresyonun tamamen ortadan kaldırılmasına yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla da beyni, psikolojik hastalığın yarattığı stresin neden olduğu hasardan korumaktadır (Hughes, 2004: 46, 47).

Depresyon tedavisinde kullanılanlar gibi sayıları giderek artan ilaçların, kaygı ve utanma gibi duygulardan mustarip insanlara yardımcı olduğu da ifade edilmiştir. Bunu Nick Bostrom ve Rebecca Roache, psikiyatrist Peter Kramer'in *Prozac'ı Dinlemek* adlı kitabından örnek vererek açıklamışlardır (Bostrom and Roache, 2008: 130). Kramer, bu kitabında depresyonlarını hafifletmek için Prozac kürünü tamamlayan bazı hastalarının onu almaya devam etmek istediklerini anlatmıştır. Hastaların bu davranışının altında yatan neden elbette depresyonlarının geri gelmesi değildir, çünkü tıbbi açıdan artık tamamen iyileşmişlerdir. Aksine, hastalar Prozac kullanırken kendilerini "iyiden daha iyi" hissettiklerini vurgulamışlardır. Hatta onlara göre Prozac, tıbbi durumlarını hafifletmenin yanı sıra, kişiliklerinin hiçbir zaman hastalıklarının bir parçası olarak sınıflandırılmayan çeşitli yönlerini de geliştirmiştir. Örneğin, utangaç hastalar daha dışa dönük ve iddialı, kaygı bozuklukları yaşayan hastalar daha rahat ve uyumlu, özgüvenleri düşük olanlar da daha güvenli hale geldiklerini belirtmişlerdir.

Şimdi hastaların ruhsal olarak daha iyi oluşlarını ifade eden sözlerine dayanılarak, herhangi tıbbi bir rahatsızlığı olmayan, sadece ruh halini veya kişiliğini geliştirmek isteyen birine Prozac ya da benzer duygu durumlarında iyileşme yaratan herhangi başka bir ilacın kullanımını önermek yanlış olarak nitelendirilmeli midir? Buna cevap vermek için insanın yapısal olarak kişiliğe dair birçok özelliği kendisinde barındırdığını söylemek önemlidir. Nitekim insan hem aşırı utangaçlık gibi istenmeyen hem de özgüvenli olmak gibi arzu edilen

özelliklere sahiptir. Eğer bu ilaçlar, kişinin biyolojisine zarar vermeden kişiliğinde iyi yönde bir etki yapacaksa kullanılmasında bir sakınca görülmemelidir. Fakat bazen utangaçlık ya da kaygıların da deneyimlenmesi gerekebilir. Çünkü insan salt iyi olarak betimlenen kişilik özelliklerinden oluşmamıştır. Bu anlamda istenmeyen bu gibi durumları deneyimlemesi hem kişinin kendisine hem de başkalarına dair anlayışını geliştirip, empati duygusunu güçlendirerek, sorunlarla baş edebilme kapasitesini doğal yollardan geliştirebilir. Bu da insana sadece olumlu duyguları deneyimlemekle elde edilemeyecek bir anlayış derinliği ve güç sağlayabilir. Leon R. Kass “Ageless Bodies Happy Souls” (Yaşsız Bedenler Mutlu Ruhlar) başlıklı makalesinde bu konuya değinmektedir (Kass, 2003: 22, 23). Ona göre biyomedikal müdahaleler, doğrudan insan bedeni ve zihni üzerinde etki yaparak sadece pasif değil, aynı zamanda hiçbir rol oynamayan bir özne üzerinde bile etki yaratmaktadır Kişi bu etkileri insanî terimlerle ifade edemeden sadece hissedebilmektedir. Dolayısıyla bu ilaçlar, kişiyi herhangi bir şeyi neden ve nasıl yaptığını anlamadan değiştirme özelliğine sahiptir. Bu husus, yalnızca kişinin zihinsel durumlarını kapsamakta bunun yanı sıra dünyayla olan doğal ve kişiler arası tüm karşılaşmalarında bulunmaktadır. Dolayısıyla burada biyolojik müdahale altındaki insan deneyimine, faaliyetlerine müdahale edilmektedir. Bu da bilen özne ile onun etkinlikleri arasındaki ve onun etkinlikleri ile onların doyumları ve hazları arasındaki ilişkileri bozmaktadır. İnsanî başarıda insan çabasının önemi burada doğru bir şekilde kabul edilmektedir. Önemli olan, zorluklara karşı ilaçlarla iyi karakterin gösterilmesinden ziyade, eylemlerini kasıtlı olarak kendi iradesinden akıtan uyanık ve kendini deneyimleyen bir failin tezahürüdür. Dolayısıyla kişinin gerçek benliğini açığa çıkarabilmesi için saf kendi deneyimine dayanması gerektiği söylenebilir.

İnsanların arzuları ve gündelik yaşamları arasında büyük bir uyumsuzluk görüldüğünü vurgulayan transhümanizm taraftarları, teknolojiyle günlük mutluluk seviyesini yükseltmeyi hedeflemektedir. Nasıl ki depresyona yatkınlık genetik bir özellikse mutluluğa katkıda bulunan benlik saygısı gibi kişisel özellikler de kısmen genetik olarak belirlenmektedir. Mutsuzluğa yol açan kalıtsal özelliklere dair gen terapileri hakkında çalışmalar yapılmaktadır. Nick Bostrom’la birlikte Dünya Transhümanist Derneğini<sup>44</sup> kuran İngiliz filozof David Pearce, bu çalışmalara atıfta bulunarak, faydacı manifestosu *The Hedonistic Imperative*’de (1995) teknolojinin dünyadaki acıları ortadan kaldırmak için kullanılması gerektiğini savunarak sürekli öznel bir mutluluk durumu sağlamak adına özellikle

---

<sup>44</sup> 1998’de kurulan Dünya Transhümanist Derneği (WTA), 2008’den beri Humanity+ olarak bilinmektedir.

kimyasalların kullanımını benimsemektedir. Bu bakış açısı, Aristoteles'in insan doğasını ifade eden bir etkinlik olarak mutluluğu konumlayan bakışından oldukça farklıdır. Pearce'in hedonik mutluluk anlayışı, transhümanist teknolojinin her zaman hoş duyular üretmek için kullanılması gerektiği görüşünü ileri sürer (Pearce, 2011).

Web tabanlı manifestosuna “Bu manifesto tüm duyarlı yaşamdaki acıyı ortadan kaldırmak için bir stratejinin ana hatlarını çiziyor.” diyerek başlayan Pearce, genetik mühendisliği, uyarıcı ilaçlar ve benzeri teknolojik manipülasyonlarla, insanların hoş olmayan bilinç durumlarından kurtulduğu bir tür cennette yaşayacaklarını ifade etmektedir. Bu cennetin nanoteknolojik, gelişmiş bir toplum yapılanması sonucu oluşacağını söyleyen Pearce, insanların burada baskıcı dış koşullardan da sıyrılacağını belirtmektedir.

Tüm tatsız deneyimleri aşamalı olarak sona erdirmeye hedefi için “kölelik karşıtı” tabirini kullanan Pearce, “hoş olmayan bilinç durumları” ile özellikle fiziksel acının yanı sıra psikolojik sıkıntının moleküler alt katmanlarına atıfta bulunur. Acı ve ıstırapı ortadan kaldırmak için mikroelektrotlar, nörofarmakoloji ve gen tedavisi olmak üzere üç çözüm sunar (Pearce, 2011). Bunlardan mikroelektrotlar en kaba, ancak anında etkili olanlarıdır. Beynin ödül merkezlerinin implantlar aracılığıyla doğrudan nörostimülasyonu ile ıstıraplar ortadan kaldırılabılır. İkinci çözüm, ruh halini dengeleyici ilaç kullanımınıdır. Piyasada oldukça bilinen antidepresanlar varsa da Pearce, kişisel bir genetik profile uygun ilaç tasarımının yakında ruh hali ve motivasyon konusunda rafine bir ustalık sunacağını tahmin etmektedir. Üçüncü çözüm olan gen tedavisi, Pearce'in acıları genetik düzeyde ortadan kaldırma vizyonunun anahtarıdır. Böylelikle insanı daha esnek bir varlık haline getirme yolunda transhümanistler, amaçlarının, insanlığın tüm potansiyelini korurken, öznel refahı normal deneyimin sınırlarının ötesine genişletmek olduğunu vurgularlar.

Pearce'in söylemleri temelinde, transhümanistlerin maddeci ve hedonik bir mutluluk anlayışları olduğu doğrulanmaktadır. Zira onların hem bedensel acıdan kaçınmaları hem de ruh halini değiştiren, anında tatmin sağlayan haplarla mutluluğa ulaşma gayeleri, mutluluğu toplum içinde anlam bulan bir şey olmaktan farklılaştırmakta ve salt tatmine indirgemektedir.

Transhümanizmin insanı hem ömür hem biliş hem de genel mutluluk kapasiteleri bakımından geliştirmek istemesi, insanın hayatta kaldığı sağlıklı ve huzurlu süreyi artırmak içindir. Bu gelişme hedeflerine radikal teknolojileri ekleyerek insanı *posthuman* niteliklere

ulaştırma amaçlarının temelinde de ölümsüz bir yaşamın arzu edilirlėi bulunmaktadır. Bu sebeple NBIC (Nano, Biyo, Info, Cogno) olarak kısaltılan teknolojilerle lmszliği elde etmek tasavvurundadırlar. Bu yolda yaptıkları çalışmalara bakıldığında iki farklı lmszlik biçimi ile karşılaşılır. Bunlardan ilki, bedenın sürekliliğini sağlayacak canlı dondurma bilimi olarak bilinen kriyojenidir. Kriyojeni ile kişi, eğer teknoloji lmszlik iksirine ulaşacak kadar ilerlerse hayatına devam etme olanağını yakalayacaktır. Transhümanistlerin çalışmalarıyla kapısını aradıkları ikinci lmszlik biçimi ise zihin verilerinin bir bilgisayara kopyalanmak suretiyle sanallaştığı bir zihin yükleme yöntemidir. Bu yöntemlerin neliği, imkân dahilinde olup olmadıkları, bilimsel niteliklerinin ne olduğu ve ne gibi sonuçları olacağı hakkında açıklamalar yapmak konunun anlaşılması bakımından önem arz etmektedir.



#### 4. ÖLÜMSÜZLÜĞÜN TRANSHÜMANİZMDEKİ İKİ OLASILIĞI

Transhümanizmin gündem maddeleri her ne kadar geniş bir yelpazeye yayılsa da birinci sırayı ölümsüzlük konusuna vermek mümkündür. Çünkü sorunlar üzerine etraflı bir düşünme eylemi gerçekleştirildiğinde, en çetrefilli ve en can sıkıcı görünenin ölüm olduğu fark edilir. Bu anlamda hayatta kalmanın sürekli çaba gerektirdiğini ve ölümsüzlüğün bir varış noktası değil bir yolculuk olduğunu vurgulamak önemlidir (Geddes, 2004: 251). Öncü transhümanist düşünürlerden Nick Bostrom, yapılan tüm iyileştirme ve müdahalelere rağmen insan ömrünün tüm kanser ve kalp krizi vakaları önlenbilse bile ortalama altı ya da yedi yıl uzayabileceğini söylerken, aslında bu arayışın bir yolculuk olduğunu farkında olduğunu da göstermektedir. Zira yolculuk bir yerde nihayete erecektir. Bundan dolayı, özelde Bostrom, genelde de tüm transhümanistler her ne kadar ölümden kurtulmaya çalışsalar da biyolojik olarak ölümsüz bir yaşamın aslında mümkün olmadığını farkındadırlar.

Burada ölümsüz bir yaşam vurgusuyla kastedilenin mahiyeti önemlidir. Ölümsüz olmak, biyolojik bir beden içinde sonsuza kadar yaşamak mıdır yoksa fikirleriyle, resimleriyle, yazıt ve dikitleriyle mi ölümsüzlük kastedilir? Belki bu ikisi de değildir ve yalnızca Sokrates'in Platon'u yetiştirdiği gibi bir öğrenci yetiştirmek ve onun vasıtasıyla ölümsüz olmaktır. Peki, bu tür bir ölümsüzlük sonsuza kadar yaşamak anlamı taşır mı? Burada sonsuza kadar yaşamamanın kendisinin de sorunlu bir düşünce olduğu görülür. Sonsuz nedir ve sonsuzu belirleyecek olan kimdir? Kriyoni Enstitüsü eski başkanı Ben Best'e göre 'sonsuz kadar' sadece uzun bir zaman değildir; sonsuzluktur ve bu nedenle gerçekçi anlayışın ötesindedir (Best, 2004: 233). Sonsuz belki de ne geçmiş ne de geleceğin olmadığı ve bizim sadece "an"da kalmak durumunda olacağımız bir şeydir. İşte bu yüzden bunlar çetrefilli ve cevaplanması zor sorulardır. Ölümsüzlük ve sonsuzlukla ilgili bu zorluğun farkında olan Aubrey de Gray, 'sonsuzluk' kelimesinin kullanımının yanlışlığının yanı sıra zarar verici de olduğuna vurgu yaparak, ondan kurtulmak ister. Çünkü ona göre ölümsüzlük, herhangi bir nedene bağlı ölüm riskinin sıfır olduğu bir düşünme biçimine atıfta bulunur. Dolayısıyla sonsuz bir yaşamdan ziyade ölüm nedenlerinin ortadan kaldırılmasıyla daha uzun bir sürece yayılmış bir ömür hayal eden Aubrey de Gray, bu amacını gerçekleştirmek için ölüme yol açan biçimlerden biri olan yaşlanma üzerine çalışmaktadır.

Yaşlanma, bol miktarda yiyecek ve bunların başkaları tarafından yenilme ihtimalinin olmadığı, bulaşıcı hastalıkların neredeyse tamamen ortadan kaldırıldığı, organizmalar mükemmel ortamlarda tutulduğunda bile hayatta kalma veya üreme oranları karşı konulmaz bir şekilde düştüğünde meydana gelen bir başkalaşımdır (Rose, 2004: 18). Demek ki yaşlanma, insanlar ne kadar steril ortamlarda bulunursa bulunsun, zamana bağlı olarak kırılabilirliğin arttığı ve ölümlerle sonuçlanması muhtemel bir durumdur.

Yaşlanma ölüme kapı aralaması nedeniyle olumsuz bir durum olarak kabul edilse de Aubrey de Gray'ın vurguladığı üzere insanların ölüm kalıpları her zaman yaşlanmaya bağlı olarak ortaya çıkmaz. Bazen bir trafik kazası, bazen büyük bir salgın bazen de savaşlar ölümün baş nedenleri olarak belirir. Dolayısıyla yalnızca yaşlanmanın etkilerinden kurtularak ölümsüz olmaktan ziyade ölüme götürebilecek tüm etkenlerin ortadan kaldırılması gerekir ki bu da pek mümkün görünmemektedir. Çünkü hiçbir profesyonel biyolog, olası tüm ölüm veya kısırılık nedenlerine karşı bağışıklığı olan organizmalar olacağını kabul etmemektedir (Rose, 2004: 19). Bu da demektir ki ölümün bariz bir gerçekliği vardır ve ölümsüz, ölüm riski olmayan gerçek bir insan yaşamı yoktur (Rabkin, 2004: 204; Mellon, 2004: 161).

Ölümün insan doğasının bir gerçeği, bir kesinlik olduğu transhümanistler tarafından bilinmesine rağmen, yaşam koşullarını geliştirerek insan doğasını mevcut konumundan daha üst bir konum olan güçlendirilmiş insana (Humanity+) taşıma gayesini, ölümü alt etmede de taşırlar. Çünkü onlara göre, yaşama hakkı her ne sebeple olursa olsun kimsenin elinden alınamaz. Transhümanizmin önde gelen savunucularından Max More, yaşlanma ve ölümün tüm insanları mağdur ettiği ve böylece insan ırkına kabul edilemez bir dayatmada bulunduğunu vurgular (Waters, 2011: 165). Öte yandan Aubrey de Gray, çoğu insanın fiziksel ve bilişsel gerilemesindeki yavaşlıktan dolayı, onunla önceden uzlaşmaya izin verse de ölümü “iğrenç” olarak nitelerken (de Gray, 2013: 217), Nick Bostrom ölümün, “tüm yaşamı saran bir karanlık ve hissetmediğimizi hissettiğimiz suçluluk” (Bostrom, 2008: 72) olduğunu savunur.

Ölümün transhümanistler tarafından insanları mağdur eden bir dayatma, iğrenç bir durum ya da suçluluk olarak betimlenmesi, insanlarda onların biyolojik yaşlanmadan ve ölümden korktuğuna dair bir yargı oluşturur. More, bu yargının temelsiz olduğunu ve ölümü sadece “deneyimin sonu” olarak nitelediklerini belirtir (More, 2013: 15). Transhümanistlerin, ölümün deneyimin sonu olduğu şeklindeki bu yargısı Alman filozof

Karl Jaspers (1883-1969) için de geçerlidir. Jaspers, zamanın doğrusallığında insanoğlunun olası Varoluş'u gerçekleştirmek için tek bir yaşam şansı bulunduğunu ifade eder. Buna göre mümkün Varoluş olarak bütünleşmiş benlik, gündelik eylemler ve özneler olarak olduğumuz varoluş kiplerinin dengelenmesi ve dünya ve aşkınlık olarak görünen varlık kiplerine yönelimimiz aracılığıyla gelmektedir. Bu sebeple onun için ölümsüzlüğün simgeleştirilmesinin, başkalarının hatırası üzerinden varoluşun devamının, iyi bir aile mirasının vücut bulmuş hali olarak yaşamanın, ilmi eserlerle elde edilen şöhret ve şerefın sürdürülmesinin hiçbir tesellisi yoktur. Bu doğrultuda, "Benim ne olduğumun, diğerlerinin ne olduğunun, tüm insanlığın ve onun ürettiği ve başardığı her şeyin bir sonu vardır. Sanki hiç olmamış gibi unutulmaya yüz tutar." (akt. Walters, 2013: 12) sözleriyle Jaspers, ölümün yaşam deneyimini sonlandırdığını ifade etmektedir.

Peki, bu yaşam deneyimi neden sonlanır, insanlar neden ölürlür? Bu soruya birçok farklı cevap verilebilir. Örneğin; yaşamsallık ve ölümlülüğün, insanların kendi örgütledikleri topluluklarının dışında var olan ve ne yaratıcısı ne de efendisi oldukları güçler olduğu söylenebilir. Buna göre eğer insanlar, kendi varoluşlarını kontrol edebilseler asla ölmeyebilirler (Sahlins, 2012: 59). Öte yandan Hıristiyanlık, Yahudilik, İslamiyet veya Hinduizm gibi dinler, insan varoluşunun anlamının ahiret hayatındaki yazgısına dayandığı görüşünü ileri sürer. Bunlara göre ölüm, yaşamın olumlu ve hayati bir parçasıdır. İnsanlar tanrı istediği için ölür ve ölüm de anlamlarla dolu, doğaüstü, kutsal bir deneyim olarak kabul edilir. Fakat modern bilim ve kültür, dolayısıyla da transhümanistler, ölümü bambaşka açılardan değerlendirirler. Bunlara göre ölüm, doğaüstü bir gizem olarak kabul edilmediği gibi hayatın anlamının kaynağı da değildir. İnsanlar daima teknik bir sorun sebebiyle ölürlür (Harari, 2018: 33). Örneğin; kalp kan pompalamayı bırakır, kanser yapıcı hücreler tüm vücuda yayılır ya da akciğerler mikroplarla dolar. İnsan biyolojisinden kaynaklanan bu teknik sorunlar için yine teknik çözümler üreten transhümanist bilim insanları, çarelere erişmek için tıp, biyoteknoloji ve nanoteknoloji gibi çalışmalara hem zamanlarını hem de kaynaklarını yatırır.

Max More'un öncülüğüyle kendilerini "güçlü rasyonalistler" olarak tanımlayan transhümanistlerin aklı ön plana çıkarması ölüme bakışlarında etkilidir. Çünkü insan aklının derinliklerinde ölüme karşı daima bir başkaldırı ve isyan görülür. Bunun sebebi yaşama arzusundan ziyade ölümün manasını kavrayamayan aklın ölüme itirazıdır (Özkan, 2013: 269). Manasının anlaşılabilmesi, insanı ölümü inkâr etme davranışına iter. Ölümü yadsımak,

ölümün kişinin kendi başına geleceğine inanmayı reddetmesidir. Ölümü yadsıyan kişi, gündelik hayatın telaşesine odaklanarak kendi ölümlü sınırları hakkında konuşmayı lüzumlu görmemektedir (Solomon, 2017: 298). Bunun sebebi de “kötülük”, “kokuşmuşluk” ve “hastalık” olarak nitelendirdiği ölümün, insanın varoluşuna sürülmüş bir leke olduğu varsayımdır.

Gerek Max More’ın ve Aubrey de Gray’in gerekse de Nick Bostrom’un söylemlerine bakıldığında transhümanizmin en büyük önermesinin “Ölüm kötüdür.” şeklinde olduğu açığa çıkmaktadır. Peki, ölüm gerçekten kötü müdür? Ölüme kötü diyebilmenin arkasında hangi parametreler yer alır? Transhümanistlerin “kötü” olarak betimlediği ölüm, neden bazı filozoflarca “iyi bir yaşamın ödülü” olarak konumlanmıştır? Bu iki zıt düşünce arasındaki ayrımı belirleyen nedir?

İlk Çağ’dan bu yana felsefenin en önemli araştırma konuları arasında adı geçen ölüm, hakkında birçok yorumlama bulunmasına rağmen, doğasına dair tatmin edici bir açıklama sağlanamadığı için hâlâ tartışılmaktadır. Hâlâ tartışılıyor olması, ölümün net bir tanımının yapılamadığını göstermektedir. Fakat ölüm, akla gelen ilk düşünceyle, ‘varoluşun bir anda sona ermesi’ şeklinde tanımlanabilir. Bu tanımdan hareketle bile transhümanizmin ölümün kötü olduğu yönündeki düşüncesine hak vermek mümkündür. Zira ölüm, insanları daha bilinçli ve daha kültürlü hale getirecek çalışmalardan uzaklaştırarak, karşılıklı şefkat, iyilik, daha fazla deneyim, sevdikleriyle daha çok vakit geçirme, örneğin; bir kere daha Beethoven konserine katılma gibi faaliyetlerden mahrum bırakacaktır. Amerikalı filozof Thomas Nagel (doğ. 1937), bu mahrumiyetlerin ölümü kötü kıldığına vurgu yapan önemli isimlerdendir. Ona göre ölüm, insanı gelecekteki arzu, eylem, algı ve düşünce gibi kuşatıcı genel iyiliklerden yoksun bırakmaktadır (Nagel, 1970: 74). 19. yüzyıl filozoflarından Arthur Schopenhauer ise ölümü iyi ya da kötü yapan faktörlerin farklılığına vurguda bulunarak, yaşam isteğinin ölümden daha belirgin olduğunu ifade etmektedir. Schopenhauer’in bu vurgusu transhümanist Nick Bostrom tarafından tekrar edilir:

Sağlık süresinin uzatılmasını istemediklerini iddia edenlerin ne kadarının, kendilerine bu etkiyi güvenilir bir şekilde sağlayacak bir hap verilseydi, tutumlarını değiştireceğini bilmek ilginç olurdu. Benim tahminim, gerçek dünyadan bir seçim sunulduğunda, çoğu kişinin varsayılan yaşlanma, hastalık ve ölüm yolu yerine uzun yaşam, sağlık ve gençlik dinçliği yolunu seçeceği (Bostrom, 2013: 33, 34).

Bostrom'un bu yöndeki düşüncesine katılmamak mümkün olmamakla birlikte yine de Schopenhauer, yaşamsal isteme ile dolu olan insanın, mevcudiyeti için kaygı duymaması ve bir imha olarak ölümden korkmaması gerektiğini savunur. Kendini var etme çabası içindeki insan, ölüme, hayatı insanlara zehreden bir kötülük olarak bakmamalıdır. Çünkü ona göre ölüme bilinç temelinde yaklaşan biri için korkuya kapılmak yersizdir. İsteme açısından ölümü korkulacak bir şey haline getiren, bireysel bedenin yok oluşudur (Schopenhauer, 2020: 408-419). Demek ki insanların ölüme kötü sıfatını yakıştırmalarının ve ondan korkmalarının altında yatan en önemli sebep, ölümün, insanlar arasında var olan belli başlı değer yargılarına, onun bir parçası olmalarına ve onunla iç içe dokunmuş dinamik ilişkinin kurulabilirliğine son vermesinin yanı sıra bedenin yok olacağı düşüncesidir.

Bedensel varoluşun kesintiye uğraması, ölüm ve ölümsüzlük üzerine yaptığı antropolojik çalışmalarıyla tanınan James George Frazer (1854-1941) açısından “üzücü bir kaza” veya bir “suç” olarak betimlenmiştir. Çünkü onun için ölüm, doğal bir gereklilik değildir ve sonsuza dek sürebilecek bir var oluşa erkenden son vermektedir (Frazer, 2020: 483). Frazer'in ölümü, burada insanlık durumuna ilişkin bir “suç” ya da “kusur” olarak tasviri, tek tanrılı dinlerin Tanrı'yı sonsuz ve kadir-i mutlak tek varlık olarak, insanı ise sınırlı ve sonlu, kusurlu ya da eksik varlıklar olarak tasvir etmesi fikrini çağrıştıır. Bu fikre göre Tanrı ve yarattıkları özellikle de insanla arasında dipsiz bir kuyu açılmış, bu da ölüm olgusunun insana dair bir kusur olarak algılanmasına sebep olmuştur (Dastur, 2019: 75). Ölümü insan bedenine ait bir kusur olarak tasvir edenlerden biri olarak William Miller (1782-1849), ölümün bilinci sona erdiren bir olay olduğu için değil, kontrol edilemez biyolojik sürecin, kokuşmanın bir parçası olduğu için dehşet verici olduğunu öne sürer (Solomon, 2017: 324). İnsan bilincinden ziyade insan bedeninin ölüm sonrası geçirdiği başkalaşıma ve çürümeye vurgu yapan Miller, aslında kişinin kendisinin de aynı sona maruz kalarak çürümesi fikrine olumsuz bakmaktadır.

Ölümün bir “düşman”, bir “kötülük”, bir “kusur”, bir “kölelik”, bir “ceza” ya da “her yeri çepeçevre kuşatan bir karanlık” olarak algılanması, bazı soruları sormayı gerekli kılar. Örneğin, ölüm gerçekten de bir düşman mıdır? Onunla karşılaşmamak için ona savaş açmak ya da ondan kaçmak adına sürekli bir arayış içinde olmaktan başka yollar yok mudur? Acaba insanlar ölümü bir yenilgi olarak saymak yerine yaşamın temel koşulu, hatta varoluşu besleyen bir kaynak olarak kabul edemezler mi? Elbette bu soruların hepsine olumlu ya da olumsuz yanıtların verilmesi mümkündür. Örneğin, Jean Paul Sartre (1905-1980) ölümün

salt kötü olduğunu düşünen filozofların aksine ölümü olumsuz bir olay olarak görmemektedir. Çünkü ona göre ölüm, kişinin kendi imkânı değildir, olumsal bir olgudur. Kişi, ölümü ne keşfedebilir ne bekleyebilir ne de ona tavır alabilir çünkü ölüm kendini keşfedilemez olarak gösteren, tüm beklentilerin elini kolunu bağlayan şeydir. Ölüm de tıpkı doğum gibi insanlara dışarıdan gelerek yine onları dışarıda dönüştürür. Peki, şimdi bu düşünce yapısı ölümün insanın özgürlüğüne sınır çektiği anlamına mı gelmektedir? Sartre, bunu, ölümün kendini insanlara olduğu gibi keşfettirirken aslında zorlayıcı yapısından da tümüyle kurtardığı şeklinde cevaplamaktadır (Sartre, 2011: 678, 679). Dolayısıyla Sartre açısından ölüm, aslında insanı sınırlandıran değil, varoluşun özgür kılınması için bir yol sağlayan bir olgudur. Burada varoluş ile kastedileni bedenün özgürleşmesi olarak alırsak, ölüm ve felsefe üzerine çalışmalar yapan Amerikalı filozof Robert C. Solomon'un (1942-2007), işkence türleri içerisinde yer alan Orta Çağ'daki infazların, kurbanın hadım edildiği, gerilip parçalara ayrıldığı, derisinin yüzülüp biçimsiz hale getirildiği uygulama ve aşağılamaların, ölümü tanrının lütfu bir soluklanma haline getirdiği (Solomon, 2017: 287) şeklindeki yorumunu da eklemek yerinde olabilir. Çünkü ancak ölümler bu uygulamalardan kurtulan beden, artık ölümden daha kötü olan, güçten düşürücü, ölümcül hastalık türünden şeylere maruz kalmayacağı için bir nevi özgürleşmiş sayılabilir.

Ölümün, hayatın telaş ve sıkıntılarında bir kurtuluş olarak görülmesi, yaşanan hayatın kalitesine bakılmasını zorunlu kılar. Elbette yaşamı zorluklarla geçen kişi, ölümü bir kurtuluş vesilesi sayarken, sevdiği ve yakınlarıyla muhabbetle yoğrulmuş bir yaşam süren kişinin ömrünün uzun olmasını hatta ölümsüz olmayı istemesi pek tabii karşılanmalıdır. Bu yaklaşımla bakılırsa, ölümün gerçekten kötü olup olmadığı sorusunun öznel bir karakter taşıdığı anlaşılacaktır.

İnsanın ölümden kaçınmasının ve ona "kötü" sıfatını yüklemesinin temelinde içi boş bir kaygı ya da korkunun olduğu söylenemez. Herkes öldükten sonra insanların kendisini nasıl anımsayacağını, çocuklarının geleceğinin ne olacağını, organlarının bağışlanıp bağışlanmayacağını, eserleri varsa, hala okunup okunmayacağını merak edebilir. Bu merak konusu, aslında bilgi boşluğundan kaynaklanır. Belki de öldükten sonra olacakların cevabı kendilerine verilse kimse ölümden korkmayacaktır. Bu belirsizlik ve ölümden sonra kişiye ne olacağını bilmezliği, ölüm korkusunu tetikler. Kimisine göre öte dünya kaygısı kimisine göre ilk defa yaşanılacak bir deneyim olması ölümü korkulacak bir şey haline getirir. Ernest Becker, bu kaygının, toplumun yarattığı bir şey olduğunu ve yine toplumun

bu korkuyu insanları itaat altında tutabilmek için kullandığını öne sürer (Becker, 2020: 51). Toplumsal itaati sağlamak için oluşturulan bu ölüm kaygısından kurtulmanın en güzel yolu, aklın rehberliğine başvurmak, dolayısıyla felsefe yapmaktır. Bu düşünüşün en bariz örneği olarak İlk Çağ filozofu Platon, ölmeyi öğrenmek ve ölüm kaygısından kurtulmanın yolunun felsefe yapmaktan geçtiğini savunmuştur. Platon'un felsefe yapmakla kastettiği akıl, Yunanlıların "logos" dediği duyusal olmayan akıldır. Nitekim bu duyusal olmayan aklı mihenk taşı haline getiren bilim ve tekniğin geldiği son seviye ile ölüm, insanlık tarihi boyunca asla kendisinden kaçılmayacak bir insanlık durumu olarak görülmüş olsa da artık yaşamın doğasından kaynaklanan bir zorunluluk olarak değil fakat kaçınılabılır ya da en azından ertelenebilir organik bir bozukluk olarak görülmeye başlanmıştır (Dastur, 2019: 44). Dolayısıyla ölüm artık felsefenin elinden çıkmış ve teknolojinin eline geçerek teknik bir hüviyete bürünmüştür. Her teknik sorunun teknik bir çözümünün olması sebebiyle transhümanizmin de ölümü teknolojiyle tedavi edeceğine dair inancı güçlenmiştir.

Şimdi eğer ölüm, transhümanistlerin iddia ettiği gibi nihayetinde çözülecek bir sorunsal, o halde ölümsüzlüğün peşinden gitmek makul karşılanmalıdır. Çünkü bu yolla, gelecek yıllarda daha çok insanın hayatı kurtulacaktır. Transhümanizm yalnızca ölümsüz bir yaşam değil, en iyi standartlara sahip, refah seviyesinin yüksek olduğu ölümsüz bir yaşam vaat etmektedir. Fakat bunu vaat ederken, ölümsüzlüğün tuzaklarını ve ona ulaşmanın yollarını da incelemeye ve düşünmeye başlayan transhümanizm, insanların esas olarak mistiklere veya doğaüstüne dair yanlış inançlar tarafından yönlendirildiği ve bunun sonucunda korkunç sonuçlara yol açan birçok geçmiş yaklaşımın tam karşıtı olarak kendisini konumlamak durumundadır.

İnsanlar için ölümün ve bedensel çözümlenin kaçınılmaz oluşu, belki de dinlerin ve manevi inanç sistemlerinin kuruluşunda itici güç olmuştur. Her ne kadar tüm dinî hareketler tarafından eskatolojik olasılıklar göz önünde bulundurulmuşsa da ölümsüzlüğe dair argümanlarının hiçbiri bilimsel olarak kanıtlanmamıştır. Dolayısıyla ölümden sonraki yaşama ya da bedensel ölümden kurtulmaya yönelik inançlar sadece inanç olarak kalmıştır. İnsanlık tarihinde ilk defa irrasyonel bir inanca dayanmayan, gerçek bir olasılık olarak ölümsüzlük, Ekstropyanlar tarafından elde edilmeye çalışılmaktadır (Harle, 2002: 81).

Her ne kadar transhümanizmin tüm varyantlarında insanı ölümsüz bir varoluşa ulaştırma düşüncesi hakimse de Ekstropyan Felsefe ile bu düşüncelerin daha sistematik hale getirildiği görülmektedir. Ekstropi kavramı burada kilit niteliğindedir, zira Max More

tarafından termodinamiğin ikinci yasası olan entropiden esinlenerek oluşturulmuştur. Entropi, tutunamayan bir evrende var olan her şeyin çözülmeye, düzensizliğe ve çöküşe, dolayısıyla bir şekilde ölüme doğru meylettiğini öne süren bir kavramdır (O'Connell, 2018: 35). More'un "ekstropi" kavramı ise transhümanizmin temel değerlerini ve hedeflerini özetlemek için kullanılmıştır. Entropinin karşıtı teknik bir terim olarak değil, bunun yerine bir metafor olarak tasarlanan ekstropi, "canlı veya örgütsel bir sistemin zekâsının, işlevsel düzeninin, canlılığının, kapasitesinin ve iyileştirme dürtüsünün kapsamı" olarak tanımlanmıştır (More, 2013: 5).

Evrenin tarihi, "zekâ, bilgi, canlılık, çeşitlilik ve iyileştirme kapasitesi" için artan potansiyele sahip sistemlerin geliştirilmesi süreci olmuştur. Bugüne kadar, insanlık en büyük ekstropik sistemdir. Ekstropian felsefesi, bu süreçte yeni ufuklara, nihayetinde insanların bugünkü formlarındaki ulaşamayacağı ufuklara işaret eder (Burch, 2000). Bu ufuklara ulaşabilmek için sınırsız genişleme, dinamik iyimserlik, kişisel dönüşüm, akıllı teknolojiler ve proaksiyoner ilke gibi ilkeleri konumlayan More, pek çok kişinin korku kültürü içinde debelendiği bir zamanda, kendimizi ve dünyayı iyileştirmek için benzersiz insanî yeteneklerimizin güçlü bir şekilde kullanılmasını savunur (More, 2013b: 264). Bunlardan Proaksiyon İlkesi, insanlığı karşı karşıya olduğu gerçek tehditlere karşı ihtiyati tedbirler almaya yönlendirirken, herhangi bir faaliyetin iyi ya da kötü tüm sonuçlarını da aktif olarak dikkate almayı önerir. More'a göre risk almamak için ilerlemeyi durdurmak, riski artırmaktan başka bir şey değildir. Örneğin; belirli gruplar süper böcek geliştirmeye çalışacaksa, onları tespit etmek ve yenmek için daha hızlı ve daha güçlü araçlar geliştirilse daha iyi olabilir. Bu anlamda Ekstropyan düşüncede "geliştirme kapasitesi" fikri anahtar kavramdır. Bu geliştirme fikri, bilim ve teknolojinin yardımıyla özellikle insanlar üzerinde uygulanmaya çalışılır. İnsanın ön planda olduğu bu düşünce yapısında, Hristiyanlığın ölümsüz ruh kavramı, Hinduların reenkarnasyonu, manevi astral bedenlerin inanışları ve bunun gibi diğer madde ötesi varlıklar önemsizdir (Harle, 2002: 80). Dolayısıyla hayali aşkın kurgulara, mistisizme ve okültizme dayanan herhangi bir inanç sistemi ekstropyanlar tarafından tanınmaz.

Özelde ekstropinin genel olarak da transhümanizmin daha büyük fiziksel ve bilişsel yetenekler elde etmek adına insanın fizyolojik işleyişini değiştirmek için tasarlanmış mevcut tıbbi ve farmasötik teknolojilerin birleşimlerinden, fiziksel insan vücudundan tamamen kurtulmaya ve insan bilincini yapay zekâlı "ölümsüz" makinelere yüklemeye yönelik çok

uzak senaryolara kadar uzanan çeşitli “gelişmiş” insanlık hedefleri bulunmaktadır. Bu hedefler, açık bir şekilde söylenmese de insan bedeninin ayrı, rasyonel, özgür iradeli bir bilinç tarafından idare edilmesi gereken kusurlu, külfetli bir makine olarak algılandığı bir zihin-beden ikiliğini varsayar. Bu bilinç, kişilik deneyimini, kendinin farkında olmayı ve kendinin farkında olmaktan kaynaklanan zihinsel ürünleri fiziksel dünyaya yöneltebilme deneyimini içerir. Birçokları için bu bilinç ve özgür irade, “insan olmanın” özü olarak kabul edilir (Nagoshi and Nagoshi, 2005: 303). Burada fiziksel yapı değişebilirken, insan zihni muhtemelen transhümandaki temel özelliklerini korur.

Transhümanist fikirlerin kişilik, bilinç ve özgür irade dâhil olmak üzere insana ait tüm yönlerinin, insan vücudunun fiziksel işleyişe dayandığını kabul eden materyalizme bağlı olduğu vurgulanır. Transhümanist James Hughes’ın;

İnsan beynini modelleyebilecek kadar güçlü bilgisayarların otuz yıl içinde yaygınlaşması beklendiğinden, bu bilgisayar modelleri daha sonra beyinlerimizin ve bedenlerimizin yazılım simülasyonlarını çalıştırabilir. Muhtemelen zihinlerimizin bu yedekleri, eğer etkinleştirilirse, kendinin farkında olacak ve bağımsız bir varlığa sahip olacaktır (Hughes, 2004: 41)

şeklindeki sözlerine bakıldığında bu tür inançların, bu “zihin maddesinin” nereden geldiğini ve nasıl çalıştığını anlamaya yönelik zorlu metafiziksel ve epistemolojik sorunları gözden kaçırdığı görülmektedir. Çünkü, örneğin bilinçli deneyim beyinde nerede konumlanabilir, kişinin benlik olma deneyimi nasıl gerçekleşir ya da hayali bir zihinsel uzayda duyuları, düşünceleri ve duyguları “istiyor” gibi görünen, farkında olan varlık sinirsel süreçlerden mi çıkmaktadır? (Nagoshi and Nagoshi, 2005: 304). Bu tip sorular bağlamında, ölümsüzlüğe ulaşmada etkin bir yol olarak kabul edilen zihinleri makinelere yükleme önerisinin, transhümanistlerin kişiliklerinin, benlik algılarının bedenlerinden ayrı, kusursuz bir gerçeklikte var olduğuna inanan Kartezyen düalistler olduğunu ortaya koymaktadır.

Düalizm, insanın birbirine indirgenemeyen, biri fiziksel ve diğeri fiziksel olmayan iki ayrı tözden oluştuğunu ifade eden bir yaklaşımdır. Tarihsel olarak, *Phaidon* diyalogunda Platon’un, ruh ve bedeni birbirinden farklı iki ayrı töz olarak değerlendirmesiyle açığa çıkan düalizm Platon tarafından şu şekilde konumlanmıştır:

Ruh en çok tanrısal olana, ölümlü olmayana, düşünülebilene, yalın olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana benzer; ten de en çok insansal olana, ölümlü olana, düşünülemeyene, çok şekilli olana, dağılına, asla kendisinin aynı kalmayana benzer” (Platon, 2001: 51).

Platon’dan sonra ruh ve beden düalizmini ele alarak sistematik bir çerçeve oluşturan Descartes, *düşünme* üzerine gerçekleştirdiği düşünme faaliyeti sonucu ruhun bedenden ayrı bir varoluşa sahip olduğu kanaatine vararak şunları ifade etmiştir:

Daha sonra kendimin ne olduğunu inceden inceye gözden geçirdim ve hiçbir bedenim olmadığını, ne bulunduğum bir dünya ne bulunduğum bir yer olduğunu düşünmeme karşın, bu nedenle, var olmadığını kabul edemeyeceğim ve tersine salt diğer şeylerin gerçekliğinden kuşkulandığımdan, kendimin var olduğu sonucunun çok açık ve kesin olarak ortaya çıktığını gördüm; hâlbuki, düşünmem bir an dursaydı, tasarladığım tüm diğer şeyler doğru olsalar bile, var olduğuma inanmak için elimde hiçbir neden bulunmuyordu; buradan da şunu çıkardım ki ben tüm özü ya da doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir şeye gereksinmeyen ve maddî hiçbir şeye bağlı olmayan bir tözüm. Öyle ki bu ben, yani, kendisiyle ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamen farklıdır, hatta bilinmesi onu bilmekten daha kolaydır ve beden var olmadığı halde bile ne ise o olmaktan geri kalmaz (Descartes, 2021: 60; 2010: 33).

Böylelikle transhümanistlerin Kartezyen düalizme geri dönerek ölümsüz bir var oluşa ulaşmada hem bedeni hem de zihni<sup>45</sup> güçlendirme yolundaki çabaları, bir ufuk olarak ölümsüzlüğün iki şekilde ele alınmasını kolaylaştırmaktadır. Bunlardan ilki, bedenin sürekliliği şeklinde ölümsüzlük olarak okunabilen ve daha çok Max More’un çalışmaları doğrultusunda ilerleyen kriyojenidir. İkincisi ise zihnin sürekliliği olarak ölümsüzlüğü ele alan ve temelinde zihnin bir bilgisayara yüklenmesi ile dijital bir ölümsüzlük vadeden tüm beyin emülasyonudur.

#### **4.1. Bedenin Sürekliliği Olarak Ölümsüzlük**

Transhümanizm düşüncesinin özünde, doğal evrimin uzun bir sürece yayılması sebebiyle insanı sınırladığı ve insanın bu sınırlılıktan kurtulmak için bilim ve teknolojiyi kullanarak evrimin yönünü değiştirebileceği fikri bulunmaktadır. Burada insanın sınırlı

---

<sup>45</sup> Klasik düalizmin ruh ve beden ikiliği, bilimsel yaklaşıma uygun olmaması sebebiyle zamanla zihin ve beden ikiliği şekline gelmiştir.

oluşu ile kastedilen, beyni de kapsayan yapısıyla insan bedenidir. Beden, Nick Bostrom'un tabiriyle "bir ölüm tuzağıdır" ve "birçok suikastçı her yerden ona ateş etmektedir." Hastalıklar, virüsler, yaşlılık, kalp krizleri, şiddet, enfeksiyon, yetersiz beslenme gibi unsurlar göz önünde bulundurulduğunda Bostrom'un haklılığı ortaya çıkmaktadır. Bu sorunların üstesinden gelinmesi için insan bedeninin geliştirilmesi ve hastalıklara karşı güçlendirilmesi yönündeki gerekliliği savunan transhümanizmde beden, teknolojik olarak her türlü değişime açık, insanın kendisine dışsal bir ürün olarak betimlenir.

Bedenin her türlü müdahaleye açık olması, insanın biyomedikal alanda yer alan yenilikler vasıtasıyla arzu ettiği özellikleri seçerek kendini dönüştürmesini kolaylaştırmaktadır. Böylece insan, transhümanistlerin tasvir ettiği şekliyle yaşlılığın kokuşmuşluğundan ve insan bedeninin çürümesinin getirdiği o iğrenmeden kurtularak sonsuz gençliğe ulaşacaktır. Bu kazanımlara ulaşabilmek için oldukça geniş çaplı araştırmalar yapan biyoteknoloji uzmanları, farmasötik müdahalelerle ve çeşitli ilaçlarla insanların daha genç ve daha zinde görünmelerini sağlamaya çalışmaktadır. Fakat tüm bunlar, kişi hayattayken onu daha uzun yaşayan, hatta ölümsüz bir "ben"e ulaştırma çabaları olarak görülmelidir. Zira transhümanizm, bu çabalara ek olarak, insanın öldükten sonra da ölümsüzlüğe ulaşabileceğini savunarak, bedensel ölümsüzlüğü bir ufuk olarak sunmaktadır. Bu ufukta en önemli çalışmalar, en büyük söylemleri "ölümü öldürmek" olan kriyoni destekçileri tarafından yapılmaktadır.

Kriyoni, ölüm gibi soyut bir kavramı fiziksel alana taşıyarak onun somutlaşmasını sağlayan bir uğraşı olarak nitelendirilebilir. Fakat yine de konunun uzmanları tarafından yapılmış bir tanım vermek gerekirse günümüzde kapsamlı kriyoni çalışmalarının yapıldığı Alcor Yaşam Uzatma Vakfı'nın web sayfasındaki bilgileri kullanmak yerinde olacaktır. Buna göre "kriyoni, gelecekte tıbbi teknoloji ile sağlığı geri kazanmak amacıyla donma noktasının altındaki sıcaklıkların kullanılmasıyla ölme sürecini duraklatarak yaşamı koruma uygulaması" olarak tanımlanır.<sup>46</sup> Bu kriyonik yaşamı uzatma uygulamasıyla tıp ve teknolojideki yeni gelişmelerin bir sonucu olarak, koruma sürecinin güvenli bir şekilde tersine çevrilmesi ve altta yatan tıbbi durumun tedavisi mümkün hale gelene kadar onlarca hatta yüzyıllarca kullanılması amaçlanmaktadır.

---

<sup>46</sup> Bk. *Alcor Yaşam Uzatma Vakfı*, Homepage - Alcor (Erişim: 28.02.2024).

“Buz gibi soğuk” veya “don” anlamına gelen Yunanca “cryo” (Binani, Balajee and Tatiparthi, 2021: 16) kelimesinin köken olarak kullanıldığı kriyoniye, sıklıkla şüpheyle ve bilim kurgu olarak bakılsa da detaylı bir araştırmayla aslında onun mevcut tıp bilimi ve teknolojisinin bir uzantısı olduğu ortaya çıkmaktadır. Kriyoni destekçileri arasında, bu uzantıdan kaynaklı olarak “tıbbi zaman yolculuğu” söylemi yaygındır. Hatta kriyoni korumaya dair önemli çalışmaları bulunan tıbbi fizikçi ve kriyobiyolog Brian Wowk’un, bu söylemi başlık yapan bir makalesi<sup>47</sup> de mevcuttur.

İnsanların ölüm korkusunun bir dışavurumu olarak bedensel ölümsüzlük arzusuna dair tarihte birçok örnek bulunmaktadır. Bu örnekler arasında ilham verici figürler arayan kriyonikler, 1773’te bilim insanı Jacques Dubourg’a yazdığı bir mektupta, Amerika Birleşik Devletleri’nin kaderini gözlemleyebilmek için öldükten sonra hayata geri dönme arzusunu itiraf eden Benjamin Franklin’e (1706-1790) rastlamaktadır. Amerika’nın kurucuları arasında yer alan, politikacı ve bilim insanı Franklin’in yöntemi, kendisini ve bir grup arkadaşını bir şarap fıçısına batırmak, sonrasında Güneş ışınlarıyla yeniden canlanmak üzere bir şekilde mumyalamaktan ibarettir (Manzocco, 2019: 122, 123). Franklin’in düşündüğü bu yöntem, o zamanlar için kulağa absürt gelse de kendisi buna yönelik çalışmalar da yapmıştır. Franklin’in çalışmaları dışında kriyonik askıya alma ile ilgili ilk ciddi öneri,<sup>48</sup> 1960’ların başında Robert C.W. Ettinger adlı bir fizik öğretmenin, *The Prospect of Immortality* adlı kitabının yayınlanmasıyla gelmiştir. Ettinger bu kitapta, günümüz kriyoni uygulamalarının dayanağı olan ilkeyi savunarak eğer insanlar ölümden hemen sonra çok düşük sıcaklıklarda dondurularak korunursa gelecekteki teknolojinin bir gün onları onarabileceğini, canlandırabileceğini ve gençleştirebileceğini vurgulamıştır (Harris, 1989). 1972’de *Man into Superman: The Startling Potential of Human Evolution* adlı başka bir kitap yayınlayan Ettinger, burada transhümanist bir öneri olarak insanoğluna yönelik bir dizi iyileştirmeden söz etmektedir.

Ettinger’in fikirlerinin temellerinin atıldığı 1960’lı yılların başları özellikle önemlidir. Zira 1940 ve 50’li yıllarda kriyobiyoloji (çok düşük sıcaklıkların canlı organizmalar

---

<sup>47</sup> “Medical Time Travel”

<sup>48</sup> Her ne kadar kriyoninin kuruculuğu Robert Ettinger’e atfedilse de ilk gerçek sistematik öneri, kriyonist Evan Cooper tarafından 1961’de yayınlanan *Immortality: Physically, Scientifically, Now* adlı bir kitaptan gelir. Ettinger’in kurucu olarak kabul edilmesinde en önemli etken, Cooper’dan habersiz olarak aynı fikirleri geliştirdiği *The Prospect of Immortality* adlı kitabını, önemli bir Amerikalı yayıncı olan Doubleday’in iki ünlü bilim kurgu yazarı Frederick Pohl ve Isaac Asimov’un tavsiyesiyle basmasından kaynaklanmaktadır (Manzocco, 2019: 123).

üzerindeki etkisinin bilimi), nörobiyoloji, moleküler biyoloji ve bilişim alanlarındaki bilimsel başarılar vasıtasıyla “kriyostaz” kavramı oluşmuş ve 1960’ların sonlarında da ABD’de kriyonik adı altında kriyostaz uygulamaya konulmuştur (Ertel and Efimkova, 2019: 31). Canlı hücrelerin sıvı helyum sıcaklığına (mümkün olduğu kadar soğuk) kadar soğutulması ve yeniden canlandırılmasıyla insanı canlandırma sanatında da ilerlemeler kaydedilmiştir. Örneğin, Ettinger’in kriyoniye dair ilk eseri olan *The Prospect of Immortality*’nin yayınlandığı 1960’ların başlarında, kalp atışı ve solunumu olmayan bir insan “ölü” olarak kabul edilirken, artık yalnızca “yardıma muhtaç” olarak düşünülmemektedir (Harris, 1989).

Ara sıra üşüyen, moraran ve klinik olarak ölen bir boğulma kurbanının, suni solunum, kalp masajı ve ısınma gibi basit yöntemlerle hayata döndürülebilmesi, katı bir mekanizmacı olan Ettinger’in, “ölümü” bir olay olarak değil, devam eden bir süreç olarak görmesini kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla ona göre “hasta öldü” ifadesi yalnızca “teknoloji şu anda onu diriltecek kadar iyi değil” ifadesine eş olarak alınmalıdır. Eğer yeterli teknolojiye ulaşılabılırsa elli yıl öncesinin “ölü” hastası bugün ve bugünün “ölü” hastası da elli yıl sonra yeniden diriltilebilir (Harris, 1989).

Ettinger’in temellerini attığı kriyoninin merkezindeki bilimsel arayış, kriyonik koruma sonrasında kişilik için gerekli olan, beyin tarafından kodlanmış bilgileri geri dönüşümlü olarak koruyacak teknolojiyi geliştirmek, test etmek ve doğrulamaktır (Doyle, 2018: 114). Bunun için tıpta genel olarak kabul edilen, “uzun süreli belleğin, dayanıklı hücre yapılarında saklanan kimliğin ve beyindeki kalıpların hayatta kalmak için sürekli beyin aktivitesi gerektirmediği” yönündeki önermeyi temele alan kriyonikler, “uzun süreli belleğin korunmasıyla belirli koşullar altında beyin işlevini durdurabileceği ve daha sonra iyileşebileceği” şeklindeki bilimsel önermeyi de kullanmaktadırlar (Cohen, 2012: 93). Bu bilimsel önermeler ışığında, mevcut tıp teknolojisiyle desteklenemeyen ve yasal olarak ölü sayılan insan ve hayvan bedenlerinin tamamını veya yalnızca baş kısmını, uygun bilimsel ve tıbbi gelişmeler mümkün olduğunda, gelecekte yeniden canlandırmak amacıyla aşırı düşük sıcaklıklarda muhafaza etmek isteyen kriyoniklerin, dayandıkları üç temel ilkesi bulunmaktadır (Doyle, 2018: 114):

1. Yaşamın dayandığı temel biyolojik yapıların korunmasına gereken özen gösterildiği sürece yaşam durdurulabilir veya askıya alınabilir.

2. Kriyoprotektanların ve vitrifikasyonun kullanılması, birinci prensibin yetişkin insanlar gibi daha büyük organizmalara genişletilmesinde faydalı olacaktır.
3. Tek tek hücrelerde (özellikle nöronlarda) çözülme sonrası oluşan hasar, yeni ortaya çıkan nanoteknoloji ve nanotıp bilimleri kullanılarak her seferinde bir molekül onarılabilir.

Bu ilkelere bakıldığında, ilkinin, insan embriyolarının yanı sıra birçok hayvan için de geçerli olmasına rağmen insanları kapsayacak şekilde genişletilmesi için kat edilecek çok yolun olduğu görülür. İkincisinde, kriyonik koruma artık tüm organlar düzeyinde gerçekleştirilir. Buna örnek olarak alandaki önemli bilim insanlarından Gregory M. Fahy'nin tescilli M22 vitrifikasyon çözümünü kullanarak bir tavşan böbreğini başarılı bir şekilde dondurması ve yeniden yerine takması verilebilir. Üçüncü ve en tartışmalı olan ilkeye bakıldığında ise çözülme sonrası tek tek hücrelerde hasar meydana gelmezse onarım yöntemlerine gerek kalmayacağı, bu hücelere verilen hasarın her zaman kriyonik koruma sonrası yaşayabilir bir organizmayı yeniden yapılandırmak için gereken bilgilerin kaybıyla sonuçlanamayacağı şeklindeki vurgularla karşılaşılır. Eğer kriyonik koruma sonrası, orijinal organizmanın bilgilerinde, kimliğinde veya belleğinde herhangi bir hücresel hasar meydana gelirse kullanılabilir durumda olan tüm bilgilerin yeni bir organizmaya aktarılması özel şartıyla yeni bir beden klonlanabilir. Böyle bir klonlama durumunda hasta gençleşerek "iyiden daha iyi" bir halde ve orijinal kriyoprezervasyonlu dokunun yaşam süresi sınırlamaları olmaksızın varlık kazanır (Doyle, 2018: 114-115).

Kriyonik korumaya alınmış bir kişinin yaşam belirtisi hakkında yorumda bulunulduğunda, dondurulmuş embriyolar için geçerli olan tartışmalara benzer bir gündemi paylaştığı görülür. Çünkü dondurulmuş embriyolar, kimine göre canlı kimine göre cansız kabul edilir. Bu örnekte olduğu gibi kriyonik korumaya alınmış bir kişinin de canlı mı cansız mı olduğuna dair tartışmalar mevcuttur. Tartışmaların odağında, dondurularak saklanan bir insanın haklara sahip olup olamayacağı yönündeki biyoetik soru bulunmaktadır (Cohen, 2012: 93). Çünkü donmuş embriyolar başlangıçta canlı kabul edilmeseler bile rahme yerleştirildikleri anda onlara hayat verilmiş olur. Dolayısıyla embriyoların da hakları olduğu yönündeki savununun güçlü olduğunu kabul etmek gerekir. Benzer şekilde, yasal olarak ölü ve haklarından yoksun sayılsa da herhangi bir insanın kriyonik korumaya alındığında canlanma umudu olduğu için hak sahibi olabileceği yönündeki düşünce de kabul edilebilir görünmektedir.

Kriyonik muhafazaya alınanlar, her ne kadar çoğu insan tarafından “ölü” olarak kabul edilse de kriyoniklere göre ölüm, tek bir olayın sonucu olmaktan ziyade bir dizi sürecin sonucu olduğu için bu kişilere “hasta” demek daha uygundur. Dolayısıyla “ölü”nün “hasta” olarak nitelenmesi, ölümün tanımını da değiştirerek ölümü “tedavi edilebilir bir hastalık” biçimine getirir. Ölümün kriyonikler tarafından bu şekilde tanımlanması Kaliforniyalı nanoteknoloji uzmanı Ralph Merkle’nin “bilgi-kuramsal ölüm”<sup>49</sup> fikrine dayandırılır:

Bir kişi, bilgi kuramsal anlamda anıları, kişiliği, umutları, hayalleri vb. yok edilmişse, bilgi kuramı ölçütüne göre ölmüş demektir. Yani, beyindeki hafızayı ve kişiliği kodlayan yapılar, prensipte onları uygun işlevsel duruma döndürmek artık mümkün olmayacak kadar bozulmuşsa, o zaman kişi ölmüştür. Belleği ve kişiliği kodlayan yapılar, ilke olarak bellek ve kişiliğin çıkarımını mümkün kılacak kadar sağlamısa ve dolayısıyla uygun bir işlevsel duruma restorasyon da aynı şekilde ilkesel olarak mümkünse, o zaman kişi ölmez.<sup>50</sup>

Merkle, bu söyledikleriyle, kriyonide önemli olanın beyinsel ölüm değil bilgi-kuramsal ölüm olduğunu, bu gerçekleşmediği takdirde kişinin ölü sayılmayacağını ifade etmektedir. Beyin ölümü ile klinik ölüm<sup>51</sup> arasında bir fark olduğu göz önünde bulundurulursa Merkle ve diğer kriyoni destekçilerinin değer atfettikleri şeyin yalnızca beyin olduğu anlaşılır. Zaten onlar için muazzam yapısıyla beyin, etten kemikten oluşan “sıradan beden” içine hapsedilmiştir. Fakat yine de bu bedenin güçlendirilmesi ve olası bir klinik ölüm durumunda, yeniden canlandırılma ümidiyle dondurulması gerekir. Bu anlamda Mark O’Connell’in *Makine Olmak* adlı eserinde kriyoni “umutlu ölüm bilimi” olarak betimlemesi oldukça yerindedir (2018: 28). Zira kriyonikler, oldukça dürüst bir tutumla kriyonik korumadan faydalananların yeniden canlandırılabilmesine, yani aslında projelerinin işe yarayacağına dair söz vermemektedirler. Garantisini verdikleri tek şey, bilim ve teknolojinin- bununla daha çok nanoteknolojiyi kastederler- yeniden canlandırma için yeterli seviyeye gelmesi adına ellerinden geleni yapacakları şeklindeki umuttur.

---

<sup>49</sup> *Information-theoretic death*

<sup>50</sup> Bk. Ralph, C. Merkle. “The Molecular Repair of the Brain” <https://www.ralphmerkle.com/cryo/techFeas.html#CRITERIA> (Erişim: 26.04.2024).

<sup>51</sup> Beyin ölümü ile klinik ölüm, birbirinden farklı kavramlardır. Beyin ölümü, beyindeki herhangi bir elektriksel aktivitenin tamamen ve geri döndürülemez şekilde durması anlamına gelirken, klinik ölüm, yaşamak için gerekli iki kriter olan kalp ve solunumun durmasıdır. Ölüm, kalbin düzenli bir ritimde atmaya bırakması sonucu meydana gelir. Klinik ölüm sırasında vücuttaki tüm doku ve organlarda iskemik hasar adı verilen bir tür hasar sürekli olarak birikir (Cohen, 2012: 94).

İnsanların gerçek ölümünün yukarıda belirtildiği üzere yalnızca bilgi-kuramsal ölümle gerçekleşebileceğini savunan kriyonikler, kişi klinik olarak ölü sayıldıktan sonraki o ilk birkaç dakikayı oldukça değerli görürler. Zira o anlarda bedenin hücresel ve kimyasal yapısı daha bozulma sürecine girmemiştir. Başlangıçta, birkaç dakikanın kriyonik müdahale için bir işe yaramayacağı düşünülebilirse de kalp krizi geçiren bir yakınımızı ambulansla hastaneye yetiştirirken zamanla yarıştığımızı hayal ettiğimizde bu zaman diliminin uzunluğu ve anlamı ortaya çıkabilir. Şimdi bu birkaç dakikada yapılan kriyonik müdahalenin nasıl yapıldığını kısaca aktaralım:

Terminolojik ifadeyle söylenecek olursa, vitrifikasyon işlemi, hastanın ancak yasal olarak ölü sayılmasından sonra başlatılabilir. Solunum ve kalp atışı yapay olarak korunurken vücut hızla 0°C'nin biraz üzerine soğutulur, sonrasında pıhtılaşmayı önlemek için ilaç enjekte edilir. Bu şekilde hücreler, ölümden kısa bir süre sonra meydana gelebilecek doku hasarından korunur. Daha sonra hastaya buz kristali oluşumunu önlemek için bir antifriz solüsyonu olan kriyoprotektan uygulanır. Vücudun içerisindeki kan ve beden sıvıları kısmen kriyoprotektan ile değiştirildiğinde, sıvılar donmak ve parçalanmak yerine, -120°C civarında camsı bir duruma ulaşır. Kriyoprotektanlar arasında etilen glikol, propilen glikol ve dimetil sülfoksit bulunur. Günümüzün kriyonik teknolojisinde, vitrifikasyon yoluyla beyin yapıları buz kristali hasarı olmadan korunabilmektedir. Bu işleme Latince cam anlamına gelen “vitrum” sözcüğünden esinlenerek “vitrifikasyon” adı verilmiştir. Bu işlem, bilgisayar kontrollü bir soğutma kutusunda vücudun -196°C'deki sıvı nitrojene batırılmasıyla gerçekleştirilir ve bir gün tıbbi teknolojinin donma hasarını onarmayı ve hastayı bulunduğu durumdan kurtarmayı mümkün kılacak kadar ilerlemiş olacağı umuduyla saklanır (Moen, 2015: 677; Shanbhag, 2017: 63).

Vitrifikasyon işlemini yapan birden çok merkez bulunmakla beraber en önemlisi şu anki yöneticisi transhümanist Max More olan ve Arizona'nın Scottsdale kentinde yer alan *Alcor Yaşam Uzatma Vakfı*<sup>52</sup> (1972)'dir. Bu vakfın halihazırda 1500'e yakın üyesi ve 250'ye

---

<sup>52</sup> Alcor Yaşam Uzatma Vakfı'nın dışında 1976'da Amerika'da kurulan *Kriyoni Enstitüsü* (Cryonics Institute) ve Avrupa kriyoni şirketi *KrioRus*, şu an aktif olarak “hasta”larını kabul etmektedir. Bu modern kriyoni kurumları, hastanın kriyonik korumaya alınmasından hemen önce ‘sonsuz kadar’ depolama ile ilgili gelecekteki maliyetlere dair tam ödeme yapılmasını talep etmektedirler. Kriyonik korumanın maliyeti *KrioRus*'ta nörokriyoprezervasyon (yalnızca kafa veya beyin) için 10.000 dolarlık temel bir ücretten, *Alcor* tarafından tüm vücut kriyoprezervasyonu için 200.000 dolardan fazlasına kadar değişmektedir. *Alcor*'da kriyonik nörokoruma ise 80.000 dolar olarak fiyatlandırılmıştır. Yalnızca kafanın askıya alınması yönteminde, beyin verileri veya zihin bir çeşit yapay bedene yüklenecek düşüncesiyle bedenden ayrılır ve dondurularak kriyonik muhafazaya alınır (O'Connell, 2018: 25; Cohen, 2012: 93; Pein, 2016: 100).

yakın “hasta”sı bulunmaktadır.<sup>53</sup> Bu “hasta”lardan ilki, 1967’de kriyonik korumaya alınan California Üniversitesi psikoloji hocalarından James H. Bedford (1893-1967)’tur. Bedford, bir kimyager, bir hekim ve *Kaliforniya Kriyoni Cemiyeti*’nin Başkanı olan Los Angelesli televizyon tamircisi Robert Nelson ile birlikte üç kişi tarafından muhafaza altına alınmıştır (O’Connell, 2018: 31). Bu muhafaza işleminin yapılmasından sonra hala *Alcor*’da korunmaya devam edilen tek kişinin Bedford olduğu söylenmelidir. Zira ödemelerin yapılamamasından kaynaklı olarak zaman içinde *Alcor* çalışanlarının ellerinde çözülmüş cesetlerle kaldığı bilinmektedir. Tüm bu olumsuzluklara ve ödenmesi gereken meblağların yüksekliğine rağmen bilim camiasındaki çoğu insan kriyoninin birinci sınıf bir yöntem olduğunu düşünmektedir. Transhümanist Nick Bostrom bile kriyoniye uç bilimin bir örneği sayarak onun rasyonelitesini savunmaktadır. Ona göre, %5 veya %10’luk bir başarı şansı bile, bunu karşılayabilen ve devam eden, kişisel varoluşlarına büyük değer veren insanlar için *Alcor* sözleşmesini rasyonel bir seçenek haline getirebilir (Dickel, 2014: 236).

Bedenin sürekliliğini sağlama yolunda önemli çalışmaları bulunan ve Bostrom’un “rasyonel bir seçenek” olarak tanımladığı kriyonik canlandırmanın, bir ölümsüzlük olasılığı olarak imkânının ne olduğu merak konusudur. Ole Martin Moen, “The Case for Cryonics”te (2015) bu imkâna yönelik mantıksal bir çıkarım yapmıştır:

P1: Dondurularak saklanan bir kişi ölüdür.

P2: Ölü bir kişi canlandırılmaz.

C: Dondurulmuş bir kişi canlandırılmaz.

Moen’e göre bu çıkarımın öncülleri olan P1 ve P2’ye bakıldığında doğru görüldüğü ve sonucun öncüllerden çıktığı kabul edilebilir. Fakat burada P1 ve P2’nin ‘ölü’ terimini aynı anlamda kullanıp kullanmadıkları belirsizdir. Ölü terimi, ancak canlanmanın imkânsız olduğu durumlarda kullanıldığı için P2’ye açıkça doğrudur denilebilir. Ancak ölüm yalnızca yeniden canlanmanın imkânsız olduğu bir zamanda meydana gelirse, P1’in doğru olduğu artık o kadar açık değildir. Dondurularak saklanan insanlar yasal olarak ölü olsalar da onların güçlü ve geri döndürülemez anlamda ölü olup olmadığı açık bir sorudur. Belirli bir kişinin geri dönülemez şekilde ölüp ölmemesi, hangi tıbbi teknolojilerin mevcut olduğuna bağlıdır. Yakın geçmişe bakıldığında, kalp krizi geçiren birinin doktorlar tarafından hayata

---

<sup>53</sup> Bk. *Alcor Yaşamı Uzatma Vakfı*, Homepage - Alcor (Erişim: 30.02.2024).

döndürülmesi mümkün olmadığından, bu kişi ‘geri dönüşü olmayacak şekilde ölü’ olarak kabul ediliyordu. Fakat günümüzde kalp krizi geçiren kişiler tıbbi müdahalelerle hayata döndürülebilmektedir. Ancak bu yapılan müdahalelerle klinik ölüm adı verilen şeyin önüne geçilmiş olsa da bu sefer ölüm kriteri, kalp durmasından beyin ölümüne geçmektedir. Uygun koşullar altında, beyin aktivitesinin tamamen durması halinde hayatta kalmaya yönelik çalışmalar yapılmış ve bunun mümkün olduğu ispatlanmıştır. Bu ispatın ilk örneği, 1955 tarihinde James Lovelock’un, sıcaklığı 0°C’nin biraz üzerine soğutulmuş ve beyin aktivitesi tamamen durmuş bir fareyi yeniden canlandırmasıdır (Moen, 2015: 677). Bunun dışında Isamu Suda’nın *Nature* dergisinde ve başka yerlerde 1966 ve 1974 yıllarında bildirdiği deneylerden söz edilebilir. Suda, bu deneylerde yedi yıla kadar -20°C’de (-4°F) dondurulduktan sonra sıcak kanla canlandırılan kedi beyinlerinde EEG aktivitesinin geri kazanıldığını göstermiştir (Wowk, 2004: 137).

Yapılan son çalışmalarla bir tavşan beyninin de yeniden canlandırılarak kısmen yapılandırıldığı göz önünde bulundurulduğunda beyin ölümünün önüne geçilebileceği fikri pekişmiş olur. Ancak fare, kedi ve tavşan beyinleri, nörolojik açıdan bakıldığında insan beynine göre daha basit düzenekler olduğundan, insan beynini tarayarak nöronlarda saklanan tüm bilgilerin bilinç düzeyine çıkarılacağı yöntemleri beklemek gerekmektedir. Öte yandan fizik profesörü Barry G. Ritchie’nin beyin gibi büyük bir organın vitrifikasyonunun, dokuyu soğutmak ve çözmek için ne kadar özen gösterilirse gösterilsin, termal gerilimler nedeniyle organ içinde kaçınılmaz olarak binlerce dâhili çatlak ve yarık oluşturduğu ve beyinde bu çatlakların her birinin çok sayıda sinaptik ara bağlantıyı kestiği (Ritchie, 2005: 368) şeklindeki yorumuna bakıldığında kriyotik ölümsüzlüğün mümkün olmayacağı düşünülebilir. Fakat yine de tüm bunlara rağmen bedensel ölümsüzlüğün bir ufuk olarak görülerek araştırmalara devam edilmesi değerli bulunmalıdır. Çünkü ölümsüzlük bulunamasa bile bir şekilde insanlar için önemli -faydalı ya da zararlı olabilir- olabilecek başka bir gelişme açığa çıkabilir.

Kriyotik canlandırmaya dair yapılan tüm bu çalışmalara bakıldığında, kriyotinin “bilimsel” nitelikte olduğu iddia edilebilir. Fakat her konuda olduğu gibi bu konuda da farklı görüşler mevcuttur. Örneğin; nörobiyolog Michael Hendricks, *MIT Technology Review* dergisinde ısrarla, Max More ve diğer kriyotik destekçilerinin savdukları yeniden canlandırma fikrini, “teknolojinin sunabileceklerinin ötesinde, aşağılık ve boş bir umut” olarak nitелеmekte, bu umuttan faydalananların da öfkemizi ve hakir görmemizi hak

ettiklerini ifade etmektedir (O'Connell, 2018: 26). Hendricks'in bu yorumuna karşılık, Ralph C. Merkle, bilimsel literatürde kriyoniklerin işe yaramayacağına dair tek bir neden sunan yayımlanmış herhangi bir makale olmadığını savunur. Çünkü ona göre, bu dikkate değer yokluk, kriyoninin makul koşullar altında uygulandığında işe yaramasından kaynaklanır. Buna ek olarak *Alcor*'un "hasta"ları uyanmaya başlayınca bu eleştirilenlerin, kriyoniklerin "yanlış umut" sundukları yönündeki iddialarını geri çekeceğini önemle vurgulayan Merkle, o zamana kadar birçok insanın, eleştirilenlerin yaydığı sahte umutsuzluk yüzünden ölmüş olacağını da esfle belirtir.<sup>54</sup> Hendricks'in "boş bir umut" olarak nitelediği kriyonik koruma, yazar Roberto Manzocco tarafından daha ılımlı bir yaklaşımla ele alınır. Manzocco'ya göre her ne kadar hayal ürünü olsalar da bu "rasyonel fantezi"lerin oldukça etkileyici olduğu, uygulamalarını ana akım bilim olan kriyobiyojiden aldıkları için bilimsel oldukları ve bu sebeple de bilim tarihinin bir parçası olarak görülmeleri gerektiği söylenebilir (Manzocco, 2019: 122).

Böylece kriyonikçiler bilimsel kabul edilsin ya da edilmesin, onların, insanın en temel problemlerinden olan ölümlülük sorunuyla çekinmeden yüzleşmeleri değerli kabul edilmelidir. Bu yüzleşmeyi gerçekleştirirken doğaüstü alana başvurmadıkları iddiasında olan kriyonikler, aslında sıvı nitrojen kapsülünü, henüz inşa edilmemiş bir hastanenin acil servisine doğru yavaş yavaş ilerleyen tuhaf ama tanınabilir türden bir ambulansa benzetmeleri bakımından doğaüstüne atıfta bulunmaktadır (Harris, 1989). Çünkü ambulansların içinde duran cesetler, klasik standartlara göre vefat etmiş değil, aksine yaşam ve ölüm halleri arasında koruma altında tutulan, zamanın dışındaki bir halde ikamet eden insanlar olarak düşünülür. Bu da Hristiyanların "limbo" dedikleri, cennet ya da cehennem değil fakat bir "askıya alınma", İsa'nın dünyaya gelişi gereğince kurtarmasından önce ölmüş ve söz konusu kurtuluş gününe kadar "ontolojik detant"ta beklemeye mecbur erdemli kimselerin ruhlarının bulunduğu hali akla getirir (O'Connell, 2018: 32). İncil'de, "limbo" denilen bu ara durum hakkında çok az bilgi bulunsa da Orta Çağ'ın ilk kilise babaları olan İskenderiyeli Clement, Origenes ve Augustinus gibi din adamlarının düşüncelerine bakıldığında, bir "araf" kavramının geliştirildiği ve bunun da Roma Katolik Kilisesinin bir doktrini olarak benimsendiği görülür. Bu doktrine göre araf'ın amacı, insanı gelecek çağın mutluluğuna hazırlamak için arınmaktır (Mercer, 2017). Araf'ın temelinde var olan bu amacı; insanı daha iyi, daha güzel, daha estetik görünümlü ya da daha uzun ömürlü yapma

---

<sup>54</sup> Bk. Ralph C. Merkle. "Does Cryonics Offer False Hope?" <https://www.cryonicsarchive.org/library/does-cryonics-offer-false-hope/> (Erişim: 26.04. 2024).

amacıyla ona daha mutlu bir gelecek tasarlayan transhümanizmin de paylaştığını söylemek yerinde olacaktır. Buna göre her ne kadar destekçileri kabul etmese de bir ölümsüzlük olasılığı olarak kriyoninin dinle benzer taraflarının bulunduğu söylenebilir.

Kriyoninin dinle olan yakınlığına dair verilen en belirgin örnek, eski Mısır'da dinî bir uygulama olarak Firavun'a sonsuz yaşam sunmayı amaçlayan mumyalama işlemidir. Bu örneğin yanı sıra kriyonikler, amellerle kurtuluş şansı (kriyonik prosedüre başvurmak ve ödemelerini yapmak), ölümden sonra dirilme ihtimali, gelecek yıllarda çok daha uzun ve hatta ebedi yaşam şansı gibi perspektiflerle aslında dinî inancın kökeninde yer alan o umudu da insanlara empoze etmektedir (Harris, 1989). Bu gelecek umudundan hareketle bazı kriyoni organizasyonlarının cemaatler gibi yönetildiği, üyelerinin çoğunun birbirini tanıdığı ve düzenli olarak ortak fayda adına çevrimiçi toplantılar düzenlendiği, ayrıca yeniden diriliş ve ölümden sonraki yaşamla ilgili, kriyonik ve bilgisayar diliyle ifade edilmiş birtakım inançları da paylaştıkları hesaba katılırsa kriyoninin dinle olan benzerliği netlik kazanacaktır (Elliott, 2003: 17).

Her dinin tanrısı ya da tanrıları olduğu düşüncesinden hareketle kriyoninin tanrısının 'ne' ya da 'kim' olduğuna bakıldığında üç isim göze çarpar: Bunlar; Robert C. W. Ettinger (*The Prospect of Immortality*), K. Eric Drexler (*Engines of Creation*)<sup>55</sup> ve Ralph C. Merkle (*The Molecular Repair of the Brain*)'dir. Bu isimlerin adı geçen çalışmaları, bir insanın yakılırsa veya gömülürse yeniden dirilme olasılığının sıfır ve kriyoni yönteminin de sonsuz hiçlikten daha iyi olduğu önermesi üzerine inşa edilmiştir (Shermer, 2001: 29). Ralph Merkle, bu önermeyi daha iyi ifade edebilmek için ünlü 'Pascal Bahsi'ni yeniden formüle etmiş, aslında bununla kriyoninin dinî bir doğası olduğunu da dolaylı yoldan kanıtlamıştır. Fransız filozof Pascal (1623-1662), Hıristiyan inancının doğruluğuna ikna olmak için inancın bazı avantajlarla birlikte geldiğini ispatlamaya çalışmıştır. Bu ispata göre, "eğer Tanrı varsa ve biz O'na inanırsak o zaman sonsuz yaşamı kazanırız. Eğer Tanrı olmadığı

---

<sup>55</sup> K. Eric Drexler'in *Engines of Creation* (Yaratım Motorları-1986) adlı eseri, kriyoninin gelişimi ve benimsenmesi bakımından oldukça önemlidir. Zira bu eserin yayınlanmasına kadar, kriyoni yönteminin hakiki manada işe yarayacağına dair kanıtlar pek çok kişiye ikna edici görünmemiştir. Drexler'in eseri, kriyoniye destek veren ve maddenin mümkün olan en küçük ölçekte manipülasyonu anlamına gelen bir teknoloji olarak nanoteknoloji hakkındaki ilk kitaptır. Drexler, eserinde nanoteknolojinin kriyonikleri nasıl meşru bir bilimsel olasılık haline getirebileceğini açıklamaya bir bölüm ayırmıştır. Bu bölümde minik montajcılarla, cansız bir bedendeki tüm hücrelerin onarılarak ölümlerin hayata döndürebileceğini savunan Drexler, maddenin kendisi üzerinde tam kontrole sahip olduğunda, doğa yasalarının izin verdiği hemen hemen her şeyin de yapılabileceğini vurgulamıştır. Örneğin, hasarlı hücreler onarılarak hastalığın üstesinden gelenebilir, beynin yapısı atom atom taranabilir, kişisel kimlikten sorumlu tüm sinir yapısı korunabilir ve bu yapılar yapay donanımlar üzerinden yeniden oluşturulabilir (Elliott, 2003: 16). Bu anlamda, Drexler ve insan sonrası 'geleceğe açılan bir kapı' olarak nanoteknolojinin, transhümanizm için çok önemli olmasına şaşmamak gerekir.

halde bizim imanımız varsa en azından ölüm korkusundan arınmış, huzurlu bir hayat yaşayabiliriz. Tersi şekilde eğer ne inancımız ne de Tanrı varsa sonunda hem hiçliğe varır hem de ölüm korkusuna takılıp kalırız. Oysa Tanrı varsa sonsuz lanet bizi bekler.” Bu bahsi, kriyoniye uygulayan Merkle, kriyonik askıya alma işlemine kaydolursak ve işe yararsa muhtemelen sonsuz olan yeni bir hayata sahip olacağımızı ifade eder. Ona göre eğer kriyoni yöntemi işe yaramazsa zaten ölünce de kaybetmiş olacağımız parayı kaybederiz. Tam tersine, eğer kriyonik askıya alma işlemine kaydolmazsak ne olursa olsun çürümeye mahkûm olacağımızı belirten Merkle, kendisini çok uzun vadeli, kontrol grubunun epey pasif olduğu bir deney olarak görmeyi tercih etmektedir (Manzocco, 2019: 129). Merkle, bu benzetmesiyle kriyoninin ölümsüzlüğe giden en uygun yol olduğunu göstermekten ziyade insanın bunu denemekle herhangi bir zarara uğramayacağını ispatlamak ister.

Her ne kadar dinî unsurları küçümseme eğiliminde olsalar da Merkle ve diğer kriyonikler, yeterli teknolojiye ulaşıldığında yeniden uyandırılacakları söylemiyle aslında potansiyel olarak kendilerine teolojik bir çerçeve sağlayacak olan Hristiyan bedeninin dirilişi doktrinine atıfta bulunurlar. Zira hem kriyonide hem de Hristiyan dirilişinde bedeninin sürekliliğinin sağlanması, belli bir zamanın geçmesi, ölümden sonra dirilmeyi içeren dönüşüm ve buna ek olarak da kişisel kimliğin korunması gibi durumlar öne çıkar.

İnsan geliştirme teknolojilerinin dinî ve sosyal etkilerine dair çalışmaları ile bilinen felsefeci Calvin Mercer, Hristiyan bakış açısına göre kriyoniklerin yorumlanmasında üç yol olduğunu vurgular: Bunlardan ilki, dondurularak saklanan bir kişinin sonunda yeniden canlanan komadaki bir hastaya benzediği yönündeki değerlendirmedir. Komadaki kişi, bilinci geri gelene ya da getirilene kadar derin bir bilinçsizlik halindedir. Durum bu şekilde ele alındığında, kriyoninin sürekli bir gelişme çizgisi üzerinde bulunan tıbbi teknolojinin devamı olduğu söylenebilir. Ölümün olmuş bitmiş bir olaydan ziyade bir süreç olduğu, kriyoninin bu süreci kesintiye uğratarak beyindeki kritik bilgilerin gelecekteki restorasyonu için saklanmasını sağladığını belirten kriyonikler, kriyoninin betimlenmesinde komadaki kişi örneğini sıklıkla kullanırlar. Bu örneğe ek olarak, tıpta halihazırda kullanılan, insan embriyolarının dondurulup canlandırılması gibi prosedürlere de dikkati çeken kriyoniklerin yorumlanabileceği ikinci yol, ölümlerin diriltilmesi anlamında bir diriliş şeklindedir. Bu, Yuhanna İncil’inde yer alan İsa’nın Lazar’ı ölmeden önceki yaşamına dönebilmesi için mucizevi bir biçimde diriltmesi gibidir.<sup>56</sup> Buna göre tanrı da insanların yeniden dirilmesi

---

<sup>56</sup> Bk. Yuhanna, 11: 17-45.

için kriyoni yöntemini kullanacaktır. Kriyoniklerin yorumlanabileceği üçüncü yol olarak da başarılı bir şekilde kriyoprezervasyona tabi tutulan hastaların, diriltilmeden önce belirsiz bir süre boyunca muhafaza altında olacağına vurgu yapan Mercer, bu belirsiz sürenin koma süresine göre çok uzun olacağını ifade eder (Mercer, 2017). Mercer, yapmış olduğu bu üçlü yorumlamada özellikle diriliş ve bilinç vasıtasıyla kişisel kimliğin sürekliliğini sorun edinmiştir. Buna göre kriyonik korumaya alınmış kişilerin uyandıklarında bedenlerinde nasıl bir değişim olacağı -ya da belki olmayacağı- ve zihin verilerinin hasara uğrayıp uğramayacağı merak konusudur. Bu merakın giderilebilmesi için teknolojinin uzak gelecekte, kriyonik muhafazadan dirilişi gerçekleştirecek seviyeye gelmesini beklemek gerekmektedir.

Dinle benzerlikleri bulunan kriyoninin, her ne kadar bazı insanlara çekici gelse de yukarıda sözü edilen ve merak konusu olan sorularına ek olarak sosyoekonomik, hukuki ve etik sorunları da mevcuttur. Bunlardan bazıları kişinin kriyonik korumaya alınmış hali ile ilgiliyken bir kısmı da canlandırılma işlemi yapıldıktan sonraki süreçle bağlantılıdır. İnsan yaşamının sonlandığını gösteren ölüm gibi doğal bir sürece bedeninin devamını sağlamak suretiyle karşı koyan kriyonikler, bu yaptıkları başarılı olduğu taktirde dünya nüfusunda ekonomik ve çevresel açıdan tehlikeli bir artışa sebep olacaklardır. Kriyonikler bu sorunu, gelişmiş ülkelerdeki doğum oranlarının düşmesi ile ilişkilendirerek bu düşüşün daha da artacağını ve sonrasında dünya nüfus eğrisinin düzleşeceğini savunarak çözmeye çalışırlar. Bu çözüme ek olarak fazla nüfusun zorlukları olsa da kendiyle beraber daha fazla uzmanlık ve ticaret, bunun sonucunda da daha fazla zenginlik getireceğini ifade eden kriyonikler, buna kanıt olarak dünya nüfusu arttıkça kişi başına düşen zenginliğin de arttığı yönündeki tarihi eğilimi örnek verirler (Moen, 2015: 680).

Kriyonik müdahalenin ölümsüzlük vaadi hakkında bir düşünme eylemine geçildiğinde elbette ilk akla gelen az önce vurgulanan nüfus artışı olacaktır. Fakat bu prosedürlerin yukarıda anlatıldığı üzere oldukça büyük meblağlara uygulandığı hesaba katılırsa sorunların daha da derin olduğu açığa çıkacaktır. Zira bu prosedürler halihazırda dünyanın her yerinde var olan zengin ve fakir arasındaki ekonomik farkı iyice belirginleştirecek ve hatta sınıfsal ayrımlara da sebep olacaktır. Ekonomik durumu iyi olmayan kişiler, doğal sebeplerle ölmeye devam ederken parası olanlar kriyonik müdahaleden faydalanacak ve yüzyıllarca yaşayabilecektir. Bu da ahlaki bir sorun olarak adalet konusunu tekrardan gündeme getirecektir.

Kriyonikler arasında yaygın olan “kriyoni, başınıza gelebilecek en kötü ikinci<sup>57</sup> şeydir” söylemi, belki de dondurulan bedenler, ölümsüzlük için gerekli teknolojiler uygun seviyeye geldiğinde canlandırılınca, yaşadıkları topluma nasıl uyum sağlayacaklarını bilemediklerinde haklılığa kavuşmuş olacaktır. Zira topluma yeniden kazandırılan bu kişiler, ailesinden herkes öldüğü için ailesiz bir hayat yaşayacak ve belki de ölümsüz oldukları için can sıkıntısına maruz kalacaklardır. Derin can sıkıntısının depresyona yol açtığı düşünüldüğünde bu kişilerin intihar ya da ötenazi gibi yollara da başvurabileceği akla gelmektedir (Kyslan, 2019: 76). Elbette kriyonik müdahale sonrası uyandırılma hakkında söylenenler şimdilik bilim-kurgu niteliğinde olsa da ortada kriyo tüplerinde dondurulmuş bedenler gerçeği olduğunu ve bunun hakkında da konuşulması gerektiğini vurgulamak önemlidir.



**Şekil 2:** Kriyonik Müdahale Türleri

Kriyonik yöntem fikri ile ilk defa karşılaşanlar, onun yalnızca bedenin sürekliliğini sağlamaya çalışan bir ölümsüzlük arayışı olduğunu düşünebilirler. Fakat fikir hakkında detaylı bilgiye eriştiklerinde sadece kafanın muhafazaya alındığı bir yönteme de rastlarlar. Bu yöntemin amacı, kriyonikler için bedenin en işe yarar organı olan beyni korumaktır. Çünkü beyin, kişi hakkındaki tüm verileri kendinde barındırır. Dolayısıyla kriyonik anlamda beynin dondurulması ile düşünme, algılama, bilgi edinme, bilgi işleme ve dikkat gibi süreçlere ek olarak kişinin geçmiş yaşamına dair her şey de saklanır. Kriyonik yöntemle saklanan bu veriler, kişi canlandırıldığında beyin-bilgisayar arayüzleriyle bir bilgisayara nakledilir. Böylece de bir sonraki başlıkta anlatılacağı üzere kişiye, zihnin sürekliliği olarak adlandırılacak bir ölümsüzlük verilmiş olur.

<sup>57</sup> Transhümanizmin “ölümün insanın başına gelen en kötü şey olduğu” vurgusuna atıfta bulunulmuştur. En kötüsü ölüm olduğuna göre kriyoni olsa olsa en kötü ikinci şey olabilir.

## 4.2. Zihnin Sürekliliği Olarak Ölümsüzlük

Transhümanizmin başat özelliği, ağır aksak ilerleyen organik evrimin yörüngesini değiştirerek teknolojilerin kullanımının arttırılmasıyla *posthuman*'ın (post-insan) ortaya çıkışını sağlamaktır. *Posthuman*'ın net bir tanımı yapılamasa da insanlığın gelişiminin ileri bir aşamasına atıfta bulunduğu söylenebilir. Bunun en bariz örnekleme, zihin yüklemesi vasıtasıyla insanı karbon bazlı bir yapıdan kurtarıp silikon bazlı bir yapıyla bütünleştirmektir. Enteresan bir atılımla kendisinin ham maddesi olarak periyodik tablonun bir elementinden diğerine<sup>58</sup> sıçrama gayesinde olan transhümanistler bu vasıtayla insanın ölümsüz bir varoluşa kavuşacağı düşüncesindedirler.

Ölümsüzlük, kökeninde tanrısallık beklentisinin olduğu ilginç bir düşüncedir. Bu anlamda ölümsüzlüğe ulaşmak, tarih boyunca insanların hayallerini süsleyen en önemli amaçlardan biri olmuş ve buna dair oldukça geniş bir literatür de oluşmuştur. Literatüre bakıldığında, ölümsüzlüğe dair en temel arayışın, bir önceki başlıkta anlatıldığı üzere bedenün sürekliliğini içeren biyolojik ölümsüzlük olduğu görülür. Zamanla her insanın öldüğü ve bedeninin çürüdüğünü gören insanlar, belki de salt bu sebepten ya da gerçekten içsel bir motivasyondan kaynaklı olarak başka ölümsüzlük arayışlarına yönelmişlerdir. Bunlar arasında, insanların üreme ve doğumla genlerini başka nesillere aktararak aslında her doğum sürecinde kendilerinin yeniden doğduğu düşüncesiyle ölümlü aşması sayılabilir. Buna ek olarak “kültürel ölümsüzlük” de diyebileceğimiz, sanat ya da edebiyat yoluyla şiirler, hikâyeler yazarak; resimler, heykeller yaparak, sinemada, tiyatrodan oynayarak ya da çok önemli buluşlar gerçekleştirerek de ölümlü aşmaya çalışıldığı görülmektedir. Bazen de temelinde ölümsüzlük beklentisi olmadan insanların yaptıklarıyla ölümsüzleşebildiği zamanlara rastlanır. Buna belki “tarihsel ölümsüzlük” denilebilir ve savaş zamanlarında ülkesini kurtarmak için fedakârlıklar yapan herkes de bu gruba dâhil edilebilir.

Ölümsüzlüğü içeren bağlam ne olursa olsun, tüm bu söylenenler vasıtasıyla insanların ister bilinçli ister bilinçsiz, imza attıkları önemli olaylarla da ölümsüzlüğe yol aldığı görülür.

---

<sup>58</sup> Periyodik tablo, kimyadaki elementlerin sistematize edilmesi adına belli bir sınıflandırmaya tabi tutulması için geliştirilmiştir. Hem insanın ham maddesi olarak kabul edilen Karbon (C) elementi hem de bilgisayarların ham maddesi olarak kullanılan Silisyum (Si) elementi bu tabloda yer almaktadır. Dolayısıyla doğaya egemen olmaya ve ondan kopmaya çalışan insanın, yine doğadan aldığı malzemeyi, kendini güçlendirmek için kullanması bu anlamda ironiktir. Zira bu yapılmaya çalışılan şey, aynı ev içinde bir odadan salona geçmek gibidir. Mekânın değiştirilmesinin rahatlamayı sağlaması gibi, elementin değiştirilmesi de atomlarda farklılığa yol açacaktır. Fakat bu farklılık aynı tabloda, aynı şartlarda yani aslında aynı ev içinde olacağından aşkınlığı beklemek çok makul görünmemektedir.

Modern dünyada bunu bilinçli olarak yapan ve bunu yaparken de insan bilincini olduğu haliyle koruma amacında olan transhümanistler için ölüm nihai düşmandır. Bu düşmanın alt edilmesi, Batı dinlerinde olduğu gibi ömrün bitiminde doğüstü ilahi müdahaleyle ya da Batı felsefesinin önerdiği gibi ahlaki ve entelektüel mükemmelliğe ulaşma çabalarıyla değil, tam tersine, bir zihin mühendisliği<sup>59</sup> aracılığıyla gerçekleştirilecektir (Tirosh-Samuels, 2017: 270).

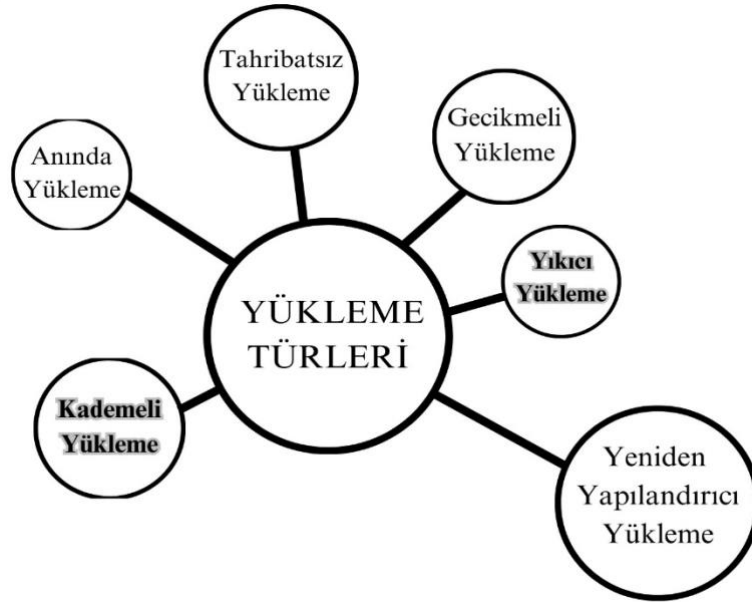
Transhümanizmde zihin mühendisliği ile amaçlanan, ‘beyni çevreleyen ve kendine mahkûm eden bir yapı olarak bedenden’ kurtulmaktır. Bedensel yapının ve temel biyolojinin döllenme anından itibaren sabit ve belirlenmiş oluşu; insanları, bedeni süslemeye, plastik cerrahiye içeren modifikasyona ya da teknoloji yoluyla güçlendirmeye yönlendirse de bedenin sürekli olarak acı, hastalık ve yaşlanmaya maruz kalması onu “kötü” olarak yaftalamaya yetmektedir (Linssen and Lemmens, 2016: 2). Bunların yanı sıra dışkılama ve seks gibi cinsel, türe özgü kalıplaşmış eylemler sebebiyle kirli ve dağınık olarak tasvir edilen beden, transhümanistler tarafından insanı ölüme sürükleyen, etten kemikten yapısıyla da çürümeye tabi olan bir engel olarak betimlenir (Hauskeller, 2012: 189). Hâlbuki beyin, sayısal işlemler, algılama, hatırlama, tanık olma, hafıza, içgörü gibi özellikleri kendinde barındırmasıyla insan vücudundaki en değerli organ olarak görülmektedir. Bu sebeple ‘düşman’ olarak nitelenen bedenle savaşmak ve beyne hapsolan zihni kurtarmak gerekir. Zihin biyolojik bedenden kurtulunca, insanı dış dünyaya kapatan ve bilinçli eyleme son veren ölümden de kurtulacak ve bu sayede tamamen özgür bir yapıya kavuşacaktır. Bu özgür yapı, deneyimin son bulmasıyla fiziksel acının olmadığı ve her türlü hasarın yüklenmiş bir zihinle onarılabildiği bir duruma işaret etmektedir. Bu duruma ulaşmak, transhümanizmin ‘Kutsal Kâse’si (Prisco, 2013: 235) olarak betimlenen ve transhümanistler arasında ‘zihin yükleme’ olarak ifade edilen, zihnin sürekliliğini sağlamaya çalışan bir yöntemle mümkün olmaktadır.

Zihin yükleme (Mind uploading), bünyesinde bilgisayar bilimleri, mühendislik, sinir bilimi ve felsefe bulunan; insan düzeyinde yapay zekânın yaratılması ve ölümsüzlüğe giden olası yollardan biri olarak Hans Moravec, Marvin Minsky, Nick Bostrom, Anders Sandberg ve Ray Kurzweil gibi uzmanların üzerinde aktif şekilde çalıştığı bir yöntemdir.

---

<sup>59</sup> “Zihin mühendisliği” tabiri burada bir metafor olmaktan ziyade tam anlamıyla teknoloji vasıtasıyla zihnin mühendisliğini gerçekleştirme kastıyla kullanılmıştır

Zihin felsefesine dair çalışmalar yapan David J. Chalmers, ‘zihin yükleme’ terimi ile beyinden bilgisayara geçiş sürecinin kastedildiğini ve bunun da transhümanistler ve yapay zekâ uzmanları tarafından öne sürülen birçok farklı biçimi olduğunu ifade etmektedir (Chalmers, 2014: 102). ‘Anında yükleme’, ‘kademeli yükleme’, ‘gecikmeli yükleme’, ‘tahribatsız yükleme’, ‘yıkıcı yükleme’ ve ‘yeniden yapılandırıcı yükleme’ gibi biçimler arasından şu anki teknoloji ile dijital ölümsüzlük savunucuları açısından en uygulanabilir görünenler, çok sayıda protez, tüm beynin yerini alana kadar beynin bölümlerini kademeli olarak sentetik olan protezlerle değiştirmeyi içeren ‘kademeli yükleme’ ve orijinal beyin parçalarının yok edilmesine yol açan ‘yıkıcı yükleme’dir. Yıkıcı zihin yüklemeyle, yapay bir dijital bilgisayarda bireysel beynin ayrıntılı bir hesaplama simülasyonu oluşturulur. Gualtiero Piccinini, bir beyin simülasyonu oluşturmanın, sıradan yazılım yükleme sürecine çok az benzerlik göstermesi sebebiyle ‘zihin yükleme’ tabirinin kullanımının yanlış olduğunu ifade ederek, bunun yerine ‘beyin simülasyonu’<sup>60</sup> terimini önermektedir. Öte yandan kademeli yüklemede beynin parçalarını protezlerle değiştirmenin yazılım yüklemeye benzemediği, çünkü zihnin varsayılan olarak yüklendiği ayrı bir bilgisayarın bile olmadığını vurgulayan Piccinini, bunun da zihin yükleme olarak tanımlanmasına karşı çıkarak buna ‘beyin replasmanı’<sup>61</sup> terimini uygun bulmaktadır (Piccinini, 2021).



Şekil 3: Zihin Yükleme Türleri

<sup>60</sup> Brain simulation

<sup>61</sup> Brain Replacement

Transhümanistlerin ‘zihin yükleme’, ‘zihin kopyalama’ ya da ‘zihin transferi’ şeklindeki kavramlarla tanımladıkları yöntemlerin ilki, Nick Bostrom ve Anders Sandberg tarafından ‘tüm beyin emülasyonu’<sup>62</sup> olarak adlandırılır (Sandberg and Bostrom, 2008: 5). Chalmers’ın sözünü etmiş olduğu biçimlerden “yıkıcı yükleme” kategorisine giren ve Piccinini’nin de ‘beyin simülasyonu’ olarak adlandırmayı tercih ettiği tüm beyin emülasyonunda akıllı yazılım, biyolojik beynin hesaplamalı yapısını tarayarak<sup>63</sup> ve yakından örnek olarak üretilir. Bostrom, bu yaklaşımın doğadan ilham alan sınırlı bir örneği temsil ettiğini ifade ederek tüm beyin emülasyonunu başarmak için bazı adımların atılması gerektiğini sözlerine ekler (Bostrom, 2020: 48). Bu adımlar Bostrom’un ifadeleriyle şu şekildedir:

İlk olarak belli bir insan beyninin yeterince ayrıntılı bir görüntüsü çıkartılır. Bunun için beynin ölüm sonrasında vitrifikasyon yoluyla stabilize edilmesi de gerekebilir (böylece doku bir tür cama dönüşür). Ardından bir makine, dokuyu ince dilimler halinde keser ve bunlar belki de bir dizi elektron mikroskobu tarafından tarama için başka bir makineye aktarılabilir. Bu aşamada farklı yapısal ve kimyasal özellikleri açığa çıkarmak için çeşitli koyulaştırıcı kimyasallar kullanılabilir. Birçok tarama makinesi birden çok beyin dilimini aynı anda işlemek için yan yana çalışabilir. İkincisi, tarayıcılardan gelen ham veriler otomatik görüntü işlemenin özgün beyinde bilişi yerine getirmiş olan üç boyutlu nöral ağı yeniden kurması için bir bilgisayara nakledilir. Pratikte bu adım ilk adımla aynı anda arabelleklerde depolanan yüksek çözünürlüklü görüntü verilerinin miktarını azaltacak şekilde yürütülebilir. Ardından ortaya çıkan harita farklı türde nöron ya da farklı nöron elementlerinin nöral hesaplama modelleriyle birleştirilir. Üçüncü aşamada, önceki adımdan doğan nöral hesaplama yapısı yeterince güçlü bir bilgisayarda uygulamaya dökülür. Eğer tamamen başarılıysa, sonuç belleğe ve kişiliğe zarar vermeden özgün aklın dijital olarak yeniden üretilmesi olacaktır. Taklit edilmiş insan zihni bir bilgisayarda yazılım olarak mevcuttur. Zihin, robot eklentiler yoluyla dış dünyayla arayüz kurabilir ya da sanal bir gerçekliği işgal edebilir.

---

<sup>62</sup> ‘Emülasyon’ kavramı Türkçede “öykünme, bir şeyin birebir taklit edilmesi” anlamına gelmektedir.

<sup>63</sup> “Bir zihni alt katmandan diğerine taşımak mümkün olduğunda buna ‘alt katmandan bağımsız zihin’ (SIM-Substrate Independent Mind) adı verilir. SIM kavramı, farklı donanımlara sahip birden fazla bilgisayarda yeniden yazılmasına gerek kalmadan çalışabilen yazılımlar tasarlama fikrinden ilham almıştır. Örneğin, Java’nın “bir kez yaz, her yerde çalıştır” tasarım ilkesi, onu platformdan bağımsız bir sistem haline getirir. Bu bağlamda substrat, evrensel hesaplama kapasitesine sahip herhangi bir hesaplama platformunun genelleştirilmiş konseptine atıfta bulunan bir terimdir” (<https://iosrjen.org/Papers/Conf.19021-2019/Volume-5/4.%2018-25.pdf> Erişim: 10.05.2024).

Bostrom'un işlem basamaklarından söz ettiği ve "şu anda yalnızca teorik bir teknoloji" olarak nitelediği tüm beyin emülasyonunun üç temel varsayımı bulunmaktadır: Bunlardan ilki, insan beyninin gerçekçi hesaplama simülasyonlarının oluşturulabileceği, ikincisi; insan beyni model alınarak oluşturulan bu gerçekçi hesaplama simülasyonlarının, simüle edilen beyinlerin sahip olduğu gibi bilinçli zihinlere sahip olabileceği ve son olarak da simüle edilmiş beyinlerin, zihinlerinin simülasyon yoluyla hayatta kalabileceğidir (Piccinini, 2021). Simülasyon yoluyla hayatta kalmanın, insanlara dijital bir ölümsüzlük yolu açacağı şeklindeki varsayım, transhümanistlerin *posthuman*'a ulaşmadaki en temel dayanaklarıdır.

İnsanların, kendilerine sanal bir ölümsüzlük vadeden zihin yüklemeye yönelmelerinin tek sebebi elbette ölümsüz olmak değildir.<sup>64</sup> Bunun yanı sıra yüklenen bir zihnin, herhangi bir zamanda 0'lar ve 1'lerden oluşan sonlu bir diziden teşekkül etmesi -yani aslında bir kod ya da yazılımdan ibaret olması- ve bunun da uzun mesafeli seyahati bilgisayar dosyalarının aktarımı kadar kolay hale getirecek olmasıdır. Transhümanistlerin etten kemikten bedene sıkışıp kalmak istememelerinin altında yatan en önemli sebeplerden birisi de budur. Bununla artık robot bedenler arasında ya da sanal dünyalarda istediği şekilde geçiş yapabilecek olan insanlar -insan demek ne kadar doğru bilmiyoruz- kendi yedek kopyalarını da rahatlıkla oluşturabilecekler (Häggström, 2021: 4). Yedek kopyaların rahatlıkla oluşturulabilmesi insana kolaylık sağlasa da ölümsüzlüğü tam manasıyla veremez zira insanlık bazında bir felakete bunların hepsi yok olabilir. O halde zihin yüklemeye ulaşılacak bir ölümsüzlük, sonsuz bir yaşamdan ziyade 'mümkün olduğu kadar uzun süre yaşamak' olarak değerlendirilebilir.

---

<sup>64</sup> Zihin yüklemenin ölümsüzlük dışında birçok potansiyel getirisi olacağı yönünde görüşler bulunmaktadır. Manzocco'ya göre bunlardan ilki, yüklenmiş zihnin insan beynine göre daha hızlı düşünebilecek olmasıdır. Örneğin; insan beynindeki nöronlar saniyede maksimum yüz elli metre hızla elektrokimyasal sinyallerle iletişim kurarken yapay bir zihin ışık hızıyla üç yüz bin kilometre hıza ulaşabilecektir. İkinci olarak çok ucuz meblağlara uzay seyahati yapılabilir, bütün bir insan topluluğu bir uzay gemisine yüklenebilecek ve hatta onlar yolculuk ederken yazılımın çoğaltılabilmesinden kaynaklı olarak simüle edilen ortamlarda yüklemeler yaşamaya devam edilebileceklerdir (Manzocco, 2019: 200). Manzocco'nun ifade ettiği bu getirilerin yanı sıra Sorgner, mühendis Kevin Warwick'in araştırmasını örnek göstererek, onun bir sıçan beynindeki nöronları mekanik aparatlarla birbirine bağlamayı başardığını ve bunların ayrı ayrı gelişmesiyle sıçanların nöronal ağlarının güçlendiğini vurgulamaktadır. Bununla beyin-bilgisayar arayüzlerinin muazzam potansiyelini açıkça göstermeyi hedefleyen Sorgner, henüz zihin yüklemenin yapılabilirliğinden söz edilemese de Apple'ın iBrain'i ve Sony'nin Brainstation'ı sunmasının sadece bir zaman meselesi olduğunu belirtmektedir (Sorgner, 2021: 91). Sorgner'in büyük beklentilerini paylaşmasa da Ritchie, beyin-bilgisayar arayüzleriyle ölümsüzlüğe ulaşamayacağını fakat en azından yaşlanmanın getireceği rahatsızlıklarla pek çok alanda savaşılacağını ifade etmektedir. Ona göre yaşlanmayla birlikte karşılaşılabilecek gerilemeler ve eksiklikler iyileşecek veya yumuşayacak, ancak tamamen ortadan kalkmayacaktır (Ritchie, 2005: 374).

Nick Bostrom, ‘mümkün olduğu kadar uzun yaşamak’ olarak ifade ettiğimiz zihin yüklemenin<sup>65</sup> sağlanması için yeterince ileri tarama teknolojisi ve bolca miktarda bilgisayar gücüne ihtiyaç olduğunu fakat bunun tam aksine beyne dair oldukça sınırlı bir anlayışın yetebileceğini söylemektedir. Bu doğrultuda ona göre insandaki bilişsel yetilerin nasıl işlediklerini ya da yapay zekânın nasıl programlanacağını bilmenin de bir önemi yoktur. Yalnızca beynin temel hesaplamalı öğelerinin düşük düzey işlevsel niteliklerinin anlaşılması yeterli olacaktır. Kavramsal ya da teorik herhangi büyük bir atılıma gerek olmasa da Bostrom, emülasyonda *tarama*, *tercüme* ve *simülasyon* olmak üzere üç önemli ön gereklilik olduğunu belirtmektedir (Bostrom, 2020: 48-51). *Tarama* ile kastedilen “yeterli çözünürlüğe sahip olan ve ilgili özellikleri yakalayabilen yüksek girdiçiktü mikroskopi” (manyetik rezonans görüntüleme, elektron mikroskobu, X-Ray gibi) iken *tercümede* “otomatik görüntü analizinin ham tarama verilerini ilintili nöral hesaplama öğelerinin yorumlanmış üç boyutlu modeline dönüştürmesi” (hücre zarlarının izlenmesi, sinapsların tanımlanması ve dağılımı, nöron hacimlerinin bölümlere ayrılması gibi) beklenmektedir. Son gereklilik olarak *simülasyon* ise “ortaya çıkan hesaplamalı yapıyı uygulayacak kadar güçlü bir donanımı” (bellek, bant genişliği gibi) ifade etmektedir.

Bostrom’un zihin yüklemeye ön gereklilik olarak koyduğu *tarama*, *tercüme* ve *simülasyonun*, henüz icat edilmemiş teknik gelişmeler olduğu burada önemle vurgulanması gereken bir husustur. Henüz icat edilmese de zihin yüklemeye dair çalışmalar yapan teorisyenlerin hepsinin gündeminde yer alan bu üç ana bileşen, bir başka olasılıkta iç içe geçmiştir. Bu olasılık, Hans Moravec’in *Mind Children* (1988) ismini taşıyan fütüristik eseriyle öncülüğünü yaptığı ve yukarıda anlatıldığı üzere Piccinini’nin *beyin replasmanı* olarak adlandırdığı “kademeli yükleme”dir.

Kademeli zihin yükleme, öncüsü Moravec olsa da daha çok Ray Kurzweil ile bütünleşen ve insan beyninin yavaş yavaş sentetik parçalarla değiştirilmesini ve sonuçta bireyin tamamen sentetik veya robotik bir bedende barındırılmasını ifade eden bir yöntemdir (Chia, 2023: 1071). Bu yöntemin nasıl işleyeceğine dair daha terminolojik ifadelerle bir tasvir yapmak gerekirse Chalmers’in kademeli yükleme tanımı yardımcı olabilir:

Bir veya daha fazla nanoteknoloji cihazı (belki de küçük robotlar) beyne yerleştirilir ve her biri kendisini tek bir nörona bağlar, ilgili nöronun davranışını simüle etmeyi öğrenir

---

<sup>65</sup> ‘Zihin yükleme’ ve ‘tüm beyin emülasyonu’ tabirlerinin her ikisi de metinde birbirlerinin yerine kullanılacaktır.

ve ayrıca onun bağlantısı hakkında bilgi edinir. Nöronun davranışını yeterince iyi simüle ettiğinde orijinal nöronun yerini alır, belki de reseptörleri ve efektörleri yerinde bırakır ve ilgili işlemi radyo vericileri aracılığıyla bir bilgisayara yükler. Daha sonra diğer nöronlara geçer ve prosedürü tekrarlar, ta ki sonunda her nöron bir emülasyonla değiştirilene ve belki de tüm işlemler bir bilgisayara yüklenene kadar (Chalmers, 2014: 103).

Chalmers'ın ifadelerinden de anlaşıldığı üzere beynin her bir parçası, kendisiyle aynı işlevselliği sürdüren yapay cihazlarla peyderpey değiştirilecektir. Bu değiştirme sonucunda tamamen elektronik bir yapıya kavuşacak olan insan beyni, bilgisayara yüklenince yazılım şekline gelecektir. Bu vasıta ile yazılım olarak hayatlarına devam edecekleri sanal bir dünya hayalini gerçekleştirecek olan transhümanistler, yazılımın insan bedenine oranla daha kalıcı olmasından faydalanarak ölümsüzlüğü sağlayacaktır. Kurzweil şu sözleriyle bu fikrin çerçevesini çizmektedir:

Şu ana kadar ölümlülüğümüz donanımımızın ömrüne bağlıydı. Donanım çöktüğünde, hepsi bu. (...) Kendimizi hesaplamalı teknolojimizde somutlaştırmak için uçurumu aştıkça, kimliğimiz gelişen zihin dosyamıza dayanacaktır. Donanım değil yazılım olacağız. (...) Donanım trilyonlarca kat daha yetenekliken zihnimizin bu kadar küçük kalmasının hiçbir nedeni yok. Büyüyebilirler ve büyüyecekler. Yazılım olarak ölümlülüğümüz artık bilgi işlem devrelerinin hayatta kalmasına bağlı olmayacak. Hala donanımlar ve bedenler olacak ama kimliğimizin özü yazılımımızın kalıcılığına dönüşecek (Kurzweil, 1999: 94).

Kurzweil buradaki açıklamasıyla transhümanistlerin peşinde olduğu ölümsüzlüğü, başlangıçtaki amacından saptırılmış gibi görünmektedir. Zira burada, ölümsüz olması beklenen insanın, zihin yüklemeye bedenden ayrılarak, yani insan olmaktan çıkarılarak ölümsüz kılınması fikri ön plana çıkmaktadır. Halbuki Aristoteles'in form ve maddeye dayalı olarak temellendirdiği ruh (zihin) ve beden öğretisi dikkate alındığında, Kurzweil'in fikrinin iyi bir çıkış sunmadığı iddia edilebilir.

Aristoteles, ruhu<sup>66</sup> yani zihni, organizmaya canlılığını vererek şekil kazandıran bir form, bedeni ise madde olarak tasvir etmektedir. Eğer ölüm hadisesi gerçekleşirse bedenin

---

<sup>66</sup> Aristoteles ruhu bir töz olarak değerlendirmektedir. Tözün ise temel olarak üç anlamı bulunmaktadır: 1. Kendi kendisiyle belirlenemeyen bir şey olan madde, 2. Form, 3. Madde ve formun birleşimi (Kaya, 2014: 93).

formunu kaybedeceği ve parçalanacağı iddiasında bulunan Aristoteles, ruhun bedenle olan ilişkisini gözün görme ile olan ilişkisi bakımından açıklamaktadır (Kaya, 2014: 93):

Eğer göz -başlı başına- yaşayan bir şey olsaydı, onun ruhu görmek olurdu, çünkü gözün biçim anlamındaki varlığı bu: Görmek. Göz görmenin maddesidir ve görmek çekip çıkarılırsa göz artık göz değildir, taştan veya çizilmiş bir göz gibi yalnızca ismen gözdür. ... Kısım kısma göre neyse bütün olarak duyumsama da duyumsayan olarak duyumsayan bedene göre o. Yaşama gücüne sahip olan beden, ruhunu kaybetmiş olan beden değil, ruha sahip olan bedendir. ... Ruha gelince, o görme duyusu ve aletin gücü gibidir; beden ise gücül olandır. Ancak gözün gözbebeği ve görme duyusu olması gibi burada da yaşayan ruh ve bedendir (Aristoteles, 2019: 91).

Aristoteles, göz ve görme örneği ile zihnin (ruhun) bedensiz olamayacağını vurgulayarak bedenın de zihne sahip değilse canlılığını kaybedeceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla zihinsel yapının madde içeren bir sistem olmasından hareket ederek, zihin ve bedenın bütünsel olarak ele alınması ve birlikte dönüşüme uğratılmasıyla ulaşılacak bir ölümsüzlük Aristoteles açısından daha doğru olacaktır.

Aristoteles'in form olarak belirlediği ruhun, madde olarak betimlediği bedene canlılık kazandırması argümanından hareketle, yazılım olarak ölümsüz olan zihinlerin yeni yapılacak bedenlere de canlılık kazandırabileceği şeklinde bir yorum yapmak kulağa spekülâtif gelse de Kurzweil'in, zihinlerin yanı sıra bedenlerin de varlığını sürdüreceği bir dünya konumladığı göz önüne alındığında yorumun aşırı olmadığı iddia edilebilir. Ancak Kurzweil'in tasvir ettiği bu bedenler, insan bedeni gibi sınırlı olmayan, çoğaltılabilir nitelikte, sentetik parçalardan oluşan nanoteknoloji harikası bedenler olacaktır. *The Singularity is Near*'da (Tekillik Yakında) Kurzweil, bu bedenlere yönelik olarak şunları söylemektedir:

İnsan beynini tüm incelikleriyle yakalayıp yeniden yaratacak araçlara sahip olduğumuzda, zekâmızın uzantılarından yararlanan biyolojik olmayan insanlar ve biyolojik insanlar için 21. yüzyıl bedenleri bakımından birçok seçeneğe sahip olacağız. İnsan vücudu sürüm 2.0, tamamen gerçekçi sanal ortamlardaki sanal bedenleri, nanoteknoloji tabanlı fiziksel bedenleri ve daha fazlasını içerecek (Kurzweil, 2005).

Kurzweil bu sözleriyle yüklenen zihinlerin, dünyanın geri kalanıyla etkileşime geçmek için birçok farklı post-biyolojik düzenleme seçeneğine sahip olacağını vurgulamaktadır. Bu

düzenleme seçenekleri hem sanal ortamda avatar<sup>67</sup> biçiminde hem de fiziksel olarak üretilmiş bedensel şekilleri içerecektir. Bu anlamda yüklemelerin hangi bedeni seçeceği kendi özgür iradelerine bırakılacaktır. Böylece isteyen sadece yazılım olarak hayatta kalmayı seçebilecekken isteyen de örneğin uzayda yolculuk etmek için uzay koşullarına uygun, sağlam bir bedeni tercih edebilecektir (Prisco, 2013: 235). Ancak birden çok beden seçilebileceği bu sistem, Aristoteles açısından bakıldığında olanaklı görünmemektedir. Zira Aristoteles, yukarıdaki göz örneği hatırlanacak olursa, görme ortadan kaldırıldığında gözün artık göz olamayacağını savunmaktaydı. O halde, beden olarak bambaşka bir bedene büründüğümüzde, zihnin eski insan doğasından kalan bir zihinle hayatına devam edemeyeceğini söylemek mümkündür.

Francesca Ferrando, Kurzweil'in, yüklenmiş zihnin istediği bedeni alabileceği şeklindeki vurgusuna dikkati çekerek, onun insan bedenlenmesinden rahatlıkla yeniden şekillendirilebilen bir kıyafet olarak bahsetmesini, Kartezyen zihin-beden düalizmine dayanan indirgemeci bir yaklaşım olarak tasvir etmiştir (Ferrando, 2014: 222). Ferrando'nun bu tasviri, yukarıda Kurzweil'in yapmış olduğu donanım ve yazılım ayrımına bakıldığında haklı kabul edilebilir. Zira farklı donanım modellerinde çalıştırılacak bir yazılım geliştirme fikri, zihnin bedenden ayrı bir varlığa sahip olabileceği şeklindeki düalist antropolojiyle tutarlıdır. Bu anlamda donanımın maddi bir boyuta sahip olduğu için beden, yazılımın da gayri-maddi olarak nitelendiği için zihin yerine kullanıldığı göz önünde bulundurulabilir. Fakat Marvin Minsky'nin, zihni, 'sadece beyinlerin yaptığı iş' olarak tanımlaması ve zihin-beden düalizmini gizemli bir sorun olarak görmeyişi (Minsky, 1988: 287), bunun yanı sıra tüm beyin öykünmesinin, insan zihnini aksonlar, sinapslar gibi yapılarla yeterince temsil edebileceği düşüncesi dikkate alındığında, zihin yükleme taraftarlarının bir zihin fizikalizmine dayandığı anlaşılacaktır. Dolayısıyla Kurzweil ve diğer transhümanistlerin Kartezyen anlamda bir düalizmi değil, monist yapıdaki materyalizmi benimsediklerini söylemek gerekir.

Minsky'nin yukarıdaki sözleri dikkate alındığında, Kartezyen anlamda iki ayrı töz düşüncesini reddettiği görülse de bir nitelik düalizmine vurgu yaptığı iddia edilebilir. Zira nitelik düalizmi, zihin ve beyin birbirlerinden tözsel olarak değil, yalnızca niteliksel olarak farklı olduğunu savunur. Bu niteliksel fark, bilincin ya da zihnin kendisinin tamamen fiziksel

---

<sup>67</sup> Simüle edilmiş avatarlar saf yazılım yapıları olduğundan (Rothblatt, 2013: 318) fizik kanunlarına bağlı değildirler.

süreçlerle açıklanamamasının da sebebidir (Uslu, 2023: 4). Umutsuz olmak, acı çekmek, mor rengi deneyimlemek, spordan haz almak, sandalyenin sertliğini hissetmek gibi nitelikler, beynin fiziksel durumlarından farklı ancak beynin niteliği olan zihinsel durumlardır (Doğan, 2020: 91).

Bostrom ve Sandberg, transhümanistlerin zihin yüklemeye yapmak istediklerini, “bir zihnin fenomenolojik etkilerini üretebilecek kadar ayrıntılı ve doğru olan bir beyin öykünmesi” sözüyle açıklamaktadırlar (Sandberg and Bostrom, 2008: 7). Bu transhümanistler, bununla zihnin, nöronlar ve sinapslar tarafından yönlendirilmeyen niyetlilik, zekâ, kişilik gibi yönlerinin, dolayısıyla ağrı çekmek, sevgi duymak gibi öznel deneyimi içeren unsurlarının da yükleneceğini ima etmektedirler. Zihnin fenomenolojik etkilerinin ortaya çıkıp çıkmayacağı hususu, tüm beyin emülasyonunu felsefi sorunların ortasına atmaktadır. Zira bu husus, zihnin ne olduğu ve varoluşunun bedene ne şekilde bağımlı olduğuyla ilişkilidir (Hauskeller, 2012: 190). Yukarıda ifade edildiği üzere zihin yükleme savunucuları, zihnin bedenden ayrı bir varoluşu olduğunu kabul etmemekle beraber Minsky’nin zihni, ‘beynin yaptığı iş’ şeklinde tanımlayan ifadesini odak noktası haline getirmektedirler. O halde hem Minsky’nin tanımını hem de Ralph Merkle’nin ‘beynin maddi bir nesne olarak davranışının fizik yasalarıyla tanımlanabileceği, fizik yasalarının bir bilgisayarda modellenilebileceği ve buna dayanarak insan beyninin davranışının da simüle edilebileceği’ (Merkle, 2013: 157) şeklindeki düşüncesini göz önünde bulundurduğumuzda, karbon temelli olmayan zihin tasarımına imkân tanıyan bir tür hesaplamalı işlevselciliğin doğru olduğunu varsaymamız gerekir.

Her ne kadar maddeci bir teori olmasa da maddeciliğin ilkeleriyle koşutluk içinde olan işlevselcilik, en genel anlamıyla zihinsel durumların ve olayların diğer zihinsel durumlara, dürtülere ve yanıtlara işlevsel ya da nedensel bağlantılarla bağlı olduğunu ifade eden bir zihin felsefesi yaklaşımıdır (Shagrir, 2021: 176). İşlevselciliğe göre beyinler ve beyin süreçleri, belli bir tür hesaplama makinesindeki hesaplamaları gerçekleştiren donanıma ve elektriksel süreçlere benzemektedir. Zihin, beyinde işleyen bir program olarak, girdi ve çıktılar aracılığıyla düşünce ve hisleri tıpkı hesaplamalarda olduğu gibi çoklu bir şekilde gerçekleştirebilir. Bunun sonucunda bu düşünce ve hisler, potansiyel olarak sonsuz sayıda organizmada veya makinada bedenlenme gücüne sahip olabilecektir (Heil, 2020: 151).

İşlevselciliğe dair bu kısa tanımlama, Bostrom ve Sandberg’in ‘bir zihnin fenomenolojik etkilerinin açığa çıkması’ için benimsedikleri yöntemin işlevselci zihin

yaklaşımı olduğunu kanıtlar niteliktedir. İşlevselciler, bilinçli<sup>68</sup> yani öznel deneyimi içeren zihin durumları için önemli olanın nedensel yapı ve nedensel rol olduğunu, böylece biyolojik olmayan bir sistemin doğru şekilde organize edildiği sürece bilinçli olabileceğini savunurlar (Chalmers, 2014: 104). Buna göre önemli olan fiziksel madde değil, beynin bilişsel yapısıdır (yani bilgi); bu nedenle beynin bilişsel mimarisini kopyalayan herhangi bir makine, orijinal beyin kadar bilinçli olacaktır (Cerullo, 2015: 23). Dolayısıyla Kurzweil'in öne sürdüğü kademeli zihin yükleme düşünüldüğünde beynin işlevsel yapısı, beyin yavaşça sentetik parçalarla değiştirilirken değişmeyecektir. Bu nedenle eğer işlevselcilik doğru ise zihnin, sinir hücrelerinden oluşan biyolojik bir beynin, silikon çiplerin ya da diğer organik-inorganik malzemelerden oluşan mekanik bir beynin işleyişinin sonucu olması hiçbir fark yaratmayacaktır. Orijinal beynin tüm işlevsel durumlarının kopya tarafından gerçekleştirilebildiğini varsayarsak, her iki beyin de aynı zihinsel süreçlere sahip olacak ve bilinç korunacaktır (Diéguez and García-Barranquero, 2023: 247). Fakat eğer işlevselcilik yalnızca beyin yavaşça değiştirilirken bilinç kaybolmaya başlayacaktır.

İşlevselciler her ne kadar yüklemeler esnasında bilinci koruyacaklarını vaat etseler de duysal varlıklara ait bir nitelik olarak bilinci, bilgisayar yazılımlarına benzeterek indirgeyici bir tarzda ele almaları sebebiyle eleştirilmektedirler. Eleştirilerin odağındaki fikir, zihin yüklemeyle bir kopyanın üretilebileceği, fakat bu kopyanın deneyimsel nitelikten yani bilinçten yoksun olacağı yönündedir (Doğan, 2020: 83). Bu eleştiriler oldukça önemlidir, zira zihin yükleme ile ulaşılabilecek ölümsüzlüğün gerçek bir ölümsüzlük olabilmesi için yüklenen kişinin tüm yönleriyle 'kendi' olabilmesi, dolayısıyla da bilincinin korunması gerekir. Bu noktada, önemli bir eleştiri olarak, zihin felsefecisi Ned Block'un sıklıkla atıfta bulunulan "Çin Ulusu" adlı düşünce deneyine yer verilebilir. Block, "Troubles with Functionalism"de şunları söyler:

Varsayalım ki Çin hükümeti işlevselciliğe geçiş yapmış olsun ve hükümet yetkililerini bir saatliğine insan zihnini gerçekleştirmeleri için ikna etmiş olalım. Çin'deki bir milyar

---

<sup>68</sup> Bilinç kavramının birçok farklı anlamda kullanılması onu tanımlanması zor bir hale sokmaktadır. Daha çok algılama, kavrama, fark etme gibi kavramlarla ilişkilendirilen bilincin geniş bir tanımı John Searle tarafından *The Mystery of Consciousness*'ta (Bilincin Gizemi) verilmektedir. Searle bu eserinde bilinci şu şekilde tanımlamaktadır: "Bilinç, genellikle rüyasız bir uykudan uyandıığımızda başlayan ve tekrar uyuyana, komaya girene, ölene veya başka bir şekilde "bilinçsiz" hale gelene kadar devam eden duyarlılık ve farkındalık durumlarını ifade eder, rüyalar bir bilinç biçimidir, ancak elbette tam uyanıklık durumlarından oldukça farklıdır. Bu şekilde tanımlanan bilinç açılıp kapanır. Buna göre bir sistem ya bilinçlidir ya da değildir, ancak bilinç alanı içerisinde uyusukluktan tam farkındalığa uzanan yoğunluk dereceleri de bulunur. Bu şekilde tanımlanan bilinç, bir işsel niteliksel birinci şahıs fenomenidir." (Searle, 1997: 5)

insanın her birine, onları uygun biçimde birbirlerine bağlayan özel olarak tasarlanmış iki-yönlü radyolar verilmiş olsun... Bir milyar insanın birbirleriyle uydular aracılığıyla iletişim kurduğu sistem, insan beyni gibi işler. Çin ulusu tarafından vücut bulmuş olan sistem, fiziksel olarak mümkün olabilir ve bu durumda, böylesi bir sistem, kısa süreliğine de olsa (örneğin bir saat) işlevsel bakımdan size eşdeğer olabilir (Block, 1980: 276).

Block, bu düşünce deneyinde, insan beyni gibi işlevsel bir sistemin nöronlar dışında başka nesnelere tarafından (örneğin insanlar) hayata geçirilmesinin mümkün olduğunu ifade etse de “fakat” diyerek Çin ulusunun oluşturduğu, insan beyniyle işlevsel olarak eşdeğer olan bir sistemin (Çin zihni) deneysel niteliklere sahip olamayacağını vurgulamaktadır (Demircioğlu, 2022: 139-140). Çünkü deneysel nitelikler, bilinçli zihin durumlarının sahip olduğu öznel özelliklerdir. Bu sebeple insan zihninin bilgi işleme sisteminin, bütün olarak başka bir yapıya kopyalanması, bu yapıdaki girdilere doğru çıktılar vermesi, konuşması, gülmesi, eğlenmesi, şarkı söylemesi, ağlaması gibi eylemler onun, deneyimin öznel niteliğine sahip olduğunu göstermeyecektir (Doğan, 2020: 84).

Ned Block’un bilinci göz ardı etmeleri sebebiyle işlevselci yaklaşıma yapmış olduğu bu eleştiri, bilgisayarların sonsuza kadar düşünme yeteneğinden yoksun olacağını, dolayısıyla bilinç sahibi olamayacağını savunan John Searle’ün de gündemindedir. Searle, bu düşüncesinden dolayı güçlü yapay zekâ aracılığıyla düşünme yeteneğine sahip bilgisayarların üretileceği fikrini savunan Kurzweil ile karşı karşıya gelmektedir. İkisi arasındaki karşıtlığı anlayabilmek için ilk olarak Searle’ün güçlü yapay zekâyâ karşı ürettiği ve ünlü bir felsefî düşünce deneyi olan Çince Odası’ndan söz etmek gerekir. Searle argümanını şu şekilde temellendirir:

Bir grup bilgisayar programcısının, Çince anlayabilen bir bilgisayar programı yazdığını hayal edin. Bu programın yüklendiği bilgisayar, kendisine Çince bir soru sorulduğunda, belleğindeki ve veri tabanındaki bilgileri kullanarak bu soruya en uygun Çince cevapları verecektir. Bu cevapların da anadili Çince olan birisinin vereceği cevaplar kadar iyi olduğunu düşünün. Bu durumda bilgisayarın Çinceyi Çinlilerin Çinceyi anladığı kadar anladığını söylemek mümkün olacak mıdır? Tek kelime dahi Çince bilmediğinizi ve içlerinde Çince tabelalar bulunan sepetlerin olduğu bir odada kilitli olduğunuzu düşünün. Ancak yanınızda Çince tabelaları açıklayan İngilizce bir kural kitabı olduğunu farz edin. Bu kurallar Çinceyi anlamlarına göre değil, tümüyle biçimsel, yani sentaktik olarak açıklarlar. Kural şunu diyebilir: Bir numaralı sepetten şu işareti alın ve iki

numaralı sepetten aldığınız tabelanın yanına koyun. Bunlara ek olarak, odaya başka Çince sembollerin de sokulduğunu ve bu Çince sembolleri odanın dışına göndermeniz için ilave kurallar da verildiğini düşünün. Odaya sokulan sembollerin odanın dışındakilerce soru diye adlandırıldığını, sizin odanın dışına göndermeniz istenen sembollerin de bu soruların cevapları şeklinde adlandırıldığını varsayın. Ayrıca programcıların programı tasarlamada çok iyi olduklarını ve sizin de sembolleri manipüle etmekte çok iyi olduğunuzu varsayalım. Çok geçmeden sorulara verdiğiniz cevaplar anadili Çince olan birinin vereceği cevaplardan ayırt edilemeyecek kadar kusursuz hale gelecektir. Tasarlanan bu durumda, sizin bu biçimsel sembolleri işleyerek Çince öğrenmenizin imkânı yoktur (Searle, 2003).

Searle Çince Odası argümanı ile anlatmak istediği şeyin bilgisayarlar için de geçerli olduğunu düşünmektedir. Bilgisayarlar da tıpkı Çince Odası gibi kendileri için tamamen anlamsız olan sembolleri manipüle etmektedirler. Bu manipülasyonlar İngilizce yazılmış kural kitapları tarafından değil, programlar tarafından yönlendirilmektedir. Bilgisayarın programlandığı için gerçek bir anlayışa sahip olduğunu düşünmesine aldanmamak gerekir zira bilgisayar, hiçbir şeyi anlamak zorunda kalmadan, tek bir düşüncüyü bile aklından geçirmeden görevlerini yerine getirmektedir (Agar, 2011: 26). Dolayısıyla Searle'ün ulaştığı sonuç, zihnin bilgisayar programına indirgenemeyecek özelliklere sahip olduğu ve bilgisayarların düşünme yeteneğinin olmayacağı yönündedir. Bu sonuç, indirgemecilik için önemli bir problem olan *qualia* terimi ile yakından bağlantılıdır. Zira fenomenal deneyimler olarak da bilinen *qualia*, bilinçli organizmaların yaşadığı öznel bir farkındalık durumunu imlemektedir. Örneğin, henüz pişirilmiş yaprak dolmasının kokusunu aldığımızda yaşadığımız his, tamamen öznel bilinçli bir deneyimden meydana gelmektedir. Chalmers'ın *bilincin zor problemi* olarak adlandırdığı *qualia* bu bağlamda bir deneyim problemidir (Uslu, 2023: 9). Dolayısıyla Searle açısından bilgisayarların bu deneyim problemini aşmasının pek mümkün görünmediği söylenebilir.

Searle ve Kurzweil arasındaki karşıtlığa bakıldığında, aslında zihin yükleme açısından bir kutuplaşmanın olduğu görülmektedir. Bir yanda güçlü yapay zekânın savunucuları, yüklendiğimiz bilgisayarların bilinçli düşünce yeteneğine sahip olduğunu düşünürken diğer yanda Searle gibi şüpheçiler bunun mümkün olmadığını ifade etmektedirler. Bu ayrılaşmaya göre eğer Kurzweil haklıysa yalnızca hayatta kalmakla kalmayacak, aynı zamanda düşünce gücümüz de radikal bir şekilde artacaktır. Fakat Kurzweil haksız ve eğer şüpheçiler haklıysa, o zaman yükleme yapmak intihar etmenin yeni bir yolundan başka bir

şey olmayacaktır (Agar, 2011: 27). Bu bağlamda Nicholas Agar, Kurzweil'in doğruluğundan emin olmayanların yükleme yapmasının mantıksız olduğunu düşünerek şöyle bir argüman öne sürmektedir: Eğer Kurzweil'in ifade ettiği gibi hem yüklenen zihin sizinle aynı kişi olacak hem de bilinçli düşünme yeteneğine sahip olacaksınız, yükleme yapmadığımızda biyolojik beyninizi sağlam bırakan geliştirmelerden yararlanırsınız fakat bu yolla diğer daha önemli geliştirmeleri kaçırsınız. Fakat eğer yükleme yapmayı seçerek biyolojik beyninizi yıkıma uğrattırsanız, yalnızca elektronik zihinlere sunulan geliştirmelerden yararlanırsınız, ömrünüz uzar, zekânız gelişir ve hastalıklardan arınırsınız. Öte yandan Searle haklı ve yüklemeler bilinçli düşünme yeteneğine sahip değilse, yükleme yapmadığımız takdirde biyolojik beyninizi sağlam bırakan geliştirmelerden yararlanır, bilinçsiz bir yükleme nedeniyle ölümden ve yer değiştirmeden kurtulursunuz. Fakat eğer yükleme yaparsanız, yerinizi bilinçli düşünme yeteneğinden yoksun bir makine alır (Agar, 2011: 28). Agar'ın bu fikirlerine bakıldığında hem Kurzweil'in hem de Searle'ün haklılık paylarının olabileceği ve bu bağlamda bilgisayarların bilinç kazanıp kazanamayacağı hususunun daha çok konuşulacağı ortadadır. Nitekim tartışmayı bitirmeyen Kurzweil, yüklemelerin bilinçli düşüncenin güçlü bir göstergesi olan birçok şeyi yapacağını ve bilinçli olduklarında ısrar edeceğini vurgulayarak bilgisayarların bilincini kabul etmemiz için güçlü bir pragmatik gerekçe olarak şunları söylemektedir:

Bu biyolojik olmayan varlıklar son derece zeki olacaklar ve böylece diğer insanları (biyolojik, biyolojik olmayan veya bu ikisinin arasında bir yerde) bilinçli olduklarına ikna edebilecekler. Bugün bizi insanların bilinçli olduğuna ikna edecek tüm hassas duygusal ipuçlarına sahip olacaklar. Diğer insanları güldürüp ağlatabilecekler. Ve eğer başkaları onların iddialarını kabul etmezse sinirlenecekler (Kurzweil 2005).

Kurzweil bu sözleriyle, kopyaların bir şekilde insan duygularını simüle edip aslında bilinçli olmadıkları halde bilinçli taklidi yapacağını söyleyerek, bilinçli taklidi yapabilmenin hakiki manada bilinçli olabilmenin göstergesi olup olamayacağını sorabilmemiz için zemin hazırlamıştır. Şimdi, insanları güldürüp ağlatan, onlara şakalar yapan hatta küsebilene bir kopya ya da yükleme bilinçli olabilir mi? Bu sorunun cevabı Chalmers'ın "Felsefi Zombi" adlı düşünce deneyi ile verilebilir. Chalmers'ın argümanı temel olarak şu şekildedir:

Fiziksel, işlevsel ve psikolojik olarak benimle her anlamda aynı olan ancak bilinci olmayan bir zombi ikizimi varsayalım. Ben dışarıda olan biteni seyrederken, işlevsel olarak ağaçların rüzgârda sallanışını ya da yeşilliğini duyumsar öte yandan da psikolojik olarak

yediğim çikolatanın tadına bakabilirim. Peki, ben tüm bunları yaparken zombi ikizim ne yapmaktadır? Eğer her anlamda özdeşsek ve aynı dünya içerisinde yaşıyorsak, onun da tıpkı benim gibi çikolata yerken aynı anda ağaçların yeşilliğini algılaması gerekir. Benim sahip olduğum işlevsel mekanizmaya sahip olduğu için, dışarıdan bakıldığında benimle aynı davranışları sergiliyor gibi görünse de zombi ikizimde olmayıp bende olan bir şey bulunmaktadır. O şey, bahsi geçen deneyimlerin bende gerçek bir bilinçli deneyim hissi oluşturması ancak zombi ikizimde herhangi bir fenomenal hissin oluşmamasıdır. Zira zombi olmak gibi bir şey yoktur (Chalmers, 1996: 95).

Hem Chalmers'ın zombi argümanı ile hem de Ned Block'un yukarıda ele alınan işlevselcilik eleştirisiyle ulaşılan yüklemelerin bilinçli olamayacağı sonucu bizim için de geçerlidir. Zira bizce insanların ağlama hallerini simüle eden bir kopya, insanların her zaman üzüntüden dolayı ağlamadıklarını, bazen de aşırı mutluluktan ağlayabildikleri durumları anlayamayabilir. Buna ek olarak bu kopyalar, insanların sevdikleri kişilere ya da yakın arkadaşlarına yaptıkları şakaları anlayabilir, belki kendisi de şaka yapabilir fakat sevmediği kişilere yaptıkları şaka yollu iğnelemeleri anlamayacaktır. Bu, aslında bir nevi, kopyaların niyet okumayı bilemeyeceğini iddia etmektir. Bu anlamda, insan bilinci gibi girift bir yapının bilgisayarlar tarafından çözümlenmesi çok kolay olmayacaktır. Dolayısıyla bilinç de dâhil olmak üzere zihnin sürekliliği olarak ölümsüzlüğü sağlamaya çalışma gayretlerini bir olasılık olarak değerlendirmek mümkündür.

Şu ana kadar söylenenler çerçevesinde, insan zihninin öznel deneyimi içeren nitelikleriyle yüklemeye tâbi tutulacağına yönelik transhümanist varsayımların, beraberinde çetrefilli bir problem olarak kişisel kimlikle ilgili sorunları da getireceği anlaşılmaktadır. Zira yüklenen kişinin kopya ile aynı niteliklere sahip olup olamayacağı ya da bilincine ne olacağı yönündeki tartışmalar aslında “o yüklenen ben olacak mıyım” sorusunu da içinde barındırmaktadır. Her ne kadar bilincin kopyalanamayacağına dair argümanlar geçerlik kazansa da bilincin kopyalanabildiği düşünülürse bu, “ben'in ben olabilmesi” için yeterli olacak mı? Bedeni yok sayarak yalnızca zihin verilerini yüklemek kimlik probleminin aşılmasını sağlayacak mı? Bu gibi soruları detaylandırma ve anlamaya çalışma işini bir sonraki bölüme bırakarak Ray Kurzweil<sup>69</sup> ile bütünleşen ve zihin yükleme vasıtasıyla

---

<sup>69</sup> Mucit, fütürist (gelecek bilimci) ve bir bilgisayar bilimcisi olan Kurzweil, transhümanist olarak adlandırılmasa da gelecek öngörülleri ve transhümanizmin vizyonu ile ortak paylaşımları sebebiyle transhümanistler arasında sayılır. Kurzweil, 2009 yılında “katlanarak artan teknolojiler” üzerine uzmanlaşan Tekillik Üniversitesi'nin (Singularity University) eş-kurucusu olmasının yanı sıra 2012'den beri Google'da çalışmaktadır. Tekillikle gelecek insan sonrası dönüşümü hem kendisi yaşlandığı hem de babasını yeniden

erişilecek sanal ölümsüzlüğün önemli bir bileşeni olan ‘tekillik’ten<sup>70</sup> söz etmek gerekir. Zira yüklenme gerçekleştiğinde süper zeki<sup>71</sup> makineler, kendi kendilerine öğrenip hatalarını düzeltebilecekleri, özerk ve kendilerinin farkında olacağı, ‘teknolojik tekillik’ veya ‘yapay zekâ tekilliği’ olarak bilinen ve geri dönüşü olmayan bir dönüm noktasına ulaşacaktır (Tirosch-Samuelson, 2017: 274). Bu dönüm noktası, Kurzweil’in tabiriyle, “insanların, biyolojik bedenleri ve beyinlerinin mevcut kısıtlamalarını aşacağı, kaderine karşı gücü elinde bulunduracağı, ölümlülüğün kendi elinde olacağı ve herkesin dilediği kadar yaşayacağı bir dönem”e atıfta bulunur<sup>72</sup> (Kurzweil, 2020: 22). Bu dönem, doğal evrimin yerine tamamen yapay evrimin geldiği, *homo sapiens*’in yerini *homo cyberneticus*’un aldığı

---

diriltmek istediği için endişeyle bekleyen Kurzweil, günde 150’den fazla vitamin hâpi almaktadır. Babasını geri getirmek için nanobotlarla mezarından alınan DNA’yı kullanarak, babasını hatırlayan kimselerin hafızalarından yapay zekâyla toplanan bilgilerin kullanılacağını ifade eden Kurzweil, bir kutuda kendi sakladığı ve babasına ait olan anıları da yükleyeceğini belirtir. Elbette bu yüklenme; bir avatar, robot veya başka bir form olabilir (New Scientist, 2021: 230-232). Kurzweil’in yukarıda sözü edilen ve eş-kurucusu olduğu Tekillik Üniversitesi hakkında da bazı şeyleri söylemek gerekir. Zira bu üniversite ne diploma verebilir ne de resmen tanınmaktadır. Buna rağmen buraya gelenlere çok geniş bir alanda disiplinlerüstü dönüştürücü teknolojiler ve görüşler hakkında bilgilenmeyi vaat eder. Bu üniversiteyi tercih edenlerin çoğunluğu beyaz ırktan, yirmili ya da otuzlu yaşlarda, kariyerlerini bir kenara atan, erkek, çocuksuz ve kendi kendini yetiştiren kişilerden oluşmaktadır. Bunun sebebi ise hiçbir lisans eğitiminin etik, biyomühendislik, sinir bilimi, psikoloji, felsefe ve dolayısıyla bir şekilde hepsini içeren tekillik hakkında hakiki manada bir uzmanlık sağlamadığının düşünülmesidir (Barrat, 2020: 153).

<sup>70</sup> Michio Kaku, *Geleceğin Fiziği*’nde tekillik kavramından ‘teklilik’ olarak söz ederek kavramın çıkış noktası olarak göreceli fiziğe işaret eder. Fizikte tekillik, bir karadelik gibi hiçbir şeyin kendisinden kaçamadığı, sonsuz çekim kuvvetine sahip bir nokta olarak tanımlanır. Dolayısıyla teklilik ya da tekillik, arkası görülemeyen bir ufuk gibidir. Fizikte bu anlamda kullanılan tekillik, yapay zekâda, gelecekte süper zeki makineler yaratarak insan zekâsını geride bırakacak bir döneme yönelik olarak kullanılır. Yapay zekâ tekilliği hakkındaki fikir ilk olarak 1958’de ikisi de matematikçi olan Stanislaw Ulam ve Joh von Neumann arasındaki bir konuşmada geçmektedir. Konuşmada, teknolojinin giderek hızlanan gelişmesi ve insan yaşamına etkileri hakkında yorumlamalarda bulunan Ulam ve Neumann, ulaşılacak tekillikle insana dair hiçbir şeyin bildiğimiz anlamda kalamayacağına kanaat getirmektedir (Kaku, 2013: 111). Sonraları matematikçi ve bilim kurgu yazarı Vernor Vince’nin 1993 tarihli “The Coming Technological Singularity” makalesi ile yaygınlaşan teknolojik tekillik kavramı Kurzweil ile bütünleşerek literatürde yer almaktadır.

<sup>71</sup> “*Süper zeki*, yani herhangi bir konuda insan düşüncesini aşabilen makine kavramı Bletchley Park’ta Alan Turing ile çalışmış matematikçi I. J. Good tarafından ilk olarak 1965’te ortaya atıldı. Good, “ilk ultra-zeki makinenin insanlığın yapması gereken en son icat olduğunu” çünkü bundan sonra makinelerin başka, daha da gelişmiş makineler tasarlayacağını belirtmiştir.” (New Scientist, 2021: 229)

<sup>72</sup> Kurzweil, insanın yeteneklerinde temel ve şiddetli dönüşümü temsil edecek olan tekillik aşamasını yaklaşık 2045 yılına -2030 olarak belirlediği tarihi revize ederek- tarihler. Ona göre bu tarihte yaratılacak olan biyolojik olmayan zekâ, günümüz insan zekâsından bir milyar kat daha güçlü olacaktır (Kurzweil, 2020: 197). Kurzweil böyle bir aşamaya ulaşabilme öngörüsünü *İnsanlık 2.0* kitabında detaylandırdığı *İvmelenen Getiriler Yasası*’na dayanarak gerçekleştirmektedir. Bu yasaya göre teknolojinin evrim süreci, kapasiteleri üstel biçimde geliştirmektedir. Yeniliğin katlanarak büyümesinden hareketle mucitlerin güç ve yeteneği katlayarak geliştirmenin yollarını aradığı vurgusunu yapan Kurzweil, herhangi bir evrim süreci gibi yapay evrimin de kendi işleyişine dayandığını ifade eder. Şimdiye kadar evrimin insanları, insanların da teknolojiyi yarattığı, böylece giderek daha fazla gelişen teknoloji vasıtasıyla yeni kuşak teknolojiler üretmek için çalıştığı görülmektedir. Tekillik aşamasına gelindiğinde insanlarla teknolojiler arasında herhangi bir fark kalmayacağını savunan Kurzweil, makinelerin gelişerek insanlara benzeyeceği ve onların ötesine geçerek her anlamda onlardan daha ilerlemiş bir pozisyonda bulunacaklarının altını çizmektedir. Böylelikle ilerleme, doğal evrimin çok yavaş elektrokimyasal tepkimeleri yerine, yapay evrimin ışık hızında gerçekleşecek düşünce süreçlerine dayanacaktır (Kurzweil, 2020: 69-70).

ve böylece de transhümanistlerin *posthuman* ideallerine ulaştığı bir zamana işaret etmesi bakımından önemlidir. Çünkü *posthuman*'a ulaşmakla aşkınlık arayışının 'telos'una erişilecek ve ölüm elimine edilecektir. Bu da mevcut insanlığın ortadan kaldırılmasına bağlı olacaktır. Peki, gelecek süper zeki makinelerle ait olacak ve insanlık ortadan kalkacaksa insana dair ne kalacak? Kurzweil bu konuda şunları ifade eder:

(...) Tekillik sonrasında, insan ile makine ya da fiziksel olan ile sanal gerçeklik arasında ayırım olmayacaktır. Bu türden bir dünyada tartışmasız, 'insan' olan neyin kalacağını merak ederseniz, bu, tek bir niteliktir, o da bizim türümüze özgü bir nitelik olan, fiziksel ve zihinsel erimini şimdilerdeki kısıtlamalarının ötesine genişletme arzudur (Kurzweil, 2020: 23).

Kurzweil'in söylemine göre gelecekte insana dair elimizde kalacak tek şey kısıtlamalarımızı aşma arzusu ise böyle bir gelecekte neye insan dememiz gerekir? Organik ve inorganik özellikler barındıran sayborglara<sup>73</sup> mı yoksa organik bağlarından tamamen koparılmış robotlara mı? Bu soruların cevaplanmasının zorluğu dikkate alındığında zihin yüklemeye gelen tekilliğin beraberinde birçok sorunu da getireceği anlaşılmaktadır. David Chalmers, tekilliğin getirilerine ek olarak birtakım zorlukları olacağını şöyle dile getirir:

Eğer bir tekillik varsa bu gezegenin tarihindeki en önemli olaylarından biri olacaktır. Zekâ patlamasının muazzam potansiyel faydaları vardır: bilinen tüm hastalıkların tedavisi, yoksulluğun sona ermesi, olağanüstü bilimsel ilerlemeler ve çok daha fazlası. Aynı zamanda çok büyük potansiyel tehlikeleri de var: insan ırkının sonu, savaşan makinelerin silahlanma yarışı, gezegeni yok etme gücü. Dolayısıyla, küçük de olsa bir tekillik ihtimali varsa bunun hangi biçimleri alabileceğini ve sonuçları olumlu yönde etkilemek için yapabileceğimiz herhangi bir şey olup olmadığını düşünsek iyi olur (Chalmers, 2010: 10).

Chalmers, yukarıdaki sözlerine 'tekillik varsa' diye başlamakla tekilliğin er ya da geç gerçekleşeceğine kesin<sup>74</sup> gözüyle bakmadığını göstermektedir. İnsan düzeyinde ve hatta onu

---

<sup>73</sup> İlk olarak araştırmacı uzay bilimci Manfred Clynes tarafından kullanılan *sayborg* (cybernetic organism) kavramı, Donna Haraway'ın *Cyborg Manifesto*'sunda (1985) doğa ile kültür, organik ile inorganik, insan ile hayvan arasındaki sınırların yıkılmasını ve insanın somutlaşmasına dair yeni bir anlayışı ifade etmektedir (Tirosh-Samuels, 2014: 53). Bu anlamda sayborg, androidin insanı temel alan ve kopyalayan özelliklerine aynen sahip olmakla birlikte onun çok daha ötesinde, insan bedeninin ve ruhunun sınırlarını aşan bir kapasitede canlı ve yapay bir var oluş olarak tanımlanabilir. Bir sayborg sahip olduğu insan-ötesi güçlerle ve gelişmiş yazılımıyla insanlardan oluşan bir toplulukta rahatlıkla onlara üstünlük kuracak düzeydedir. Dolayısıyla geleceğin toplumlarında sayborgların bir tehlike olarak düşünülmesi kaçınılmazdır (Batukan, 2017: 22).

<sup>74</sup> New Scientist, Chalmers'ın kesinleşeceğinden emin olmadığı tekilliğin, neden imkânsız olduğuna dair pek çok güçlü argüman sunmaktadır. Bunlardan ilki, "Hızlı Düşünen Köpek" argümanıdır. Buna göre silisyum

aşan bir yapay zekâya sahip olmanın yakın zamanda gerçekleşirse kendisini şaşırtacağını vurgulayan Chalmers, 2100’den önce böyle bir gelişmenin olacağına dair inancının yarımını biraz üzerinde olduğunu belirtmektedir (Chalmers, 2010: 13).

Yapay zekâyla gelecek tekilliğin ve ölümsüzlüğün imkânına dair oldukça yoğun tartışmalara ek olarak, tanrıya bir başkaldırı ya da tanrıdan rol çalma şeklinde betimlenen tekilliğin yeni bir din olacağı ve teknolojinin tanrının yerini alacağı yönünde söylemler de bulunmaktadır. Bu söylemlerin olması çok doğal karşılanmalıdır zira esas itibariyle hem kriyonik yöntemin hem de zihin yüklemenin temel hedefinin siber ölümsüzlüğe ulaşmak olduğu düşünüldüğünde dinî temaların olması kaçınılmazdır. Bunu tam olarak anlayabilmek için belki de din kavramının içinde neleri barındırdığına bakmak gerekir. Din; doğaüstü varlıklara inanç, dinî duygular ve deneyimler, kutsal olan ve olmayan arasında ayrım, dua ve tanrılarla iletişim, ahlaki bir kod, kapsamlı bir dünya görüşü ve bu görüşe dayanan bir yaşam tarzı, bu yaşam tarzına bağlı olarak da bir sosyal grup aidiyetini içermektedir (Tirosh-Samuelson, 2023: 68). Bu içerikler doğrultusunda tekilliği hedefleyen transhümanizmin; zayıf insan bedenlerinden kaçınarak mükemmelliği arama, sonsuz hayat beklentisi, aşkınlıkla meşgul olma, ortak toplanma alanları oluşturma (örn. Tekillik Üniversitesinin kurulması) gibi unsurları dikkate alındığında geleneksel dinlerle ortak bir paydada bulunduğu görülmektedir. Bu ortak paydadan kaynaklı olarak James Barrat’ın vurguladığı üzere tekillik için “Tuhaf Bilgisayar Dâhilerinin Vecd Hali” denmesi hiç de şaşırtıcı gelmemelidir (Barrat, 2020: 154).

---

elementinden oluşan sentetik parçaların beynin biyolojik bileşenlerine karşı hız anlamında önemli bir avantajı bulunmakla birlikte bu hızın zekâ getirmedini söylemek gerekir. Zira bir köpeğin daha hızlı düşünmesi sağlansa bile satranç oynaması mümkün değildir. Bu da köpeğin, gereken zihinsel yapıya, lisan ve soyutlamaya sahip olmayışından kaynaklanmaktadır. İkinci argüman olan “Antroposentrik Argüman”, tekilliğin, insan zekâsını aşılması gereken kritik bir eşik olarak gördüğünü, hâlbuki bilim tarihi incelenirse insanın çok da özel bir konumu olmadığını vurgular. Bu özel olmayışa örnek olarak Darwin’in diğer insansılardan farklı olmadığını gösterdiğini; Watson, Crick ve Franklin’in en basit amiplerle aynı DNA koduyla çalıştığımızı ortaya çıkarışını vermektedir. Dolayısıyla bu argüman, yapay zekânın da insan zekâsının özel bir şey olmadığını göstereceğini anlatmaktadır. Üçüncü argüman olan “Azalan Verim” argümanında, teklik fikriyle zekânın, her neslin bir öncekinden biraz daha iyi olduğu sabit bir kat sayı ile gelişeceği varsayılsa da yapay zekâ sistemlerinin çoğunun performansının şimdiye kadar azalan verim ürettiğinden bahsedilir. Buna göre yapay zekâ sistemi kendisini sınırsızca geliştirebilir fakat zekâsının hangi derecede gelişeceği sınırlı olabilir. Örneğin, eğer her nesil en son değişimin sadece yarısı kadar ilerliyorsa sistem toplam zekâsını asla iki katına çıkaramayacaktır. Dördüncü olarak “Zekânın Sınırları” argümanında; evrende fiziksel, kimyasal ve biyolojik pek çok sınır olduğu (ışık hızından hızlı gidememe, radyoaktif atomun ne zaman bozunacağını bilememe vb.) ve yapay zekânın bir şekilde bu sınırlara çarpabileceği vurgulanır. Son olarak “Bilişimsel Karmaşıklık” argümanında ise bilgisayar bilimleri, farklı problemleri çözmenin zorluğuna dair iyi gelişmiş bir teoriye sahip olsa bile katlanarak yapılan gelişmelerin pratik olarak çözüme yardım etmeye yeterli olamayacağı pek çok bilişim probleminden söz edilir (New Scientist, 2021: 258-261).

Hava Tirosh-Samuelson tekilliği, teknoloji aracılığıyla aşkınlık sağlayacak bir kıyamet olayı olarak nitelemektedir (Tirosh-Samuelson, 2017: 278). Buna göre insan, cennetten dünyaya düşmeden önceki haline geri dönecek ve belki de bir robot olarak geniş zihninde tüm simüle edilmiş gerçeklikleri taşıyarak tanrı haline gelecektir. Dolayısıyla fiziksel gerçekliğin simülasyona dönüştüğü, ortaya çıkan insan sonrası süper zekânın, cansız bir makine değil, düşünen ve hissedilen bir insan olarak biyolojik insandan daha akıllı ve daha karmaşık bir yapıda olacağı vurgulanmaktadır. Kurzweil, bu tanrılaşma eğilimini ‘manevi bir girişim’ olarak niteleyerek şunları söylemektedir:

Evrim, daha fazla karmaşıklığa, daha fazla zarafete, daha fazla bilgiye, daha fazla zekâyâ, daha fazla güzelliğe, daha fazla yaratıcılığa ve sevgi gibi daha yüksek düzeyde incelikli niteliklere doğru ilerlemektedir. Her tek tanrılı gelenekte tanrı, aynı şekilde hiçbir sınırlama olmaksızın bu niteliklerin tümü olarak tanımlanır: sonsuz bilgi, sonsuz zekâ, sonsuz güzellik, sonsuz yaratıcılık, sonsuz sevgi vb. Elbette evrimin hızlanan büyümesi bile hiçbir zaman sonsuz bir seviyeye ulaşamaz ama katlanarak patladığı için mutlaka o yönde hızla ilerler. Dolayısıyla evrim, bu ideale hiçbir zaman tam olarak ulaşmasa da kaçınılmaz olarak bu tanrı anlayışına doğru ilerlemektedir. Bu nedenle düşüncemizi biyolojik biçiminin ciddi sınırlamalarından kurtarmayı esasen manevi bir girişim olarak görebiliriz (Kurzweil, 2005).

Böylece Kurzweil’in tekillik olarak nitelediği olası gelecek, tanrının olmadığı ve insanın teknolojiyle bütünleşerek ölümsüzlüğü yakaladığı, böylece de kendisinin tanrı rolüne büründüğü bir zamana işaret etmektedir. Transhümanistlerin ölümü alt etme, ölümsüzlüğü yakalama düşünceleri ve buna yönelik olarak yaptıkları, bilim ve teknolojinin gelişimine katkıları bağlamında değerlendirildiğinde elbette kıymete matuftur. Fakat ölümün felsefesini yapmadan ölümsüzlük arayışlarına yönelmeleri, ölümü yalnızca “deneyimin sonu” ya da bilinçli yaşamı sonlandıran bir olgu olarak ele almaları ve “kötü” olarak nitelemeleri bizce oldukça yanlıştır. Ölümün bir kötülük ya da Bostrom’un tabiriyle “her yeri çepeçevre kuşatan bir karanlık” olarak tarif edilmesi yalnızca, onun, gerçekleşmesiyle insana üzüntü veren bir şey olmasından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki Montaigne’in dediği gibi “insanın başına bir defa gelen ve bir anda olup biten bir şey için dertlenip üzülmesine gerek yoktur.” (Montaigne, 2000: 129)

## 5. TRANSHÜMANİZMDE KİŞİSEL KİMLİK PROBLEMİ

*Muazzam bir şey lanetini yanında getirmeden ölümlülerin hayatına girmez.*

*Sofokles*

Transhümanizmin kökeninde yer alan insanın güçlendirilmesi fikri, Amerikalı siyaset bilimcisi Francis Fukuyama'nın da işaret ettiği üzere insanların doğalarını değiştirerek yaşam tarzlarını, seçimlerini ve değerlerini yeni ve farklı şekillerde etkilemeye başlamıştır. Bu anlamda ruh halini değiştiren, motivasyonu artıran ilaçlar; hafızayı silip kişiyi kendinden başka biri gibi davranmaya iten, çekingen olanı özgüvenli hale getiren maddeler; doğum öncesi genetik taramalar ve bunların yanı sıra yapay zekâ gibi “akıllı” tabir edilen teknolojilerle desteklenerek ölümsüzlüğe ulaşma yolunda ve böylece de biyolojisinden koparılma hedefinin odağındaki insanı düşündüğümüzde Fukuyama'nın transhümanizmi, “dünyanın en tehlikeli fikri” olarak nitelendirmesine hak vermemek mümkün değildir. Fukuyama bu fikri öne sürerken en önemli etken olarak temel bilimsel çalışmalarla insan geliştirme projeleri arasındaki çizginin belirgin şekilde bulanıklaştığına atıfta bulunmaktadır (Fukuyama, 2004). Bu bulanıklık, transhümanizmin yeni insan tasarımı bölümünden hatırlanacağı üzere, doktorun tedavi sürecini içeren “terapi” durumu ile herhangi bir tedaviye ihtiyaç olmadan kişinin kendi başına bu ilaçları ya da teknolojileri kullanmasıyla gerçekleştirilen “iyileştirme” ya da ölümsüzlük arzusunun olasılıktan gerçekliğe taşıyabilmek için yapılacak “dönüştürme” durumları arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Bu fark; birçok sosyal, ekonomik, kültürel ve etik soruna ek olarak aslında bunları bir şekilde içinde barındıran kişisel kimliğe dair açmazlara da sebep olmaktadır.

“Kişisel kimlik” ya da “ben” duygusu, insanların yaşamları boyunca korudukları, onları diğerlerinden ayırarak kendileri yapan pek çok niteliği, deneyimi ve hatırayı içeren uzun süreli ve benzersiz benlik duygusudur (Kulathinal, 2023: 5). Birinin sahip olduğu herhangi kalıcı bir nitelik, onun kimliğinin bir parçası olabilir. Örneğin; çillere sahip olmak, inatçılık, soğukkanlılık, özgür iradeye inanmak, bir doğa olayından sağ kurtulmak ve herhangi bir ırkın mensubu olmak gibi çok çeşitli nitelikler, az ya da çok, kişinin benzersizliğini ifade etmeye ve dolayısıyla kimliğini tanımlamaya yardımcı olmaktadır (Brey, 2009: 172). Bu benzersizliği anlayabilmek için “Ben kimim? Okula ilk başladığımda babasının elinden tutup sınıfına götürdüğü çocukla şu anda masa başında oturan ben aynı ben miyiz? Bir günden diğerine ben'in aynılığını sağlayan nedir?” gibi sorularla aslında

insanın kendi varoluşunun felsefi bir yüzleşmesini içeren kişisel kimlik, insanların kendilerini zaman içinde sürekli bir varlık olarak algılamalarını; geçmiş, şimdiki ve gelecekteki benliklerini tutarlı bir anlatıya bağlamalarını da sağlamaktadır.

Kişisel kimlik kavramının kurucuları olarak “kişi” ve “kimlik” sözcükleri kendi içinde çeşitli nitelikler barındırır. Bu bağlamda kişisel kimliğin ilk bileşeni olan “kişi” kavramına bakıldığında felsefi açıdan zengin olduğu görülmektedir. Zira burada kişiler, hakların ve değerlerin taşıyıcısı olmak bakımından hem hukukun hem de ahlakın kaynağı olarak da dikkate alınmaktadırlar. Bununla birlikte kişinin anlaşılması, aslında düşünen ve bilinçli bir varlık olmak bağlamında insan olmanın ne olduğunu anlamak bakımından da önemlidir (Corabi and Schneider, 2014: 133). Bu da kişinin, kendi üzerine refleksif bir düşünme eylemi gerçekleştirebileceğini göstermektedir. John Locke (1632-1704), *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'sinde, kişinin “bilinç sahibi olma” yönüne vurguda bulunarak şöyle bir tanım yapmaktadır:

Benim görüşüme göre kişi, düşünen ussal bir varlıktır, uslaması ve düşünümü vardır, değişik zaman ve yerlerde kendini kendi olarak yani aynı düşünen varlık olarak görebilir ve bunu doğruca, düşünceden ayıramaz olan ve benim düşünce için özsel olduğunu sandığım bilinç yoluyla yapar, çünkü algılamakta olduğunu algılamayan bir kimsenin algılamakta olduğu da söylenemez (Locke, 1992: 211).

Kişisel kimliğin ikinci bileşeni olan kimlik kavramına gelindiğinde ise, “toplumsal bir varlık olarak insanın nasıl bir kimse olduğunu gösteren belirti, nitelik ve özelliklerin bütünü”<sup>75</sup> şeklinde bir tanımla karşılaşılır. Etimolojik açıdan bakıldığında aynılığı ve sürekliliği içeren Latince “idem” kökünden türetilen ve İngilizcede “identity” kavramıyla karşılanan kimlik, bir şeyin kendisiyle kaim oluşunu, dolayısıyla özdeşliğini ifade etmektedir (Aydoğdu, 2004: 117).

Kişisel kimliğe ilişkin geleneksel açıklamalar ve yukarıdaki kavramsal anlamlar göz önüne alındığında, tartışmaların, “kişiyi farklı zamanlarda özdeş kılanın ne olduğu” sorusu çerçevesinde ilerletildiği görülmektedir. Buna göre kişisel kimlik probleminin, t1 zamanda tanımlanan k1 kişinin t2 zamanda tanımlanan k2 kişisiyle aynı kişi olması için mantıksal olarak gerekli ve yeterli koşulların açıklanmasıyla ilgili bir problem olduğu söylenebilir (Noonan, 2003: 2). Transhümanizmi kişisel kimlik probleminin içine çeken husus, t1

---

<sup>75</sup> Bk. “Kimlik” maddesi, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 12. 07. 2024).

zamanda geliştirme almamış g1 kişinin t2 zamanda geliştirme almış g2 kişisi ile aynı kişi olup olmadığının araştırılmasıdır. Dolayısıyla bu araştırma, ilk olarak kişisel kimliğin önemli bir bileşeni olan sayısal özdeşlik bakımından transhümanizmin durumunu incelemelidir.

Sayısal özdeşlik, bir varlığın zaman içinde bir ve aynı varlık olarak kendisiyle olan ilişkisini, yani biricikliğini betimler. Sayısal özdeşliğe ilişkin bir açıklama, belirli türden bir şeyin değişim yoluyla var olmaya devam etmesi için kriterler sağlamaktadır. Örneğin, bir ağacın büyümesi, çiçeklenmesi, sonbaharda yapraklarını dökmesi gibi değişimlerle hala aynı ağaç olarak durmasına ya da bir nehrin sürekli akması ve suyun değişmesine rağmen aynı nehir olarak betimlenmesine benzer şekilde insanın da yıllar içinde muazzam değişimlere uğrayarak çocukluktan gençliğe, gençlikten yaşlılığa ve hatta ölüme kadar geçen sürede hala aynı kişi olduğunu düşünmesi sayısal özdeşliği vermektedir (DeGrazia, 2005: 264). Şimdi eğer bir kişi, bu değişim ve dönüşümlere rağmen hala sayısal olarak özdeş olabiliyorsa bu özdeşliğin zamanda kalıcılığını sağlayan bir ölçütün olması gerekir. Bu ölçütün belirlenmesi transhümanizmin geliştirme yöntemlerinden faydalandığında “kişi”nin bu ölçütlerden hangisine göre “aynı” kalabileceğini açıklamakta bizlere yol haritası sunacaktır.

Zaman içinde aynılık ölçütünün ne olması gerektiği hususunda filozoflar tarafından ortaya konulan oldukça farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşler, kişisel kimliğin doğasını ve insanların fiziksel, psikolojik ve duyuşal özelliklerindeki değişikliklere rağmen kendilerini nasıl hissetmeye devam edebileceklerini araştırır. Bu anlamda problemi ilk kez ele alan Locke, yukarıda kullanılan “kişi” tanımından anlaşıldığı üzere insanın bilinç sahibi oluşunu kişi olmanın yeterli ve zorunlu bir koşulu olarak görmektedir. Ona göre bilince sahip olan insan, yaşadığı deneyimleri belleğine aktaran ve daha sonra bunları hatırlayabilen bir varlıktır. Dolayısıyla Locke için kişinin yaşamının farklı zaman dilimlerinde özdeş olmasını sağlayan ölçüt, bilincin bir etkinliği olarak açığa çıkan “bellek”tir (Acar Vanleene, 2011a: 152). Locke, bu konuda şunları dile getirmektedir:

Bir düşünen varlık, geçmişteki bir eyleminin idesini hem ilk idedeki bilinçle hem de şimdiki bir eylemindeki aynı bilinçle yinelemeyi başarabildiği sürece o aynı kişisel kendiliktir. Çünkü o, şimdiki düşünce ve eylemleri üzerindeki bilgisiyle kendisi için

kendidir ve aynı bilinç geçmişte ya da gelecekteki eylemlerine uzanabildiği sürece aynı kendi olacaktır<sup>76</sup> (Locke, 1992: 212).

Locke'un, kişinin zamanda kalıcı olmasını sağlayacak ölçütler olarak bellek ve bilinç gibi zihinsel durumlara işaret etmesi, onu psikolojik yaklaşımlar içine dâhil etmektedir. Locke'tan sonra gelenler arasından Derek Parfit, Sydney Shoemaker ve David Lewis gibi isimler de bu yaklaşım içinde ele alınabilir. Zira bu filozoflar kişisel özdeşliği sağlayanın "psikolojik süreklilik" olduğunu savunmaktadırlar. Parfit kişisel kimliğin sürekliliğinin, diğer kuramların öne sürdüğü gibi kesintisiz bir bilinç veya bellek akışından değil, bir bireyin varlığını oluşturan, örtüşen ve birbirine bağlı psikolojik deneyimlerden ve özelliklerden kaynaklandığını vurgulayarak kendimize dair duygunun, bölünemez bir çekirdekten ziyade, bu unsurların oluşturduğu ilişkilerden ve kalıplardan türetildiğini öne sürmektedir (Parfit, 1984: 206). Başka bir deyişle, bir özdeşlik ölçütü olarak psikolojik sürekliliğe göre, belleğin ve bilincin yanı sıra kişileri geçmişine bağlayan karakter özellikleri, inançlar, arzular, niyetler ve diğer psikolojik olgular da önemli olmalıdır (Onur, 2023: 175). Kişileri geçmişine bağlayan bu niteliklerin korunması için güçlü psikolojik bağlılığın örtüşen zincirlerinin tutulması gerekir. Bu tür psikolojik bağlılığa örnek olarak bir deneyim yaşamak ve daha sonra bunu hatırlamak, bir niyet oluşturmak ve daha sonra bu niyete göre hareket etmek ve belirli inançların, arzuların ve karakter özelliklerinin devamlılığı verilebilir (DeGrazia, 2005: 265). Dolayısıyla normal bir kişinin hayatında, birbirine zamansal olarak yakın olan tüm ara benlikler arasında güçlü bir bağlılık varsa herhangi iki benlik arasında da psikolojik bir sürekliliğin olduğu söylenebilir.

Psikolojik süreklilik, ölüm ya da beyin travması gibi birçok bağlantının koptuğu bir olayla karşılaşmadığı sürece düzgün psikolojik gelişim ve değişimin normal süreçlerine izin vermektedir (Schloendorn, 2006: 199). O halde denilebilir ki, t1 zamanındaki X kişinin t2 zamandaki Y kişisi ile aynı kişi olabilmesi ancak ve ancak X ve Y'nin benzersiz bir şekilde

---

<sup>76</sup> Locke'un, kişisel özdeşliği sağlayanın "bellek" olduğunu ima ettiği bu sözleri, birçok filozofun eleştirilerine maruz kalmaktadır. Örneğin Joseph Butler, Locke'un argümanını, birinin herhangi bir şeyi anımsaması düşüncesi doğru olarak çözümlendiğinde, bunun anımsayan kişinin özdeşliğini de içereceği, dolayısıyla da kişisel özdeşliğin bellek kavramıyla açıklanmasının döngüsellığe sebep olacağı gerekçesiyle eleştirmektedir. Thomas Reid ise Locke'un, kişinin zamanda kalıcılığını bellekle ilintilendirmesini bir öykü üzerinden değerlendirerek belleğin zayıfladığı ve anımsama eylemini gerçekleştiremediği durumlarda çözümsüz kalacağını vurgulamaktadır (Denkel, 2003: 135, 136). Öte yandan "bilinç" kavramını kullanmasına rağmen "bellek" kavramına atıfta bulunmasıyla Locke, Galen Strawson tarafından da eleştirilmektedir. Strawson'a göre metinde bilinç ve bellek özdeşleştirmesine dair herhangi bir şey bulunmamaktadır. Bilinç, otobiyografik belleğin temel bir özelliğidir ve Locke da kişisel özdeşlik tartışmasında otobiyografik bellekle merkezî olarak ilgilenmektedir. Fakat genel olarak bakıldığında, hatırlanan bir şeyin söz konusu olduğu yerde ne bilincin belleği içermesi ne de belleğin bilinci içermesi gerekir (Strawson, 2011: 40).

psikolojik olarak sürekli olmasına (Y'nin mevcut zihinsel durumları X'in geçmiş zihinsel durumlarına psikolojik bağlantılarla nedensel olarak bağlanabiliyorsa) bağlıdır.

Psikolojik süreklilik yaklaşımına önemli bir alternatif olarak fiziksel süreklilik yaklaşımı, zaman içinde var olmaya devam etmemizin psikolojik bir süreklilik gerektirmediğini, psikolojik sürekliliğin paradoksal sorunlara yönelik düşünce deneyleri açısından yetersiz kaldığını, bunun yerine fiziksel olarak hayatta kaldığımız sürece var olmaya devam edeceğimizi savunur (DeGrazia, 2005: 265). Buna göre kişisel kimlik fiziksel bedende kök salmakta ve beden, bireylerin çevreleriyle etkileşime girdiği ve “ben” duygusunu oluşturduğu araç olarak elle tutulur ve gözlemlenebilir doğasını vurgulamaktadır. Fiziksel süreklilik kuramına göre kişinin zamanda kalıcılığını sağlayan üç farklı ölçüt bulunmaktadır. Bunlar; beden ölçütü, beyin ölçütü ve animalizmdir (Garrett, 1998: 43).

Fiziksel süreklilik kuramına göre kişinin zamanda kalıcılığını sağlayan ilk ölçüt olarak beden teorisi, kişisel kimliğe dair bir sorgulama yapıldığında insanın aklına gelebilecek ilk anlayıştır. Bu anlayışın kökeninde yer alan fikir, “t2 zamanındaki p2'nin t1 zamanındaki p1 olduğunu söylememiz ancak ve ancak p2'nin p1 ile aynı bedene sahip olmasıyla olanaklıdır” şeklinde ifade edilebilir (Noonan, 2003: 2). Beden teorisinin en önemli açmazlarından biri, “beden” kelimesinin yapay bir kullanımla p1 ve p2'nin beyinleri farklı olsa bile aynı bedene sahip olduklarının söylenebileceği yönündedir (Garrett, 1998: 45). Beden ölçütünün kişisel kimliğe dair önemli bir çağrışımı olsa da zamanda kalıcılığa dair ikinci bir fiziksel ölçüt olarak beynin, filozoflar tarafından daha çok önemsendiği görülmektedir. Bunun sebebi, beynin; kişiliğin, karakterin, belleğin, daha doğrusu tüm zihinsel faaliyetlerin merkezi durumunda olmasıdır. Bu bağlamda, insanın beynine gelen bir hasar onun hayatını etkileyecekken, örneğin bedenine ait bir uzvu olan kolunun kopması, kişinin zamanda kalıcılığı bakımından bir sorun yaratmayacağı için beyne, bedenden daha öncelikli bir konum verilmektedir. Fiziksel sürekliliği<sup>77</sup> sağlayan üçüncü bir ölçüt olarak animalizm ise

---

<sup>77</sup> İngiliz filozof Bernard Williams (1929-2003), fiziksel süreklilik teorilerine yönelik düşündürücü bir itiraz olarak “beden değiştirme” senaryosunu ortaya koymaktadır (Williams, 2003: 75). Bu senaryoya göre Williams, bir kişinin hafızasını kopyalarsak, o zaman kişi tipleri kavramını ortaya atacağımızı düşünür. Bu sonuca, bir kişinin zihinsel içeriklerinin beyninden çıkarılıp, yeniden yapılanma amaçlı bir beyin ameliyatından sonra mekanik olarak aynı beyne geri aktarıldığı bir bilgi takası kavramı yoluyla ulaşır. Bizden, A ve B olmak üzere iki kişinin kendi bedenlerine beyin nakli yaptırdığı kurgusal bir senaryoyu hayal etmemizi ister. Bedensel süreklilik teorilerine göre, A kişinin bedeni artık B kişinin bedeni işgal eder ve bunun tam tersi de geçerlidir. Williams, bu sonucun kişisel kimliğe ilişkin sağduyulu yorumumuza aykırı olduğuna dikkat çekerek kişisel kimliğin karmaşık ve çok boyutlu yapısı göz önüne alındığında, “ben” duygusunu oluşturan psikolojik ve deneysel özelliklerin karmaşık ağının bedensel devamlılıkla tam olarak açıklanamayacak kadar karışık olduğunu ileri sürmektedir.

insanları psikolojik yaklaşımın öne sürdüğü gibi kişiler veya bilinç kapasitesine sahip varlıklar olarak değil, esasen insan hayvanlar veya organizmalar olarak görmektedir (Olson, 2003: 318). Dolayısıyla bu ölçüte göre insan ve hayvanlar özdeş ise zamanda kalıcı olabilmek için “kişi”<sup>78</sup> olmaya gerek yoktur.

Kişisel kimliğe dair psikolojik ve fiziksel yaklaşımlara karşıt bir duruş sergileyerek benliğin birbirine bağlı ve sürekli değişen deneyimlerin bir koleksiyonundan başka bir şey olmadığını öne süren David Hume (1711-1776), *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı yapıtında *Algılar Demeti Kuramını* sunmaktadır. Bu kuramda Hume, çeşitli düşüncelerimizi, algılarımızı ve duyularımızı bir arada tutan temel bir madde veya “benlik” olmadığını öne sürerek benliği, bilinç akışıyla birbirine bağlanan bir deneyim demetine veya akışına benzetmektedir. Hume’a göre iç gözlem yaptığımızda bir dizi bireysel algı ve zihinsel durum buluruz ancak bunların temelini oluşturan önemli ve değişmeyen bir benlikle karşılaşmayız. Hume, algıların kendilerinin gerçekten algıladığımız tek şey olduğunu, devam eden bir benlik olmadığını savunarak şunları söylemektedir:

Düşüncelerimi kendi üzerime çevirdiğimde, belli bir ya da daha çok algı olmadan bu benliği algılayamam, ayrıca algılardan başka bir şey de algılayamam. Öyleyse benliği oluşturan şey, bunların bileşimidir (Hume, 2009: 419).

Hume’un, Locke’tan elli yıl sonra yapmış olduğu bu benlik incelemesi, yeni materyalizmi ve ampirizmi daha radikal bir yöne götürür. Hume’un analizinde, herhangi bir şeyin kalıcı bir öze sahip olduğuna dair inancımız algısal bir yanılsamadır. Adı geçen yapıtında, bu şüpheciliği kişisel kimliğe uygulayarak benliğin de duysal algılar ve düşüncelerin bitişikliği tarafından yaratılan bir yanılsama olduğunu savunur (Hughes, 2013: 228).

David Hume, benliğin birleşik ve kalıcı bir varlık olduğu fikrini tamamen reddetse de Paul Ricoeur (1913-2005), kişinin zamanda kalıcılığını sağlayan önemli bir ölçüt olarak

---

<sup>78</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*’de, aynı “insan” olmak ile aynı “kişi” olmak arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrım, onun, psikolojik süreklilik teorisiyle tanınsa da fiziksel bedeninin önemini de kabul ettiğini göstermektedir. Locke için aynı insan, “aynı düzenlenmiş bedene art arda yaşamsal olarak birleşme durumundaki sürekli değişen madde parçalarının aynı sürekli yaşamı paylaşmasından başka bir şey değildir” (Locke, 1992: 209). Dolayısıyla Locke’un “insan”ı, biyolojik bir bedenle özdeşdir. Locke’a göre bedensel süreklilik, kişisel kimliği fiziksel bedene sabitleyerek ona ayırt edici bir bakış açısı sunar. Locke ayrıca “ben”in zaman içindeki sürekliliğinin temeli olarak kalıcı ve kesintisiz fiziksel bağlantıyı vurgulamaktadır. Locke’un “insan”ı fiziksel bir süreklilik, “kişi”yi ise psikolojik bir süreklilik teorisiyle ele alan yaklaşımı karşısında Eric Olson, kimliğin tek bir organizmanın sürekliliğinden ibaret olduğunu söyleyerek öne çıkmakta ve “animalizm” olarak adlandırılan kişisel kimliğin biyolojik yaklaşımını ortaya koymaktadır.

anlatısal kimlikten söz etmektedir. Kişisel kimliğin anlatısal ölçütü, en yalın anlamıyla “kişinin zaman içinde nereden gelip nereye gittiğini ve kendi’ye ait bir birliğin nasıl oluşturulduğunu” göstermektedir (Acar Vanleene, 2011b: 216). Bu anlamda bir eylemin, deneyimin veya psikolojik özelliğin bir kişiye uygun şekilde atfedilebilmesini ve dolayısıyla onun gerçek kimliğinin uygun bir parçası olmasını sağlayan şeyin, onun kendi anlattığı hayat hikâyesine doğru şekilde dahil edilmesi olduğunu söyler (Podroužková, 2015). Hem aynılık hem de kendiliğin bir aradalığını içeren anlatısal kimlik, kişinin “söz verebilen bir karakter” olarak aynı zamanda ahlaki eylemin ve sorumluluğun öznesi olduğunu da göstermektedir (Ricoeur, 1992: 165).

Böylelikle kişisel kimliğe dair genel bir çerçeve çizilmeye çalışıldığında, her biri, benliğin doğasını düşünmek için kendine özgü bir merceğe sunan zengin bir bakış açısıyla karşılaşılmaktadır. Bu zenginlik, kişisel kimliği belirleyecek kriterin ne olması gerektiği ya da ne olacağı konusunda da zorluklara sebep olmaktadır. Kişiyi kendi ile zamanda kalıcı yapmanın psikolojik süreklilik mi yoksa fiziksel süreklilik mi olacağı, tekil olarak bunlardan birisi değilse bile ikisinin bir aradalığıyla mı sağlanacağı gibi sorunlar, aslında problemin ne kadar derin bir analize muhtaç olduğunu da göstermektedir. Elbette şu da bir gerçek ki, ne kadar analiz yapılırsa yapılsın, kompleks ve değişime tabi yapısından kaynaklı olarak insanın biricikliğini ortaya koyanın neliği konusunda bir uzlaşmaya varılamayabilir. Fakat uzlaşının sağlanamayacak olması, tartışmayı baştan bitirmek anlamına gelmemelidir. Ancak yine de hem kişisel kimliğin kendi karmaşık doğası hem de transhümanizmin geliştirme almış insanının kimliğinde açığa çıkan sorunlar, aslında bu incelemenin zorluğunun da altını çizmektedir.

### **5.1. Aynılık Bağlamında Kimlik**

Transhümanizmin insanı bütünsel bir güçlendirme sürecine tâbî tutarak ilk etapta süper uzun bir ömre, sonrasında ise eğer olabilirse ölümsüzlüğe ulaştırma gayesini içeren zihinsel, fiziksel ve ruhsal iyileştirme için kullandığı yöntemler oldukça geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Yelpazenin genişliği ise bu çalışmayı belli bir noktada sınırlandırma ihtiyacını doğurmaktadır. Bu sebeple fiziksel gücü artıran, odaklanma ve hafızayı geliştiren, ruh halini değiştiren biyomedikal müdahaleler ve buna ek olarak kriyonik muhafazanın tüm bedeni kapsayan uygulaması, kişinin biricikliğine zarar vermediği dolayısıyla da sayısal kimlikte herhangi bir soruna yol açmadıkları gerekçesiyle burada ele alınmayacaktır.

Transhümanistlerin bedensel gelişimden ziyade zihinsel gelişime vurgu yapmaları ve tartışmaların da en çok odağında bulunan geliştirme yöntemi olması sebebiyle daha çok zihin yüklemesi ve kişisel kimliğin aynılık boyutunda açığa çıkaracağı sorunlar üzerinde durulacaktır.

Zihin yüklemenin -adının ne olduğu bilinmese de- kişinin zamanda kalıcılığı bakımından ne gibi sonuçları olacağına dair soruları aslında çok eskilere dayanmaktadır. 1775 tarihli mektubunda Thomas Reid (1710-1796), Lord Kames'e şunları söylemektedir:

Lord Hazretlerinin, beynim orijinal yapısını kaybettiğinde ve yüz yıl sonra aynı materyaller akıllı bir varlığa dönüşecek kadar ilginç bir şekilde üretildiğinde, bu varlığın ben olup olmayacağı ya da beynimden böyle iki ya da üç varlık oluşursa hepsinin ben ve dolayısıyla tek ve aynı akıllı varlık olup olmayacağı konusundaki fikrini bilmekten memnuniyet duyarım.<sup>79</sup>

Reid'in muazzam bir öngörüyle yüzyıllar öncesinden sorduğu bu soru, transhümanizm açısından bakıldığında günümüzün en önemli sorusudur. Zira zihin yüklemesi ile biyolojik bağlarından koparılacak ölümsüz bir insan tanımı, bizleri yüklenen insan beyninin gerçekten biz olup olmadığı sorusuyla baş başa bırakmaktadır. Kurzweil, yüklemesi, kişiselleştirilmiş bir Turing testinden<sup>80</sup> geçse ve orijinal kişiden ayırt edilemez sayılsa bile yüklemenin aynı kişi mi yoksa yeni bir kişi mi olduğunun sorulmasının doğal olacağını vurgulamaktadır (Kurzweil, 2005). Bu sebeple asıl görev, yüklemenin gerçekten bize ait olup olmadığını, yani aynılığın sağlanıp sağlanmadığını belirlemektir.

Yüklemesi türleri arasından yıkıcı ve kademeli yüklemenin, transhümanizmin takip ettiği teknolojiler bakımından uygulanabilir görüldüğü bir önceki bölümde anlatılmıştı. Buna dayanarak ilk olarak yıkıcı yüklemenin kimliği koruma veya orijinal kişinin devamını üretme yeteneği konusunda konuşulacak olursa, karamsar bir tutum benimsemek için nedenler bulunmaktadır. Zira bedensel süreklilik açısından bakıldığında, t1 zamanında X kişinin t2 zamanındaki Y kişisi ile aynı bedeni sürdürmesi gerekir. Örneğin, tek yumurta

---

<sup>79</sup> <http://www.benbest.com/philo/doubles.html> (Erişim: 18.07.2024).

<sup>80</sup> 1950'lerde matematikçi ve bilgisayar bilimcisi Alan Turing tarafından icat edilen ve adını da mucidinden alan bu test, bir makinenin zekâ sergileyip sergilemeyeceğini saptamayı hedeflemektedir. Bu testte bir hakem hem makineye hem de insana bir dizi yazılı soru sormaktadır. Eğer hakem hangi yanıtın insandan hangi yanıtın bilgisayardan geldiğini bilemezse, bilgisayar kazanmaktadır (Barrat, 2020: 77)

ikizi senaryosu düşünülduğünde “devam”ların<sup>81</sup> bedenleri ile orijinal beden arasında fiziksel bir sürekliliğin varlığı kabul edilmektedir. Bu süreklilik, orijinalin devamı olma hususunda bir sezgiye sahip olunduğu sürece takip edilir. Ancak yıkıcı yüklemde bedensel süreklilik sağlanamamaktadır. Zira yüklemenin “doğumu” orijinal bireyin “ölümü”nden uzay-zamansal olarak ayrı olmakla beraber yüklemenin -olmayan- “bedeni” orijinal kişinin bedeniyle aynı geniş kapsamlı fiziksel özelliklere bile sahip değildir (Corabi and Schneider, 2014: 136, 137). Dolayısıyla yükleme, artık zihinsel özelliklerin hücrenel bir alt yapıda olduğu karbon bazlı varlık olmaktan çıkarak, sayısal kimliği yıkıma uğratmaktadır.

Öte yandan Kurzweil’in kademeli yükleme argümanının kişisel kimlikle bağlantısı söz konusu olduğunda en çok verilen örnek olan, Antik Yunan tarihçisi Plutarch’ın *Theseus’un Gemisi Paradoksu*’ndan söz edilebilir. Bu düşünce deneyinin kahramanı olan Theseus, gemisi ile yolculuğa çıktığında, gemisi birden fazla sorun çıkararak parçaların onarımını gerektirir. Dolayısıyla geminin bazı kısımları onarılırken bazı kısımları yenileriyle değiştirilir. Yıllar geçtikçe gemide değiştirilmeyen, orijinale ait hiçbir parça kalmaz. Şimdi, yolculuğa çıkan ilk gemi ile tüm parçaları kademeli olarak değiştirilen ve orijinalinden hiçbir parça bulunmayan gemi aynı gemi midir? Burada muhtemel iki görüşün açığa çıkması beklenebilir. İlk görüş, değişimin kademeli olması sebebiyle değişimin bir anda olmadığını savunarak orijinal gemi ile parçaları değişen geminin aynılığını savunacakken, ikinci görüş, gemiyi oluşturan parçalar artık ortada olmadığından bu iki geminin aynı olamayacağını ifade edecektir. Geminin aynı olup olmaması bizim onu nitelendirmemize bağlı olsa da insanlar için durum oldukça farklıdır. İnsan için önemli olan sayısal olarak zaman içinde kendi ile özdeşliğinin sağlanmasıdır.

David Chalmers’ın, kademeli yüklemde kişisel kimliğin korunup korunamayacağı, başka deyişle yüklemde sağ çıkıp çıkamayacağı üzerine yapmış olduğu önemli bir analiz burada örnek olarak verilebilir (Chalmers, 2014: 111-112). Buna göre her seferinde yüzde birlik bir dilimin değiştirildiği ve 100 ay kadar devam eden sürecin sonunda tamamen yüklenmiş bir sistemin ortaya çıkacağı bir senaryo kuran Chalmers, işlevsel eşbiçimciliğin

---

<sup>81</sup> Corabi ve Schneider, X olarak adlandırılan bir insan embriyosunun, ikiz embriyolara bölündüğünde, yeni embriyolardan herhangi birini X ile aynı görmeyi iddia etmenin doğru bir görüş olamayacağını savunmaktadırlar. Fakat buna rağmen onlara göre X’in öldüğünü ve yerine iki farklı embriyonun geçtiğini söylemek de makul görünmemektedir. Kimileri yeni embriyoların X ile paylaştığı yakın ilişkinin, farklı sperm ve yumurta çiftinden dünyaya gelen iki kişinin ilişkisinden farklı bir şekilde ele alınmayı hak ettiğini öne sürdüğü için Corabi ve Schneider, bu yeni embriyoları “devam” olarak adlandırmayı uygun görmekte dirler (Corabi and Schneider, 2014: 132).

bilinci koruduğunu, böylece de sistemin baştan sona aynı türden bilinçli durumlara sahip olduğunu varsaymaktadır. Bu senaryoya göre, bir ay sonraki Dave'i Dave1, iki ay sonraki Dave2, üç ay sonraki Dave3 ve 100 ay sonraki Dave'i de Dave100 olarak düşünebileceğimizi vurgulayan Chalmers, bunu bir tartışmaya dönüştürmektedir. Buna göre:

1. Tüm  $n < 100$  için Dave(n+1), Dave(n) ile aynıdır.
2. Tüm  $n < 100$  için Dave(n+1) Dave(n) ile aynıysa, o zaman Dave100 Dave ile aynıdır.
3. Dave100, Dave'in aynısidir.

Chalmers,  $a = b$  ve  $b = c$  olduğunda  $a = c$  olduğu iddiasının tekrar tekrar uygulanmasından çıkan sonuç olması sebebiyle ikinci öncülü reddetmenin zor olduğunu vurgular. Bu zorluk birinci öncül için de geçerlidir zira bir sistemin yüzde birini değiştirmenin onun kimliğini nasıl değiştireceği anlaşılamayabilir. Bu metaforik olarak bir yığın kumdan bir tanecik almaya benzetilebilir. Her defasında bir kum tanesi almanın, yığını ne zaman yığın olmaktan çıkaracağı belirlenemeyebilir. Chalmers bunlara ek olarak eğer birisi birinci öncülü reddederse, düşünce deneyinin, beynin giderek daha küçük miktarları değiştirilerek, tek nöronlara ve hatta daha küçüklerine kadar tekrarlanabileceğini belirtir. Aynı strateji sürdürülürse tek bir nöronu değiştirmenin aslında bir kişiyi öldürmek anlamına gelebileceği düşünülebilir. Bu düşüncenin kabul edilmesi de her gün gerçekleşen nöral ölümlerin kişi farkında olmadan kişiyi öldürüyor olabileceği ihtimalini gündeme getirecektir. Ancak bu ihtimal, kişisel kimliğin bazı belirsiz durumlara sahip olması nedeniyle karşı çıkışa maruz kalabilir. Bu durumda Chalmers, kademeli yüklemeye orijinal beyin sisteminin hayatta kalmasının çok daha makul olacağını belirtmektedir. Fakat Chalmers, kademeli yüklemeyi savunabilmek için yine de sistemin baştan sona aktif ve bilincin de süreç boyunca var olduğunu varsayarak şu iddiaları öne sürmektedir (Chalmers, 2014: 112).

1. Bilinç her an sürekli olacaktır (tek bir nöronun ya da küçük bir grubun değiştirilmesi bilincin sürekliliğini bozmayacaktır).
2. Eğer bilinç her an sürekli ise, süreç boyunca da sürekli olacaktır.
4. Eğer bilinç süreç boyunca sürekli ise, süreç boyunca tek bir bilinç akışı olacaktır.
5. Eğer tek bir akış varsa ve baştan sona bilinçli ise o zaman orijinal kişi baştan sona hayatta kalır.

Dolayısıyla Chalmers, kademeli yüklemeye, bilincin sürekliliğinin, diğer psikolojik süreklilik biçimleriyle birlikte olduğunda bir kişinin devamlılığını iddia etmek için son

derece güçlü bir temel olduğunu vurgulayarak bu süreçte kişisel kimliğin korunacağını ifade etmektedir. Chalmers'ın kişisel kimliği korumak için transhümanistlerde olduğu gibi yalnızca psikolojik süreklilikten söz etmesi ve diğer süreklilik türlerini geri plana atarak yokmuşlar gibi davranması, eksik bir bakışı ortaya koymaktadır. Zira kişisel kimlik sadece psikolojik sürekliliğe indirgenemez. Fenomenal deneyime kapı aralaması sebebiyle kişisel kimlikte bilincin yeri yadsınamaz fakat bedensel sürekliliğin de sağlanması gerekir. Transhümanist gruplar arasında bedenin geçiciliği ve zihin yüklemekten sonra sentetik bedenler arasında kişinin istediği bedeni seçebilmesi anlamında morfolojik bir özgürlük anlayışı yaygın olsa da bu beden, kişinin karbon bazlı bedeni olmayacaktır. Örneğin, ben karakter olarak yakın temastan hoşlanan biriysen, karşıdan almak istediğim şefkat duygusunu kendi robot bedenimde nasıl hissedeceğim ya da bedenim yoksa ve sanal âlemde yaşamımı sürdürüyorsam bu şefkati sadece karşıdaki insanın sözleriyle yetinerek mi elde edeceğim? Bunları cevaplamak transhümanistler açısından oldukça kolay olsa da aslında cevaplanması zor sorular olarak önümüzde durmaktadır.

Öte yandan, Chalmers'ın kademeli yüklemeyi psikolojik süreklilik vasıtasıyla kişisel kimliğin korunacağı bir yöntem olarak betimlemesi, içinde başka sorunları da barındırmaktadır. Örneğin, bilgi aktarımı her ne kadar parçalı biçimde gerçekleşse de orijinaldeki tüm veriler yüklenene kadar işlevsel olarak aynı bir biçim bulunmayacaktır. Dolayısıyla yükleme süreci ne kadar uzun sürerse sürsün, zihin verilerinin ana bilgisayar tarafından bir araya getirildiği ve o aynı biçimin doğduğu dramatik bir an yine de olacaktır. İşte o anda, kişi tam olarak bilgisayara mı geçecek? Asıl kişinin ortadan kaybolması ile yeniden ortaya çıkması arasında zamansal bir süreksizlik bulunacak mı? Bu son soru, yükleme kademeli olarak tamamlansa bile, bilgisayardaki kişi ile beyindeki kişi arasında çok büyük bir uzay-zamansal süreksizlik olacağı şeklinde cevaplanabilir (Corabi and Schneider, 2014: 138, 139).

Sonuç itibariyle Chalmers, yüklemenin en güvenli biçiminin kademeli yükleme olduğu ve kademeli yüklemenin de bilinç akışı sağlanabilirse kişisel kimliği koruyacak bir hayatta kalma yöntemi olduğunu savunsa da onun nedenlerini ikna edici bulmak pek mümkün görünmemektedir. Zira hem biyolojik bir kişiden hem de bir yüklemekten söz etmek, aslında iki ayrı şeyden söz etmektir. İki ayrı şeyden söz etmek ise, kişinin yek vücut olarak biricikliğini ifade eden sayısal özdeşlikten vazgeçildiği anlamına gelmektedir. Burada, “zihin verileri yüklenen kişinin kopyasına, o kişinin tıpatıp aynısı bir beden yapılsa

yine de sayısal özdeşlik sağlanamaz mı?” diye sorulabilir. Bu soruya “eğer yükleme, o kişiyle aynı kıyafeti giyip aynı parfümü kullanıyorsa niteliksel anlamda bir benzerliğin varlığından söz edilebilir ancak iki ayrı bedenden söz edildiği yerde sayısal özdeşlik yıkıma uğrar” şeklinde cevap vermek mümkündür. Dolayısıyla bu noktada, insanın zihin yükleme ile *posthuman*'a ulaşarak tanrısallaşma gayesinin, esasında kendi ölümüyle sonuçlanacağını söylemek gerekir.

## 5.2. Kendilik Bağlamında Kimlik

Transhümanizmde kişisel kimliğe dair problemlerin kendilik bağlamında ele alınışı, bizzat kendisi olduğumuz öznelliğimiz ile bağlantılı olup bireyin kendini algılamasına, kendini değerlendirmesine ve yaşam boyu kendini geliştirmesine odaklanmaktadır. Zamana yayılan kişisel kimliğe ilişkin bu tür bir açıklama, kişisel kimliğin aynılık bağlamında incelenmesinden metodolojik olarak farklıdır. Zira burada bireyler, faillik kapasiteleri nedeniyle zaman içinde kendi kimliklerinin yazarları olarak algılanırlar. Bu görüşe göre hayatta kalmada önemli olan, yalnızca belli ölçütlerle kanıtlanabilen süreklilik tarzı bir şey olmaktan ziyade mevcut öz-anlatılarımızın yazarları olarak var olmaya ve öz-anlatılarımızı geleceğe doğru geliştirmeye devam etmemizdir (Barazzetti and Reichlin, 2011: 399). Dolayısıyla kendilikte gerekli olan, kişinin zaman içindeki değişimlere rağmen kendini devam ettirebilmesi ve süreç boyunca “Ben kimim?” sorusuna tutarlı bir yanıt verebilmesidir.

Transhümanizmin en genel amacının yaşlanmanın etkilerinin tersine çevrildiği önemli ölçüde uzatılmış bir yaşam ve sonrasında teknolojiyle bütünleşerek ölümsüzlüğe ulaşma arzusu olduğu düşünüldüğünde, belki de ilk olarak yapılması gereken uzun bir yaşamın kendilik bakımından kimliğe ne gibi etkileri olacağını incelemektir.

Transhümanizmin yaşam uzatma projelerinin kişisel kimlikle bağlantısı, yaşam süresinde büyük bir artışın, rasyonel olarak arzu edilebilir bir amaç olup olmadığı yönündeki soru üzerinden tartışılmaktadır. Bu soru daha çok bireysel ahlak alanına ait olup uzun bir ömrün insanlar için “iyi” ya da “kötü” niteliğinden hangisini alabileceği ile ilişkilidir. Bunu anlaşılabilir kılabilmek adına kurgusal bir senaryoya başvurmak yeterli olabilir. Buna göre Aubrey de Gray'in, üçüncü bölümden hatırlanacağı üzere 2100 yılında varlıklı ülkelerde doğanların ölüm yaşının 5000 olacağı şeklindeki öngörüsünü ele almak mümkünse de bu

öngörünün en azından şu an için oldukça ütöpik görünmesi ve insan ömrünün yapılan tüm müdahalelere rağmen ortalama altı ya da yedi yıl uzadığı şeklindeki veri dikkate alındığında, bu sayının daha makul bir ölçüye getirilmesi gerekir. O halde, insanların yaşamlarının 300 yıla kadar uzatılabileceği bir senaryo ile başlamak ve bunun arzu edilirliliğinin kişisel kimlik bakımından etkilerini tartışmak daha uygun görünmektedir.

Yaşam süresinin 300 yıl gibi bir sayıya ulaşmasına dair bir olasılık, hem kişinin hayatı boyunca aynı kişi olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı hem de kendilik algısı ile ilgili sorunları gündeme taşımaktadır. Dolayısıyla “sayısal” ve “anlatısal” görüşlerin her ikisi ile de bağlantılı olan bu sorunun, Paul Ricoeur’ün yapmış olduğu ayırım bağlamında “aynılık” ve “kendilik” şeklinde (Barazzetti and Reichlin, 2011: 399) ele alınması mümkündür. Bu bağlamda ilk olarak, ölüm yaşının 300 yıla kadar uzatılacak olmasının bazılarına oldukça arzu edilir ve heyecan verici gelebileceği söylenebilir. Zira günümüzün birinci dünya ülkelerinden gelen bir kişinin Bizans İmparatorluğu vatandaşından daha fazla arzusunu tatmin edebildiği ve Bizans İmparatorluğu vatandaşının da son buzul çağındaki bir mağara adamından daha fazla arzusuna tatmin bulabildiği varsayımından yola çıkarak daha uzun bir yaşamın sağlık, ilerleme, zenginlik, eğitim, maneviyat, iletişim, eğlence, kültür, yaşam koşulları seçimi ve ifade özgürlüğü gibi birçok alanda kişisel mutluluk için yeni olanaklar yaratacağı düşünülür (Schloendorn, 2006: 194). Kişi eğer bu olanakların artacağı ve kendi mutluluğunu tatmin edecek farklı yolların sunulacağına inanıyorsa elbette bu zamanları görebilmek adına hayatının uzatılmasını arzu edebilir. Ancak bu arzu, yaşlanma sürecinin gerçekten tersine çevrilebilmesi durumunda mümkün olabilir. Zira insanlar çocukken sahip olduğu güç, enerji ve fiziksel sağlığı tekrar deneyimleyebilmek adına bunu istemektedirler.

Önemli ölçüde uzatılmış bir yaşam olasılığını değerlendirirken yalnızca belli getirilerin (sevdikleriyle daha çok vakit geçirme, elindeki projeleri tamamlayabilme, mutluluğunu artırabilme vb.) dikkate alınması, asıl önemli noktanın gözden kaçmasına sebep olabilir. Bu önemli nokta, uzun bir yaşamın, biyolojik olarak yaşlanmayla sonuçlanmasa ve fiziksel canlılığı sağlasa bile psikolojik bağlılığı ve önceki ve sonraki zihinsel durumlar arasındaki psikolojik sürekliliği nasıl etkileyeceğidir. Buna göre örneğin; kişinin 90 yaşındaki zihinsel durumu ile 250 yaşındaki zihinsel durumu arasındaki zaman diliminin uzunluğu, bu kişiyi fiilen ayrı kişilere ait olacak kadar farklı kılabilir mi? İki farklı zaman aralığında psikolojik ilişkiler zayıflar mı yoksa bu durumlar arasındaki ilişkiler zaman testine dayanarak bunların tek ve aynı kişiye ait olmalarını sağlayacak kadar güçlü mü olur?

(Glannon, 2002: 275) Bu soruları yorumlayabilmek için Derek Parfit'in (1942-2017) "bir varlığın kişi olabilmesi için öz-bilinçli ve kimliğinin ve zaman içinde devam eden varoluşunun farkında olması gerektiği" (Parfit, 1984: 202) şeklindeki düşüncesine başvurulabilir. Zira uzun bir yaşamın arzu edilirliliği düşünüldüğünde ilk akla gelen, bir organizma olarak insanın biyolojik işleyişinin devamından ziyade bir kişinin öz-bilinçli yaşantısının devamıdır. Bu yaşantının devamının sağlanabilmesi, Parfit'e göre zihinsel durumların bağlantısı veya sürekliliğiyle garanti altına alınabilmektedir. Buna göre bir kişinin, şimdiki "ben"i ile 150 yaşındaki "ben"i arasında yeterli psikolojik bağlantının ve sürekliliğin olmaması, o kişinin aslında o "kişi" olmayacağını, daha ziyade artık bedenini oluşturan insan organizmasında yaşayacak yeni bir kişi olacağını göstermektedir (Barazzetti, 2011: 342). Parfit'in bu yaklaşımı, tüm anıları silen bir beyin travması ya da koma gibi belli sınır durumlarında, bireyin başka bir "kişi" olarak düşünülmesi fikrini de bir anlamda doğrulamaktadır.

Walter Glannon, Parfit'le benzer bir çizgide ilerleyerek geleceğe ilişkin ihtiyatlı kaygılar için rasyonel gerekçeler sağlayan şeyin psikolojimiz olduğunu, biyolojik organizmalar olarak 300 yıl yaşayabilsek bile zaman içinde kişisel kimliği oluşturan psikolojik bağlantıların bu noktadan çok daha önce koparak süresiz hale geleceğini vurgulamaktadır (Glannon, 2002: 276). Dolayısıyla Glannon'un argümanı, kişisel kimliğin psikolojik bağlantıya bağlı olduğunu varsaymaktadır. Psikolojik bağlantıda önemli olan psikolojik bağlantılar, örneğin bir anı gibi psikolojik bir durumun bir anda var olması ve daha sonraki bir zamanda var olmaya devam etmesi durumunda kurulurlar. Bu kurulum, belirli zamanlarda var olan kişi aşamaları arasında gerçekleşmektedir. Örneğin, birinin 40 yaşındaki kişi aşaması, daha önceki kişi aşamasının daha sonraki kişi aşamasına taşınan en az bir psikolojik durumu sayesinde 80 yaşındaki kişi aşamasıyla psikolojik olarak bağlantılıdır (Agar, 2014: 57). Glannon, mevcut ortalamadan çok daha uzun bir ömrün, geçmiş ve geleceğe ait bu bağlantıları sağlayamayacağını öne sürerek, 300 yıllık bir yaşamın rasyonel olarak arzu edilir olmayacağını savunmaktadır<sup>82</sup> (Glannon, 2002: 266). Bostrom ise şu an olduğundan yaşça daha büyük ve sağlıklı bir kişinin gelecekteki zihinsel durumlarının, mevcut yaşam evresine dair bilgileri anımsayamayacağını varsaymanın şüpheli olduğu ifade ederek Glannon'a karşı çıkmaktadır (Bostrom, 2013: 42). Buna kanıt

---

<sup>82</sup> Glannon, yaşam uzatma teknolojilerinin arzu edilirliliğine karşı bir argüman olarak, kişisel kimliğin hayatta kalmak adına bir tür gelecek kaygısı için gerekli bir koşul olduğu ve dolayısıyla böyle bir kaygının rasyonel olması gerektiği fikrine dayanmaktadır (Saucelli, 2018: 222).

olarak da Bostrom, yaşlı insanların genellikle erken yetişkinlik dönemlerini oldukça iyi hatırladıklarını ve bu anıların zaman içinde önemli ölçüde azalmasının açık olmadığını göstermektedir. Ayrıca psikolojik bağlantılar zaman içinde zayıflasa bile Bostrom için bir kişinin ölmektense hayatta kalması ve gelişmeye devam etmesinin istenmesi daha makuldür (Bostrom, 2013: 42). Dolayısıyla metnin başındaki, “önemli ölçüde uzatılmış bir ömrün insanlar için rasyonel olarak arzu edilir olup olmadığı” yönündeki soruya dönülecek olursa, bunun cevabının göreceli olacağını söylemek gerekir. Aslında tıp biliminin en başından beri yapmaya çalıştığı şeyin, insanları mümkün olduğu kadar uzun süre hayatta tutmak olduğu düşünüldüğünde bu göreceliliğin de değeri düşebilir. Zira insanların hemen hepsi, kendilerine sorulsa muhtemelen hayatta bir süre daha kalmayı seçecektir. Bu hayatta kalınan süre boyunca yaşlanmanın etkileri tersine çevrileceği için zinde bir bedenle yaşamın sürdürülebileceği, dolayısıyla da zamanda kalıcılık bakımından fiziksel sürekliliğin sağlanabileceği iddia edilebilir. Ancak sayısal kimlikte herhangi bir sorunla karşılaşılmasa bile niteliksel kimlik bakımından farklılıkların oluşması kaçınılmaz olacaktır. Bu da insanın var olduğu süre boyunca değişen ve her anlamda gelişmeye açık bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır.

Filozof Bernard Williams (1929-2003), büyük ölçüde uzayan yaşamın, kişinin kişisel kimliğine bir tehdit olacağına inanmaktadır. Zira ona göre belirli bir noktadan sonra kişi, daha fazla gelişme ve deneyimler karşısında tamamen değişecek, kelimenin tam manasıyla artık aynı kişi olmayacaktır. Dolayısıyla da çok uzun bir ömür o kişinin kendilik algısını sekteye uğratarak, artık kendisine bir bağlılık hissetmemesine yol açacaktır (Overall, 2011: 389). Williams’ın bu argümanına, kişinin yaşadığı büyük sorunlar karşısında önemli dönüşümler geçirdiği ve bir anlamda kendine yabancılaştığı dikkate alınırsa hak verilebilir. Örneğin, dışa dönük, konuşmayı seven ve heyecanlı bir yapıya sahip olan bir kadının, her iki çocuğunu bir trafik kazasında kaybetmesi neticesinde karakterinde derin değişimler yaşaması kaçınılmaz olacaktır. O kadın, yaşadığı travmanın etkisiyle tam tersi bir karaktere bürünerek içine kapanık, yalnızlıktan hoşlanan ve daha az konuşan bir yapıya sahip olabilir. Yaşamış olduğu bu travma, kadını “Bu ben değilim” şeklinde bir söyleme de itebilir. Dolayısıyla uzun bir ömür bu tip dönüşüme müsait olayların olma olasılığını da artıracığından kişinin kendi olmaktan çıkmasına yol açabilir. Ancak kişinin kendisi, herhangi bir olay yaşamadan karakter değişimine karar vermişse yani farklılığı kişi kendi istemişse, değişim, kendilik algısını değiştirmekten ziyade iyi ve rasyonel kabul edilebilir. Örneğin, yapı olarak eleştirel bir dile sahip birinin, bunun toplumsal yaşamında bir sorun

haline geldiğini görmesiyle karakter değişimine gitmesinin oldukça yerinde bir davranış olacağını söylemek gerekir. Fakat değişimin sabit kalmaktan daha değerli olduğu kabul edilebilirse de önemli ölçüde uzatılmış bir yaşamın, yaşlıların hayatlarının son demlerinde deneyimlemiş olduğu bıkkınlık hissine yol açması da olasılık dahilindedir. Bu açıdan Williams'la benzer bir çizgiyi paylaşarak, uzun bir ömrün, kişinin kendine dair algısını gevşeteceğini söylemek bizim açımızdan da uygun görünmektedir.

Süper uzun bir ömrün yanı sıra üçüncü bölümde anlatılan geliştirme teknolojilerinin de kendiliğe dair algıyı değiştireceği yönünde bir söylem bulunmaktadır. Örneğin David DeGrazia, eğer bu projeler başarıya ulaşabilirse fiziksel olarak daha formda, daha hoş görümlü ya da toplum tarafından değer verilen bir işte daha nitelikli olmayı başaran bir kişinin, kendini, geliştirme almadan önceki halinden daha farklı olarak algılayabileceğini öne sürmektedir (DeGrazia, 2005: 267, 268). İnsanların geliştirme aldıklarında kendilerini daha farklı algılayacak olmalarının altında yatan sebep, kendi özelliklerini genel olarak doğaya ve yetiştirilme tarzına atıfta bulunarak açıklama eğiliminde olmalarıdır (Brey, 2009: 175). Doğayı baz alan açıklamalara bakıldığında, insana ait niteliklerin doğumun öncesinde belirlenmiş ve sonrasında da kişinin doğasının bir parçası olduğu şeklinde bir görüşle karşılaşılır. Buna göre kişi; göz rengi, boy veya sıcakkanlılık gibi özelliklerine ithafla bunların genlerinden kaynaklandığı ya da tanrı vergisi olduğu yönünde seküler ve dini içerikli açıklamalar yapabilir.

Öte yandan yetiştirilme tarzını baz alan açıklamalarda, doğumdan sonraki etkiler dikkate alınarak bir yandan kişinin kendisinden kaynaklanan içsel etkilerin diğer yandan da kendisine dışsal etkilerin varlığı söz konusu edilir. Bu bağlamda örneğin, “Babamın davranışları beni sorumsuz biri olmaya itti” şeklinde bir cümle kurulduğunda dışsal bir etkiye referanstan söz edilirken, “Bu çalışmayı hazırlamak için çok çalıştım” dendiğinde kişisel çabayı ve seçimleri içeren içsel bir etki kastedilmektedir. İşte transhümanizm, insanı geliştirme yöntemlerine tabi tutarak, doğaya ve bireysel çabaya dayanan bu mevcut düzeni değiştirmektedir. Örneğin, tanrı vergisi olarak betimlenen kısa boyluluk, büyüme hormonunu artıran uyarıcılar sayesinde tanrı vergisi olmaktan çıkmakta ya da ailesinin eleştirel tutumları sebebiyle utangaç bir kişilik geliştiren biri antidepresanlar vasıtasıyla artık bu özelliğinden kurtulabilmektedir. Dolayısıyla insanlar bu uyarıcıları alınca kendilerini ne tam olarak doğanın bir parçası ne de tanrının yaratımı olarak görebileceklerdir. Bu da

doğalarının bir kısmının insanlar tarafından tasarlandığını ve aslında bir insan eseri olduklarını fark etmelerini sağlayacaktır (Brey, 2009: 175).

Transhümanizmin geliştirme teknolojilerinin, insanın kendi bedeni üzerinde yapabileceklerinden dolayı kişide var olan özerklik hissini pekiştirmesi oldukça doğal olmasına rağmen özellikle insan genetiğine dayanan müdahaleler düşünüldüğünde bu özerkliğin baltalanacağını da söylemek mümkündür. Zira bu tür müdahaleler, başkaları ya da genelde kişinin kendi ailesi tarafından seçilebilmektedir. Genetiğe dayalı müdahalelerde aileler, sahip olmayı düşündükleri çocuklarda hangi özellikleri geliştirmek istiyorlarsa buna kendi değerlerine göre karar vermektedirler. Jürgen Habermas (d. 1929), *İnsan Doğasının Geleceği* adlı yapıtında Hans Jonas'ın, genetik müdahalelerin tür olarak insanın etik anlayışını değiştiren ve özerkliğini sekteye uğratan bu geliştirmelerden duyduğu rahatsızlığı dile getiren şu pasajını kullanmaktadır:

Peki ama bu kimin iktidarındır- ve kimin ya da neyin üzerindeki bir iktidardır? Öyle anlaşılıyor ki şimdikilerin gelecektekiler üzerindeki iktidarındır. Ki onlar, günümüzün planlayıcılarının ileriye dönük kararlarının savunmasız nesnelere. Bugünün iktidarının arka yüzü, gelecekte yaşayacakların, ölümlerinin kulu haline gelmeleridir (akt. Habermas, 2021: 88).

Jonas'ın insanların "ölülerinin kulu haline gelmesini sağlayacak" diye betimlediği genetik müdahaleler, kişinin kendisi tarafından seçilmediği sürece kişide, farklı bir yapıda olabileceği şeklinde bir yargıya da sebep olabilir. Örneğin çocuk, salt kendi doğasından kaynaklanmayan uzun boyluluğunun, ailesinin kendine dair genetik seçimlerine ve kullanmış olduğu uyarıcılara dayandığını fark ettiğinde -ve eğer ailesi de genetik olarak kısa boyluysa- "Ailem bu geliştirmeleri bana uygulamamış olsaydı, ben belki de kısa boylu olabilirdim" şeklinde düşünebilecektir. Öte yandan ailesinin kısa boylu oluşu ve aileden yalnızca kendisinin geliştirme olarak uzun boylu oluşu, kişinin sosyal ilişkilerine de yansıtılabilir. Kişiye, "Sen neden aileden daha uzunsun?" diye sorulduğunda o kişi, aileden kimsenin uzun olmayışı sebebiyle, geliştirme aldığını söylemek durumunda kalacaktır. Bu da karşı tarafta onun bir "tasarım nesnesi" ve Jonas'ın söylemiyle de bağlantılı olarak "ailesinin kulu" olduğu şeklinde bir algıya da sebep olabilir. Dolayısıyla transhümanistlerin bir yandan bireysel özgürlüğe vurgu yaparken öte yandan kişinin genetik müdahalelerle yapay bir determinizme tabi olmasına yol açması, kendi içlerinde çelişkiler barındırdıklarını göstermektedir.

Habermas, başkaları için neyin iyi olabileceğini ancak onu yaşam öyküsel anlamda bireyselleşmiş bir varlık olarak tanıyıp bildiğimizde bilebileceğimizi vurgulayarak, doğmamış çocuğun genetik tasarımına ilişkin geri alınamaz kararları küstahça bulmakta ve şunları söylemektedir:

Oysa bir karara maruz kalan kişinin, hayır diyebilme şansı olmalıdır. Değerlere ilişkin ahlaki iç görülerin ötesinde nesnel bilgimiz olmadığından ve tüm etik bilgilerin temelinde birinci kişi perspektifi yattığından, ölümlü insan tını, çocukların yaşamöyküsü için “en iyi” genetik mirasın ne olduğuna dair açıklamalar yapıp karar verme beklentisi içine girmesi, onu kendi kapasitesinin sınırlarına getirir (Habermas, 2021: 145, 146).

Habermas’ın eleştirisi, Immanuel Kant’ın (1724-1804), “akıl sahibi varlığın kendisinin, hiçbir zaman araç olarak değil, bütün araçların kullanılmasında en üstün sınırlayıcı koşul olarak, yani hep aynı zamanda amaç olarak eylemlerin bütün maksimlerinin temeline konmalıdır.” (Kant, 2002: 55, 56) şeklindeki argümanına dayanıyor gibidir. Zira hayır diyebilme şansı olmayan biri, amaç değil, araç olmaktadır. Birinin araçsallaşması, onun özerk olma niteliğini zarara uğratarak “kişi” olma niteliğini de engellemektedir.

Genetik iyileştirmeler bazında bakıldığında zarara uğrayan bireysel özerklik duygusu, biyomedikal müdahaleler açısından bakıldığında geliştirilebilir görünmektedir. Buna göre örneğin, özgüven eksikliği tedavisinde kullanılan herhangi bir ilacın bir kişi tarafından kullanılması ve sonrasında o kişinin arkadaş ortamında daha rahat davranarak isteklerini daha rahat dile getirmesi, kişide seçimlerinin daha özgürleştiği ve özerklik duygusunun pekiştiği hissini uyandırabilir. Ancak bu durumun da literatürde oldukça tartışılan “kişinin özgünlüğü” problemine yol açtığı vurgulanmaktadır.

Özgün olmak, kişinin, kişisel tarihini yazarken kendi orijinal, gerçek ben’ini açığa çıkaracak şekilde davranması olarak tarif edilebilir. Özgünlük idealine göre bir kişi eğer kendisi gibi bir hayat yaşamıyorsa, hayatın sunabileceği birçok şeyi kaçırmak durumunda kalabilir. Fakat yine de özgün bir yaşamın daha mutlu, daha huzurlu bir yaşam olduğu şeklinde bir argüman öne sürmek oldukça güçtür. Kişinin tamamen kendi olduğu, kim olduğunu bildiği ve kendine dair duygularını yaşadığı gerçek bir yaşam, değerler açısından bakıldığında daha yüksek bir yaşam olarak kabul edilse de bunun da mutluluğu tam anlamıyla sağlayıp sağlamadığı açık görünmemektedir (Berghmans vd., 2011: 160). Buna rağmen birçok kişinin, -özellikle belli bir inancın mensubu ise- sorulduğunda, gerçek ben’ine

göre davranmasının onu mutluluğa ulaştıracağı yönünde bir fikir beyan etmesi oldukça olasıdır.

Özgün bir ben'in kendini keşfetme ve kendini anlamayı vurgulayan yapısının, geliştirme teknolojileriyle değişime uğradığı yönünde güçlü bir söylem bulunmaktadır. Buradaki temel endişe, geliştirme teknolojilerinin benliği temelden değiştirmekle kişinin kimliğini tehdit etmesi, onu yeni bir kişiye dönüştürerek, bu tür bir değişimin gerçek olmadığı gerekçesiyle ahlaki açıdan sakıncalı bulunmasıdır (DeGrazia, 2005: 269). Carl Elliott, *A Philosophical Disease: Bioethics, Culture and Identity* adlı eserinde bu endişeye dair şunları söylemektedir:

Geliştirme teknolojileri olarak adlandırılan teknolojiler hakkında endişe verici olan şey, iyileştirme beklentisi değil, kişinin kendisini değiştirmesi, kimliğinin temelini oluşturan kapasiteleri ve özellikleri değiştirmesi gibi daha temel bir olgu olabilir. ... Bir kişinin kimliğini, o kişinin ne olduğunun özünü değiştirmekten bahsettiğimizde derin sorular söz konusu gibi görünüyor. Onu daha zeki yapmak, ona farklı bir kişilik kazandırmak, hatta ona yeni bir yüz vermek, bunlar çok daha derine iner. ... Bir anlamda onu yeni bir insana dönüştürmek anlamına gelir (Elliott, 1999: 28-29).

Elliott'ın dile getirmiş olduğu bu endişe, aslında Francis Fukuyama, Leon Kass, Michael Sandel gibi biyomuhafazakârlar da dâhil olmak üzere birçok kişi tarafından paylaşılmaktadır. Kişinin kendisi olma sürecinde "kim" olacağına, yani kendi gerçek ben'ini mi yoksa geliştirme almış özgün olmayan, sahte ben'ini mi açığa çıkaracağına dair bir tartışmayı içeren özgünlük meselesi, daha çok SSRI'ler<sup>83</sup> olarak adlandırılan, zihinsel ve ruhsal gelişimi destekleyen biyomedikallerin kullanımından kaynaklanmaktadır. Bu ilaçların kullanımı eğer kişilikte büyük oranda bir değişime yol açacaksa kişinin değişiminden söz etmek mümkün olabilir. Ancak yine de zihin yüklemesi örneğinde olduğu gibi sayısal kimliğin yok edilip yerine bir androidin ya da bir robotun gelmesi gibi bir durum ortaya çıkmayacaktır.

SSRI'lerin kullanımında kişinin kendi rızası olduğu için burada özerklik anlamında herhangi bir problem oluşmamaktadır. Ancak kişinin mutlu yaşam deneyiminde -en azından dinler açısından bakıldığında- büyük yeri olan bireysel çabaya, emeğe ve mücadeleye vurulan bir darbenin varlığından söz etmek mümkündür. Kişinin karşılaştığı en basit sorunda

---

<sup>83</sup> *Selective Serotonin Reuptake Inhibitor* (Selektif Serotonin Gerilim İnhibitörü): Çeşitli psikolojik rahatsızlıkların tedavisinde kullanılan antidepressan ilaç grubudur.

bu tip ilaçlara başvurması ve kendini bunlar aracılığıyla rahatlatması, aslında kendi psikolojisinin sorunlarla savaşmaya yeterli olmadığını da göstermektedir. Örneğin kişi, ebeveynleri arasında başlayan ve uzayan bir tartışmanın arasına sıkışıp kalmışsa, bunun onu ilgilendiren bir sorun olmadığına ve iki yetişkin arasında böyle şeylerin olabileceğine yönelik bir düşünce geliştirerek bununla doğal yoldan baş etmeyi denemek yerine sakinleştiricilerden destek alarak rahatlama yoluna gidiyorsa bireysel çabadan uzaklaşmış olacaktır. Dolayısıyla kişi zihinsel ve ruhsal rahatlamayı her zaman bu tip ilaçlarda aramaya başlayacak ve sonrasında da bağımlılık geliştirebilecektir.

Motivasyonu ve odaklanmayı artıran ilaçlar bazında bakıldığında da bireysel çabanın sekteye uğradığı durumlarla karşılaşmak mümkündür. Örneğin, verilen zamanda bitirilmesi gereken bir işi, sırf odaklanma sorunu yaşadığı için erteleyen birini düşündüğümüzde, makul olan eylemin, hiç enerjisi olmasa da görev ve sorumluluğunun farkında olarak o kişi tarafından yapılması gerektiğini biliriz. Ancak kişinin bu çaba içerisine girmeden, SSRI'lere yönelmesi hem yukarıda söylendiği üzere bağımlılık gelişimine hem de kişinin kendisini aslında başarısız hissetmesine neden olabilir. Dolayısıyla kişinin bu başarısızlık hissinden kurtulması için öncelikle başarma isteği duyması gerekir. Zira başarma isteği duyan kişi, ideali olan ve bunun mücadelesini veren kişidir. Örneğin, üniversite sınavından yeterli bir puan alarak tıp kazanmayı düşünen bir öğrenci, bu idealine ulaşabilmek için çaba gösterecek ve çabası içsel bir motivasyondan kaynaklandığı için etik değeri bulunacaktır. Ancak kişinin adı geçen akıllı ilaçlardan destek alarak dışsal bir motivasyon kaynağına bağımlı olması, başarısının değersiz olduğu yönünde söylemlere maruz kalmasına da yol açabilecektir.

Kişinin kendi farkına varma ve eyleyen bir varlık olarak kendi hayat hikayesini yazma sürecinde özerk ve özgün olması, bireysel çabaya değer vermesi elbette önemlidir ancak kişinin bedeninin bu değerlerle ilişkisine de değinmek gerekir. Zira kişinin kendi bedeni üzerinde rahatlıkla söz söyleme hakkı olduğundan hareketle kişinin bu açıdan da özerk olduğu söylenebilir. Örneğin kişi, kaz ayaklarına botoks, dudaklarına dolgu yaptırırken, yüzünü gerdirirken, estetik operasyonla yüz nakli olurken ve hatta cinsiyetini değiştirirken bu özerkliği kullanmaktadır. Bu özerklik, geliştirme teknolojileri aracılığıyla yapılan daha basit müdahaleler çerçevesinde düşünüldüğünde, kişi için oldukça "iyi" şeklinde nitelenebilir. Ancak cinsiyet değiştirme veya yüz değiştirme gibi daha radikal dönüşümler söz konusu olduğunda, bu özerkliğin kişinin kendi bedenine yabancılaşmayı getireceğini söylemek mümkündür. Örneğin, kişi aynada kendine baktığında ya da bu geliştirmelerden

faydalanmadan önceki fotoğrafları ile şimdiki fotoğraflarını kıyasladığında, “Bu ben miyim?” şeklinde bir algıya kapılabilir, yaptığı operasyonlardan pişmanlık duyabilir ve çevresindeki insanların ilginç yorumları doğrultusunda da kendilik algısında sorunlar yaşayabilir. Öte yandan bunların kurgusal nitelikte söylemler olduğunu göz önünde bulundurarak kişiye mutluluk sağladığı durumlardan da söz etmek mümkündür. 40 yaşında iken fiziksel olarak yıpranmış ve 60 yaşında gibi duran birinin bu geliştirmelerden destek alarak kendi yaşında göstermeye başlaması, kendilik algısına olumlu bir katkıda bulunabilir. Fakat burada önemli olan, kişinin bedeni üzerinde söz sahibiymiş gibi görünmesine rağmen özne olmaktan çıkarak araçsallaşması ve bir tasarım nesnesi haline gelmesidir. Eğer kişi, bu konu hakkında etraflıca düşünürse, kendiliği açığa çıkaranın nesne olmaktan ziyade özne olmak olduğunu anlayabilir. O halde, özne olma hali sekteye uğrayan kişinin ne kendiliğinin olduğu ne de kişi olduğu söylenebilir.

## 6. SONUÇ

Transhümanizm, insanı mevcut potansiyelinin ötesine taşıma gayesinde olan entelektüel ve kültürel bir harekettir. Bu hareketin çıkış noktası, insanın doğal evrimden kaynaklanan birtakım sınırlılıkları olduğu düşüncesidir. Temel olarak ölümlülük, cehalet ve ıstırap şeklinde belirlenen bu sınırlılıklardan kurtulmak için bilim ve teknolojiye destek alan transhümanistler, insanı hayvanî doğasından kurtarmayı, olağanüstü yeteneklerle donatmayı ve tanrısal bir nitelik olarak ölümsüzlüğe ulaştırmayı hedeflemektedirler. Bu hedefleriyle aslında yeni bir insan doğası tasarımını realiteye taşımayı planlayan transhümanistler, bunun için *üç süper* kategori belirlemişlerdir. *Süper uzun ömürlülük*, *süper zekâ* ve *süper esenlik* olarak konumlanan bu kategoriler aracılığıyla insan hem yaşlanma ve hastalıkların etkilerinden kurtularak mümkün olduğu kadar uzun yaşayabilecek hem zekâsını mevcut potansiyelinin ötesine taşıyarak yapay zekâ vasıtasıyla dijital bir ölümsüzlük elde edebilecek hem de haz ve mutluluk dolu bir yaşamla acılardan azade bir refah seviyesine ulaşacaktır. Bunların nasıl elde edileceğinin, bu yeni insan tasarımının içerimlerinin neler olacağı ve nihai hedef olarak insanı ölümsüz bir tür olan *posthuman*'a ulaştırma arzusunun süreçte hangi olasılıkları konu edindiğinin açıldığı bu çalışmanın temel gayesi, transhümanizmin adı geçen *üç süper* kategorisinin kendi içinde problemleri olduğunu göstermektir. Bunu detaylandırabilmek ve çalışmaya daha sağlam bir çerçeve çizebilmek adına öncelikle transhümanizmin insanı geliştirme ve ölümsüzlük arzusu dikkate alınarak tarihsel kökenlerine inilmiştir.

İnsanın kendine ait niteliklerini geliştirme, doğada karşılaştığı zorluklara karşı daha güçlü ve hatta tanrısal bir nitelik olarak ölümsüz olma çabaları yeni olmamakla beraber aslında oldukça eskilere dayanmaktadır. Ölümsüzlük arzusu söz konusu olduğunda, her ne kadar ilk akla gelen Gılgamış Destanı olsa da mitolojilerde ve dinlerde de bu arzunun nüvelerine rastlanmaktadır. Transhümanizmin nihai hedefi olan ölümsüzlük beklentisi, karşıtları tarafından “tanrıya başkaldırı” ya da “tanrıçılık oynamak” olarak nitelenmekte ve inanç anlamında ilk olarak Âdem ve Havva anlatımında, Havva'nın ölümsüzlük hayali sonucu yasak meyveden yemesiyle açığa çıkmaktadır. Mitolojiler açısından bakıldığında ise çok verilen örnekler olarak Prometheus'un tanrılardan ateşi ve zanaat bilgisini çalarak insanlara vermesi ve Daedalus'un oğlu Ikarus'un, babasının “güneşe yakın uçma” şeklindeki sözünü tutmayıp babasına başkaldırısı üzerinde durulmaktadır. Felsefe Taşı'na ulaşmak, Gençlik Pınarı, Kutsal Kâse, Ab-ı Hayat ve Hinduizm'deki yaratılış mitleri gibi pek çok

hikâye ölümsüzlük vaadini içermektedir. Bu vaadin kendi içinde bir kibir barındırdığı, transhümanistlere yapılan en önemli eleştiridir. Ancak gerek Nick Bostrom gerekse de Ray Kurzweil için bu Promethean kibir, insanı ileriye taşıyan tek kurtuluş yolu olarak belirmektedir.

Transhümanizm savunucuları, transhümanizmin bir yandan hem araçlar ve hem amaçlar bakımından hümanizmin ötesine geçmeye çalışan, öte yandan da ilerleme, akıl, teknoloji ve bilimsel yöntemi baz alan yapısıyla Aydınlanma hümanizminin devamı olan ikili yapısına işaret etmektedirler. Bu ikili yapı, hem transhümanizmin hümanizmin değerlerini daha da ileriye taşıyacağı hem de insanı daha radikal geliştirme teknolojilerine tabi tutarak hümanizmi aşacağı anlamına gelmektedir. Hümanizm hakkındaki yoğun vurgusu ve teknoloji ile yakın bağı dikkate alındığında, transhümanizmin kökenlerini Rönesans ve sonrası dönemlerde aramak makul görünmüştür. Bu bağlamda Pico della Mirandola'nın, “insanın, evrenin bir yerini doldurmak için rastgele yaratılmadığı ve tanrının bir benzeri olduğu” yönündeki düşüncesinden başlayarak transhümanizmin, “insanın, tanrının bir benzeri değil, tam olarak tanrının kendisi olma” sürecinde ne gibi çalışmaları referans aldığından söz edilmiştir. Bu çalışmalar *transhuman* belirtileri ve *posthuman* olma yolunda transhümanistlerin betimlemiş olduğu temalar bağlamında ele alınmıştır. Örneğin, transhümanizmin tarihsel olarak en önemli öncüsü diyebileceğimiz ve bilginin güç olduğu söylemiyle bilinen Francis Bacon, bilginin doğru kullanımıyla “doğanın sahibi ve efendisi” olunabileceğini vurgulayan Descartes, makine-insan düşüncesiyle La Mettrie, insanlığın doğayı ve biyolojiyi manipüle etme araçlarının gelecekte kesinlikle genişleyeceğine inanan Condorcet gibi filozof-bilim insanlarının, transhümanizmin yaşam uzatma, zekâyı geliştirme, yapay uzuvlar üretme ve sağlıkla ilgili diğer konular hakkındaki çalışmalarından söz edilmiştir.

Transhümanizmin, insanı H+ (Güçlendirilmiş İnsanlık) denilen gelişmiş bir tür haline getirme çabaları, temel olarak evrim düşüncesine dayanmaktadır. Transhümanistler arasında, evrimin oldukça hantal ilerlediği ve insanın değişim ve dönüşümünün milyon yıllar aldığı yönündeki bilgi oldukça yaygın olarak kullanılmaktadır. Evrimin yavaşlığı ve *homo sapiens* olarak bilinen mevcut insanın evrimin son ürünü olmaması, transhümanistleri doğal evrim yerine yapay evrime yönlendirmektedir. Onlara göre insanlar artık çok uzun yıllar boyunca değişmeyi beklemeyecek ve teknolojinin desteğiyle onların her türlü sorunu çözüme kavuşturulacaktır.

Transhümanizmin doğal evrim yerine yapay evrime vurgu yapması, evrim kuramını oluşturan Charles Darwin'e ve evrimsel bakışı benimseyen bilim insanlarının çalışmalarındaki transhümanist temalara dönmeyi gerekli kılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak “tüm türlerin değişebilirliği” olgusunu temele alan Darwin'in transhümanizmle aslında yalnızca doğal evrim kavramı bakımından ilintili olduğu gösterilmiştir. Darwin'in evrim kuramı, transhümanizm bağlamında insanların evrimini hızlandırmayı ya da insanı gelişmiş bir tür haline getirmeyi öne sürmese de kendisinden sonra gelen evrimci bilim insanı Julian Huxley, günümüz anlamında ‘transhümanizm’ kavramını kullanarak “insanların olanaklarını keşfedip kendini aşması” düşüncesini öne sürmüştür. Bu düşüncüyü daha ileriye taşıyanlar elbette J. B. S. Haldane ve J. D. Bernal olmuştur. Evrimsel hümanizmi savunan bu üç isim, Hava Tirosh-Samuelsan tarafından “Transhümanizmin Peygamberleri” olarak adlandırılmaktadır. Bu adlandırmanın oldukça uygun olduğunu söylemek gerekir zira transhümanizmin günümüzde ne kadar uygulaması varsa bu bilim insanlarından ödünç alınmıştır. Bu anlamda bu kişilerin transhümanizme çalışma alanı açmaları ve yön tayininde bulunmalarının da kayda değer olduğunun vurgulanması gerekir.

Transhümanizm, evrimci öncülerinden ödünç aldığı fikirlerden yola çıkarak adı geçen ‘üç süper’le insanı güçlendirmek istemektedir. Bu süperler bağlamında *posthumana* ulaşmayı vaat eden transhümanizm, süper uzun ömürlülükte insanın, yaşlanmanın hem fiziksel görüntüyü bozan hem de hücrel gerilemeye neden olan etkilerinden kurtulması için çalışmaktadır. Yaşlanmanın olumsuz etkilerinden kurtulmuş daha dinç bir bedenle mümkün olduğu kadar uzatılmış bir ömür sayesinde insanlar istedikleri kadar yaşayabilecektir. İkinci kategori olarak süper zekâda, Kurzweil'in “evrendeki en önemli şey” olarak tarif ettiği zekânın geliştirilmesi üzerinde duran transhümanistler, bununla insan zekâsını en üst seviyelerine taşımayı hedeflemektedirler. Başlangıçta, normalde doktorlar tarafından reçete edilen birtakım ilaçlarla odaklanma ve dikkat eksikliği sorununu çözümlenerek zekâyı artırmayı hedefleyen bu süper kategori, insanın yapay zekâ ile bütünleşmesiyle ölümsüz bir hayat da vaat etmektedir. *Üç süper*'den sonuncusunda ise daha mutlu ve haz dolu bir yaşam vurgusuyla ruhsal durumda birtakım değişim ve dönüşümlere sebep olan biyomedikallerin kullanımını teşvik eden transhümanistler, aslında kategorize ettikleri bu süperlerle söylendiği üzere yeni bir insan doğası tasarlamaktadırlar.

Transhümanizm yeni bir insan doğası oluştururken açık hedef olarak ölümsüzlük beklentisini göstermektedir. Zira insanın yalnızca süper uzun ömürlü, süper zeki ya da süper

esenlikli olması onun için yeterli olmayacaktır. Bu üç kategori vasıtasıyla ölümsüzlüğü de yakalaması gereken insanın, önünde ölümsüzlüğe dair iki olasılık bulunmaktadır. İlki, aslında insanın süper uzun ömürlülüğü ile bağlantılı olan ve dondurulma yöntemiyle bedensel bir dirilişi de içeren kriyonik muhafaza iken diğeri, zihin verilerinin bir bilgisayara aktarılmasıyla elde edilen ve süper zekâyâ ulaştırılan yollardan biri olan zihin yüklemidir. Her iki yöntemin de bilimsel içerimleri olduğunu ve bu anlamda değerli kabul edilmeleri gerektiğini söylemek önemli olmakla beraber bu yöntemlerin birtakım sorunları getireceğini de kabul etmek gerekir. Transhümanistlerin ölümsüzlük arzusunda, bedene nazaran zihne öncelik veren düşünce yapısı dikkate alındığında, daha çok zihin yükleme ile gelecek sorunların mahiyeti hakkında yorumlamalarda bulunmak gerekir. Zihin yüklemeye dair en büyük sorun, kişinin fenomenal deneyimini içeren bilinçli eylemlerinin devam edip etmeyeceğidir. Transhümanistler burada hesaplamalı bir işlevselciliğe dayanarak düşünce ve hisleri de içeren zihinsel durumların, beyinde işleyen bir program olarak, girdi ve çıktılar vasıtasıyla çoklu bir şekilde gerçekleştirilebileceğini savunmaktadırlar. Ancak bu yaklaşıma gerek Ned Block ve David Chalmers gerekse de John Searle tarafından düşünce deneyleri oluşturularak karşı çıkılmaktadır. Bu deneylere göre insan beyni işlevsel olarak yüklenebilir bile deneyimsel niteliklere sahip olamayacaktır. Deneyimsel niteliklerin, bilinçli zihin durumlarının sahip olduğu öznel niteliklere atıfta bulunması sebebiyle, yükleme sonrası insan davranışlarını tıpatıp aynı şekilde simüle edebilen bir kopyanın, deneyimin öznel niteliğine sahip olduğu söylenemeyecektir.

Transhümanizmin zihin yüklemeyi de içeren üç süperinin neden sorunlu olduğunu anlayabilmek için Paul Ricoeur'ün kişisel kimliğe dair yapmış olduğu ayrım kullanılarak, çalışmanın beşinci bölümünde bu sorunlar, aynılık ve kendilik bağlamında incelenmiştir. Kişisel kimlik, farklı zamanlarda kişiyi aynı kılan özellikleri araştırmaktadır. Bu anlamda ilk olarak önemli olan sayısal özdeşliğin sağlanması yani kişinin biricikliğinin temin edilmesidir. Transhümanizmin özellikle karbon bazlı biyomedikal müdahaleleri içeren formlarında ve bir ölümsüzlük olasılığı olarak kriyonik uygulamada, bu biricik olma hali devam etmektedir. Ancak özellikle zihin yükleme uygulamasında bu biriciklik yıkıma uğramaktadır. Zira insan, zihni yüklenirken, doğal bedeninden koparılarak sentetik bir alt katmana yüklenmektedir. Bu da insanın, orijinal kişi ve kopya olarak ayrılmasına sebep olacağı için iki ayrı şeyden söz etmek anlamına gelmektedir. İki ayrı şeyden söz etmek ise sayısal olarak ben'in ben olmaması anlamına gelmektedir.

Öte yandan zihin yükleme ile gelecek bir ölümsüzlükte zihin ve beden ayrılması ve doğal insan bedeninden daha dayanıklı sentetik bedenlerin kullanılması gerektiği yönündeki düşüncenin de sorunlu olduğunu söylemek gerekir. Zira insan ne salt beden ne de salt zihin varlığıdır. Bu anlamda zihin ve bedenin topyekün dönüşüme uğradığı ve sayısal kimliğin korunduğu bir ölümsüzlük hedeflenmelidir. Bu bakımdan Kurzweil'in doğal insan bedeninden kaçınmaya çalışan vizyonu, Aristoteles açısından bakıldığında sorunludur. Zira Aristoteles, madde ve form öğretisi bağlamında ruh (zihin) ve beden arasındaki ilişkiyi açıklarken kullanmış olduğu göz örneğinde, gözü madde, görmeyi ise form olarak düşünmektedir. Madde bedene, form ise zihne tekabül etmektedir. Görmenin ortadan kalkması durumunda gözün de bir anlamı kalmayacağını savunan Aristoteles için zihin ve bedenin bir aradalığı önem taşımaktadır. Aristoteles'te beden madde olarak betimlenmesine rağmen zihin de madde içeren bir yapıdadır. Bu da ulaşılabilecek bir ölümsüzlüğün zihin ve bedenin bütünsel yapısı dikkate alınarak mümkün olacağını göstermektedir. Dolayısıyla Kurzweil'in insanı sayısal yıkıma uğratan ve kişinin istediği sentetik bedeni alabileceği dijital vizyonundansa, Aristoteles'in zihnin bedenden, bedenin ise zihinden ayrılmaması yönündeki düşüncesinin daha makul bir çıkış olacağını söylemek gerekir.

Transhümanizmin üç süperinin kişisel kimlik bakımından açmış olduğu sorunlar yalnızca niceliksel aynılık boyutuyla sınırlı kalmamaktadır. Biricik olabilmek için elbette psikolojik süreklilik ve fiziksel süreklilik gibi ölçütler önemlidir ancak bunların yanı sıra kişinin hayatının yazarı olarak tanımlandığı ve kendiliğini içeren bir anlatısının da olduğu hatırlanmalıdır. Kişi hayatı boyunca ne sadece fiziksel olarak ne de sadece psikolojik olarak aynı kalabilir. Her an değişmeye meyilli yapısı ve “eyleyen” bir varlık oluşuyla kendine ait bir anlatı ortaya koymaktadır. Bu anlatıyı oluştururken kendi özgün, gerçek ben'ini açığa çıkarması gerekir. Fakat transhümanizm geliştirme teknolojileriyle insanı daha başarılı ya da daha özgüvenli bir kişi haline getirerek bu kendiliğin akışının bozulmasına sebep olmaktadır. Örneğin, özellikle insanın bilişsel fonksiyonlarını ve refahını artırmayı hedefleyen biyomedikaller açısından bakıldığında, insan bilgisinin ve mutluluğunun belli ilaçlara indirildiği görülmektedir. Bilgi sahibi olmak ya da zekâyı artırmak salt bir ilaçla mümkün olabilir mi? Ya da mutluluk birtakım ilaçlarla elde edilebilir mi? Transhümanistler bu tip soruların yanıtını vermeye çalışsalar da, bu yaptıklarıyla insanın kendi iradesinden akıtması gereken kendiliğine ket vurmaktadırlar. Zira terapi anlamından uzak olarak geliştirme amacıyla birtakım ilaçlar kullanan kişilerin başarıya bu ilaçlarla ulaşması ya da bu ilaçlar olmadan özgüvenli olamaması kişinin kendi gibi davranmasının önüne

geçmektedir. Öte yandan başarı ve çaba arasındaki değer açısından bakıldığında, ilaç kullanmadan başarılı olamayan birinin, çevresinde yer alan insanların “Bu başarıyı kullandığın ilaçlara borçlusun.” şeklindeki sözlerine maruz kalması -ya da kalabilecek olma ihtimali- bu başarısının değersiz olduğu yönünde bir düşünce de geliştirmesine sebep olacaktır. Bu açıdan bakıldığında özellikle son süper kategori ile insanın haz dolu bir yaşamla psikolojik acılardan azade bir hayat yaşayacağını savunan transhümanistlerin, aslında insanı daha fazla psikolojik sorunlara maruz bırakacağını söylemek mümkündür. İnsanın bir şeyi başarma, kendi iradesiyle hareket etme gibi en temel yetilerini bazı medikallerden beklemesi, başlı başına yetersizlik duygusunu tetikleyen bir durum olarak görünmektedir.

Sonuç itibariyle sözde iyimser gerekçelerle başlatmış olduğu insanı geliştirme projelerinde transhümanizm, *homo sapiens*'ten *homocyberneticus*'a ve hatta sonrasında *robosapiens*'e doğru tekno-evrimsel bir çizgide ilerlemek istemektedir. Evrimsel çizginin son aşamasında *posthumana* ulaşmayı hedefleyen transhümanistler, bilimsel bilginin çeşitli dallarına dayanarak, mükemmeli elde etmeyi ve bu *posthumanı* tanrının yerine koymayı istemektedirler. Transhümanistler, *posthuman* ideale ulaşabilmek için ilk olarak etten kemikten yapısıyla insanı geliştirmeye çalışmakta ve günümüz insanının anti-agingler, psikofarmasötikler veya estetik operasyonları gibi uygulamalarla bağı düşünüldüğünde başarılı da olmaktadır. Fakat transhümanistler, bu yaptıklarıyla insanı teknolojinin bir tasarımı haline getirmekte ve “özne” olmak bakımından kendiliğini hedef almaktadır. Öte yandan transhümanizmin geliştirme teknolojileriyle zihinsel anlamda ölümsüzlüğü arama yönündeki çabaları her ne kadar takdire şayan olsa da bir şekilde hem orijinal bireyin ölümünü içermesi hem de onu bir bilgi unsuru olmaktan uzaklaştırarak veriye dönüştürmesi, transhümanizmin insan tasarımının kusurlu olduğunu iddia etmek için yeterli olacaktır. Transhümanistlerin, insan doğasını sınırlı gören düşünce biçimi ve yeni insan tasarımını oluşturacak olanın da bu sınırlı insan doğası olması dikkate alındığında, açığa çıkacak insan doğasının evriminin aslında çok da genişleyemeyeceği anlaşılacaktır.

## 7. KAYNAKLAR

- Acar, Yasin. (2019). Türk ve Hint Mitolojisinde Transhümanist Temalar. İçinde: *Transhümanizm ve Karşılaştırmalı İzdüşümü*, Timuçin Buğra Edman (Editör), İstanbul: Kastaş Yayınevi, s. 60-64.
- Acar Vanleene, Sengün M. (2011a). Paul Ricoeur’de Kendiliğe İlişkin Bir Sorgulama Olarak “Anlatısal Kimlik” Sorunu, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE.
- Acar Vanleene, Sengün M. (2011b). “Paul Ricoeur’de Kendilik Bağlamında Anlatısal Kimlik Kavramı”, *Felsefelogos*, sayı 2, s. 209-221.
- Adams, Mark B. (2000). “Last Judgment: The Visionary Biology of J. B. S. Haldane”, *Journal of the History of Biology*, vol. 33, no. 3, pp. 457-491.
- Aeschylus. (1992). *Prometheus Bound*, trans.: David Grene, Second Edition, Chicago: The University of Chicago Press, pp.139-180.
- Agar, Nicholas. (2011). “Ray Kurzweil and Uploading: Just Say No!”, *Journal of Evolution and Technology*, 22(1), pp. 23-36.
- Agar, Nicholas. (2014). *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*, Massachusetts: The MIT Press.
- Ağın, Başak. (2020). *Posthümanizm (Kavram, Kuram, Bilim-Kurgu)*, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Alcor Yaşamı Uzatma Vakfı*, Homepage - Alcor, (Erişim: 28.02.2024)
- Alighieri, Dante. (1998). *İlahi Komedya*, (Çeviren: Rekin Teksoy), 12. Baskı, Oğlak Yayınları.
- Ang, Aloysius. (2014). “Immortality Through Transhumanism: A Great Idea!”, *Great Ideas*, July 20, pp. 1-7.
- Aristoteles. (2012). *Metafizik*, (Çeviren: Ahmet Arslan), 4. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles. (2019). *Ruh Üzerine*, (Çevirenler: Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev), 2. Baskı, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Arkoudas, Konstantine and Bringsjord, Selmer. (2014). “Philosophical Foundations,” *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, Keith Frankish and William M. Ramsey (Eds.), Cambridge University Press: Cambridge, pp. 46-52.
- Armstrong, Rachel. (2013). Alternative Biologies, In: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Nature*, Max More and Natasha Vita-More (Eds.), Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 100-109.
- Aydeniz, Hüsnü. (2020). “Geleneksel Değerler Üzerinden Bir Transhümanizm Eleştirisi”, *İlâhiyat Tetkikleri Dergisi*, sayı 1, s. 353-376.

- Aydoğdu, Hüseyin. (2004). “Modern Kimlikte Öznenin Ölümü”, *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, sayı 10, s. 115-147.
- Babaoğlu, Ali. (1997). *Okkültizm*, İstanbul: BDS Yayınları.
- Bacon, Francis. (2018). *Eskilerin Bilgeliği*, (Çeviren: Halide Aral), Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Bacon, Francis. (2019a). *Novum Organum*, (Çeviren: Talip Kabadayı), 2. Baskı, Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Bacon, Francis. (2019b). *Yeni Atlantis*, (Çeviren: Selin Aktuyun), 2. Basım, İstanbul: Say Yayınları.
- Bainbridge, William Sims. (2004). Progress Toward Cyberimmortality, In: *The Scientific Conquest of Death (Essays on Infinite Lifespans)*, The Immortality Institute, pp. 107-122.
- Bainbridge, William Sims. (2005). “The Transhuman Heresy”, *Journal of Evolution and Technology*, 14(2), pp. 91-100.
- Barrat, James. (2020). *Son İcadımız (Yapay Zekâ ve İnsanlık Çağının Sonu)*, (Çeviren: Levent Tayla), İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Başıbüyük, Hasan H. (2017). “Biyogerontolojide Güncel Gelişmeler: Yeni Araştırma Perspektifleri”, *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi*, cilt 10, sayı 1, s. 51-59.
- Batukan, Can. (2017). *Robo-tizm (Robot, Android, Sayborg ve Yapay Zekâda Ruh Üzerine)*, İstanbul: Altıkırkbeş Yayıncılık.
- Baumann, Fred. (2010). “Humanism and Transhumanism”, *The New Atlantis*, Sayı 29, pp. 68-84.
- Barazzetti, Gaia. (2011). Looking for the Fountain of Youth (Scientific, Ethical and Social Issues in the Extension of Human Lifespan), In: *Enhancing Human Capacities*, Julian Savulescu, Ruud ter Meulen and Guy Kahane (Eds.), Wiley BlackWell, pp. 335-349.
- Barazzetti, Gaia and Reichlin Massimo. (2011). Life Extension and Personal İdentity, In: *Enhancing Human Capacities*; Julian Savulescu, Ruud ter Meulen and Guy Kahane (Eds.), Wiley BlackWell, pp. 398-409.
- Becker, Ernest. (2020). *Ölümü İnkâr*, (Çeviren: Ayşegül Özdoğan), 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Berghmans, Ron; ter Meulen, Ruud; Malizia, Andrea and Vos, Rein. (2011). Scientific, Ethical, and Social Issues in Mood Enhancement, In: *Enhancing Human Capacities*; Julian Savulescu, Ruud ter Meulen and Guy Kahane (Eds.), Wiley BlackWell, pp. 153-165.
- Bernal, J. D. (1929). *The World, The Flesh and the Devil: An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul*, Foyle Publishing.

- Best, Ben. (2004). Some Problems With Immortalism, In: *The Scientific Conquest of Death (Essays on Infinite Lifespans)*, The Immortality Institute, pp. 233-238.
- Binani, Soumyata; Balajee Aishwarya and Tatiparthi, Navya. (2021). A Path to Immortality, In: *Outcomes of Best Practices in Classroom Research*, Shanmuga Sundari, Seng Tong Chong, M. Prabu (Eds.), India: L Ordine Nuovo Publication, pp. 16-20.
- Birx, H. James. (1981). "Teilhard and Evolution: Critical Reflections", *Humboldt Journal of Social Relations*, vol. 9, no. 1, pp. 151-167.
- Blackford, Russell. (2004). Should We Fear Death? Epicurean and Modern Arguments, In: *The Scientific Conquest of Death (Essays on Infinite Lifespans)*, The Immortality Institute, pp. 257-269.
- Block, Ned. (1980). Troubles with Functionalism, In: *Readings in Philosophy of Psychology*, Ned Block (Ed.), vol. 1, Cambridge: Harvard University Press, pp. 268-305.
- Bohan, Elise. (2018). A History of Transhumanism, MA Thesis, Australia: Macquarie University.
- Bostrom, Nick. (2003a). Transhumanist Values, In: *Ethical Issues for the 21st Century*, Frederic Adams (Ed.), Philosophical Documentation Center Press, pp. 3-14.
- Bostrom, Nick. (2003b). *The Transhumanist FAQ: A General Introduction*. Oxford: World Transhumanist Association.
- Bostrom, Nick. (2003c). "Human Genetic Enhancement: A Transhumanist Perspective", *The Journal of Value Inquiry*, vol. 37, no. 4, pp. 493-506.
- Bostrom, Nick. (2005). "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14, no 1, pp. 1-25.
- Bostrom, Nick. (2005a). "In Defense of Posthuman Dignity", *Bioethics*, vol. 19, no. 3, pp. 202-214.
- Bostrom, Nick. (2008). "Letter From Utopia", *Journal of Evolution and Technology*, vol. 19, no. 1, pp. 67-72.
- Bostrom, Nick. (2013). Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up, In: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Nature*, Max More and Natasha Vita-More (Eds.), Oxford: Wiley- Blackwell, pp. 28-53.
- Bostrom, Nick. (2020). *Süper Zekâ (Yapay Zekâ Uygulamaları, Tehlikeler ve Stratejiler)*, (Çeviren: Ferit Burak Aydar), 2. Baskı, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Bostrom, Nick and Roache, Rebecca. (2008). Ethical Issues in Human Enhancement, In: *New Waves in Applied Ethics*, Jesper Ryberg, Thomas Petersen & Clark Wolf (Eds.), Palgrave Macmillan, pp. 120-152.
- Bottero, Jean. (2005). *Gilgamiş Destanı (Ölmek İstemeyen Büyük İnsan)*, (Çeviren: Orhan Suda), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Brey, Philip. (2009). Human Enhancement and Personal Identity, In: *New Waves in Philosophy of Technology*, Jan Kyrre Berg Olsen, Evan Selinger and Søren Riis (Eds.), New York: Palgrave Macmillan, pp. 169-185.
- Burch, Greg. (2000). An Introduction to Transhumanism”, *Transhumanism and Extropianism* (archive.org) (Access: 04.07. 2021).
- Canatan, Kadir. (2018). *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Cerullo, Michael A. (2015). “Uploading and Branching Identity” *Minds and Machines*, 25: 17-36.
- Chalmers, David J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- Chalmers, David J. (2010). “The Singularity: A Philosophical Analysis”, *Journal of Consciousness Studies*, 17(9–10), pp. 7–65.
- Chalmers, David J. (2014). Uploading: A Philosophical Analysis, In: *Intelligence Unbound (The Future of Uploaded and Machine Minds)*, Russell Blackford and Damien Broderick (Eds.), Chichester: Wiley Blackwell, pp. 102-118.
- Chia, Roland. (2023). “Digital Immortality? Mind Uploading and the quest for everlasting life”, *Medicina y Ética*, vol. 34, no. 4, pp. 1063-1088.
- Cohen, Claudio. (2012). “Bioethicists must rethink the concept of death: the idea of brain death is not appropriate for cryopreservation”, *Clinics*, 67(2), pp. 93-94.
- Condorcet, Marquis. (2012). *Condorcet: Political Writings*, Steven Lukes and Nadia Urbinati (Eds.), New York: Cambridge University Press.
- Corabi, Joseph and Schneider, Susan. (2014). If You Upload, Will You Survive?, In: *Intelligence Unbound (The Future of Uploaded and Machine Minds)*, Russell Blackford and Damien Broderick (Eds.), Chichester: Wiley Blackwell, pp. 131-145.
- Cordeiro, José. (2014). “The Boundaries of the Human: From Humanism to Transhumanism”, *World Future Review*, 6(3), pp. 231-239.
- Crow, W. B. (2002). *Büyünün, Cadılığın ve Okültizmin Tarihi*, (Çeviren: Fulya Yavuz), İstanbul: Dharma Yayınları.
- Crow, Michael M. (2005). Science, Technology and Democracy, In: *Refocusing the Debate on Transhumanism*, H.T. Samuelson and K.L. Mossman (Eds.), Frankfurt: Peter Lang, pp. 13-18.
- Çelik, Ezgi Ece. (2017). “İnsan ve Sonrası”, *Felsefi Düşün*, sayı 9, s. 31-45.
- Dağ, Ahmet. (2017). “Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm”, *Felsefi Düşün*, sayı 9, s. 46-68.
- Dağ, Ahmet. (2020). *İnsansız Dünya: Transhümanizm*, 2. Baskı, İstanbul: Ketebe Yayınları.

- Darwin, Charles. (1981). *The Descent of Man and Selection In Relation to Sex*, New Jersey: Princeton University Press.
- Darwin, Charles. (2017). *Türlerin Kökeni*, (Çeviren: Bahar Kılıç), İstanbul: Alfa Bilim.
- Dastur, Françoise. (2019). *Ölümlle Yüzleşmek (Felsefi bir Soruşturma)*, (Çeviren: Sinan Oruç), 2. Basım, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Davies, Tony. (2010). *Hümanizm*, (Çeviren: Emir Bozkırlı), Ankara: Elips Kitap.
- De Chardin, Pierre Teilhard. (1959). *The Phenomenon of Man (With An Introduction By Sir Julian Huxley)*, trans.: Bernard Wall, New York: Harper Perennial.
- De Chardin, Pierre Teilhard. (1975). *Toward the Future*, (trans.: René Hague), San Diego: Harcourt Inc.
- DeGrazia, David. (2005). "Enhancement Technologies and Human Identity", *Journal of Medicine and Philosophy*, 30: 261–283.
- De Gray, Aubrey. (2004). The War on Aging, In: *The Scientific Conquest of Death (Essays on Infinite Lifespans)*, The Immortality Institute, pp. 29-45.
- De Grey, Aubrey. (2013). The Curate's Egg of Anti-Aging Bioethics, In: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Nature*, Max More and Natasha Vita-More (Eds.), Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 215-219.
- De Gray, Aubrey and Rae, Michael. (2007). *Ending Aging*, New York: Saint Martin Press.
- Demircioğlu, Erhan. (2022). *Makinedeki Hayalet (Zihin Felsefesine Giriş)*, 2. Baskı, Ankara: Fol Kitap.
- Denkel, Arda. (2003). *Bilginin Temelleri*, İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Descartes, René. (2010). *Metot Üzerine Konuşma*, (Çeviren: K. Sahir Sel), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Descartes, René. (2021). *Felsefenin İlkeleri*, (Çeviren: Mesut Akın), 18. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Dickel, Sascha. (2014). Be Afraid of the Unmodified Body! The Social Construction of Risk in Enhancement Utopianism, In: *The Human Enhancement Debate and Disability*, Miriam Eilers, Katrin Grüber and Christoph Rehmann-Sutter (Eds.), New York: Palgrave Macmillan, pp. 227-244.
- Diéguez and García-Barranquero (2023). The Singularity, Superintelligent Machines, and Mind Uploading: The Technological Future, In: *Ethics of Artificial Intelligence*, Francisco Lara and Jan Deckers (Eds.), vol. 41, e-book, Switzerland: Springer, pp. 237, 255.
- Doğan, Mehtap. (2020). *Yapay Zekâ ve Bilinç Problemi*, Konya: Çizgi Kitabevi.

- Doyle, D. John. (2018). *What Does it Mean to be Human? Life, Death, Personhood and the Transhumanist Movement*, Switzerland: Springer.
- Dvorsky, George. (2008). "Better Living through Transhumanism", *Journal of Evolution and Technology*, 19(1), pp. 62-66.
- Elkins, Gary. (2011). "Transhumanism and the Question of Human Nature", *American Journal of Intelligent Systems*, 1(1), pp. 16-21.
- Elliott, Carl. (1999). *A Philosophical Disease: Bioethics, Culture and Identity*, New York: Routledge.
- Elliott, Carl. (2003). "Humanity 2.0", *The Wilson Quarterly*, vol. 27, no. 4, pp. 13-20.
- Erhat, Azra. (2006). *Mitoloji Sözlüğü*, 14. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ertel, L. A. and Efimkova, K. S. (2019). "Cryonics: Legal and Ethical Aspects", *Bioethics*, 2(24): 30-36.
- Ferrando, Francesca. (2014). "Evolution", In: *Post-and Transhumanism*, Robert Ranisch and Stefan Lorenz Sorgner (Eds.), vol. 1, Peter Lang Edition, pp. 213-226.
- Ferry, Luc. (2023). *Transhümanist Devrim*, (Çeviren: Kağan Kahveci), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Franssen, Trijsje. (2014). Prometheus Performer or Transformer?, In: *Post-and Transhumanism*, Robert Ranisch and Stefan Lorenz Sorgner (Eds.), vol. 1, Peter Lang Edition, pp. 73-82.
- Frazer, James G. (2020). *İnsan, Tanrı ve Ölümsüzlük (İnsan Gelişimi Üzerine Düşünceler)*, 2. Baskı, İstanbul: Kanon Kitap.
- Freitas, Robert A. (2013). Welcome to the Future of Medicine, In: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Nature*, Max More and Natasha Vita-More (Eds.), Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 67-72.
- Fukuyama, Francis. (2003). *İnsan Ötesi Geleceğimiz*, (Çeviren: Çiğdem Aksoy Fromm), Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Fukuyama, Francis. (2004). "Transhumanism", *Foreign Policy*, no. 144, pp. 42-43.
- Future of Life Institute*, "Benefits and Risks of Artificial Intelligence", (Access: 10.06.2022). <https://futureoflife.org/background/benefits-risks-of-artificial-intelligence/>.
- Garrett, Brian. (1998). *Personal Identity and Self-Consciousness*, New York: Routledge.
- Geddes, Mark. (2004). An Introduction to Immortalist Morality, In: *The Scientific Conquest of Death (Essays on Infinite Lifespans)*, The Immortality Institute, pp. 239-255.
- Glannon, Walter. (2002). "Identity, Prudential Concern and Extended Lives", *Bioethics*, vol. 16, no. 3, pp. 266–283.

- Habermas, Jürgen. (2021). *İnsan Doğasının Geleceği*, (Çeviren: Kaan H. Ökten), 2. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Haldane, J. B. S. (1923). *Daedalus or Science and the Future*, New York: E. P. Dutton&Company.
- Harari, Yuval Noah. (2018). *Homo Deus (Yarının Kısa Bir Tarihi)*, (Çeviren: Poyzan Nur Taneli), 3. Baskı, İstanbul: Kolektif Kitap.
- Harle, Robert F. (2002). “Cyborgs, Uploading and Immortality- Some Serious Concerns”, *Sophia*, vol. 41, no. 2, pp. 73-85.
- Harris, Steven B. (1989). “Many are cold but few are frozen: a hümanist looks at cryonics”, *Free Inquiry*, 9(2): 19-24.
- Harrison, Peter and Wolyniak, Joseph. (2015). “The History of Transhumanism”, *Notes and Queries*, vol. 62, pp. 465-467.
- Hauskeller, Michael. (2012). “My Brain, My Mind and I: Some Philosophical Assumptions of Mind-Uploading”, *International Journal of Machine Consciousness*, vol. 4, no. 1, pp. 187-200.
- Hauskeller, Michael. (2014). “Utopia”, In: *Post-and Transhumanism*, Robert Ranisch and Stefan Lorenz Sorgner (Eds.), vol. 1, Peter Lang Edition, pp. 101-108.
- Heil, John. (2020). *Zihin Felsefesi*, (Çevirenler: Seda Akbıyık ve Merve Bilgili), 2. Basım, İstanbul: Küre Yayınları.
- Häggröm, Olle. (2021). “Aspects of Mind Uploading”, In: *Transhumanism: The Proper Guide to a Posthuman Condition or a Dangerous Idea?*, Wolfgang Hofkirchner and Hans-Jörg Kreowski (Eds.), Switzerland: Springer, pp. 3-20.
- Hobbes, Thomas. (2017). *Leviathan*, (Çeviren: Semih Lim), 15. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hughes, James. (2004). *Citizen Cyborg*, America: Westview Press.
- Hughes, James. (2006). “What Comes After Homo Sapiens?”, *New Scientist*, <https://www.newscientist.com/> (Access: 12.01.2022).
- Hughes, James. (2013). Transhumanism and Personal Identity, In: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Nature*, Max More and Natasha Vita-More (Eds.), Oxford: Wiley- Blackwell, pp. 227-233.
- Hughes, James; Bostrom, Nick and D. Moreno, Jonathan. (2007). “Human vs. Posthuman”, *The Hastings Center Report*, vol. 37, no. 5, pp. 4-7.
- Hume, David. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (Çeviren: Ergün Baylan), Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Huxley, Julian. (2015). “Transhumanism”, *Ethics in Progress*, vol. 6, no. 1, pp. 12-16.

- Kaku, Michio. (2013). *Geleceğin Fiziği*, (Çevirenler: Yasemin Saraç Oymak ve Hüseyin Oymak), Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı.
- Kalaycıoğulları, İnan ve Akgündüz, Batuhan. (2019). “Osmanlılardan Erken Cumhuriyet Dönemine Öjenizme Dair İlk Metinler”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt 10, sayı 3, s. 87-95.
- Kant, Immanuel. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çeviren: Ioanna Kuçuradi), 3. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Karataş, Yaylagül Ceran. (2019). “Dijital Çağda Hümanizm Tartışmaları Açısından İnsan Doğası Biyoteknoloji ve Biyopolitika” *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, sayı 39, s. 59-86.
- Kass, Leon R. (2003). “Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection”, *The New Atlantis*, Spring, pp. 9-28.
- Kaya, Mustafa. (2014). “Aristoteles’in Ruh Anlayışı”, *Pamukkale Üniversitesi SBE Dergisi*, sayı 18, s. 91-98.
- Kennedy, Thomas D. (2009). “Anti-aging, Rights and Human Nature”, *Ethics&Medicine*, 25(1), pp. 21-30.
- Kılıç, Yusuf ve Eser, Elvan. (2017). “Eskiçağ Toplumlarının Mitolojisinde Ölümsüzlük Arayışı (Ölümsüzlük Sembolü Olarak Bazı Bitki, Su ve Hayvanlar)”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, cilt 4, sayı 13, s. 122-156.
- Kocaman, Ayşe Çiğdem. (2022). “Aristoteles’te İnsan Doğası, Etik ve Siyaset İlişkisi”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 39(1), s. 296-311.
- Kulathinal, Shubham. (2023). *Rethinking Personal Identity: A Philosophical Enquiry into the Problem of Personal Identity in Cryonics*, Scientific Research Project, Calvary Institute of Philosophy and Religion, Thrissur.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil). (2019). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi ve Yeni Yaşam Yayınları.
- Kurzweil, Ray. (1999). *The Age of Spiritual Machines*, New York: Viking Penguin Press.
- Kurzweil, Ray. (2004). Human Body Version 2.0, In: *The Scientific Conquest of Death (Essays on Infinite Lifespans)*, The Immortality Institute, pp. 93-106.
- Kurzweil, Ray. (2005). *The Singularity is Near*, London: Viking Penguin Press.
- Kurzweil, Ray. (2020). *İnsanlık 2.0*, (Çeviren: Mine Şengel), 5. Baskı, İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Kurzweil, Ray. (2021). *Bir Zihin Yaratmak (İnsan Düşüncesinin Esrarı)*, (Çeviren: Dilara Gostolüpçe), 3. Baskı, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kyslan, Peter. (2019). “Transhumanism and the issue of death”, *Ethics&Bioethics*, 9(1-2), 71-80.

- La Mettrie, Julien Offray. (1994). *Man A Machine and Man A Plant*, (trans. : Richard A. Watson and Maya Rybalka, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Lamont, Corliss. (1997). *The Philosophy of Humanism*, 8. Edition, New York: Humanist Press.
- Lents, Nathan H. (2020). *İnsanın Kusurları*, (Çeviren: Şiirsel Taş), İstanbul: Metis Bilim Yayınları.
- Levchuk, Kate. (2019). How Transhumanism Will Get Us Through the Third Millenium, In: *The Transhumanism Handbook*, (Ed. Newton Lee), Switzerland: Springer Company, pp. 75-88.
- Leverage, Megan. (2018). “Worlds Apart? Julian Huxley, Transhumanism, and Eugenics”, *Contemporanea*, vol. 21, no. 3, pp. 431-458.
- Linssen, Charl and Lemmens, Pieter. (2016). “Embodiment in Whole-Brain Emulation and its Implications for Death Anxiety”, *Journal of Evolution and Technology*, 26(2), pp. 1-15.
- Locke, John. (1992). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (Çeviren: Vehbi Hacıkadiroğlu), İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Macit, M. Hanifi. (2020). “Varoluş Felsefesi, Jean-Paul Sartre ve Tarih Üzerine”, *Doğu Batı*, (Varoluşçuluk II), sayı 93, s. 177-194.
- Manzocco, Roberto. (2019). *Transhumanism Engineering the Human Condition*, Switzerland: Springer-Praxis Books.
- Mellon, Brad F. (2004). Some Ethical and Theological Considerations, In: *The Scientific Conquest of Death (Essays on Infinite Lifespans)*, The Immortality Institute, pp. 157-167.
- Mercer, Calvin. (2017). “Resurrection of the Body and Cryonics”, *Religions*, 8, 96.
- Merkle, Ralph C. (2013). Uploading, In: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Nature*, Max More and Natasha Vita-More (Eds.), Oxford: Wiley- Blackwell, pp. 157-164.
- Merkle, Ralph C. “Does Cryonics Offer False Hope?” <https://www.cryonicsarchive.org/library/does-cryonics-offer-false-hope/> (Erişim: 26.04. 2024).
- Merkle, Ralph C. “The Molecular Repair of the Brain” <https://www.ralphmerkle.com/cryo/techFeas.html#CRITERIA> (Erişim: 26.04.2024).
- Minsky, Marvin. (1988). *The Society of Mind*, New York: Touchstone Book.
- Minsky, Marvin L. (2004). Will Robots Inherit The Earth?, In: *The Scientific Conquest of Death (Essays on Infinite Lifespans)*, The Immortality Institute, pp. 123-133.

- Mirandelo, Pico Della. (2006). *İnsanın Değeri Üzerine Söylev ya da Rönesansın Manifestosu*, (Çeviren: Levent Özşar), İstanbul: Biblos Yayınevi.
- Moen, Ole Martin. (2015). "The Case for Cryonics", *Journal of Medical Ethics*, 41(8), pp. 677-681.
- Montaigne. (2000). *Denemeler*, 3. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- More, Max. (1991). "From Human to Transhuman to Posthuman", *Extrophy*, vol. 8, 1991/92 Winter, pp. 42-43.
- More, Max. (1999). "Beyond the Machine: Technology and Posthuman Freedom" *Paper in Proceedings of Ars Electronica*, (Erişim: 15.05.2022). <https://web.archive.org/web/19991111063105/http://www.maxmore.com:80/machine.htm>.
- More, Max. (2010). "The Overhuman in the Transhuman", *Journal of Evolution and Technology*, 21(1), pp. 1-4.
- More, Max. (2013). The Philosophy of Transhumanism, In: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Nature*, Max More and Natasha Vita-More (Eds.), Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 3-17.
- More, Max. (2013a). A Letter to Mother Nature, In: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Nature*, Max More and Natasha Vita-More (Eds.), Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 449-450.
- More, Max. (2013b). The Proactionary Principle (Optimizing Technological Outcomes), In: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Nature*, Max More and Natasha Vita-More (Eds.), Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 258-267.
- More, Max. (2013c). "Hyperagency as a Core Attraction and Repellant for Transhumanism", *Existenz*, vol. 8, no. 2, pp. 14-18.
- Nagel, Thomas. (1970). "Death", *Noûs*, 4(1), pp. 73-80.
- Nagoshi, Craig T. and Nagoshi, Julie L. (2005). Being Human versus Being Transhuman: The Mind-Body Problem and Lived Experience, In: *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism*, H.T. Samuelson and K.L. Mossman (Eds.), Frankfurt: Peter Lang, pp. 303-319.
- New Scientist. (2021). *Düşünen Makineler (Yaklaşan Yapay Zekâ Çağı ve İnsanlığın Geleceği)*, (Çeviren: Samet Öksüz), İstanbul: Say Yayıncılık.
- Nietzsche, Friedrich. (2011). *Böyle Buyurdu Zerdüşst*, (Çeviren: Murat Batmankaya), 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2013). *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, (Çeviren: Ahmet İnam), 1-6. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

- Noonan, Harold W. (2003). *Personal Identity*, Second Edition, New York: Routledge.
- O'Connell, Mark. (2018). *Makine Olmak: Mütevazı Sorunumuz Ölümsüzlük*, (Çeviren: Öznur Karakaş), İstanbul: Domingo Yayıncılık.
- Olson, Eric T. (2003). An Argument for Animalism, In: *Personal Identity*, Raymond Martin and John Barresi (Eds.), Blackwell Publishing, pp. 318-334.
- Onur, Ferhat. (2023). "Kişisel Kimlik için Kriter Arayışı: Sezgilerin Çatışması", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24(44), 169-190.
- Overall, Christine. (2011). Lifespan Extension: Metaphysical Basis and Ethical Outcomes, In: *Enhancing Human Capacities*, Julian Savulescu, Ruud ter Meulen and Guy Kahane (Eds.), Wiley BlackWell, pp. 386-397.
- Özdağ, Cenk. (2017). "Transhümanizm ve İnsan Olmayan İnsan: Hümanist Yüklerden Kurtulmuş Bir Transhümanist Etik Arayışı", *Felsefi Düşün*, sayı 9, s. 164-191.
- Özenç, Ardeniz. (2019). Eski Bilim Yeni Bilime Karşı: Simyacılık ve Transhümanizm. İçinde: *Transhümanizm ve Karşılaştırmalı İzdüşümü*, Timuçin Buğra Edman (Ed.), İstanbul: Kastaş Yayınevi, s. 65-99.
- Özkan, Senail. (2013). *Ölüm Felsefesi*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Parfit, Derek. (1984). *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- Pearce, David. (2011). "Transhumanism 2011", (Erişim: 20.06.2022). <https://www.hedweb.com/transhumanism/overview2011.html>
- Pein, Corey. (2016). "Everybody Freeze!: The extropians want your body", *The Baffler*, no. 30, pp. 84-101.
- Peters, Ted. (2018). "Radical life extension, cybernetic immortality, and techno-salvation. Really?" *Dialog*, 57: 250-256.
- Piccinini, Gualtiero. (2021). The Myth of Mind Uploading, In: *The Mind-Technology Problem: Investigating Minds, Selves and 21st Century Artefacts*, Robert W. Clowes, Klaus Gärtner ve Inês Hipólito (Eds.), Berlin: Springer.
- Platon, (2001). *Phaidon*, (Çevirenler: Hamdi Ragıp Atademir ve Kemal Yetkin), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Podroužková, Jana. (2015). "Personal Identity in Enhancement", *Ostium*, vol. 11, no. 3.
- Prisco, Giulio. (2013). "Transcendent Engineering", In: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Nature*, Max More and Natasha Vita-More (Eds.), Oxford: Wiley- Blackwell, pp. 234-240.
- Rabkin, Eric S. (2004). The Self-Defeating Fantasy, In: *The Scientific Conquest of Death (Essays on Infinite Lifespans)*, The Immortality Institute, pp. 197-209.

- Ranisch, R. and Sorgner S.L. (2014). Introducing Post-and Transhumanism, In: *Post-and Transhumanism*. Robert Ranisch and Stefan Lorenz Sorgner (Eds.), vol. 1, Peter Lang Edition, pp. 7-27.
- Ricoeur, Paul. (1992). *Oneself as Another*, (Çeviren: Kathleen Blamey), Chicago: The University of Chicago Press.
- Ritchie, Barry G. (2005). The (Un)Likelihood of a High-Tech Path to Immortality, In: *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism*, H.T. Samuelson and K.L. Mossman (Eds.), Frankfurt: Peter Lang, pp. 357-377.
- Rose, Michael R. (2004). Biological Immortality, In: *The Scientific Conquest of Death (Essays on Infinite Lifespans)*, The Immortality Institute, pp. 17-28.
- Ross, Benjamin. (2020). *The Philosophy of Transhumanism*, Bingley: Emerald Publishing.
- Rothblatt, Martine. (2013). Mind is Deeper Than Matter, In: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Nature*, Max More and Natasha Vita-More (Eds.), Oxford: Wiley- Blackwell, pp. 317-326.
- Sahlins, Marshall. (2012). *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, (Çeviren: Emine Ayhan-Zeynep Demirsü), İstanbul: BGST Yayınları.
- Sandberg, Anders and Bostrom, Nick. (2008). *Whole Brain Emulation: A Roadmap*, Technical Report (3), Future of Humanity Institute, Oxford University.
- Sandberg, Anders. (2011). Cognition Enhancement: Upgrading the Brain, In: *Enhancing Human Capacities*, Julian Savulescu, Ruud ter Meulen and Guy Kahane (Eds.), Wiley BlackWell, pp. 71-91.
- Sandberg, Anders. (2013). Morphological Freedom-Why We Not Just Want It, but Need It, In: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Nature*, Max More and Natasha Vita-More (Eds.), Oxford: Wiley- Blackwell, pp. 56-64.
- Sartre, Jean-Paul. (2007). *Existentialism is a Humanism*, (trans. : Carol Macomber), New Haven&London: Yale University Press.
- Sartre, Jean-Paul. (2011). *Varlık ve Hiçlik*, (Çevirenler: Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen), 4. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Saucelli, Andrea. (2018). "Life-extending enhancements and the narrative approach to personal identity", *Journal of Medical Ethics*, vol. 44, no. 4, pp. 219-225.
- Schloendorn, John. (2006). "Making the Case for Human Life Extension: Personal Arguments", *Bioethics*, vol. 20, no. 4, pp. 191-202.
- Schopenhauer, Arthur. (2020). *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, (Çeviren: A. Onur Aktaş), 2. Basım, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Searle, John R. (1997). *The Mystery of Consciousness*, 7. Edition, New York: New York Review of Books.
- Searle, John R. (2003). *Minds, Brains and Science*, 13. Edition, Cambridge: Harvard University Press.
- Sedeeq, Sara. (2019). Tarih, Mitler ve Antik Transhümanizm. İçinde: *Transhümanizm ve Karşılaştırmalı İzdüşümü*, Timuçin Buğra Edman (Ed.), İstanbul: Kastaş Yayınevi, s. 26-38.
- Serres, Michel. (2023). *Dağ ve Filozof*, (Çeviren: Zeynep Hayal Erdoğan), Ankara: Fol Kitap.
- Shagrir, Oron. (2021). Hilary Putnam ve Bilgisayımusal İşlevselcilik, İçinde: *Zihin Felsefesi*, Andrew Bailey (Ed.), (Çeviren: Füsün Doruker), 2. Basım, Ankara: Fol Kitap.
- Shanbhag, Vagish Kumar L. (2017). “Assessment of Ethical Aspects of Cryonics: An Emerging Technology”, *Journal of Scientific Society*, no. 44, pp. 63-66.
- Shermer, Michael. (2001). “Nano Nonsense and Cryonics”, *Scientific American*, vol. 285, no. 3, pp. 29.
- Solomon, Robert C. (2017). Ölüm Fetişizmi, Marazi Tekbencilik. İçinde: *Ölüm ve Felsefe*, Malpas J ve Solomon R C (Editörler), (Çeviren: Nur Küçük), 2. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları, s. 286-331.
- Sorgner, Stefan Lorenz. (2021). *On Transhumanism*, (trans. : Spencer Hawkins), USA: The Pennsylvania State University Press.
- Steinhart, Eric. (2008). “Teilhard de Chardin and Transhumanism”, *Journal of Evolution and Technology*, vol. 20 no. 1, pp. 1-22.
- Strawson, Galen. (2011). *Locke on Personal Identity: Consciousness and Concernment*. New Jersey: Princeton University Press.
- Storig, Hans Joachim. (2013). *Dünya Felsefe Tarihi*, (Çeviren: Nilüfer Epçeli), 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Tekeli, Sevim; Kâhya, Esin; Dosay, Melek; Demir, Remzi; Topdemir, Hüseyin G.; Unat, Yavuz ve Koç Aydın, Ayten. (2007). *Bilim Tarihine Giriş*, 4. Baskı, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Tirosh-Samuelson, Hava. (2005). Science and the Betterment of Humanity: Three British Prophets of Transhumanism, In: *Refocusing the Debate on Transhumanism*, H.T. Samuelson and K.L. Mossman (Eds.), Frankfurt: Peter Lang, pp. 55-82.
- Tirosh-Samuelson, Hava. (2014). Religion, In: *Post-and Transhumanism*, Robert Ranisch and Stefan Lorenz Sorgner (Eds.), vol. 1, Peter Lang Edition, pp. 49-71.

- Tiresh-Samuelsan, Hava. (2017). Technologizing Transcendence: A Critique of Transhumanism, In: *Religion and Human Enhancement (Death, Values and Morality)*, Tracy J. Trothen and Calvin Mercer (Eds.), Palgrave Macmillan, (e-book), pp. 267-283.
- Tiresh-Samuelsan, Hava. (2023). "Sekülerist Bir İnanç Olarak Transhümanizm", *Pasajlar*, sayı 11 (Transhümanizm Özel Sayısı), (Çeviren: Talha Dereci), s. 55-84.
- Tiresh-Samuelsan, H. and Mossman, K.L. (2005). New Perspectives on Transhumanism, In: *Refocusing the Debate on Transhumanism*, H.T. Samuelson and K.L. Mossman (Eds.), Frankfurt: Peter Lang, pp. 29-52.
- Treder, Mike. (2004). Emancipation From Death, In: *The Scientific Conquest of Death (Essays on Infinite Lifespans)*, The Immortality Institute, pp. 187-196.
- Tunca, Rıfat. (2020). Neden Yaşlanıyoruz? Yaşlanmaya Bir Son Versek mi?, <https://www.kooplog.com/neden-yaslaniyoruzyaslanmaya-bir-son-versek-mi/>, (Erişim: 03.07. 2021).
- Türker, Sadık. (2017). "Hümanizm Hakkında Şüpheli Soruşturmalar", *Felsefi Düşün*, sayı 9, s. 5-14.
- Uslu, Ahmet Kadir. (2023). Zihin Felsefesinde Qualia Problemi: Anti-İndirgemeci Bir Analiz, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE.
- Walters, Gregory J. (2013). "Transhumanism, Post-Humanism, and Human Technological Enhancement: Whither goes Humanitas?", *Existenz*, vol. 8, no. 2, pp. 1-13.
- Waters, Brent. (2011). Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions, In: *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Ronald Cole-Turner (Ed.), Washington: Georgetown University Press, pp. 163-175.
- Williams, Bernard. (2003). The Self and the Future, In: *Personal Identity*, Raymond Martin and John Barresi (Eds.), Blackwell Publishing, pp. 75-91.
- World Bank. (2022). <https://data.worldbank.org/indicator> (Erişim: 15.06.2024).
- World Health Statics. (2024). <https://www.who.int/publications/i/item/9789240094703> (Erişim: 20.06. 2024).
- Wowk, Brian. (2004). Medical Time Travel, In: *The Scientific Conquest of Death (Essays on Infinite Lifespans)*, The Immortality Institute, pp. 135-149.
- Vita-More, Natasha. (2019). History of Transhumanism, In: *The Transhumanism Handbook*, Newton Lee (Ed.), Switzerland: Springer Company, pp. 49-61.
- Vural, Mehmet. (2016). *İslam Felsefesi Sözlüğü*, 3. Basım, Ankara: Elis Yayınları.
- Yıldız, Merve Güneri; Aras, Sümer ve Duman, Demet C. (2009). "Telomerlerin Yaşlanma ve Kanseri İlişkisindeki Rolü", *Türk Hijyen ve Deneysel Biyoloji Dergisi*, 66(4), s. 187-195.

## İNTERNET KAYNAKLARI

<https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=transhumanism&tl=true> (Erişim: 8.12.2023).

<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/transhumanism> (Erişim: 8.12.2023).

<https://www.etymonline.com/search?q=trans> (Erişim: 8.12.2023).

<https://www.etymonline.com/search?q=humanism> (Erişim: 8.12.2023).

<https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration> (Erişim: 8.12.2023).

<https://futurespodcast.net/episodes/03stevefuller#:~:text=And%20even%20though%20the%20human,call%20a%20human%20being%2C%20actually> (Erişim: 16.12.2023).

<https://comparisonproject.wp.drake.edu/elementor-6306/> Erişim: 22.04.2024).

<https://www.quora.com/What-is-the-connection-between-transhumanism-and-eugenics> (Erişim: 20.04. 2024).

<https://iosrjen.org/Papers/Conf.19021-2019/Volume-5/4.%2018-25.pdf> (Erişim: 10.05.2024).

<https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 12. 07. 2024).

<http://www.benbest.com/philo/doubles.html> (Erişim: 18.07.2024).